

АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНСЬКОЇ РСР

В І С Т О Р І Ї  
СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ  
ТА ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ  
НА УКРАЇНІ

ВИДАВНИЦТВО  
АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНСЬКОЇ РСР  
КІЇВ 1956

*т. 3.*

З ІСТОРІЇ  
СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ  
ТА ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ  
НА УКРАЇНІ

Редакційна колегія:

Доктор філос. наук професор Д. Х. Острянин (відп. редактор)  
канд. філос. наук Г. Г. Ємельяненко,  
канд. філос. наук Т. І. Скірда

Т. І. СКИРДА

## СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ПОГЛЯДИ ІВАНА ВИШЕНЬСЬКОГО

В історії розвитку передової суспільно-політичної і філософської думки на Україні кінця XVI — першої половини XVII ст. визначне місце належить відомому українському письменнику, прогресивному діячу Івану Вишенському, який у своїх полемічних творах глибоко викривав експлуататорське обличчя польських і українських феодалів-кріпосників, виступав як суворий обличитель суспільного зла.

Патріотична соціально загострена творчість Івана Вишенського гідно послужила великій справі визволення України від гніту шляхетської Польщі, встановленню міцного союзу і дружби між братніми українським і російським народами, розширенню їх зв'язків.

Вивчення літературної спадщини Івана Вишенського дає можливість глибше зрозуміти ідейно-політичний зміст тієї боротьби, що відбувалась на Україні в період, наростання народно-визвольного руху проти панської Польщі, за воз'єднання України з Росією, оскільки в творах Івана Вишенського яскраво відбилися настрої і сподівання народних мас, інтереси яких він захищав.

Вивчення світогляду Івана Вишенського важливе ще й тому, що українські буржуазні націоналісти, всіляко фальсифікуючи справжню історію розвитку суспільно-політичної думки на Україні, свідомо перекручували суть поглядів Івана Вишенського на суспільство, зображали його як аскета-ченця, що стояв осторонь боротьби народу за свою свободу і незалежність.

\* \* \*

Життя і діяльність Івана Вишенського припадає на другу половину XVI — початок XVII ст. Це був тяжкий період в житті України. З другої половини XVI ст. польська шляхта прибрала до своїх рук величезні простори українських земель, поневоливши українське населення. Весь тягар кріпосницького і національного

гніту ліг на селянство, міську бідноту і на козацькі низи. Селяни відробляли дводенну-триденну панщину, яка згодом виросла до п'яти-шести днів на тиждень. Нестерпно тяжке становище українського народу погіршувалося ще й постійними розбійницькими нападами султанської Туреччини та її васала — Кримського ханства.

Щоб увічнити своє панування на Україні, польські загарбники намагались насильно покатоличити український народ. Церковна унія 1596 р. ще більше зміцнила панування шляхти. Посилились політичні і релігійні утиски проти українського населення. Єзуїти, які після унії ринули на Україну, повели наступ на українську мову і культуру. Здійснюючи принцип: «чия влада, того й віра», вони насильно покатоличували українське православне населення, а його мову оголосили «холопською». Верхівка українського православного духовенства, зраджуючи національні інтереси, допомагала польським загарбникам провадити на Україні колонізаторську політику.

«Польська шляхта не вважала українських селян за людей, грубо топтала їх людську гідність. Польські пани з допомогою Ватикану заходами жорстокого примусу насаджували на Україні католицизм, запроваджували церковну унію, проводили політику насильного ополячування українців, глумилися з української мови і культури, намагаючись духовно поневолити український народ і розірвати його зв'язки з російським народом»<sup>1</sup>.

Переважну частину великого панства на Україні становили польські шляхтичі-католики і полонізовані українські феодалі. Трудяще ж населення міст і сіл майже повністю складалося з українців, які були православними.

В цих історичних умовах боротьба українського народу за своє соціальне і національне визволення часто набирала форм релігійної боротьби. Як писав В. І. Ленін у статті «Проект програми нашої партії», «виступ політичного протесту під релігійною оболонкою є явище, властиве всім народам на певній стадії їх розвитку...»<sup>2</sup>.

Отже, виступаючи проти католицизму, український народ боровся не стільки проти поляка-католика, скільки проти поляка-пана. Боротьба українського народу проти католицизму була боротьбою проти феодального гніту взагалі і панської Польщі зокрема. У ті часи, писав Енгельс, католицька церква була великим міжнародним центром феодальної системи, що об'єднувала всю кріпосницьку Західну Європу в одне політичне ціле. Будучи найбільшим феодальним власником, вона відстоювала кріпосницький уклад життя, феодальну систему експлуатації.

Український народ, перебуваючи під загрозою знищення, вів героїчну боротьбу проти польської шляхти, що зрештою вилилась у велику національно-визвольну війну 1648—1654 рр. Селянсько-козацькі маси і бідніше населення міст чинили опір як польським, так і українським феодалам-кріпосникам. Селяни відмовлялися від-

<sup>1</sup> Тези про 300-річчя возз'єднання України з Росією (1654—1954 рр.). Держполітвидав УРСР, К., 1954, стор. 6.

<sup>2</sup> В. І. Ленін, Твори, т. 4, стор. 216.

бувати повинності, тікали на Запорозьку Січ і на територію Російської держави. Боротьба українського народу виливалась у могутні селянські повстання під проводом Косинського, Наливайка, Тараса Федорівича (Трясила) та ін. У цих повстаннях брали участь не тільки селяни і козаки, а й міська біднота, міщанство. Так, у 1589 р. спалахнуло повстання міщан Білої Церкви, в 1594 р. — м. Острога. Ці антифеодальні повстання були спрямовані насамперед проти сваволі польських панів, які грабували і розорили українські землі. В своїй боротьбі український народ спирався на допомогу братніх російського і білоруського народів, на співчуття пригноблених трудящих мас Польщі.

Примусова полонізація, наступ католицького духовенства на православну релігію, а разом з тим і на українську мову і культуру, привели до загострення ідеологічної боротьби на Україні, викликали національно-культурний рух серед передових кіл українського суспільства.

Важливу роль у цій боротьбі відіграли православні братства, які виникли на Україні в багатьох містах ще в XV ст. В міру зростання національно-визвольного руху братства з церковних і почасти професійних (цехових) об'єднань поступово перетворюються на осередки освітньої роботи, а разом з тим і боротьби проти католицького гноблення, за розвиток української культури і мови. Вони відкривали для українського населення школи, організовували друкарні, сприяли виданню та поширенню полемічної літератури.

В 70—80-х роках XVI ст. український магнат князь В.-К. Острозький, виступаючи в інтересах зміцнення свого становища на захист православ'я і української культури, організував у м. Острозі гурток учених, який складався не тільки з українців, а й з поляків, греків. У цей гурток входили відомі письменники того часу Герасим Смотрицький, брат Северина Наливайка Дем'ян Наливайко. Вихованцями школи, заснованої тоді ж Острозьким, були друг Івана Вишенського Йов Княгиницький, а також син Герасима Смотрицького Мелетій Смотрицький — письменник і укладач першої слов'янської граматики.

Значне місце в ідеологічній боротьбі, як і взагалі в культурному розвитку українського народу того часу, займала церковно-полемічна література, в якій вказувалося на тяжке поневолення польськими та українськими феодалами «нешасного хлопа», тобто селянства, викривалося справжнє значення церковної унії та суть наступу католицизму. В цій літературі звучали мотиви ненависті до ворогів батьківщини, славилися героїчні подвиги українського і російського народів, підкреслювалася спільність їх історичної долі.

Вже в одній з перших пам'яток української полемічної літератури «Ключ царства небесного» (1587 р.) Герасим Смотрицький порушив ряд наболілих соціальних питань у зв'язку з боротьбою проти католицької церкви, за православну віру. В цьому творі автор показує тяжке становище селянина-трудівника.

Соціально загостреним був також виступ Стефана Куколя (Зизанія), який один з перших піддав гострій критиці не тільки унію, а й її натхненника — папу римського («Казанье святого Кирилла, патріархы Іерусалимського, о Антихристѣ...») (1596 р.).

Особливо різкої форми набирає полеміка після опублікування у 1596 р. книги єзуїта П. Скарги «Описание и оборона собору руского Берестейского», в якій вихвалявся глава католицької церкви папа римський. В 1597 р. виходить польською мовою, в 1598 р. — українською «Апокрисис албо отповѣдь на книжки о съборѣ Берестейском...» Христофора Філалета, де автор захищає право простого люду брати участь в соборах, гостро викриває шкідливість унії, засуджує насильне покатоличення українського народу. Автор висловлює думку, що простий мужик — та сила, яка врешті решт роздавить католицьку гадину: «Злегка той пожар идет, хто его на чужом не гасит, той посполите на своем его кгрунтѣ, а прудко обачует!».

Популярними були також твори «Пересторога» (1606 р.) невідомого автора і «Палінодія» (1622 р.) Захарії Копистенського. Останній у своєму творі обґрунтовує право «російського» народу на релігійно-національну незалежність. «Палінодія» була написана в час, коли твори Івана Вишенського були вже відомі. Тому не дивно, що в «Палінодії» часто зустрічаються ідеї, подібні до висловлювань Вишенського. Так, услід за Вишенським Копистенський, маючи на увазі український і білоруський народи, всюди називає їх «російським» народом, бажаючи цим підкреслити єдність трьох великих слов'янських народів — російського, українського і білоруського. Це одна з провідних ідей його творів. «Іоанн, царь Московский, две орде татарские, Казань и Астрахань, взял и под свою мощь подбил. А другая часть яфето-роского поколения, з малой Росии (України. — Т. С.) виходячи, а на за-порогах живучій казаки — татар и места турецкій на мори чорном воюют...».

Найвидатнішим полемістом XVI—XVII ст. був Іван Вишенський. Його суспільно-політичні погляди яскраво відбилися у таких його полемічних творах, як «Писаніє до всѣх обще в Лядской земли живущих», «Обличеніє діавола-миродержца», «Посланіє к утѣкшим от православное вѣри епископом», «Порада», «Краткословный отвѣт» (Петру Скарзі) та ін.

Боротьба народних мас проти феодального гніту взагалі і гніту панської Польщі зокрема, за соціальну і національну свободу, за воз'єднання України з Росією знайшла яскраве відображення у розвитку прогресивної суспільно-політичної думки на Україні в XVI—XVII ст.

В таких історичних умовах жив і працював Іван Вишенський, який в своїх творах відбив найболючіші питання свого часу.

Біографічні відомості про Івана Вишенського дуже бідні. Він народився десь біля середини XVI ст. в містечку Судова Вишня в Галичині, мабуть, у збіднілій міщанській сім'ї. Помер І. Вишенський у 20-х роках XVII ст. Даних про його освіту майже немає; відомо тільки, що він був «начитан в священном писании», знав

польську мову, брав участь в діяльності Львівського братства, а потім оселився на Афоні, де прийняв чернецтво. Залишення Іваном Вишенським України було своєрідним протестом проти наступу католицької церкви.

Даючи відсіч тим, хто розцінював прийняття ним чернецтва і перебування на Афонській горі як втечу від боротьби за інтереси українського народу, Вишенський писав: «...Не для далекости от вас будучи, я правду смѣле мовлю и правдою вас постигаю, але за правду и умрети изволяю...»<sup>1</sup>.

В умовах жорстокої класової і національно-визвольної боротьби І. Вишенський один з перших поклав початок формуванню антикріпосницької просвітительської ідеології на Україні. Вся його творчість має яскраво виражений демократичний характер. Іван Вишенський був виразником інтересів селянсько-козацької маси та міського плебейства, виступав як захисник економічних, політичних та релігійних прав українського народу, як обличитель польсько-шляхетських загарбників. Всі твори Вишенського пройняті ненавистю до «князів світських» і «духовних», до тих, хто був причиною нестерпно тяжкого становища трудового народу.

Богословська форма творів Івана Вишенського є яскравим прикладом того, що в ті часи, коли в ідеології панувала теологія, а церква була одним з найбільших феодальних власників, класова боротьба селян і дрібних міщан проти світських і духовних феодалів часто набирала, як уже згадувалось, форми релігійної боротьби. В епоху феодалізму, писав Ф. Енгельс, в часи так званих релігійних воєн XVI ст. мова йшла насамперед про дуже виразні матеріальні класові інтереси. «Якщо ця класова боротьба мала тоді релігійний відбиток, якщо інтереси, потреби і вимоги окремих класів приховувались під релігійною оболонкою, то це нітрохи не змінює справи і легко пояснюється умовами часу»<sup>2</sup>.

У перший період свого розвитку богословсько-полемічна література не виходила за межі церковних суперечок про догмати християнської віри. Виступаючи проти польських загарбників, на захист українського народу, Вишенський спирався на християнські догмати, проповідував рівність всіх людей перед богом. Але в міру зростання класової та національно-визвольної боротьби українського народу полемічні твори Вишенського набувають виразних рис публіцистики. Він висуває пекучі соціально-політичні та економічні питання, гостро виступає проти намагань польських загарбників покатолицити та полонізувати український народ. Публіцистична тенденційність характерна для всіх творів Івана Вишенського.

В своїх полемічних творах Іван Вишенський піддає гострій критиці феодальний лад, оснований на експлуатації народних мас, висловлює надію на те, що прийде час, коли не буде ні пана, ні хлопа. В творі «Писаніє до всѣх обще в Лядской земли живущих» він з жалем говорить, що в Лядській землі «нѣсть мѣста цѣлаго от грѣховного недуга — все струп, все рана, все пухлина, все гнил-

<sup>1</sup> Акты Южной и Западной России, т. 2, СПб, 1865, стор. 252.

<sup>2</sup> Ф. Енгельс, Селянська війна в Німеччині, К., 1954, стор. 31.



ство... все лжа, все мечтание, все сѣнь, все пара, все дым, все суета, все тщета, все привидѣнне — суще ж нѣсть ничтоже».

Іван Вишенський викриває тунейдців-феодалів, що висмоктували всі соки з трудового люду, різко протестує проти експлуатації народних мас. В «Посланіи к митрополиту и епископам, принявшим унию» він з гнівом писав: «Не ваши милости ли алчных оголоднѣете и жадными чините бѣдных подданных... Сами и з своими слуговинами ся прекормлюете; оных труд и пот крѣвавый, лежачи и сѣдячи, смѣючися и граючи, пожираете, горѣлки препущаные курите, пиво троякое превыборное варите и в пропасть несытнаго чрева вливаете; сами и з гостыми своими пресыщаете; а сироты... алчут и жаждут, а подданные бѣдные в своей неволи рочного обходу удовлѣти не могут, з дѣтми ся стискают, оброку собѣ уймают, боячися, да им хлѣба до пришлого урожаю дотягнет!»<sup>1</sup>.

Демократ і гуманіст Іван Вишенський сміливо виступав за рівність людей, проти станових привілеїв, нібито даних від бога. Вишенський вважав, що багатство одних при злиднях більшості є явищем тимчасовим, яке в майбутньому зникне, а тому даремно пани пишаються благородством походження, всі рівні перед богом: «Панове зась над бога богами вышшими над своими подручными подданными ся починили и над творца, ровным зданіем образа своего всѣх почтившаго, судом беззаконным вознеслися, безсловесных естество вышшею цѣною (в своих антихристового закона правах над люд божій, им до часу под власть злецоный) оцѣнили!»<sup>2</sup>. Вишенський різко виступав проти принижень людини «сильными мира сего».

На думку Вишенського, король і цар, священник і дворянин, ремісник і селянин як люди нічим не відрізняються один від одного. Король і цар лише своїм становищем підносяться над людьми: «...сіи толко властію, — писав Вишенський, — вси родства людская превосходят, а плотію, и кровію, и смертію, всѣм ровни суть...»<sup>3</sup>. Поміщик така ж людина, як і «холоп». Звертаючись до дворянина, який живе за рахунок трудового народу, він пише: «Питаю теды тебе, ругателя имени: чим ты лѣпшій от хлопа, албо ты не хлоп такий же, скажи ми; албо ты не тая ж матерія, глина и персть, ознайми ми; албо ты не тое ж тѣло и кров»<sup>4</sup>.

Виходячи з того, що всі люди є рівними, Вишенський доводив, що ніхто не дав права «многосельцам», «градодержателям» жити за рахунок інших. «Не твое убо есть (добро, яким володієш. — Т. С.)... не твое и не волно ти сіе... ниже едину черту расточити и изнурити...»<sup>5</sup>. Те, що створене не самим поміщиком, не є його власністю: «Егда твое есть еже имаши? егда создал еси сіе или из утробы матере с собою на жизнь еси то извлек?...»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Акты Южной и Западной России, т. 2, стор. 229—230.

<sup>2</sup> Там же, стор. 224—225.

<sup>3</sup> Архив Юго-Западной России, ч. I, т. VII, 1887, стор. 45.

<sup>4</sup> Акты Южной и Западной России, т. 2, стор. 239.

<sup>5</sup> Там же, стор. 268.

<sup>6</sup> Там же.

Викриваючи експлуататорів-феодалів, Іван Вишенський з любов'ю і повагою говорить про простий люд — про «хлопов» простих «седельников, шевцов и кожемяк», — що живуть своєю працею. Трудових людей він ставить вище за будь-якого бундючного панка, вказуючи, що «...хлопи... гоненные и оплюванные, обезчещенные, поруганные, посмѣяные, битые и убитые, — лѣпшіе и цнотливішіе и славнѣйшіе от них были и нынѣ суть»<sup>1</sup>.

Вся творчість Івана Вишенського яскраво свідчить про те, що письменник глибоко вірив у перемогу добра над злом, в те, що прийде час, коли впаде влада тиранів. Він вважав, що феодали, які живуть за рахунок народу, приречені на загибель. Така ж доля неминуче спіткає ту державу та церкву, що душать народ, захищаючи інтереси панів. Іван Вишенський був упевнений, що всі, хто використовує свою владу проти народу, загинуть: «Нечестивый же царь со своими согласники, яко сохлое и бесплодное листвие купно... в вѣк погибе и до конца исчезе»<sup>2</sup>.

В другій половині XV ст., а особливо в першій половині XVI ст., на Україні розвивається торгівля, збільшується вивіз хліба за кордон. Це зумовило збагачення феодалів за рахунок захоплення ними селянських земель. Із зростанням панського господарства посилювалась і кріпосна залежність: безпосередній виробник попадав у повну залежність від землевласника. Збільшуючи натуральну і грошову ренту, феодали посилювали панщину — цю найтяжчу форму експлуатації селянства.

В творах Івана Вишенського показана протилежність у становищі та в інтересах панів і поневоленого селянства. Він писав: «Тые хлопи з одное мисочки поливку албо борщик хлебчють, а мы предся по колко десять полмисков розмаитыми смаками уфарбованных пожираем;... кгермачком ся покрывають, а мы предся в гатласѣ, ядамашку и соболех шубах ходимо; тые хлопи сами и панове и слуги собѣ суть; а мы предся предстоящих барвяноходцев по колко десять маемо...»<sup>3</sup>.

Вишенський бачив, що тяжкий гніт польсько-шляхетської держави і необмежена сваволя польських феодалів затримували розвиток матеріальних і духовних сил українського народу. Але він твердо вірив, що Україна скине з себе ярмо польських гнобителів.

Вишенський мріяв про владу, яка служитиме народу. Така влада, що уподібнюючись сонцю, світить і гріє для всіх, — достойна честі і слави<sup>4</sup>. Прийде час, коли люди побачать мучителів «...вометаемых сожегаемых, а себѣ спасаемых; тогда узрите... езுவиты исчезаемы, а царь Навходоносор (польський король. — Т. С.) посрамляем...»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Акты Южной и Западной России, т. 2, стор. 242.

<sup>2</sup> Там же, стор. 251.

<sup>3</sup> Там же, стор. 252.

<sup>4</sup> Там же, стор. 216.

<sup>5</sup> С. Голубев. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники, т. I, Приложение, стор. 123.

Видатний український мислитель-демократ Іван Вишенський, викриваючи феодальні порядки, об'єктивно стояв за їх ліквідацію. На протигагу догматам християнської релігії, Іван Вишенський виступав проти ідеї «всепрощення». Зневірившись у тому, що експлуататори схаменуться і перестануть знущатися над трудящими масами, Вишенський закликає українських трудящих не розраховувати в своїй боротьбі на панів: «На панов же ваших Руского рода, на сыны человѣческія, не надѣйтесь, — в них же нѣсть спасенія!»<sup>1</sup>.

Вишенський розумів, що тільки повне знищення феодальних порядків і гніту панської Польщі дасть можливість українському народу вільно влаштувати своє життя: «Тогда будемо вольность мѣти по своей воли жити, тогда будемо што хотѣти творити, коли нас нѣхто не будет глядѣти (переслїдувати — Т. С.)»<sup>2</sup>.

Палкий патріот своєї батьківщини Іван Вишенський своїми творами закликав народні маси на боротьбу з польськими загарбниками, за вигнання їх з українських земель, за возз'єднання України з Росією. «Видите ли, иж Римскіе овца (трудоий народ. — Т. С.) недобре чинять, што о своем спасеніи недбають... што куревником и дворяном безвстыдным над собою владѣти допущают...»<sup>3</sup>.

Українські феодали-кріпосники допомагали польським загарбникам у придушенні антифеодальної боротьби народних мас, прагнучи цим зміцнити і розширити свої класові привілеї, здобути якнайбільше вигод з експлуатації селянства та бідноти міст. Тому Вишенський закликав народ до боротьби як з панами-католиками, так і з українськими панами, бо вони в однаковій мірі знущаються над «бідними підданими».

Основною силою в боротьбі за визволення України з-під влади панської Польщі Вишенський вважав трудящі маси. Народ повинен взяти справу визволення в свої руки, писав мислитель-демократ, бо ті, хто «нынѣшний вѣк выжити, выроскошовати, выславитися... умыслили суть», не зможуть допомогти народу в його боротьбі; «Спасайтесь братія моя возлюбленная... роде избранный, языку святый... рускій благочестивый народе сами...»<sup>4</sup>.

Протиставляючи трудовий народ вищим класам суспільства, Вишенський яскраво показує палку любов трудящих до батьківщини, їх героїчну боротьбу за визволення від чужоземного рабства. На прикладі засудженого за антипольську і антикатолицьку пропаганду Никифора, Вишенський показує, що чесні люди не лякаються тортур у боротьбі за правду. «Албо мнимае и Никифор язык, которого затворили есте и не слышите его, вашу неправду обличающій, яко нынѣ мовчить и безгласен есть?»<sup>5</sup>.

Всі твори Вишенського пройняті вірою в трудовий народ, в його силу і здатність здобути свою незалежність.

<sup>1</sup> Акты Южной и Западной России, т. 2, стор. 225.

<sup>2</sup> С. Голубев, Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники, т. I, Приложение, стор. 196.

<sup>3</sup> Акты Южной и Западной России, т. 2, стор. 238.

<sup>4</sup> Там же, стор. 241.

<sup>5</sup> Там же, стор. 253.

У своїй визвольній боротьбі український народ спирався на допомогу і співчуття великого російського народу. Перемога російського народу у війні проти польських загарбників на початку XVII ст. надихнула трудящі маси України на боротьбу з польськими панами. Український народ на власному досвіді все більше переконався в тому, що тільки у тісному союзі з великим російським народом він може позбутися вікової загрози поневолення та винищення. В міру зростання національно-визвольної боротьби в широких масах українського народу все більше наростає прагнення до возз'єднання з російським народом.

На думку Вишенського, лише від Москви могла прийти допомога поневоленому українському народові. Вишенський показує силу і мужність російського народу, де «*послушных сынов, не надѣйтесь папы Римские... як з вами (з прислужниками папи і короля. — Т. С.) ни в чом ся соглашати православные не хошуть и папѣ поклонитися не изволят; не надѣйтесь нынѣ, не надѣйтесь завтра, не надѣйтесь позавтрію, в придушее время и в вѣки вѣков*»<sup>1</sup>.

Вишенський розумів, що, пропагуючи римсько-католицьку культуру, єзуїти прагнуть тим самим відірвати український народ від братнього російського народу. В обстановці жорстокої католицької реакції полум'яний патріот сміливо закликав народ віддалитися від «латинників»: «...к вам, стаду православному християнскому мовлю: будѣте готовы отлучитися от того погыбельного антихристова и содомского рода...»<sup>2</sup>.

В роки боротьби українського народу з польсько-католицькою реакцією прогресивність українських мислителів визначалась, насамперед, ставленням до великого російського народу. Твори Івана Вишенського були пройняті ідеєю єдності слов'янських народів у боротьбі з іноземними загарбниками.

У Вишенського боротьба релігійна і національна була нерозривно зв'язана з боротьбою соціальною проти всіх панів, незалежно від їх віри і національності. Мислитель радив українським трудящим шукати підтримки у своїй боротьбі і серед трудящого населення Польщі, бо бачив, що трудовий народ і в Польщі, як і на Україні, ненавидить своїх гнобителів. Вишенський розумів, що серед поляків-католиків, як і серед православних українців, є багаті і бідні, що бідняків тримають «в своей горсти» король, папа<sup>3</sup>. Він співчував пригнобленому польському народові, який стогнав під тягарем феодалного гніту так само, як і український народ.

Гуманіст Іван Вишенський боровся за розвиток української національної культури, за освіту народу. Силу людини він бачив у знанні: «Хто имаєт знания, имаєт силу» і тому висловлювався за поширення «книг друкованных», «простым языком писанных»: «Добро есть почитати книги паче всякому крестьянину блаженны, бо рече испытующе сведения».

<sup>1</sup> Акты Южной и Западной России, т. 2, стор. 254.

<sup>2</sup> Там же, стор. 225.

<sup>3</sup> Там же, стор. 224.

Іван Вишенський різко критикував «ідолопоклонство», раболіпство вищого православного духовенства, а також світських феодалів перед католицькою шляхтою. Висміюючи, зокрема, зовнішній вигляд шляхти, він писав: «Обычай бо есть мірским на облупленную голову носячого подголенца, выструганого, мылом вышарованого и вымакглеваного, пилие смотрѣти и мыслию похотною... блудити». І далі, звертаючись до «подголенца», Вишенський питає: «А ты што разумѣеш о собѣ выбрытвивши потылицю, магерку (шляпу. — Т. С.) верх рога головного повѣсивши, косичку или пѣрце верх магерки устроивши и дѣлю на собѣ перепявши, плече одно вышше от другого накокорѣчивши, яко полетѣти хотячи?»<sup>1</sup>. Виступаючи проти латинізації української мови, проти польсько-католицької системи освіти, Вишенський боровся за збереження «словенской» мови; він радив: «Латинскій смрад пѣсней из церкви изжденѣте, простою же нашею песнію Русскою поюще...»<sup>2</sup>.

Особливе місце в творах Івана Вишенського займає критика католицького духовенства, папи римського та його «бойового загону» — єзуїтів. Після Брестської церковної унії 1596 р. уніати почали перетворювати православні церкви та монастирі на католицькі костюли і уніатські церкви, виганяли звідти православне духовенство, переслідували православні братства, які виступали проти поширення католицизму, спалювали книги, в яких викривалися злочини єзуїтів (зокрема «Апокрисис» Філалета, твори Вишенського), насильно примушували український народ приймати католицизм і унію, страчуючи на шибеницях тих, хто не корився папі римському. Українське населення, що не прийняло католицької віри, не мало права в буденні дні, крім днів ярмарку займатися торгівлею, було усунене від участі в міському управлінні, не мало права займатися ремеслом; православні українці-міщани платили спеціальні податки на утримання католицького духовенства.

Обурений знущанням над українським населенням Іван Вишенський писав: «Латинници, антихристово племя и наслѣдіе, як вы православных мучити, катовати, бѣду творити и безчестити силу власть и началство от антихриста вам дарованное имате, кгда ж вы тым тиранством побѣдити терпѣнія нашего не можете...»<sup>3</sup>. Вишенський закликав боротися проти інквізиторів, що насильно покатоличували український і білоруський народи: «Попалите... шибеницѣ, на день их чиненые по Волюню и Подолю, и гдѣ бы ся только тое знаходити мѣло»<sup>4</sup>.

Іван Вишенський вірив, що, незважаючи на всілякі утиски з боку католицького духовенства, підтримуваного польськими правителями, їм не вдасться підкорити український народ, покатоличити його: «Аще же сим Руси не досадите...и папѣ идолопоклонитися не хошут, набоженство им разорѣте, на праздники старого календаря звонити не дадѣте, новый же святити и праздновати

<sup>1</sup> Акти Южной и Западной России, т. 2, стор. 212—213.

<sup>2</sup> Там же, стор. 209.

<sup>3</sup> Там же, стор. 254.

<sup>4</sup> Там же, стор. 224.

с силою понудѣте и виною запретѣте; аще же и еще не послушают... церкви запечатайте и от всѣх стран бедно творѣте и досаждайте, да поѣе сими бѣдами и досадами повинутся поклонитися папѣ и костелови Римскому; аще же ни и сими досадами им не одолѣете, в темницах затворяйте и без вин вины на них налагайте, бійте, безчестѣте и убійте в имя найсвятшого его папы...»<sup>1</sup>.

Вишенський закликав український народ боротися проти чужоземних загарбників, які українські землі «разрушиша и огню предаша»<sup>2</sup>.

Вишенський гнівно картає сліпу покірність гнобителям, що прикриваються «черной мантией». Він запевняв, що покірність не приведе до добра: «...штож за пожиток молчаня тых овец, которіе, ради невѣдомости своего спасенія, за пастырским следом идучи... погыбають»<sup>3</sup>.

З обуренням писав Іван Вишенський про порядки, заведені католицькою церквою на Україні: «... Вы, войтове, бурмистрове, лантвойтове, власть мірская градская и повсюду не дадѣте Руси ни едино пространство в жизни их, в судѣх по Руси не поборяйте, паче же и кривдите, в сусѣдствѣ любви не показуйте, ниже с ними ся общѣте, паче же их ненавидите, в куплях, торгах, ремеслах Русин с папезником волности единой да не имать, в цехах ремесницких Русину быти не достоин, доколѣ ся не попапезит; на власти войтовства и бумистрапства и прочих строителств от Руского народа да ся не поставляют доколѣ ся у папежа не увѣруют»<sup>4</sup>.

Як відомо, церковними посадами на Україні відав польський уряд, який призначав на них різних шарлатанів-шляхтичів. Про такого роду «духівників» Іван Вишенський писав: «Что бо за чин в нашей церквѣ нынѣ на принятѣ стану духовного? Не тот ли, присмотрися и признай, если правду глаголю: днесь кат, а завтра священник; днесь мучитель, а завтра учитель; днесь корчмар и танцоводец, а заутра богослов и народовец; днесь убійца, а заутра святитель и епископ; доднесь жертвовал сатанѣ все время вѣка сего, а нынѣ пред олтарем предстоит и непостижимому Божеству таинствует, и жертву приносит»<sup>5</sup>.

Вишенський різко виступав проти роздачі церковних посад за гроші. За церковними правилами того часу, єпископи для того, щоб бути обраними на єпископські кафедри, повинні були представляти свідоцтво про свою «достойність». Ці свідоцтва часто видавались за гроші. З гнівом звертається Іван Вишенський до таких єпископів. «Хто ж давал за вами свѣдительство... Первое, вам посвѣдчили румянцѣ то естъ чирвоныя золотые з бѣлыми великими таляры, полталярками, орты, четвертаки и потройники..., што славнѣйшим секретаром и рефендаром, похлѣбцам и тайным лгаром

<sup>1</sup> Акты Южной и Западной России, т. 2, стор. 269—270.

<sup>2</sup> Там же, стор. 223.

<sup>3</sup> Там же, стор. 238.

<sup>4</sup> Там же, стор. 269.

<sup>5</sup> Архив Юго-Западной России, ч. I, т. VII, стор. 30—31.

его королевской милости, абы ся причинили и свѣдчили як годный человек на панствованя бискупских доходов и пожитков и свовольного и штетечного мешканя на тых имѣнїях и селах бискупству належачих...»<sup>1</sup>.

Гострій критиці піддає він і короля, який бере хабарі через своїх «секретаров и рефендаров». «Тые ходатае, панове бискупы, за вами свѣдчили, як есте годны на свавольное житіе сел епископских; свѣдчил зась поклон, нѣкоторая тысяча чирвоных в кишеню королевскую...»<sup>2</sup>.

Вишенський бачив, що католицька церква тісно зв'язана з польськими феодалами і польською королівською владою, допомагає їм експлуатувати народ. Католицька церква освячувала все мерзотне, облудне, порочне. Скрізь, говорив Іван Вишенський, «хитрость, матлярство и лихоимство владѣет. Вмѣсто зась суду и правды — несправедливость, ложь, кривда... лицемѣріе, лєсть... Вмѣсто зась вѣры и надежды и любви — безвѣрство, отчаяніе, ненависть, зависть и мерзость владѣет!»<sup>3</sup>.

Вишенський різко виступав проти папи римського, якого вважав винуватцем усякого зла: «Блюди опасно й обозрися в собѣ, папо, не ты ли еси сему наставник, егда бо гордость любиши, смиреніем же мерзиши»<sup>4</sup>. Саме папа на український народ «гоненіе веліе сотворити, православных томити и мучити и антихриста царя всѣх исполненій злоб и козней діаволских породити»<sup>5</sup>.

Іван Вишенський бачив тісний союз «королей антихристов» і папи римського. Він писав: «Навходоносор ставит выше своего достоинства одушевленнаго идола папу, посылает проповѣдники езувиты, абы всѣ поклонилися папѣ; услышавши же русскіе князи и паны повеленіе царево, а наибольше, писк, шум, вопль, лики, свирѣли, гусли, тимпаны и всю музыку роскоши свѣта сего, поклонилися папѣ... убогіе русинцы поклонитися не хотѣли... Тогда разъярився Навходоносор, король польскій, повелѣвает разжещи пещь бѣд, скорбій, гоненій и всяких досад лютых... яко да сим волю бѣдами на поклоненіе идола преложит»<sup>6</sup>.

Спростовуючи твердження католицького духовенства про те, що папа, нібито «непереможный», бо він є «намісником бога на землі», Вишенський писав, що все це вигадки самого папи. Його підтримують, писав Вишенський, багаті католики і король польський — «мирской царь»: «Видеши ли, яко тя тот мірскій царь любовію власти свѣта сего накормил, отучнил и отруил, иж уж ни дыхати от гордости не можеши, и вижу яко нагле до конца здохл еси!»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Акты Южной и Западной России, т. 2, стор. 244.

<sup>2</sup> Там же, стор. 244—245.

<sup>3</sup> Там же, стор. 225.

<sup>4</sup> Там же, стор. 260.

<sup>5</sup> Там же, стор. 264.

<sup>6</sup> С. Голубев, Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники, т. I, Приложение, стор. 122.

<sup>7</sup> Акты Южной и Западной России, т. 2, стор. 208.

Прагнення папи до світового панування, для чого він не гребує ніякими засобами, було вже в той час справедливо відзначене Вишенським. Він викривав намагання папи довести нібито бог дав йому необмежену владу: «...яко есть стареший от всех, яко власть имеет надо всеми... и вольно римскому папе в церкве что хотети перевертати; яко есть папа всемирный голова, яко наместник христов и приемник власти»<sup>1</sup>. У своєму творі «Краткословный ответ Феодула» Вишенський писав, що папа хоче «...от верхнего, мирского и поганского прагненья власти, достоинства, славы и чести свецкое»<sup>2</sup>.

Нищівна характеристика католицької церкви, дана Іваном Вишенським у XVI ст., і тепер не втратила своєї актуальності. Вона допомагає викривати справжнє обличчя Ватикану, показує, що вся історія папства — це історія завоювань, безсоромного грабежу народних мас, переслідувань всього прогресивного.

Езуїти нахабно оббрівали український народ, намагаючись довести свою «зверхність» над ним. Вишенський нещадно затаврував езуїтів, діяльність яких була спрямована на запровадження на Україні шляхетської влади: «...самого себя любишь, и власть поганскую с папою гонишь, и да будешь не странник, але пан и дѣдич ту на земли, глава всемирная, и один над всѣми прагнешь, и пожадливости той и гордости, дабы во вѣки от рода в род, в родѣ латынском не угасло, всею силою души и мысли стараніе чиниш, трудишися день и ночь, дабы папина бесчестная слава не умаленна была»<sup>3</sup>.

Особливо ж обурювався письменник-демократ «писаннями» езуїта П. Скарги. В полеміці з ним Вишенський викриває усю фальш і лицемірство творів Скарги, в яких зводився брудний наклеп на український народ. Як видно з творів Вишенського, П. Скарга просив дозволу польського короля на перевидання своєї книги «О iednosci kosciola Vozego», спрямованої проти православних українських жителів, які не бажали приймати унію. Потребу перевидати свою книгу Скарга пояснював тим, що «русские сожгли» його «полезную» книгу.

«Там же и тое доложил, — писав з цього приводу Вишенський, — яко для того тѣ же книжки до того часу оскудели, зане богатшая Русь выкупивши их попалила. Видиши, ли любимый брате, евангельского проповѣдника, зовемаго езуиту, яко на первом стопію фальшу, лжу, зависть и вражду на руской народ отрыгнул»<sup>4</sup>. Цим наклепом на український народ, відзначав Вишенський, Скарга хотів показати українців «извергами», що спалюють книги, і крім того, заохочував короля на дальше переслідування українського народу: «Видиши ли, яко лжею на гнев своего короля на русскій народ возбуждаешь?»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> С. Голубев, Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники, т. I, Приложение, стор. 132.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стор. 139.

<sup>4</sup> Там же, стор. 110.

<sup>5</sup> Там же.



Вказуючи на нахабний тон Скарги, на наклепи, які він зводив на український народ, Вишенський оцінював всю його писанину, як цілковиту вигадку: «...От сего третьяго раздѣла и до послѣднего зри, зрителю разсудный, что будет проповѣдник латинскій Скарга, и который род ушкоковал на прещеніе миролюбной Руси...»<sup>1</sup>, тобто, що весь зміст його книги — це вигадка, наклеп на миролюбну Русь.

Вишенський боровся не тільки проти католицького духовенства, а й проти верхівки православної церкви, яка в час боротьби з чужоземними поневолювачами зрадила інтереси свого народу, перебігла до табору ворога. Вище православне духовенство намагалось на догоду папі та польському королеві покатоличити український народ. Вишенський, обурюючись зрадниками, писав, що не бути тому, щоб «Русю по римски» правила: «Видите ли, ксендзове бискупии, як не слушне того прагнете, яко да звычайем Римским над Рускими овцами владнете..., образ Божій и подобіе носящим овцам, безгласно, якоже скоту, послѣдовати повелѣваете»<sup>2</sup>.

Називаючи православне духовенство, що прийняло унію, «псами втекшими», він обвинувачував їх у тому, що вони керувались у своїх діях прагненням до наживи, до багатства: «От единоголасіи братского отсѣклся еси, и по своей воли ходити изволил еси, любовь братскую и равенство занебрегл еси, в гору же славы, богатства и начальства власти мірской вѣзлетѣл еси»<sup>3</sup>. В посланні до митрополита і єпископів, які прийняли унію, Вишенський писав: «...славы и богатства дотиснулись есте, чого в мірском чину не имѣли есте, тучнитесь, кормите, питаете, насыщаете чрево роскошными снѣдми, кгласкаете гортань смачнѣйшими кусы, услаждаете, смакуете, мажете, собѣ угаждаете, волю похотную во всем исполняете»<sup>4</sup>. Вишенський різко картає зрадників, «дѣрою злодѣйски, и через плоть разбойнически вздравшихся и стол начальства церковнаго мучительски оседлавшихся...»<sup>5</sup>.

У своїх творах єзуїти всіляко вихваляли вище православне духовенство, яке зрадило національні інтереси, і закликали весь український народ наслідувати їх приклад. У відповідь на це Вишенський писав, що зрадництво багатих і знатних — не випадкове явище, що вони заради своїх корисливих інтересів завжди зраджували інтереси народу. «...чтожь за чудо, иж и нынѣ от православные вѣры (миролюбцы и роскошници свѣта сего) до матере прелести (самолюбія и тѣлеугодія) отпадают и отступают. Недивуйся тому и не соблажняйся, возлюбленный брате,.. было то прежде есть, и будет; а до того правду, хотячи почтити, а похлѣбству месце не дати, нѣсть у наше руским и в дружествѣ стояти...»<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> С. Голубев, Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники, т. I, Приложение, стор. 122.

<sup>2</sup> Акты Южной и Западной России, т. 2, стор. 238.

<sup>3</sup> Там же, стор. 263.

<sup>4</sup> Там же, стор. 231.

<sup>5</sup> С. Голубев, Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники, т. I, Приложение, стор. 70.

<sup>6</sup> Там же.

Вишенський заперечує духовну владу тих, хто торгує вірою, за ніщо має трудовий народ, глузуючи з трудових занять «кожемяков», «седельників», «шевцов». Не заперечуючи бога і його влади над світом, Вишенський в той же час різко виступає проти церковної ієрархії, вважаючи, що український народ може обійтись і без продажного духовенства: «Лѣпше бо вам без владык и без попов... православие хранити, нежели с владыками и попами, не от Бога званными, у церкви быти и с той ся ругаты и православие попирати. Не попы бо нас спасут или владыки или митрополиты...»<sup>1</sup>.

Проповідь демократичної «безпастирної» церкви в той період була прогресивним явищем. Вишенський обстоював церкву без ієрархії, де сам народ, на свій розсуд, здійснював би управління, що значно зменшило б церковну данину. Цей заклик Вишенського знаходив серед українського народу живий відгук.

Палко вітав Вишенський починання константинопольського патріарха Ієремії, який доручив церковним братствам контроль за церквою. Патріарх Ієремія, писав Вишенський, «...ряд церковный на хлопы, кожемяки, сѣделники и люди свѣтскіе вложил; а бискупы в том достоинствѣ пренебрегал...»<sup>2</sup>. Він довірив владу церковну братствам, які не стануть відступниками: «... Видите ли, яко патриарха слушне и пристойне учинил, яко на простых, вѣрных, свѣтских людей, православных христиан церковь Христову вложил и строение в ней поручил»<sup>3</sup>.

Це рішення Ієремії викликало незадоволення з боку вищого православного духовенства, якому не хотілось втратити свій вплив на церкву. Вище українське духовенство підтримували єзуїти, намагаючись внести розбрат між православними. В своїх творах єзуїти підкреслювали, що в православній церкві вище духовенство, мовляв, перебуває під владою «холопів».

Вишенський закликав український народ бути стійким і непохитним у боротьбі, «с русским в дружестве стояти» і не вірити обіцянкам католицького духовенства. В «Краткословном ответе Феодула» Вишенський вказував, що свої твори, зокрема, спрямовані проти Скарги, він писав, керований любов'ю до руського народу, перед яким він хотів розкрити дійсний смисл творів цього єзуїта: «...боячися да не гдѣ нѣкий брат от моей любимое Русіи в сѣти того писанія, которого ловом Скарга назвал, не увязнет...»<sup>4</sup>.

І. Вишенський палко любив свою батьківщину і народ, ненавидів її ворогів — чужоземних загарбників і зрадників українського народу — українських духовних і світських феодалів, які плазували перед католицьким духовенством. Він закликав український народ нещадно боротися з експлуататорами, із зрадниками, які заради «лихоимства пенезного и достатку мирского» убивають, грабують, саджають у тюрми. Як вирок продажному духовен-

<sup>1</sup> Акты Южной и Западной России, т. 2, стор. 210.

<sup>2</sup> Там же, стор. 241.

<sup>3</sup> Там же, стор. 242.

<sup>4</sup> С. Голубев, Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники, т. I, Приложение, стор. 110.

ству звучать його слова до Луцького єпископа Терлецького: «Пощупайся толко в лысую головку, ксенже бискупе Луцкій, колко еси за своего священства живых мертво к богу послал, одних секаною, других водотопленою, третих огнепальною смертію, от сея жизни изгнал?»<sup>1</sup>.

Вишенський проклинає усіх мучителів народу — як світських, так і духовних феодалів: «Да прокляти будут владыки, архимандрити и игумени, которые монастырѣ позапустѣвали и фолварки собѣ з мѣст святых починили, и сами толко з слуговинами и пріятелми ся в них тѣлесне и скотски переховывають; на мѣстох святых лежа-чи, гроши збирають; с тых доходов, на богомолци Христовы нада-ных, дѣвкам своим вѣно готуют»<sup>2</sup>.

Вишенський закликав український народ вірити в свої сили, не боятися «гласа Папсака» (папи. — Т. С.), його погроз і стійко боротися за волю.

Вишенський вірив, що майбутнє належить народові, що католицька церква, яка не має підтримки у народних мас і служить лише купці феодальних магнатів на чолі з королем, приречена на загибель разом з тими, кому вона служить. Виступаючи проти католицької церкви, яка освячувала політику поневолення українського народу, Вишенський боровся за національну незалежність України.

Боротьба Івана Вишенського проти папи римського і католицизму була важливою складовою частиною боротьби українського народу проти феодального і національного гніту, за возз'єднання України з Росією.

\* \*  
\*

Бурхлива епоха боротьби народних мас проти своїх гнобителів, за національне визволення знаходила, як бачимо, своє відображення і в ідеологічній боротьбі того часу. Ідеї рівності і братства, ідеї боротьби проти національного гніту, за возз'єднання України з Росією, що їх висували і пропагували Іван Вишенський та інші передові громадсько-політичні діячі того часу, відігравали велику роль у боротьбі трудящих мас України за свою незалежність, за визволення від феодального гніту, за возз'єднання з братнім російським народом.

---

<sup>1</sup> Акты Южной и Западной России, т. 2, стор. 230.

<sup>2</sup> Там же, стор. 225.

І. А. ТАБАЧНИКОВ

## ФІЛОСОФСЬКІ І СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІ ПОГЛЯДИ Г. С. СКОВОРОДИ

Григорій Савич Сковорода займає визначне місце в історії філософської і суспільно-політичної думки на Україні у XVIII ст.

Філософ і поет Сковорода був демократом, гуманістом і просвітителем. Його творчість розвинулась на ґрунті передової культури російського і українського народів. У своїх творах Сковорода порушив багато животрепетних соціальних питань свого часу, гнівно критикував гонитву за багатством, паразитизм і дармоїдство світської і духовної знаті та інші пороки феодально-кріпосницького суспільства. Він виступав проти мертвої схоластики і догматизму ортодоксальної релігії, проти церкви і духовенства. Все своє життя Сковорода присвятив благородній справі служіння народові. Широкі народні маси не тільки на Україні, а й далеко за її межами знали і любили Сковороду.

Радянський народ з повагою і любов'ю ставиться до представників демократичної культури минулого, до своїх великих попередників у визвольній боротьбі. В. І. Ленін 2 серпня 1918 р. підписав декрет Раднаркому про спорудження у Москві пам'ятників передовим діячам культури російського, українського та інших народів Радянського Союзу. Серед цих діячів був вказаний і Г. С. Сковорода.

Панівні класи — земельна і духовна знать — ненавиділи, переслідували і цькували Сковороду. Після смерті філософа вони хотіли замовчати його визначну діяльність і творчість. Лише в XIX ст. прогресивним діячам культури вдалося перебороти цензурні рогатки, і окремі твори Сковороди почали друкуватися. Тоді прислужники панівних класів — церковники і буржуазні учені — змінили свій метод боротьби проти Сковороди: вони почали перекручувати погляди українського мислителя і затушовувати порушені ним гострі соціальні питання, намагалися приховати його боротьбу проти світської і духовної феодальної знаті, проти паразитизму і дармоїдства багатіїв, його войовничий антиклерикалізм,

боротьбу проти офіційної релігії і духовенства, його матеріалістичну тенденцію у філософії. Чіпляючись за слабкі сторони у поглядах мислителя, вони намагалися показати Сковороду нікчемою, юродствующим християнським проповідником і містиком, сектантом і масоном.

Серед ліберально настроєних істориків тільки О. Єфименко відзначала матеріалістичну сторону у філософських поглядах Сковороди, називаючи його спінозіанцем. Проте її голос був самотнім. Українські буржуазні націоналісти приєдналися до загального хору в оцінці Сковороди як містика, сектанта і християнського проповідника. Вони намагалися відірвати його творчість від культури українського і російського народів і протиставити його погляди російській філософській і суспільно-політичній думці.

Справді наукова оцінка світогляду Г. С. Сковороди і розробка його літературної спадщини можливі тільки з марксистсько-ленінських позицій. Після Великої Жовтневої соціалістичної революції багато радянських учених і письменників присвятило ряд праць видатному українському мислителю. Правда, суперечливість поглядів Сковороди викликала досить велику строкатість в оцінці його філософських поглядів. Але це зобов'язує лише більш глибоко розробляти його літературну спадщину. В усякому разі, всі радянські дослідники розкривають прогресивні сторони світогляду Сковороди і показують його величезну роль в історії розвитку української демократичної культури і визвольної думки.

\* \* \*

Свідоме життя і діяльність Г. С. Сковороди відноситься до другої половини XVIII ст., протягом якої відбулися великі зрушення в усіх сферах економічного, суспільно-політичного і державного життя України.

Україна в ті часи не являла собою єдиного цілого. Лівобережна і Слобідська Україна, а також Запорожжя входили до складу Російської імперії, Правобережна і Західна Україна знемагали під гнітом панської Польщі, а з 70-х років XVIII ст. Галичина і українська частина буковинських земель були поневолені Австрією. Незважаючи на таку розчленованість, крізь усю історію України червоною ниткою проходить спільність історичних шляхів і долі українського і російського народів, спільність їх економіки, соціальних відносин, культури і боротьби проти різних форм гніту. «Незважаючи на всі історичні знегоди і великі випробування, російський, український і білоруський народи зберегли і пронесли через віки свідомість єдності походження, близькість мови і культури, свідомість спільності своєї долі»<sup>1</sup>.

Основним змістом визвольного руху українських народних мас у XVII—XVIII ст. була спільна боротьба разом з російським і біло-

<sup>1</sup> Тези про 300-річчя воз'єднання України з Росією (1654—1954), Держполітвидав УРСР, 1954, стор. 5.

руським народами проти феодально-кріпосницького гніту, за своє соціальне і національне розкріпачення, за возз'єднання України з Росією, за єдність українського народу з російським народом.

У XVII—XVIII ст. в Росії, в тому числі й на Україні, зароджуються і розвиваються капіталістичні відносини. В другій половині XVIII ст. кріпосницька система господарства вступає в період занепаду і розкладу. Перехід від феодально-кріпосницьких відносин до капіталістичних відбувався повільно і надзвичайно болісно для народних мас.

Панівними класами в Росії і на Україні у XVIII ст. були поміщики-дворяни, а також клас торговців, що народжувався і розвивався. Все економічне і політичне життя Слобідської України, Гетьманщини і Запорозької Січі було в руках феодальної знаті; вона володіла великими земельними угіддями, посполитими, що виконували «послушенство», і рядовим козацтвом — «голоотою», «сіромахами», «підпомічниками» і «підсусідками».

Процес закріпачення селян дедалі посилювався і набрав у XVIII ст. широкого розмаху. Українські поміщики захоплювали в свої руки землі, кріпаків, рвалися до дворянських звань, військових і цивільних чинів. Царський уряд роздавав російському дворянству і українській знаті величезну кількість земель. Процвітали фаворитизм і казнокрадство. Народні маси знемагали під гнітом злиднів і кріпосницької кабали.

Загострювалась боротьба класів. Особливо широкого розмаху і найбільш гострих форм селянський антикріпосницький і національно-визвольний рух набрав на Правобережній Україні, яка перебувала під владою польської шляхти. Польські магнати встановили тут найбільш лютий, нелюдський кріпосницький гніт, грабуючи і розорюючи землі і народ України. Соціальне поневолення і політична сваволя перепліталися з національною кабалою, із зневажанням людської гідності, грубим знущенням з української мови і культури. Польська шляхта і католицька церква якнайжорстокішим терором намагались духовно поневолити український народ, покатоличити і колонізувати його і відірвати від російського народу.

Ще в середині XVII ст. широкі селянські і козацькі маси на чолі з видатним державним діячем і полководцем Богданом Хмельницьким при активній допомозі великого російського народу відповіли всенародним повстанням на шляхетську кабалу, на політику покатоличення і колонізації населення України. Ця боротьба українського народу за своє соціальне і національне визволення знайшла відображення у творчості Г. С. Сковороди. У творі «De Libertate» філософ захоплено відгукнувся на велике повстання українських народних мас проти польсько-шляхетського іґа і оспівав Богдана Хмельницького як видатного народного героя, борця за свободу народу, виразника його сподівань, який здійснив вікові прагнення українських народних мас до возз'єднання України з Росією.

Боротьба кріпаків і підневільних рядових козаків з новою силою спалахнула у XVIII ст. Широкий гайдамацький антикріпосницький і національно-визвольний рух 30, 50 і 60-х років вилився в 1768 р.

у загальне повстання, яке ввійшло в історію і народну пам'ять під назвою «Коліївщини».

Найбільшим рухом народних мас була селянська війна в Росії під керівництвом Омеляна Пугачова (1773—1775 рр.), з якою змикалося повстання селян і рядових козаків («голоти», «сіроми») Запорозької Січі, Новоросійської губернії (Донецького і Дніпровського пікінерних полків), повстання в с. Кліщинцях, Лубенського повіту (1761—1774 рр.) та ін., що мали тенденцію охопити і інші райони України і Росії.

Селянські повстання 1768 і 1773—1775 рр. відіграли велику роль в усьому дальшому житті України, в її ідейному розвитку, у формуванні її передової суспільно-політичної думки.

Г. С. Сковорода був сучасником цих селянських повстань, що являли собою найвизначнішу подію в другій половині XVIII ст. Незважаючи на те, що у творах Сковороди безпосередніх висловлювань щодо цього немає, у його світогляді і творчості знайшли відображення саме визвольні прагнення селянства, селянський протест проти феодально-кріпосницького гніту. Проте у світогляді Сковороди відбилася не тільки сила цього протесту, а і його слабкість, яка випливала із соціальної природи селянського руху.

І справді, світогляд і філософські погляди Сковороди дуже суперечливі: з одного боку, він гнівно обрушився на поміщиків і багатіїв, духовенство і церкву, офіціальну релігію і біблію, а з другого — його суспільні ідеали були утопічними, ілюзорними і не могли вказати народним масам шлях до визволення від соціального гніту; з одного боку, він виступав з палким протестом проти офіціальної релігії і біблії, проти казенної церкви і духовенства, піднявшись до рівня войовничого антиклерикалізму, а з другого, — алегорично тлумачачи біблію, він все ж прагнув знайти в ній якийсь новий, нібито розумний зміст; з одного боку, в його філософських поглядах була значна матеріалістична тенденція, що посилювалась разом з розвитком його поглядів, а з другого, — віддаючи данину релігійним забобонам свого часу, основне питання філософії він розв'язував все ж ідеалістично.

Отже, суперечності в поглядах Сковороди не є продуктом лише його суб'єктивних уявлень. Вони відображали суперечності суспільного розвитку того часу, суперечності селянського протесту проти феодальної кабали в певних умовах, що історично склалися на Україні і в Росії у XVIII ст.

Великий український письменник і мислитель Іван Франко так характеризував суперечливість світогляду і поглядів Сковороди: «Син простого козака-українця, ученик Київсько-Могилянської колегії, лучить в собі Сковорода обі ті суперечні течії в одну вельми оригінальну і характерну цілість. Можна би сказати, що се старий міх, налитий новим вином. Все в ньому: пригоди і спосіб життя, вдача, мова, форма писання — все має отой двоестий характер, являється мішаниною старої традиції з новим духом». Це впливало, як зазначав Франко, з того, що «доля поставила його (Сковороду. — *І. Т.*) на розграні двох великих епох. Стара козацько-гетьманська

Україна конала політично, підточувана царсько-чиновницьким централізмом, та видихалась і духово, переживуючи стару київо-могилянську схоластику»<sup>1</sup>. Підкреслюючи благотворний вплив передової російської культури на формування всього прогресивного, що було у світогляді Сковороди, Франко говорив, що з двох великих столиць — Петербурга і Москви — йшла нова культура, книги і газети, «а разом з новими книгами та газетами приходили на Україну також зав'язки нових змагань, нові ідеї і погляди, котрі мусіли з часом витворити новий рух духовий»<sup>2</sup>.

\* \*  
\*

Г. Є. Сковорода вчився у Київській духовній академії, і ідейна боротьба її прогресивних діячів проти духу схоластики і мертвої догматики, який там панував, зробила благотворний вплив на формування поглядів мислителя. Найвидатнішим представником цієї прогресивної лінії в академії був Феофан Прокопович, який очолив «учену дружину» Петра І. Він виступав проти схоластики і містицизму, проти сліпої віри, звертаючись до живого, вічно шукаючого людського розуму. Додержуючись геліоцентричної точки зору і вчення Коперніка, він вважав за необхідне відокремити релігію від науки, твердячи, що «святе письмо» належить до віри і не повинне гальмувати розвиток науки.

Г. В. Плеханов відзначав, що саме світський елемент був найсильнішим у світогляді Прокоповича, тому «ревнителі православ'я вважали його малонадійним богословом». Це і викликало незадоволення «великих борід»<sup>3</sup>. Прогресивні погляди і світський елемент характеризували всю «учену дружину» Петра І — Татіщева, Кантеміра та ін.

На Г. С. Сковороду мав безпосередній вплив Феофан Прокопович. У творі «Брань архистратига Михайла со сатаною» Сковорода посилається на Феофана Прокоповича, наводячи його вірші і пісні.

Проте, очевидно, найбільш вплинув на Сковороду великий російський мислитель-матеріаліст М. В. Ломоносов (1711—1765 рр.), оскільки український філософ кінець кінцем прийшов до визнання нестворюваності і незнищуваності матерії, безконечності природи в просторі і вічності її в часі. А чудова притча про «Пять путников» і пісня «Молящихся лицемеров» (у творі «Брань архистратига Михайла со сатаною») Сковороди прямо перегукуються з твором Ломоносова «Гимн бороде», написаним у 1750 р., в якому великий російський мислитель піддав церковників нещадному осміянню<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> І. Я. Франко, Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем..., Записки Наукового товариства ім. Шевченка, т. V, кн. I, 1895, стор. 79.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Г. В. Плеханов, Соч., т. XXI, М.—Л., 1925, стор. 47, 51.

<sup>4</sup> З приводу цього та інших віршів М. В. Ломоносова синод 6 березня 1757 р. порушив справу проти автора і подав скаргу цариці Єлизаветі, вимагаючи «сочинителей наказывать, а пашквильные письма чрез палача под веселлицею жечь узаконено» (Б. Е. Райков, Очерки по истории геліоцентрического мировоззрения в России, 1947, стор. 306).



Для свого часу Сковорода був високоосвіченою людиною. Він знав старогрецьку, латинську, німецьку і польську мови, старогрецьку і римську філософію і літературу; він стояв на рівні досягнень природознавства свого часу, слідував ученню Коперніка і визнавав безконечну безліч світів.

Найважливіші положення у філософських і суспільно-політичних поглядах Сковороди перегукувались з матеріалістичними і антикріпосницькими ідеями передових російських учених того часу, які за свої прогресивні погляди зазнавали переслідувань з боку духовенства і цензури.

До таких діячів належав Д. С. Анічков (1733—1788 рр.), який розробляв питання про походження релігійних вірувань, — людина глибоких і різносторонніх знань, автор перших написаних російською мовою оригінальних курсів «Арифметики», «Алгебри», «Геометрії», «Теоретичної і практичної тригонометрії» та інших праць.

Другим таким ученим був одностудець Анічкова С. Ю. Десницький (помер у 1789 р.). У своїх курсах права, які він читав у Московському університеті в 1768 р., Десницький виступав проти церковної схоластики, захищав прогресивні для того часу ідеї буржуазної демократії і, як просвітитель-антикріпосник, виступав проти багатіїв, на захист селянської праці.

В цей час виступили відомі вчені-природознавці М. М. Тереховський (1740—1796 рр.) і О. М. Шумлянський (1748—1799 рр.). Вони стояли на матеріалістичних позиціях, вважаючи за необхідне вчитися у «самої природи», і визнавали безумовну пізнаваність світу.

З усіх своїх сучасників Сковорода найближче стояв до одного з перших російських матеріалістів-просвітителів того часу — Я. П. Козельського (1729 — після 1795 р.), який виступив з власною оригінальною філософською системою матеріалістичного характеру, доводячи, що релігія несумісна з наукою, що вона є обманом і забобою. За свої антимонархічні і антикріпосницькі погляди, за проповідь матеріалістичних поглядів, несумісних з вимогами синоду, Козельський змушений був залишити Московський університет і викладацьку діяльність. Так усе передове, прогресивне жорстоко переслідувалось світською і духовною владою.

Незважаючи на те, що церква і далі зберігала за собою духовну диктатуру, все ж вона втратила своє колишнє безроздільне панування. Це сталося під натиском прогресивної російської і української суспільної думки, яка неухильно пробивала собі шлях і знайшла в той час свій найвищий вираз у поглядах основоположника природничо-наукового матеріалізму, великого російського ученого М. В. Ломоносова, а потім першого великого російського революціонера і мислителя-матеріаліста О. М. Радіщева.

Своєю діяльністю і проповіддю антиклерикальних поглядів Г. С. Сковорода завдавав серйозних ударів по офіційній релігії, церкві і духовенству. Незважаючи на те, що синод у грудні 1756 р. ще раз підтвердив свої попередні укази про заборону в усій Росії

писати і друкувати про безліч світів<sup>1</sup>, Сковорода не побоявся проповідувати ці ідеї і вчення Коперніка, неодноразово посилаючись на «коперникіанские миры», «коперникіанскую систему», починаючи від першого твору «Две проповіді», написаного в 1766 р. (потім у творах «Наркисс», «Беседа, нареченная двое», «Алфавит, или букварь мира» «Жена Лотова»), і кінчаючи останнім — «Потоп змиин», написаним у 1791 р.

\* \*  
\*

Григорій Савич Сковорода народився 1 грудня 1722 р. в с. Чорнухах, Лубенського округу, Київського намісництва, в сім'ї рядового малоземельного козака-підпомічника. Початкову освіту він здобув у мандрівних дяків, потім, у 1738 р., він вступив у Києво-Могилянську академію, де пробув до 1741 р. Вже в той час Сковороду не задовольняли обстановка в академії і пануючий в ній затхлий дух схоластики. Тому, як тільки йому трапилась нагода, він залишив академію.

Сковороду, завдяки його вокальному обдаруванню і музичним здібностям, включають до складу придворної капели, в якій він був з 1742 по 1744 р. Але його не приваблював ні двір, ні вигоди життя, які надавались тим, хто перебував у капелі. Придворний спосіб життя він вважав бездіяльним і паразитичним, а дворець — «вертепом обманов и преступлений». Зненавидівши таке життя, він залишає дворець.

Для того щоб продовжити свою освіту, Сковорода змушений був повернутися до Київської академії, незважаючи на пануючу в ній схоластику, до якої він ставився дуже зневажливо, називаючи її «напыщенной и напитанной глупой философией»<sup>2</sup>. У юнака, що прагнув знань, вибору не було, бо в ті часи вищим учбовим закладом на Україні був тільки духовний — Київська академія. Але, як писав Сковорода М. Ковалинському, «мудрец должен и из навоза выбирать золото»<sup>3</sup>. Любов до науки була єдиною силою, що змусила його повернутися до академії. На цей раз він пробув у ній з 1744 по 1750 р.

Проте духовна кар'єра не приваблювала Сковороду, і тому, кінець кінцем, він остаточно залишив академію.

Незабаром Сковорода завдяки своїм широким знанням був включений до складу місії генерал-майора Вишневського, яку цариця Єлизавета посилала в Угорщину. Будучи за кордоном, він пішки обійшов Угорщину, Австрію, Польщу, частково Німеччину і, як повідомляє його біограф М. Ковалинський, «старался ознакомиться наипаче с людьми ученостию и знаниями отлично славимыми тогда»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> А. М. Скабичевский, Очерки истории русской цензуры, СПб, 1892, стор. 19.

<sup>2</sup> Державна бібліотека ім. В. І. Леніна, рукописний фонд № 1491, лист 60-й, до М. Ковалинського.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Собр. соч. Г. С. Сковороды под ред. В. Бонч-Бруевича, М., 1912, стор. 4.

Пробувши за кордоном близько двох з половиною років, Скворода в 1753 р. повертається на батьківщину і займає вакантне місце учителя поетики в Переяславській семінарії. З цього часу він за свої прогресивні погляди зазнає переслідувань. Скворода додержувався силабо-тонічного вірша Ломоносова — Тредіаковського. Це було причиною сутички з переяславським єпископом Никодимом Стребницьким, внаслідок чого Сквороді довелося відмовитись від продовження викладання в Переяславській семінарії.

З 1754 по 1759 р. (з невеликою перервою) Скворода був домашнім учителем в українського поміщика-дворянина полковника Степана Тамари. На цей час припадає початок поетичної творчості Сквороди — він написав тоді перший цикл «Сада божественных песней».

Скворода був автором пісень, байок, притч. Його поезія гостро викривала болячки кріпосницького суспільства, і тому вона знаходила широкий відгук в народних масах.

Скворода дедалі більше усвідомлював, що між умовами життя народу і християнським віровченням лежить безодня, що офіційна релігія узаконює пороки сучасного йому суспільного життя. В шуканні істини і правди Скворода палко протестував проти офіційної релігії і церковної схоластики, які пригнічували людський розум і відводили його від реального життя.

Центральним питанням всієї системи поглядів Сквороди, що хвилювало його протягом усього життя, було питання про людину, про щастя для людини і всього народу. Церква, релігія, біблія і духовенство пропонували народу щастя в потойбічному житті, на небесах. Скворода різко виступив проти проповіді відмовлення від щастя на землі, проти містично-потойбічного царства. Він ратував за щастя людей на землі, за те, щоб не відкладати його навіть на завтра, навіть на час, — «будто прожитий час возвратится назад, будто реки до своих повернутся ключей»<sup>1</sup>.

Ще на початку свого творчого шляху Скворода розумів, що в сучасних йому умовах життя «щастия нет на земле», народ живе в жахливому убозстві і стогне під тяжким ярмом кріпосницького гніту. Поряд з ненаситною гонитвою за багатством, з дармоїдством, розкішшю і розпусною феодалів землі і церкви він бачив навколо себе рабську працю, злидні, безпросвітне животіння народних мас, їх безправ'я і забитість.

В 10-й пісні «Всякому городу нрав и права», яка набула широкої популярності і всенародного визнання і ввійшла в українську народнопоетичну творчість, в літературні і драматичні твори письменників, яку кобзарі і лірники співали по всій Україні, Скворода порушив багато животрепетних соціальних питань свого часу. Він бичував у ній поміщиків, які загарбували землі; купців, які обдурювали «при аршине»; лихварів, які облутували свої жертви борговою кабалою; чиновників, які плазували перед панами; прагнення

---

<sup>1</sup> Державна бібліотека ім. В. І. Леніна, рукописний фонд № 1488/6, «Сад божественных песней», пісня 23.

їх усіх до розкошів. Він викривав юристів, які захищали і узаконювали захоплення земель козацькою знаттю; блудливих віршомазів, які співали панегірики сильним світу сього; засуджував тих студентів (мова йде про студентів Київської академії), які даремно витрачали час у схоластичних диспутах, і т. д. і т. п.

Убозтво і безправне становище народних мас приводили Сквороду до висновку, що щастя немає на землі. Це змушувало його шукати шляхи до щастя народу. Живим словом, гострою сатирою своїх творів він показував, що церковники сіють брехню, усипляють народ казками про щастя в загробному світі. На протигагу християнським проповідникам, вже на початку своєї діяльності Скворода став на шлях захисту народних інтересів, прямо заявивши: «*А мой жребий с голяками*»<sup>1</sup>.

Після того як Скворода пішов від Степана Тамари, в 1759 р. він був запрошений білгородським єпископом Іоасафом Міткевичем у Харківський колегіум учителем по класу «піїтики»<sup>2</sup>. Чужий духу схоластики, філософ провадив викладання у колегіумі згідно із своїми прогресивними поглядами. Це дуже обурило духовне начальство і було причиною триразового звільнення Сквороди — в 1760, 1764 і 1769 рр. Будучи звільненим з колегіуму втретє, Скворода більше туди не повертався.

Уже в ранніх творах Скворода порушував питання, які прагнув розв'язати протягом усього свого життя. В ряді листів, зокрема до свого друга М. Ковалинського (листи 2, 7, 10, 15, 17, 18 та ін.), він з презирством говорить про розкіш і дармоїдство і вбачає істинне джерело життя в праці<sup>3</sup>. За ці погляди Скворода зазнав гонінь, про що він прямо пише у своїх листах до Ковалинського: «...в течение двухлетия я испытал столько вражды, подвергался таким клеветам, такой ненависти»<sup>4</sup>.

Нагадуючи Ковалинському переяславський інцидент, Скворода з презирством відзивається про духовне начальство: «...переяславские мыши мне сделали то, что я был выброшен с большими неприятностями из семинарии...»<sup>5</sup>. В другому листі до Ковалинського він пише: «Я, дражайший, от многих таких пострадал. В зеленеющей траве я находил змею»<sup>6</sup>. Коли минуло близько ста років після смерті філософа, стало відомо, що на нього було заведено «секретну справу», в якій його обвинувачували в антиурядовій і антицерковній діяльності<sup>7</sup>.

В 1769 р. Скворода, гнаний церковною і світською владою, остаточно залишає Харківський колегіум, іде в народ і протягом

<sup>1</sup> «Сад божественных песней», арк. 27/99, пісня 24 (курсив наш, — *Г. Т.*).

<sup>2</sup> Наказ Білгородської консисторії ректору Харківського колегіуму архімандриту Костянтину Бродському від 11 серпня 1759 р. (Труды Киевской духовной академии, № 7, 1759, стор. 458).

<sup>3</sup> Державна бібліотека ім. В. І. Леніна, рукописний фонд № 1491, лист 2.

<sup>4</sup> Там же, лист 27.

<sup>5</sup> Там же, лист 36.

<sup>6</sup> Там же, лист 61.

<sup>7</sup> Ф. В. Ливанов, Раскольники и острожники, т. II, СПб, 1872, стор. 235, 237, 238, 239.

майже тридцяти років, до останнього дня свого життя, лишається з народом. Мандруючи по селах і містах Слобідської України, він проповідував свої погляди творами, усним словом і всім способом свого життя, яке було втіленням протесту проти гнітючої дійсності того часу.

Видатний мислитель міг зайняти високе становище серед духовної чи світської ієрархії, тим більше, що до нього неодноразово звертались з дуже «принадними» щодо цього пропозиціями духовні і світські «владики». Високе становище обіцяло йому почесні і багатство. Але Сковорода з презирством відкинув всі ці пропозиції і вибрав скромне життя мандрівного філософа. Він вважав себе духовно найбагатшою людиною, бо віддав своє життя народові і ніс в народ ті ідеї, які, на його думку, були єдиним засобом порятунку народних мас від злиднів, політичного безправ'я, духовної забитості і морального пригнічення.

Якщо на початку своєї творчої діяльності Сковорода шукав абстрактну «истину», «правду», то потім, знаходячись серед народу, він переконався, що істину і правду потрібно шукати саме в служінні народові і народній справі. Спілкування з народними масами відіграло величезну роль у дальшому розвитку поглядів Сковороди. В постановці соціальних питань він переходить на значно реалістичніші позиції. Багато животрепетних суспільних питань свого часу він ставить гнівно, гостро, а в своїх філософських поглядах він хоч і лишається в основному на ідеалістичних позиціях, все ж приходить до визнання одного з основних положень М. В. Ломоносова — вічності матерії.

Сковорода один з перших в історії української суспільної думки оголосив боротьбу офіційній релігії і біблії, церкві і духовенству. Але його боротьба проти релігії все ж не вийшла за рамки своєрідного ідеалістичного мислення і набула характеру різко вираженого войовничого антиклерикалізму. З історії селянських рухів відомо, що виразники селянського протесту проти феодалізму нерідко, за словами Ф. Енгельса, користувались «тими ж християнськими словесними формами, якими довгий час повинна була прикриватися і новітня філософія»<sup>1</sup>. В усіх своїх творах Сковорода широко користувався цими християнськими словесними формами. Саме за цю форму і чіплялись буржуазні вчені, роздували цей факт і відкидали дійсний зміст його вчення, яке мало велике прогресивне значення в історії суспільної думки на Україні. Вся критика біблії Сковородою, незважаючи на його прагнення надати їй нового, нібито розумного тлумачення, підривала її корінні основи — релігійну ортодоксію з її мертвою догматикою і пустою схоластикою.

Пристрасне шукання відповіді на питання, поставлені самим життям, характеризує творчість Сковороди і його ідейну еволюцію. Чим далі розвивались погляди мислителя, тим глибшою, гострішою і реалістичнішою була його критика феодальної знаті, релігії, церкви і духовенства. Еволюція філософських поглядів мислителя харак-

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. VIII, стор. 138.

теризується рухом в бік матеріалізму і дедалі гострішої постановки соціальних проблем, гнівним протестом проти духовної диктатури церкви. В цьому історична заслуга Сковороди, оскільки цим він підготував ґрунт для виникнення моністично-матеріалістичного світогляду і революційного демократизму в дальшій історії прогресивної філософської і суспільно-політичної думки на Україні.

Період ходіння Сковороди в народ — з 1769 по 1794 р. (Сковорода помер 9 листопада (29 жовтня) 1794 р.) — був найплототворнішим в його діяльності і творчості. За цей час Сковорода створив майже всі свої літературні і філософські праці; ним було написано 18 творів і зроблено сім перекладів з латинської мови.

В розвитку філософських поглядів Сковороди визначне місце займають такі твори, як «Разговор дружеский о душевном мире», де з особливою гостротою ставляться соціальні питання, та «Израильский змий», в якому філософ приходить до прямого визнання вічності матерії, а також його пісні і притчі. В усіх своїх творах Сковорода виступав як самостійний мислитель з оригінальною філософською концепцією.

Продовжуючи традиції своїх попередників в історії передової суспільно-політичної думки на Україні — Івана Вишенського, Феофана Прокоповича та ін., ратуючи за звеличення розуму, за обмеження ролі віри в житті суспільства, мислитель піднімається на вищий ступінь, поставивши в центрі свого вчення боротьбу за щастя людини і народу. Це було своєрідним відображенням найгострішого питання суспільного життя того часу — питання про долю кріпосного селянства. Сковорода жив в епоху, коли ліквідація кріпосництва стала назрілою і настійною потребою в житті суспільства, без чого не міг здійснитися дальший розвиток суспільного життя в Росії і на Україні.

Все чудове життя, самовіддана діяльність і творчість Сковороди були живим і яскравим протестом проти феодально-кріпосницької системи і засилля церкви в духовному житті суспільства. Ні світській владі, ні пануючому в ідеології стану — церковникам — не вдалося відірвати мислителя від народу і підкорити своєму впливові. Тому Сковорода і заповідав написати на його могилі афоризм: «Мир ловил меня, но не поймал».

\* \* \*

\*

Основне питання філософії Г. С. Сковорода в загальному розв'язував ідеалістично. Поряд з цим в його філософських поглядах була дуже сильна матеріалістична тенденція, розвиток якої все ж не привів до усунення суперечностей у його світогляді. Тому Сковорода хитався між ідеалізмом і матеріалізмом. Ці хитання знайшли свій вираз у формі дуалістичної теорії «трех миров» і «двух натур» та деяких пантеїстичних тверджень філософа.

Всю навколишню дійсність філософ розглядав як три взаємно зв'язані світи: природа, названа ним «макрокосмосом», чи «миром обительным»; людина і суспільство, названі ним «микросмосом»; біблія, названа ним «миром символів».

У найбільш закінченому вигляді ця теорія викладається у творі «Потоп зминн». Тут Сковорода пише: «Первый есть всеобщий и мир обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из бесчисленных мир-миров и есть великий мир. Другии два суть частныи и малыи мыры. Первый микро-козм, сиречь — мырик, мирок или человек. Второй мир символичный, сиречь библиа»<sup>1</sup>.

До теорії трьох світів Сковорода прийшов не відразу. Правда, вже на початку своєї творчості він говорив про те, що людина — це цілий «мирок», а біблію називав «миром символів». Проте це був лише перший начерк теорії трьох світів. В міру дальшого розвитку поглядів філософа дедалі чіткіше вимальовувалась ця теорія, внутрішній зміст якої полягає в тому, що природа «макромира» відбивається і продовжується в «микромире», тобто в людині. Людина не є носієм якихось надприродних сил. Внутрішньою суттю людини є її «естество», «природа», «натура». Людина відображає загальну природу речей. «Микромир» є закономірним продовженням «макромира», світу «обительного».

Проте, не зумівши порвати з релігійними традиціями, Сковорода прагнув знайти місце для біблії у своєму уявленні про світ. Внаслідок цього він створює теорію, згідно з якою біблія є «третьим миром», «миром символів». Виступивши надзвичайно різко проти офіційної релігії і біблії, називаючи біблейські сказання про створення світу «бабскими сказками», Сковорода все ж зробив спробу алегорично витлумачувати біблію і знайти в ній якийсь розумний зміст. Надавши біблії символічного значення, він твердив, нібито вона є джерелом пізнання «макро-» і «микрокосмоса».

Його розв'язання основного питання філософії і ставлення до релігії та біблії знайшли свій вираз не тільки в теорії трьох світів, а й в теорії двох натур. Згідно з цією теорією кожен із вказаних трьох світів має зовнішню, видиму, матеріальну природу («натуру») і внутрішню, невидиму, духовну природу («натуру»). Вперше теорія двох натур була викладена Сковородою в одному з ранніх його творів — «Начальная дверь ко христианскому добронравию», в якому він писав: «Весь мир состоит из двух натур — одна видимая, другая невидимая»<sup>2</sup>. Цю свою думку він продовжує і розвиває у творі «Беседа, нареченная двое» (1772 р.), де весь світ також розчленовується на два світи — світ зовнішній, матеріальний, і світ внутрішній, духовний<sup>3</sup>.

На початку своєї творчої діяльності Сковорода добирав дуже непохвальні епітети на адресу матерії, розглядав її як «рухлядь, смесь, сволочь, сечь, лом, крушь, стечь, вздор, сплочь и плетки»<sup>4</sup>. Істинною суттю речей він вважав їх духовне начало: «видимая

<sup>1</sup> Державна бібліотека ім. В. І. Леніна, рукописний фонд № 1488/г, «Потоп зминн», арк. 3 зв.

<sup>2</sup> Державна бібліотека ім. В. І. Леніна, рукописний фонд № 1488/д, «Начальная дверь...», арк. 8/9.

<sup>3</sup> Державна бібліотека ім. В. І. Леніна, рукописний фонд № 1488/г, «Беседа, нареченная двое», арк. 11/51, 15/55.

<sup>4</sup> «Начальная дверь...», арк. 6/7.

натура називається тварь, а невидимая — бог». Слід, проте, відзначити, що і на початку своєї творчості Сковорода не стояв на послідовно ідеалістичній точці зору. Вже тоді у нього була певна матеріалістична тенденція, що виражалась у прямих пантеїстичних твердженнях. Для нього бог — це внутрішня суть речей. Сковорода говорив, що древні мудреці називали бога, або внутрішню природу, «ум всемирный» і що внутрішня природа, або бог, мала різні імена: «натура, бытие вещей, вечность, время, судьба, необходимость, фортуна и проч. А у християн знатнейшия ему имена следующие: дух, господь, царь, отец, ум, истинна. Последния два имена кажутся свойственнее протчих, потому что ум во вся есть не веществен, а истинна вечным своим пребыванием совсем противна непостоянному веществу»<sup>1</sup>. Тим самим «невидимая натура», чи «бог», втрачала свою надприродну, містичну суть і виступала як внутрішня *закономірність* речей. В розділі третьому «Начальной двери ко християнскому добронравию» Сковорода прямо називає «невидимую натуру» «всеобщим законом или уставом»<sup>2</sup>.

Отже, Сковорода виступив проти ортодоксально-релігійного розуміння бога, витравляючи з поняття «бог» містичну суть і наділяючи це поняття новим змістом — *закономірністю* речей.

Проблема закономірності є одним з центральних питань всієї філософської системи мислителя. Шукання закономірності природи були новим, прогресивним явищем, хоч вони і визрівали в старій, теологічній формі, якою ще так широко користувався Сковорода. Прагнення знайти закономірність у природі об'єктивно ламало цю застарілу релігійну форму, приходячи з нею в непримириму суперечність.

У чудовому творі «Разговор дружеский о душевном мире», названому одним з переписувачів «Разговор пяти путников о истинном счастье в жизни»<sup>3</sup>, матеріалістична тенденція у світогляді Сковороди набирає ще яскравішого характеру. Хоч філософ, як і раніше, поділяв світ на два світи і називав невидимий світ «божественной сущностью», ця божественна суть була в явній суперечності з його прямими матеріалістичними твердженнями. Весь видимий світ філософ називав «натурою». Він писав: «[натура] — есть римское слово, по-нашему природа или естество. Сим словом означаетя все-на-все, что толко родится во всей мира сего машине, а что находится не рожденное, как огонь, и все родящееся, вообще, называется мир»<sup>4</sup>. Вважаючи, що світ безконечний і багатоманітний, він вбачав у цій багатоманітності єдине начало, ім'я якому «натура», або «природа». Явища і предмети світу — тимчасові і минуші, а внутрішня природа речей лишається вічною, вона ніким не створена, ніколи не народжувалась і не може загинути. Вона не

<sup>1</sup> «Начальная дверь...», арк. 8/9—8/9' зв.

<sup>2</sup> Там же, арк. 9/10.

<sup>3</sup> Автографа цього твору немає. Кращий список зберігається в рукописному фонді Державної публічної бібліотеки УРСР за № 1 — 377/1329.

<sup>4</sup> «Разговор пяти путников...», арк. 9 зв.



має ні початку, ні кінця, безконечна в часі і безмежна в просторі. Скворода говорив: «Она называется натурою потому, что все наружу происходящее, или рождаемое от тайных неограниченных ея недр, как от всеобщей матери чрева — временное свое имеет начало. А понеже сия мати, рождая, ни от кого не принимает, но сама собою рождает, называется и отцом, и началом, ни начала, ни конца не имеющим, ни от места, ни от времени не зависящим»<sup>1</sup>.

Тут Скворода приходиться до прямого матеріалістичного висновку про внутрішню природу речей, природу «рождающую», називаючи її «тайним законом», «правлінням», «царством», внутрішньою закономірністю речей, яка «всегда была», «всегда везде есть», «всегда будет». Якщо зовнішні форми прояву світу різноманітні, тимчасові і минуші, то «рождающая» природа є вічною і неминущою. Він заявляє, що «сия повсемственные, всемогущия и премудрия силы действие называется тайным законом, правлением или царством, по всему материалу разлитым безконечно и безвременно, сиречь нельзя о ней спросить, когда она началась — она всегда была, или поколь она будет — она всегда будет, или до коего места простирается — она всегда везде есть»<sup>2</sup>.

В «Разговоре пяти путников о истинном щастии в жизни» Скворода говорить про вічність і безконечність природи, про її багатоманітність і єдність. Він висловлює діалектичну думку про те, що природа існує не тільки в наявних проявах, а й в безконечній різноманітності внутрішніх можливостей, що *закономірно* розкриваються в її розвитку.

Розуміючи, що це матеріалістичне положення суперечить принципам релігійного світогляду, він навмисно загострює питання про «натуру», про «природу». Устами однієї з осіб, що бесідує (Афанасія), він кидає таку репліку: «Постой! Сие слово, кажется, воняет ересью... И твоя натура пахнет идолопоклонством. Лучше сказать: «бог...», а «не языческая твоя натура»<sup>3</sup>.

Це не тільки літературно-полемічний прийом, вжитий мислителем, — це цілком реальне звинувачення, яке могло бути кинуте йому церковниками і дійсно було кинуте. Один з цензорів московської духовної цензури В. Іванов зробив такий висновок з приводу більш раннього твору Сквороди — «Наркисс», чи діалог «О познании самого себя». «...второй разговор (из диалога «О познании самого себя») по содержащейся в нем наивеличайшей ереси достоин сожжения и проклятия»<sup>4</sup>.

На слова згаданого вище Афанасія співбесідник його в'їдливо відповідає: «Здравствуй же, олховый богослов! Естли я, называя бога натурою, сделался язычником, то ты сам давно уже преобразился в идолопоклонника»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> «Разговор пяти путников...». арк. 10—10 зв.

<sup>2</sup> Там же, арк. 10 зв.

<sup>3</sup> Там же, арк. 8.

<sup>4</sup> А. Котович, Духовная цензура в России, СПб, 1909, стор. 72.

<sup>5</sup> «Разговор пяти путников...», арк. 8 зв.

Отже, уже в цьому творі Сковорода відкидає релігійне розуміння бога як негідне, язичеське, ідолопоклонницьке. Бог для нього — природа, та й не тільки природа, а й людина, і добродієність, і істина. Бог розчиняється в природі. В цьому відбилась пантеїстична тенденція Сковороди. Але, як відомо, всім пантеїстам властива суперечливість<sup>1</sup>. Суперечності в дальшому розвитку філософських поглядів Сковороди не зникають, а розгортаються далі. Внутрішня природа тепер уже розглядається ним не стільки як духовне начало, скільки як закономірність, ество, «нутра» речей і всієї природи в цілому.

Звернення Сковороди до реальних умов життя народних мас і до дійсної природи, до об'єктивного світу, благотворно вплинуло на дальший розвиток матеріалістичної тенденції в його філософських поглядах. Це знайшло своє втілення в одному з кращих творів мислителя — «Израильский змий», або «Икона Алкивиададская», написаному в 1776 р. В цьому творі остаточно сформульовано матеріалістичне положення про вічність природи в часі, про її безконечність у просторі і багатоманітність форм її прояву. Народження, життя і зміна окремих явищ природи не означають, що природа в цілому колись виникла або може коли-небудь загинути. Природа вічна, вона ніким не була створена, вона ніколи не загине. Природа — це безконечна кількість світів.

Слідом за Коперником, Ломоносовим і на основі сучасних йому досягнень природознавства Сковорода вважав, що світ не обмежений Землею і планетами нашої сонячної системи, а складається з безконечної кількості матеріальних світів<sup>2</sup>. Ще до написання «Израильского змия» він висловлював матеріалістичні положення про світобудову і вважав, що біблейські легенди протиприродні, що вони суперечать законам матеріальної природи. У творі «Кольцо», написаному ним у другій половині 1773 р., і, між іншим, найбільш засміченому теологічними міркуваннями про «третий мир» — «мир символів» (біблію), він все ж говорив: «Возможно ль, чтоб Енох с Илиєю залетели будто в небо? Сносно ли натуре, чтоб остановил Навин солнце? Чтоб возвратился Иордан, чтоб плавало железо? Чтоб дева по рождестве осталась? Чтоб человек воскрес? Кой судия на радуге? Кая огненная река? Кая челюсть адская? Верь сему грубая древность, наш век просвещенный»<sup>3</sup>. В «Израильском змии» Сковорода розвиває цю думку і з їдким сарказмом висміює різні біблейські легенди про створення світу, називаючи їх «бабськими сказками». Тонко іронізуючи з цього приводу, він говорить: «...скоро, де, конец миру... бог знает, может быть в следующий 1777 год спадут на землю звезды», — і іронічно зауважує: «От бога, де, вся возможна». Він говорить, що «только суеверы могут верить в эти сказки, объявляя неприя-

<sup>1</sup> Див. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. II, стор. 340.

<sup>2</sup> Відповідно до рівня розвитку науки того часу він помилково припускав, що на Місяці є життя, що там є міста.

<sup>3</sup> Державна бібліотека ім. В. І. Леніна, рукописний фонд № 764/а, «Кольцо», арк. 19 зв.

телями и еретиками всех несогласных». Але тут у Сковороди іронія змінюється гнівом і він зазначає, що це уже не дитяче мудрування, а зухвальство думати, нібито природа «когда-то и где-то делала то, чего теперь нигде не делает и впредь не станет»<sup>1</sup>. В даному разі філософ приходить до прямого матеріалістичного висновку і заявляє, що «востать противу царства ея (тобто природи. — *I. T.*) и законов — сия есть несчастная исполинская дерзость»<sup>2</sup>. Такі безглузді думки, вважає він, можуть бути «в детских и подлых умах».

Найбільшого розвитку матеріалістична сторона у поглядах Сковороди досягає в творі «Израильский змий». Тут, на противагу Платону, який твердив, що матеріальний світ — це тільки минуща тінь світу ідей, Сковорода заявляє, що зовнішній світ не має меж, що він вічний і неминущий, що загибель однієї речі народжує іншу, що «одного места граница есть она же и дверь, открывающая поле новых пространностей, и тогда ж начинается циплионик, когда портится яйцо. И так всегда, все идет в бесконечность»; і, нарешті, вперше у своїй творчій діяльності Сковорода прямо заявив: «*Materia aeterna*», тобто *матерія вічна*<sup>3</sup>.

Проте у розв'язанні основного питання філософії, а значить і в своєму ставленні до Платона, Сковорода не був послідовним. Поряд з викладеним у Сковороди є твердження про примат форми над матерією, а звідси і позитивний відзив про Платона як у творі «Израильский змий», так і в останньому його творі — «Потоп зминн».

Таким чином, указані прямі матеріалістичні положення філософа, в яких є елементи діалектики, закономірно прийшли в непримириму суперечність з його ж твердженням, нібито внутрішньою суттю предметів природи є якесь духовне начало. Послідовно ідеалістичне світорозуміння виключало існування, крім духовної субстанції, субстанції матеріальної і навпаки. Необхідно було зробити вибір і відмовитись або від матеріальної субстанції на користь духовної, або від духовної — на користь матеріальної. Сковорода цього вибору не зробив. Він став на шлях визнання двох начал — матеріального і духовного. В цьому і полягає дуалізм і непереборена суперечність його філософських поглядів.

В творі «Израильский змий» він говорить: «вижу в сем целом мире два мира, един мир составляющия: мир видный и невидный, живый и мертвый, целый и сокрушаемый. Сей риза, а тот тело; сей тень, а тот древо; сей вещество, а тот ипостась, сиречь — основание, содержащее вещественную грязь, так как рисунок держит свою краску»<sup>4</sup>. Сковорода твердив, що ці два світи нерозгороджені непереборною стіною, що вони єдині у своїй відмін-

<sup>1</sup> Державна бібліотека ім. В. І. Леніна, рукописний фонд № 1488/6, «Израильский змий», арк. 23 зв.

<sup>2</sup> Там же, арк. 24—24 зв.

<sup>3</sup> Там же, арк. 33.

<sup>4</sup> Там же, арк. 32 зв. (арк. 15 другого автографа, який зберігається в Харківському обласному архіві МВС УРСР під шифром XIII, № 17).

ності і різні у своїй єдності, але це не врятувало становища. І мислитель це розумів. Сковорода, який мучився суперечностями своєї дуалістичної системи, суб'єктивно прагнув подолати цей дуалізм; він прямо заявляв, що «два kota в меху скорее, нежели два начала, поместятся в мире»<sup>1</sup>.

Сковорода говорить про «единое начало» у світі і робить спробу обидва начала звести до одного — до субстанції. Але дуалізм цим ще не було переборено, а було перенесено в сферу субстанції, начала, тобто саме в ту сферу, з якої філософ хотів вигнати дуалізм.

Сковорода спеціально спиняється на проблемі «начала». Він вважав, що, виходячи з формального розуміння, «начало есть то, что прежде себе ничего не имело», але таке розуміння «начала» суперечить природній закономірності. В шуканні доказу Сковорода звернувся до реальної природи: «...вся тварь родится и ищезает, так, конечно, нечто прежде ея было и после ея остается»<sup>2</sup>. Він вважав невірним і протиприродним припущення, нібито до «начала» нічого не було, оскільки «ничто» не може породити «нечто», «ничто началом и концем быть не может». В цьому і проявилась його найсильніша матеріалістична тенденція. Сковорода висловив глибоку діалектичну думку про те, що кінець і початок тотожні, що вони є двома сторонами одного явища, бо «первая и последняя точка есть та же, и где началось, там же и кончилось»<sup>3</sup>, що «начало» живе скрізь, воно «все предваряет и заключает, само ни предваряемое; ни заключаемое»<sup>4</sup>.

Таким чином, тут Сковорода розглядав субстанцію, «начало» як щось матеріальне, але в другому випадку в тому ж творі «Израильский змий» він говорив, що «начало и конец есть тоже, что бог или вечность»<sup>5</sup>. Суперечливість поглядів переслідувала мислителя у розв'язанні і цієї проблеми. Шукане ним «начало» в його концепції виявилось не єдиним, а двоїстим — матеріальним і ідеальним.

Але тим самим, що Сковорода ототожнював бога з вічністю, природою, людиною, істиною, добродією та іншими подібними поняттями, він завдавав серйозного удару по релігійній ортодоксії і церковній догматиці.

Таким чином, у своїй ідейній еволюції Сковорода йшов вліво. В початковий період своєї творчості він вважав первинним і вічним тільки духовну субстанцію, вторинним — матеріальну природу. Потім він прийшов до висновку, що матерія вічна, що матеріальна природа безконечна в просторі і вічна в часі, що вона ніким не була створена і ніколи не може бути зруйнована. Проте, додержуючись своєї теорії двох натур, він вважав, що субстанцією всіх

<sup>1</sup> Державна бібліотека ім. В. І. Леніна, рукописний фонд № 1491, лист № 81 до В. М. Зембровського від 10 травня 1779 р.

<sup>2</sup> «Израильский змий», арк. 30 (арк. 13 другого автографа).

<sup>3</sup> Там же, арк. 30—30 зв.

<sup>4</sup> Там же, арк. 30 зв.

<sup>5</sup> Там же, арк. 30.

речей є духовне начало. Отже, саме поняття субстанції виявилось у нього суперечливим.

Такими є основи його теорії трьох світів і двох натур.

\* \* \*

\*

У найбільш закінченому вигляді теорія трьох світів і двох натур розгорнута в останньому творі Сковороди — в «Потопе зминном» (1791 р.). В цій праці теорія двох натур набуває вигляду теорії матерії і форми. Форма є внутрішньою рушійною силою розвитку матерії, натури. Тут говориться, що «все тры мыры состоят из двоих, едино составляющих естеств, называемых, *материа и форма*»<sup>1</sup>.

Це показує, що Сковорода так і не зміг вийти за рамки ідеалізму. Він називає форму ідеєю, богом. «Божие естество... есть *форма*»<sup>2</sup>, — говорить Сковорода, — а весь матеріальний світ є тінь божа.

Вагаючись між ідеалістичною і матеріалістичною лініями у філософії, він об'єктивно ставав на позицію дуалізму, заявляючи, що «в сем мыре есть *материа и форма*, сиречь плоть и дух, стена и истина, смерть и жизнь»<sup>3</sup>, розглядаючи матерію як плоть, тінь («стень»), смерть, а форму як дух, істину, життя, віддаючи перевагу не матерії, а формі, оскільки нібито від неї іде життя. З одного боку, Сковорода говорив, що матерія є вічною, що вона ніколи і ніким не була створена і не може бути зруйнована, а з другого він твердив, що «плоть по природе враждебна духу»<sup>4</sup>.

І все ж, незважаючи на цю суперечливість, Сковорода схилився до матеріалізму, прагнув до нього, заявляючи, що матерія «все места и времена наполнила», що вона не зникає, а лише «в различные формы преобразуется». Він називає «младенческой ложью» легенду про зруйнування світу. Всі ці положення підтверджують його поривання до матеріалізму; вони нерідко приводять до того, що «божественная» субстанція втрачає всякий смисл в його поясненні природи.

Отже, Сковорода не міг звільнитись від суперечливості у своїх філософських поглядах. Для подолання суперечностей потрібно було відмовитись від штучного розчленування світу на два світи і від неіснуючої духовної субстанції.

Слід відзначити, що шукання духовного начала впливало у Сковороди з морально-етичного уявлення про боротьбу двох начал — доброго і злого. Протестуючи проти користолюбства панівних класів та їх гонитви за матеріальними благами, він переносив цей протест на матерію взагалі, на матерію як філософську категорію. Сковорода визнавав зовнішній світ, вважав його матеріальним, але оскільки все матеріальне було для нього «тленным»,

<sup>1</sup> «Потоп зминни», арк. 7 (курсив наш. — І. Т.).

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, арк. 14.

«нечистим» і «мертвим»<sup>1</sup>, він прагнув знайти в навколишньому світі якусь духовну суть, яка була б високою, відмінною від низького, матеріального.

Морально-етичний підхід мислителя до навколишнього світу розкривається в такому його твердженні: «..все мыры состоят из двох естеств: злого и добраго»<sup>2</sup>, все матеріальне — зле, а все духовне — добре. Морально-етичний підхід до проблеми матеріального і духовного визначив те, що Сковорода віддав перевагу духовному.

Через півстоліття Л. Фейербах повторив ту саму помилку, з приводу якої Ф. Енгельс говорив, що Фейербах, «незважаючи на матеріалістичну основу, ще не звільнився від старих ідеалістичних пут», що над ним тяжів передсуд, згідно з яким «віра в моральні, тобто суспільні, ідеали становить нібито суть філософського ідеалізму»<sup>3</sup>.

Цей передсуд був властивий і Сковороді. Він вважав, що думка людини — є «тайная в телесной нашей машине пружина, глава и начало всего движения ея»<sup>4</sup>, нібито думка, духовне начало, має самостійне значення, нібито вона визначає дії тілесного, матеріального і стоїть над ним. Цей передсуд живився ще й тим, що великий гуманіст, який все своє життя присвятив служінню істині і правді в хорошому смислі цих слів, ставив ідеальні прагнення вище матеріальних.

Ф. Енгельс вказує, що «XVIII століття не розв'язало великої суперечності, яка займає історію споконвіку і заповнює її своїм розвитком: суперечності субстанції і суб'єкта, природи і духу, необхідності і свободи; але воно протипоставило одну одній обидві сторони суперечності в усій їх різкості і повноті розвитку і цим зробило необхідним її розв'язання»<sup>5</sup>.

Ця суперечність духу і природи в усій різкості їх протистояння знайшла свій яскравий вираз у світогляді Сковороди. В дальшій історії української суспільної думки, що розвивалась під благотворним впливом матеріалістичних науково-природничих поглядів М. В. Ломоносова, революційних і матеріалістичних поглядів М. О. Радішева, ця суперечність була подолана в матеріалістичному світогляді геніального українського поета Т. Г. Шевченка. Як революціонер-демократ і співець селянської революції, Шевченко не міг пройти мимо суперечностей і слабих сторін у поглядах Сковороди. Тому він критикував Сковороду за його ідеалізм, за наявність у його поглядах елементів містицизму, за обмеженість його демократизму — критикував його зліва.

Церковники і буржуазні вчені критикували Сковороду справа, з реакційних позицій, за його яскраво виражену матеріалістичну

<sup>1</sup> «Потоп змнин», арк. 7 зв.

<sup>2</sup> Там же, арк. 16 зв.

<sup>3</sup> К. Маркс і Ф. Енгельс, Вибрані твори, т. II, Держполітвидав УРСР, К., 1953, стор. 324, 325.

<sup>4</sup> «Разговор пяти путников...», арк. 42 зв.

<sup>5</sup> К. Маркс і Ф. Енгельс, Соч., т. II, стор. 349.

тенденцію, за його демократизм, за служіння народові. Вони чіплялись за слабкі сторони його філософських і суспільно-політичних поглядів, за його ідеалізм. Вони замовчували соціальний протест, що червоною ниткою проходив через усю творчість мислителя, затушовували його непримириму боротьбу проти офіційної релігії, церкви, духовенства, витравлювали все прогресивне, що було в його філософських поглядах, і надмірно роздували його *передсуди*, прагнучи, таким чином, показати видатного мислителя і пристрасного протестанта проти феодальних порядків юродствующим християнським проповідником.

Крім того, оскільки філософська система Сковороди давала можливість для найбільш крайніх висновків, то були і такі, які замовчували ідеалізм Сковороди, його теорію трьох світів і двох натур, його звернення до біблії як засобу пізнання світу і людини, його заклик до всіх класів суспільства відмовитись від суспільних пороків, його проповідь самопізнання як рятівного засобу від усіх суспільних зол. Вони твердили, нібито Сковорода у своїх філософських поглядах є матеріалістом і войовничим атеїстом, а в суспільно-політичних поглядах — революціонером-демократом. Все це, звичайно, не відповідало дійсним поглядам Сковороди, йшло врозрід з ленінською періодизацією революційного руху і визвольної думки в Росії і зображало справу так, ніби зачинателем революційно-демократичної думки в Росії був не Радіщев, а Сковорода.

До таких великих викривлень приводило надмірне роздування тієї або іншої сторони в поглядах Сковороди.

\* \*  
\*

Суперечності у філософських поглядах Сковороди визначили його суперечливе ставлення до релігії і біблії, яке набуло форми не тільки теорії двох натур, а й теорії «третього мира» — «мира символів», яким нібито є біблія.

До офіційної релігії і біблії Сковорода ставився різко вороже. Це впливало з його глибокого соціального протесту проти церкви і релігії, як смертоносної «для общества язвы»<sup>1</sup>. Він оголосив їм війну, прагнучи звільнитися від цупких пут забобонів і вирватися до живого розуму, природи, людини. Але, не звільнившись від ідеалізму, він став на шлях алегоричного тлумачення біблії, за якою нібито криється реальний світ. Отже, він позбувся елементів біблейської містики.

Сковорода розглядав біблію, так само як природу і людину, в аспекті своєї теорії двох натур, двоякої природи — зовнішньої і внутрішньої.

Суб'єктивно Сковорода думав, що завдає удару по так званій зовнішній, матеріальній стороні біблії, по її забобонах, але шляхом розумного, алегоричного тлумачення зберігає її внутрішній, духовний, «божественний» зміст, який нібито і є джерелом мудрості

<sup>1</sup> «Израильский змий», арк. 24 зв. (арк. 7 другого автографа).

і пізнання. Об'єктивні наслідки його критики були іншими. Оскільки біблія не має і не може мати розумного змісту і, як говорив Сковорода, є «мрачным суевєриєм», то своєю критикою мислитель завдавав серйозних ударів біблійі і релігії взагалі. Він бив не тільки по формі біблійі, а й по її змісту через їх повну єдність і відповідність, тому критика форми була і критикою змісту.

Уже в перших своїх творах Сковорода висміював біблійські сказання і легенду про Христа<sup>1</sup>. Заперечуючи Христа як історичну особу, мислитель шукав його в духовній суті людини.

В одному з ранніх творів («Асхань») Сковорода називає біблію «азиатской рекой», що в'ється, «как змий», «угрюмой премудростью», «ужасной пещерой», «угрюмым обиталищем», «юродством», «подлостью» і т. п.<sup>2</sup> В пізніших творах він ще з більшим гнівом і сарказмом таврує біблію, говорячи, що вона «бодущий терновник, горькая и невкусная вода, дурачество... или скажу лайно, мотыла, дрянь, грязь, гной человеческий»<sup>3</sup>. Він називає біблію прахом, брехнею, виродком, отрутою і т. д. і говорить, що її мова дише «гаданий мраком», що вона лицемірна, що у неї «иное на лице, а иное в сердце»<sup>4</sup>.

Сковорода вважав, що забобони, які сіються релігією і біблією, — найбільш шкідливі і згубні для людини і суспільства болячки. Вони породжують ворожнечу і кровопролиття, вони «обезобразили братню кровию парижские улицы<sup>5</sup>, сына на отца вооружили»<sup>6</sup>.

Обрушуючи свій гнів на офіційну релігію та її догми, Сковорода нещадно бичував духовенство і церкву як носіїв забобонів і різних пороків. Він таврував церкву як «мертвую храмину», а духовенство як «идолопоклонников» і «лжепророков».

Церковні обряди для нього — «пустые церемонии», театральні вистави, лицемір'я і обман, їх може додержуватись найостанніший нероба<sup>7</sup>; на цих церемоніях в усіх країнах і в усі часи «все дело кончалось». Сковорода, борець за високі ідеали і народне щастя, вигукує: «... так скажите, к чему они мне, а следовательно, и вам? Что с них?... Столько уже веков мудрствуете в церемониях и каков плод, кроме одних расколов, суевєрий и лицемєрий. Безделники прикрылися сим листом, в наготє своей. Глупцы, основали на тени сей блаженство свое. Безразумныи ревнитєли породили раздоры

<sup>1</sup> Проповідь, прочитана в Харківському колегіумі в 1766 р., «Убуждшєся видєша славу его» (див. Собр. соч. Г. С. Сковороды, 1912, стор. 52).

<sup>2</sup> Державна бібліотека ім. В. І. Леніна, рукописний фонд № 1488/а, «Асхань», арк. 37, 37 зв., 41 зв.

<sup>3</sup> «Кольцо», арк. 16.

<sup>4</sup> «Израильский змий», арк. 39 зв., а також 20, 24, 36, 45, 49 та ін.

<sup>5</sup> Мова йде про варфоломійську ніч з 23 на 24 серпня 1572 р. В цю ніч двором і феодально-католицькою знаттю була організована масова різня протестантів-гугенотів, внаслідок якої було винищено в Парижі понад 2 тис. чоловік, а по всій Франції — понад 30 тис. (деякі джерела свідчать, що було винищено близько 100 тис. чоловік).

<sup>6</sup> «Израильский змий», арк. 24 зв. (арк. 7 другого автографа).

<sup>7</sup> «Начальная дверь...», арк. 16/17.



раскольников... Отсюда непримиримая соседних земель вражда, ненависти, а нередко и кровопролитие»<sup>1</sup>. Всі ці обряди — отрута і дурман, угодний для тих, хто «засел на мясних пирах» і піддається «проклятої прожорливості». В той же час «весь мир спит... Спит, глибоко протягнувшись...», народ бідує, в суспільстві панують пороки, а християнські наставники «не только не пробуживают, но еще поглаживают: «спи, не бойся, место хорошее, чего опасаться?». Філософ таврує духовенство і кидає виклик йому, заявляючи, що «тьма твоим очам сносна, а на истину смотреть не терпишь»<sup>2</sup>.

Церкву і монастирі, біблію і духовенство Сковорода гнівно називав лжепророками, безумними птахами, фальшивою позолотою, а мову їх «сиренской лжей», «блевотиною»<sup>3</sup> і т. д.

Він ненавидів біле і чорне духовенство за його пожадливість, розпусту і внутрішню спустошеність. Це — «смердящие гробы», «под видом божим сатану обожают», у них «злота во одежду преподобия одета»<sup>4</sup>.

Його войовнича критика офіційної релігії, біблії, церкви і духовенства була дуже різкою за своєю літературною формою і реалістичною за змістом. В цьому сила Сковороди. У своїй критиці офіційної релігії він піднявся до рівня войовничого антиклерикалізму, але, будучи зв'язаний релігійними забобонами свого часу, не дійшов до атеїзму.

Не розставшись з духовною субстанцією і не звільнившись від релігійних забобонів, Сковорода все ж намагався узгодити критику біблії з прагненням зберегти її. Він заявляв, що за її зовнішньою формою криється «глагол божий», що «вся сия дрянь дышет богом и вечностью» і має в собі «прекрасную Ипостась Истины», що «библиа есть маленький богообразный мир или мирик», який являє собою «единственный монумент начала», що «библиа есть ковчег и рай божий, в якому «божие таится сокровище»<sup>5</sup>, що вона, «как орех», має «лузу» і «орешник» і, зверх «бабихх басень», має ще «второе, чистое, нетленное», будучи носительницею «мыслей божих», «сердца вечного», «человека вечного»<sup>6</sup>. Навіть у своєму передсмертному творі «Потоп зминин» Сковорода стверджував: «...теперь уже не обинуюся скажу, что библиа есть и бог и змий»<sup>7</sup>. Таким було його суперечливе ставлення до біблії.

Тому, намагаючись пов'язати свої матеріалістичні положення у поглядах на природу із своєрідним визнанням біблії, Сковорода називав її третім світом і проводив різку грань між світом дійсним і світом біблейським. Він вважав біблію світом образів і символів, які нібито криють у собі розумний зміст.

<sup>1</sup> «Асхань», арк. 24.

<sup>2</sup> Там же, арк. 34 зв.

<sup>3</sup> «Беседа, нареченная двое», арк. 7/47, 7/47 зв., 16/56.

<sup>4</sup> Державна бібліотека ім. В. І. Леніна, рукописний фонд № 1488/з, «Брань архистратига Михаила со сатаною», арк. 16/17.

<sup>5</sup> «Израильский змий», арк. 25, 26 зв., 27 зв., 34 зв., 35, 36, 38, 49 та ін.

<sup>6</sup> Державна бібліотека ім. В. І. Леніна, рукописний фонд № 1488/з, «Жена Лотова», арк. 27/55 зв., 25/53.

<sup>7</sup> «Потоп зминин», арк. 15 зв. Підкреслено мною. — І. Т.

Але незважаючи на все це, безумовною заслугою Сковороди є те, що в період неподільного панування релігійного мислення і духовної диктатури церкви він сміливо і рішуче піддав критиці релігійну догматику, церкву і духовенство, прагнув звільнити людський розум від пут релігійних забобонів, що сковували його, від згубного впливу «біблейських сказок».

\* \* \*

В теорії пізнання Сковороди знайшли своє відображення суперечності його філософської системи, його хитання між ідеалізмом і матеріалізмом.

Гносеологічні погляди мислителя впливали з його теорії трьох світів і двох натур. Насамперед Сковорода виходив з принципу безумовної пізнаваності світу. Суперечливість гносеології Сковороди полягала не в тому, що він ставив під сумнів можливість пізнання світу або обмежував цю можливість. Він ніколи не був агностиком і нічого спільного не мав з тупоумним і реакційним агностицизмом. Він висміював агностицизм, гостро критикував агностиків за те, що вони заперечували силу людського розуму. Він вважав, що немає меж поступальному розвитку людського пізнання. Суперечності в теорії пізнання Сковороди коренились у ваганні філософа між запереченням біблії і прагненням її зберегти. Критикуючи біблію, він разом з тим вважав, що вона відіграє певну роль в пізнавальному процесі. Це впливало з роздвоєння ним світу на світ матеріальний і світ духовний. Сковорода вважав, що біблія, якщо розуміти її алегорично, розкриває нібито внутрішнє, духовне, божественне начало природи і людини, що пізнати себе — це значить пізнати бога, бо «бог, начало, вечность свет — есть тожде». У самопізнанні він шукав внутрішню, духовну суть людини, яка є «вечною» і «нетленной», що біблія і є засіб самопізнання, сходження людини до «вечных мыслей», «от смерти в живот», «от материи к форме», що біблія веде «мысль нашу в понятия вечных натур», що вона «пасха», «воскресенье»<sup>1</sup>. В цьому коренились суперечності і негативна сторона теорії пізнання Сковороди. Це й заважало йому вийти за рамки ідеалізму і подолати наявні в його поглядах елементи містицизму, хоч він і прагнув вирватися з пут ідеалізму.

Теорія пізнання Сковороди набула форми теорії *самопізнання*, створеної ним ще на початку творчої діяльності. Їй належить визначальне місце в системі його філософських і суспільних політичних поглядів, в міру розвитку яких ця теорія набувала дедалі яскравішого соціального змісту.

Своїй теорії самопізнання мислитель надавав великого значення тому, що він бачив можливість пізнання людиною навколишньої природи через самопізнання. Він вважав, що людина, як мікрокосмос, є складовою частиною природи, тобто макрокосмосу, тому в людині відбиваються і продовжуються загальні закони всієї природи. Він твердив: «...если хошем измерить небо, землю и моря,

<sup>1</sup> «Потоп зминн», арк. 10, 8 зв., 4, 33.

должны, во-первых, измерить самих себе... собственной нашею мерою. А если наша, внутри нас, меры не сыщем, то чемь измерить можем? А не измерив себе прежде, что пользы знать меру в прочих тварях? Да и можно ли?»<sup>1</sup>. Незважаючи на те, що в цьому положенні закони природи і людини метафізично ототожнювались, воно було прямим виступом проти релігійно-біблійської легенди про створення людини богом, являло собою нове розуміння людини, як невід'ємної частини природи, органічно єдиної з нею.

Сковорода вважав, що в самопізнанні людина повинна пізнати себе не тільки як частку природи, а й як частку суспільства, і переносив центр ваги в своїй гносеології саме в цю галузь.

У ранніх творах («Наркисс» та ін.) філософ розглядав питання про самопізнання абстрактно-гуманістично, згідно із загальним підходом до питання про людину і суспільне життя. Він твердив, що в кожному індивідуумі борються два начала — зло і добре. Гонитва за матеріальним є прояв злого начала; прагнення до високого, до щастя людей є прояв доброго начала. Людина, розкривши свою духовну суть — начало добра і зла, що борються в ній, повинна відмовитись від злого начала і дати повний розвиток началу доброму. Саме у самопізнанні філософ вбачав шлях до щастя, до умноження «сопричастников» щасливого життя і врятування суспільства від болячок, що його роз'їдають.

Теорія самопізнання Сковороди була виражена в теологічній формі, бо в самопізнанні він бачив богопізнання, в якому філософ шукав «істинного *человека*», а «істинный *человек* и *бог* есть тожде»<sup>2</sup>. Незважаючи на теологічну форму теорії самопізнання, мислитель уже тоді надавав їй досить земного змісту, оскільки істинну людину він бачив у людині високих поривань, вільній від гонитви за багатством і від низьких пристрастей, що з цього випливають, через які людина втрачає свою людську суть. Людина високих ідеалів — «новый *человек*». Для Сковороди бог був не чим іншим, як ідеалізованою *людиною*, але цим не тільки обожувалась людина, а й *олюднювався* бог. В подібному зведенні бога до людини було порушення основних канонів церковної ортодоксії.

\* \*  
\*

Все ж, не розуміючи соціальної суті людини, мислитель шукав цю суть в її серці та думках, в її високих ідеалах і благородних пориваннях і називав це богом, правдою, істиною і т. д.

Проте філософ вважав, що саме лише самопізнання не може розкрити істину в усій повноті. Недостатньо розкрити внутрішній «план» предмета, необхідно ще пізнати його *призначення*. Він питав: «...если бы ты в строении коего-то дома *план* узнал и силу стен его, довольно ли то к познанию совершенному онаго дома?», —

---

<sup>1</sup> Державна бібліотека ім. В. І. Леніна, рукописний фонд № 1488/г, «Наркисс», арк. 14.

<sup>2</sup> Там же, арк. 20. Підкреслено мною. — *І. Т.*

і відповідав на це питання заперечно. Він вважав, що тільки те пізнання є істинним, яке дасть можливість «еще знать и то, для которых советов или дел тот дом построен»<sup>1</sup>.

Звідси філософ прийшов до необхідності, поряд з розкриттям внутрішньої суті людини (як і всіх предметів взагалі), розкрити її *призначення* і роль в житті *суспільства* і в загальній системі *світобудови*. Тільки в цьому разі пізнання буде повним, істинним, всебічним. Це, в свою чергу, привело мислителя до дальшого розвитку теорії самопізнання, як і всієї його теорії пізнання взагалі. В пізніших творах самопізнання не обмежувалось тільки власним «я» — і тому, що таке пізнання однобічне, а значить і неповне, і тому, що воно уподібнюється самозакоханому Наркісу, являючи собою пихатість, а не пізнання. Дійсне знання розглядалось філософом як наслідок всебічного самопізнання.

У зв'язку з цим Сковорода розвивав теорію «троякого» самопізнання: «Троякое есть познание себя, и кто не познал себя трояко, тот не знает себя, ибо кто знает себя с одной стороны, а не знает себя с прочих сторон, то все равно, что ничего не знает про себя, за себя и о себе, словно: самого себя и свое»<sup>2</sup>.

Незадоволений колишніми шуканнями абстрактних начал добра і зла, філософ вимагає в троякому пізнанні розкриття певної, досить конкретної «природи» людини: «По первому познанию ты узнаешь свое особство: почему ты Еремей? Какой ты Еремей? По второму ты узнаешь свою стать: почему ты Рус? и какова Рус? По третьему ты узнаешь свою общность, почему ты человек и что есть человечество. По всему ты узнаешь себя и отлично и слично, и неслитно и слитно...»<sup>3</sup>.

Тут проявляється патріотизм Сковороди і виражається глибока діалектична думка про єдність загального, окремого і одиничного, про те, що у кожного індивіда по-своєму проявляються найрізноманітніші здібності свого народу і людини. Це впливало із загальної системи поглядів Сковороди, згідно з якою в природі не існує тотожних явищ, всі вони відмінні, індивідуальні, специфічні. В цьому багатоманітність природи; природа безконечна не тільки в часі і в просторі, а й у різносторонності своїх проявів.

Всі предмети в природі, як і людина в суспільстві, розглядались автором системи в їх одиничній неповторюваності, тому і висувалась вимога пізнання всіх явищ «отлично», «неслитно» з іншими. Поряд з цим він вбачав у цій неповторюваності — повторюваність, у відмінності — подібність. Тому він висунав нову для того часу

<sup>1</sup> «Наркисс», арк. 15 зв.

<sup>2</sup> Х и ж д е у, Григорий Варсава Сковорода, Историко-критический очерк, «Телескоп», ч. XXVI, М., 1835, стор. 160. Хіждеу — сучасник Сковороди, який знав філософа і мав такі його твори, які до нас не дійшли. У своїй статті Хіждеу публікує деякі найцінніші уривки з цих праць. До таких творів належать «Марко препростый», «Ольга православная» (авторцензія на «Жену Лотову») і «Симфония о народе». З приводу публікації Хіждеу в літературі було багато різних міркувань; в усякому разі ця публікація є єдиним джерелом відомостей про невідомі твори Сковороди, і немає ніяких підстав вважати її сумнівною.

<sup>3</sup> Там же, стор. 161.

вимогу: пізнати всі явища в природі, як і людину в суспільстві, також «слично», «слитно».

Застосувавши це положення до людського суспільства, мислитель прийшов до висновку про невичерпне багатство обдарування народу і здібностей людини.

Не відмовившись цілком від категорій добра і зла, він все ж відійшов від абстрактно-гуманістичного їх тлумачення і надав цим категоріям нового, яскравішого соціального змісту.

Отже, в теорії самопізнання мислитель тепер уже вимагав розкриття природи людини з трьох, так би мовити, сторін.

«По першому познанню» людина повинна розкрити свою природу, своє, як він говорив, «особство». Тут проявляється новий мотив у тлумаченні природи людини. В «Разговоре пяти путников о истинном щастии в жизни», в «Кольце», «Алфавите, или букваре мира» і в пізніших творах філософ розглядав внутрішню природу людини як «сродность», тобто схильність до певного виду діяльності і праці, і розгорнув свою теорію щастя і служіння народів.

Особливо загострюється це питання у творі «Алфавит, или букварь мира»<sup>1</sup>. Істинним є лише таке знання, яке ґрунтується на розкритті природи, «сродности», здатності людини до того чи іншого роду діяльності. Тільки той, хто пізнав свою природу, може бути корисним собі і суспільству. Від цього пізнання залежить вибір людиною своєї ролі в житті суспільства. Вибір діяльності не може бути довільним продуктом примхи або чийхсь порад, він повинен випливати з природи і задатків людини<sup>2</sup>. Діяльність, яка суперечить внутрішній природі людини, — «есть родной нещастия путь»<sup>3</sup>.

Але оскільки пізнання кожної із сторін в троякому самопізнанні мислитель розглядав у двох аспектах: «отличия», «неслитности» і «сходства», «сличности», «слитности», — то і внутрішня природа людини також розглядалась ним в тих же двох аспектах.

«Труд», «делание», є те, що властиве людям і «сличает» їх між собою, відрізняючи від «глупомудрой мартышки», від тварин. Але якщо *праця*, «делание», «сличает» людей, то *схильність* до певного *виду* праці відрізняє їх один від одного. Цю думку Сковорода виражає у своєму положенні «скільки должностей, столько сродностей»<sup>4</sup>. Отже, праця відрізняє людей від тварин, а схильність до певного виду праці розрізняє їх між собою.

А втім, дійсну суть людини Сковорода, звичайно, не міг бачити, бо для цього необхідно було відкрити соціальну природу людини і піднятися до рівня історичного матеріалізму. Тому праця у Сковорода мала абстрактний, надісторичний характер. Сковорода був

<sup>1</sup> «Алфавит, или букварь мира». Автограф знайдений автором даної статті і зберігається в Державному історичному музеї (Москва), в Шукінському фонді, під шифром Шукін 91/193; А 394, од. зберіг. Г8 4/5, арк. 14 зв.

<sup>2</sup> Детально Сковорода говорить про це в «Благодарном Еродни» і «Убогом жайворонке», викладаючи свої педагогічні погляди.

<sup>3</sup> «Алфавит, или букварь мира», арк. 12 зв.

<sup>4</sup> Там же, арк. 23 зв.

далекий від розуміння соціальної природи праці, її суспільно-історичної визначеності і залежності від способу виробництва. Але звернення філософа до праці як внутрішньої природи людини було однією з рис його демократизму і являло собою нове не тільки в еволюції поглядів мислителя, а й взагалі в історії суспільної думки на Україні.

Дальший виклад теорії самопізнання виходить за рамки гносеології і відноситься до галузі вчення про людину, про що буде йти мова трохи нижче.

Сковорода вважав, що «сродність» властива не тільки людині, а й тварині. Недарма він говорив, що те, що може робити орел, не може робити черепаха. Він шукав об'єктивну закономірність, що визначає природу органічного світу, відкидаючи релігійно-містичну легенду про божественне походження світу, тварин і людини. В цьому проявилось його розуміння спільності органічного і неорганічного світу.

Розуміючи, що між людьми і тваринним світом, крім спільності, існує ще й відмінність, філософ почав шукати те, що властиве тільки людям. Це зумовило положення Сковороди про другу сторону в його теорії самопізнання, в якій він розглядав людину як громадянина своєї країни, як частину народу. В його положенні: «По второму (пізнанню. — *I. Т.*) ты узнаешь свою статью: почему ты Рус? и какова Русь?» висловлені чудові думки, які показують його глибокий патріотизм, любов до свого народу. Саме в мові, законах, віруванні, звичаях, у належності до свого народу, до своєї батьківщини філософ, що вийшов з народу, бачив дійсну спільність, «сличність» і «слитність» між людьми. У зв'язку з тим, що це питання має величезне принципіальне і самостійне значення, яке виходить далеко за межі теорії пізнання, ми далі спинимось на ньому окремо.

Сковорода в усьому шукав внутрішню закономірність, вбачаючи в ній неминущу єдність світу. Тому він хотів установити місце людини як частки природи не тільки в суспільстві, а й в усій системі світобудови. Звідси випливала третя сторона його теорії пізнання і самопізнання. «По третьему ты узнаешь свою общность, почему ты человек и что есть человечество».

Так мислитель прагнув розкрити в усьому не тільки відмінність, а й спільність, в якій він шукав єдності світобудови, органічного і неорганічного світу.

Такі є три сторони його теорії пізнання і самопізнання. В третьому пізнанні філософ переходить до загальних проблем своєї дуже цікавої і оригінальної теорії пізнання. В шуканні внутрішньої суті явищ і єдиної природи світобудови Сковорода підійшов до проблеми зовнішнього і внутрішнього. Безконечну різноманітність природи він відносив до зовнішніх форм її прояву, а внутрішню суть — до єдиного начала. Але в тому і справа, що це начало виявилось у нього не єдиним.

І все ж Сковорода висловив діалектичну думку про те, що між явищем і суттю, крім тотожності, є і відмінність, що тому в пізна-

вальному процесі не можна обмежуватись поверхнею явищ, а необхідно проникати в їх внутрішній «план», розпізнати їх «начало», «натуру», «вечність», «закономірність». У творі «Алфавит, или букварь мира» він говорив: «Вексель не бумагою и чернилами страшен, но утаенною там обовязательностью. Бомба не чугуном опасна, но порохом или утаенным в пороже огнем». А потім, звертаючись до співбесідника, робив висновок: «Видиш ли, друг мой Афанасий, что невидное сильняе есть своего виднаго и от невиднаго зависит видное»<sup>1</sup>.

Вважаючи, що внутрішня суть предметів не лежить на їх поверхні, бо «все то *идол*, что видимое»<sup>2</sup>, він твердив, що «никогда еще не бывала видимость истиною, а истина видимостью; но всегда во всем тайная есть и невидима истина»<sup>3</sup>. Прагнення припинити пізнавальний процес на зовнішній стороні явищ Сковорода висміював як дитяче, мнине пізнання. Негативне ставлення до поверхового розуміння природи і пізнавального процесу привело мислителя до дуже широкого і далекосяжного узагальнення: «...хотя бы ты все *Коперникианский мыры* перемерил, не узнав плана их, который всю внешность содержит, то бы ничего из того не было»<sup>4</sup>. Тільки пізнання внутрішнього «плана», «натуры», «закономірности» є істинне пізнання.

Не ототожнюючи видимого, зовнішнього з внутрішньою суттю, філософ разом з тим не розділяв їх непереборною безоднею і вважав перше зовнішньою формою прояву другого.

В шуканні істини Сковорода прагнув розкрити не тільки зовнішні форми прояву предметів, а й їх внутрішню суть, закономірність. Прагнення філософа до матеріалістичного розуміння пізнавального процесу видно з постановки ним принципіального питання своєї гносеології в «Алфавите, или букваре мира», де він прямо говорить, що внаслідок пізнання і самопізнання «все богословския тайны превращаются в смешные вздоры и суеверныя сказки»<sup>5</sup>.

В цьому творі філософ висловлює глибоку думку про те, що істина стільки ж безначальна і безконечна, як і природа, що істина поглиблюється і розширюється разом з розвитком наших знань і науки.

У своїй теорії пізнання Сковорода ішов ще далі, роблячи з визнання принципіальної пізнаваності світу висновок, що пізнання світу сьогоднішнього дає розуміння його не тільки тепер, а й в минулому, і в майбутньому. Він говорив: «Аще кто видит *днесь*, той видит и вчера, и откровением единого дня отверзается 1000 лет»<sup>6</sup>. Пізнання закономірностей росту яблуні з насінини дає можливість

<sup>1</sup> «Алфавит, или букварь мира», арк. 34 зв., 35 зв.

<sup>2</sup> «Наркисс», арк. 17 зв.

<sup>3</sup> Там же, арк. 20.

<sup>4</sup> Там же, арк. 14.

<sup>5</sup> Алфавит, или букварь мира, арк. 6.

<sup>6</sup> Державна бібліотека ім. В. І. Леніна, рукописний фонд № 1488/в, «Разглагол о древнем мире», арк. 4/61.

пізнати «бесчисленныя садов миллионы»<sup>1</sup>. У внутрішній закономірності предметів Сковорода бачив єдність світу.

В одному випадку філософ говорив, що пізнання повинне розкрити «божю силу», а в другому, — що воно прагне до «своей госпоже натуре»<sup>2</sup>, бо «природа есть первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина»<sup>3</sup>; потім він пантеїстично зв'язав бога з природою, заявляючи, що «с природою жить и с богом быть есть то же»<sup>4</sup>.

Розглядаючи принципіальне питання про можливість пізнання світу взагалі, Сковорода твердив, що непізнаваних речей не існує, бо «всякая тайна имеет свою обличительную тень»<sup>5</sup>. Тайна речі, або її внутрішня суть, не є чимось потойбічним, вона розкривається у властивостях речей. Джерелом пізнання і розкриття властивостей речей є практика; саме в ній «корень» і «плод» істини. Правильна практика, говорив філософ, — це джерело пізнання і його результат: «...во всех науках и художествах плодом есть правильная практика»<sup>6</sup>.

Сковорода виступав проти відриву теорії від практики, у нього є висловлювання про те, що об'єктивна природа є дійсною основою всіх наук: «Природа превосходит науку. Вот кто его учит!», вона є «самый лучший учитель»<sup>7</sup>. Наука є «практика», «дочь природы»<sup>8</sup>. Незважаючи на те, що його розуміння практики було так само обмеженим, як і розуміння праці і людини взагалі, це положення Сковороди також було по схоластиці.

Вірячи в безконечну могутність людського розуму і в пізнавальні здібності людини, Сковорода бачив головне призначення науки в її служінні народу. Він вважав, що пізнання, відірване від суспільних наук і інтересів широких народних мас, перетворюється в пусту цікавість і стає безглуздим. Людей, які відривають науку від народних потреб, він називав «шайкой ученых»<sup>9</sup>.

Оскільки головним питанням у філософській концепції Сковороди було його вчення про щастя, то і свою теорію пізнання він підпорядкував шуканню щастя і в цьому бачив справжнє призначення науки. Тому про всі науки, які вивчають природу та її багатоманітні прояви, він говорив: люди вивчають математику, медицину, фізику, механіку, «музыку со своими буими (дурными, нерозумными. — *І. Т.*) сестрами», але «чем изобильнее их вкушаем, тем пуше палит сердце наше голод и жажда», бо ці науки не розкривають найголовнішого — де шукати шлях перетворення суспільства на кращих, розумніших основах. Ми все бачимо, все помічаємо, говорив Сковорода, але «не примечаем и нерадим о удиви-

<sup>1</sup> Державна бібліотека ім. В. І. Леніна, рукописний фонд № 1488/в, «Разглагол о древнем мире», арк. 6/63 зв.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> «Алфавит, или букварь мира», арк. 13 зв.

<sup>4</sup> Там же, арк. 19.

<sup>5</sup> Там же, арк. 38 зв.

<sup>6</sup> Там же, арк. 47 зв.

<sup>7</sup> Там же, арк. 60.

<sup>8</sup> Там же, арк. 44 зв.

<sup>9</sup> Там же, арк. 10.



телнейшей всех систем системе нашего тела»<sup>1</sup>. Астроном може «странствовать по планетам», а історик «бродить по векам», але це ще не значить, що вони розуміють, що таке щастя і в чому його «мудрость».

Сковорода вважав, що такою наукою, яка веде до шуканого ним щастя, є його теорія пізнання (і самопізнання), тому він і зв'язав свою теорію пізнання з етикою. Якщо пізнання розкриває істину, то добродесність повинна поставити її на службу народним інтересам. Особливо чітко питання про єдність гносеології і етики було поставлене ним у творі «Израильский змий».

Сковорода жадібно шукав, як він говорив, «кафолическую», тобто «всеобщую» науку, яка пояснювала б суть людини, суспільного життя і відкрила б людям шлях до досягнення щастя він вважав, що жодна окрема наука не може задовольнити цих вимог. У цьому постановка питання була прогресивною. Те, що Сковорода не зміг дати правильної відповіді на поставлене ним же питання, пояснюється і недостатнім розвитком наук, і рівнем суспільного життя того часу. Невміння дати відповідь на поставлене питання ніякою мірою не умяляло значення головного — того, що це питання було поставлене. Та і як можна вимагати від Сковороди правильної відповіді, коли необхідний був ще тривалий розвиток суспільного життя і філософської думки, необхідний був вихід на історичну арену робітничого класу для того, щоб дістати цю відповідь. Відомо, що суспільне життя і закони розвитку суспільства могли бути зрозумілі і пояснені тільки внаслідок тієї революції, яку зробили К. Маркс і Ф. Енгельс у філософії, в науці про суспільство. Але, як учить В. І. Ленін, про видатних осіб минулих часів потрібно судити не з того, чого вони не дали порівнюючи з нами, а з того, що вони дали порівнюючи із своїми попередниками. Саме щодо цього творчість Сковороди була видатним явищем в історії розвитку прогресивної суспільної думки на Україні. Сковорода поставив ряд найважливіших філософських і соціальних питань, зокрема питання про те, що суспільне життя повинно бути пізнане так само, як і вся навколишня дійсність, що пізнання, як і всі науки, повинно служити суспільству і досягненню всенародного щастя.

Теорія пізнання Сковороди завдавала удару по офіційній релігії і середньовічній схоластиці, рвала кайдани духовного рабства, в яких знаходилась людина, сприяла звільненню людського розуму від мертвої догматики. Морально-етична сторона його гносеології відіграла значну роль в дальшому розвитку суспільної думки, бо вона представляла демократизм поглядів Сковороди, його високий патріотизм і вимагала від науки служіння народові, а від людей — присвячення себе суспільству.

\* \* \*

Центральне місце у філософських поглядах Сковороди займала людина, суспільне життя, боротьба за щастя людини, шукання

<sup>1</sup> «Разговор пяти путников...», арк. 22, 23 зв.

шляхів, які можуть привести народ до щастя. Питання про людину та її суть, як і питання про суспільство і суспільне життя, Скворода розглядав також в аспекті своєї теорії двох натур. Людина, як і природа, має зовнішню і внутрішню сторони. Зовнішню сторону людини він називав «телесністю» або «телом земляним», а її внутрішню суть — «телом духовним»<sup>1</sup>.

Розглядаючи макрокосмос, тобто природу, Скворода говорив, що «бог и природа есть тожде»; розглядаючи мікрокосмос, тобто людину, він також твердив, що «истинный человек и бог есть тожде»<sup>2</sup>.

У своїх ранніх творах внутрішню суть людини Скворода розглядав як боротьбу двох начал — добра і зла і проводив «разнь меже добрым мужем и злым». Злі люди — це ті, хто «серце свое, то есть самих себе потеряли»<sup>3</sup>. Але навіть в ранньому періоді його творчості звучали соціальні мотиви, бо причину втрати людиною людської подоби він вбачав у беззаконні. «О беззаконное zde! — писав він. — Чего ты наделало? Отвело ты нас от живого человека»<sup>4</sup>.

В міру розвитку своїх поглядів Скворода починає вбачати джерело зла в соціальній нерівності і несправедливості, в розчленуванні суспільства на бідних і багатих. Абстрактні категорії добра і зла набувають більш певного соціального змісту. Уже в творі «Беседа, нареченная двое» філософ говорить про «житейское море», в якому панує жадібна гонитва за багатством, дармоїдство і паразитизм. «Злые люди» — це ті, хто в своїй «златожаждной» гонитві за «сволочью золотой монеты» втрачають людську суть. А в людей «трудолюбствующих» філософ бачить чисте серце, що піднялося «верх всея дряни». Всіма засобами своєї яскравої і образної мови мислитель підкреслює чистоту і високість людей праці. Він говорить, що люди праці високо стоять «над зверскими бешенствами», над «всякой властью и славой»<sup>5</sup>; вони «восстали на бога», «держают в нищете» і «в гонениях». В праці він бачить добро; людину, зайняту працею, він називає «орлом парящим», «соколом», «голубом чистым» і т. д. Працьовитість Скворода пов'язує з чистим серцем: «Сердце есть корень и существо. Всяк есть тем, чие есть сердце в нем. Волчее сердце есть родный волк, хотя лице и не волчее»<sup>6</sup>. Якщо у людини серце «трудолюбствующее», то це є «вол молотящий», «истинный человек». «Стяжатели», люди з вовчим і нечистим серцем, яке опанували три «адския горячки» «и ехидные дщери»: «суетна слава, тщетная прибыль, сласть ядовита»<sup>7</sup>. Він вважав, що істинної людини не може бути в світі, де

<sup>1</sup> «Наркисс», арк. 25 зв.

<sup>2</sup> Там же, арк. 20, 20 зв., 22, 22 зв.

<sup>3</sup> Там же, арк. 22 зв.

<sup>4</sup> Архив АН СССР, Л., бумаги Срезневского, фонд № 216, оп. 3, № 227, «Две проповеди», арк. 4 зв.

<sup>5</sup> «Беседа, нареченная двое», арк. 23 зв., 24, 25.

<sup>6</sup> Там же, арк. 22 зв.

<sup>7</sup> Там же, арк. 18/58 зв.

панує «златожаждная погоня за богатством», бо «мир наш и век зол, так и человек наш лукав»<sup>1</sup>. Істинна людина може бути в іншому світі, де немає жадібності, користолюбства і брехні. Філософ дедалі більше схиляється до розуміння того, що підлота і всі інші пороки людини не є природженими, а випливають з того, що в суспільстві панує багатство, яке знаходиться в руках невеликої купки людей, і поряд з цим існують нечувані злидні і гніт. В той же час він вважав, що добро — природжена натура людини, що воно — вічна суть істинної людини. Якщо в людині панує зло, це значить, що вона втратила свою справжню людську природу.

З розвитком поглядів філософа його розуміння суспільного життя стає глибшим. Це видно з його чудового твору «Разговор пяти путников о истинном счастье в жизни», в якому справжню суть людини Скворода вбачав у працьовитості, в шуканні щастя для всього народу, у звільненні від грязі і мерзотності сучасного його суспільства.

\* \*  
\*

Скворода вважав, що суспільство теж має видиму і невидиму природу, зовнішню і внутрішню суть. Сталість суспільного життя залежить від відповідності зовнішніх форм співжиття розумній «природі» суспільства. Суспільне життя він називав «життєвими морями», в якому панує «тяжелее олова беззаконие»<sup>2</sup>, загальна безумна гонитва за «престолами», «палатами», «колесницями», «сребром и златом», «венцом», «скиптром», «елеем», «обладанием народами» і т. п.<sup>3</sup>

Скворода бичував жадібність користолюбців, їх паразитичну суть. У цих людей «сердце хамское», мудрствуюче «о брашне и чреве», «сердце златожаждное, любящее мудрствовать об одних кошельках, мешках и чемоданах»<sup>4</sup>. «Подлецов сих»<sup>5</sup> він гнівно називав «зверями», «скотами», «стадом свиним», «вепрами», «псами», «змиями». Він говорить, що ненаситна жадібність, гонитва за багатством, владою і чинами є джерелом нарікання, ворожнечі, грабунку, викрадання скіпетрів, воєн і падінь держав.

У творі «Алфавит, или букварь мира» Скворода різко критикує не тільки багатіїв, а й їх духовних представників — церковників, проповідників, філософів, які виправдують соціальну нерівність, називає їх стадом свинячим, рабами наживи. Тому і загинула, говорить він, Афінська республіка, яка раніше була «родником мудрости», що цей «родник» був «затаскан и забит стадами свинными. Стада сии были соборища обезьян философских, кои кроме казистой

<sup>1</sup> Державна бібліотека ім. В. І. Леніна, рукописний фонд № 1488/в. «Разглагол о древнем мире», арк. 6/63 зв.

<sup>2</sup> «Беседа, нареченная двое», арк. 17/57 зв.

<sup>3</sup> Там же, арк. 19/59 зв., 20/60.

<sup>4</sup> Там же, арк. 22, 22 зв. (від 22 арк. нумерація однарна. — І. Т.).

<sup>5</sup> Там же, арк. 24.

маски (разумеј, философську епанчу и бороду) ничево существа от истинныя мудрости не имели»; вони «растлением спортили самое основание афинскаго юношества... Безпутно стремилися в след бешенных своих замыслов... дабы как можно пробраться к знатнейшим званиям, нимало не разсуждая, сродны ли им те звания и будут ли обществу, а во-первых (sic!), сами для себе полезными. Только бы достать блистательное, хоть пустое оно, имя или обогатиться. Судите, коликое множество там было пожаловано ослов мулами, а мулов лошаками. Тогда-то богочтение превратилося в яд, в раздоры, в суеверие и лицемерие; правление в мучительство; судейство в хищение; воинство в грабление; а науки — в орудие злобы»<sup>1</sup>.

Сковорода критикував не тільки багатіїв, а й їх лакеїв — чиновників, та й взагалі всю систему управління знизу доверху. Він вважав, що не окремі частини суспільства знаходяться в стані розладу, а все суспільство в цілому. Всіх правителів він порівнював з вовками, що правлять у вівчарні. Тому селянин, хоч він і оре землю відповідно до своєї природи, все ж перебуває у тяжкому стані й убозві, бо його розорюють ці правителі. В образній формі в «Басне о котях» Сковорода дає характеристику всій системі управління, показуючи, що воно є не чим іншим, як пограбуванням бідняцької частини українського села. Це, говорив філософ, уже «не шутка, но беда. О когда б мы проникнули, коль сие обществу вредно!»<sup>2</sup>.

Але порятунок Сковорода бачив не в насильственному усуненні цих правителів і їх системи управління, а в самопізнанні, доброчесності і «сродном труде».

Сковорода не був революціонером, він був просвітителем-демократом, але своїм протестом проти власть імущих, князів землі і церкви, він ідейно підготовляв ґрунт для виникнення революційної демократії на Україні.

Не випадково революційний демократ Т. Г. Шевченко критикував Сковороду за недостатність його демократизму, а буржуазний націоналіст П. Куліш — за те, що він надто демократ, за те, що Сковорода не осуджував тих, хто зі зброєю в руках виступив проти своїх гнобителів, і не оголосив анафему селянським повстанням і гайдамацькому рухові<sup>3</sup>.

Сковорода як демократ, гуманіст і поборник народних інтересів починав свою діяльність з наполегливих шукань щастя для народу.

В міру дальшого розвитку своїх поглядів Сковорода все більш різко висміює різні відповіді на питання, «где и в чем искомое тобою счастье?»<sup>4</sup>. Він говорить, що люди шукають щастя в «знатном доме», в «пригожем лице», «нежном воспитании», «в доходном

<sup>1</sup> «Алфавит, или букварь мира», арк. 25 зв., 26.

<sup>2</sup> Там же, арк. 30.

<sup>3</sup> П. Кулиш, Сочинения и письма, т. III, К., 1909, стор. 303, 304, 306, 308, 316, 325, 335, 336, 339, 360, 363, 367, 370, 383, 393, 400, 402.

<sup>4</sup> «Разговор пяти путников...», арк. 7 зв.

месте», в «прибыльном звании», в «молодости», в «столі, из десяти блюд состоящем»<sup>1</sup>, в «блистающем имени», «светлом платье», «сволочь золотой монеты и серебряной посуды»<sup>2</sup>, в жадібності «на денги, на землю, на здоровья, на людей (кріпаків. — I. T.) и на все, что толко ни есть в свете»<sup>3</sup>. Але все це — лише «волнующееся море», «многомятежная толпа людей», «так называемый мир или свет»<sup>4</sup>. Хто із світської юрби, з цього «темного мрачного царства»<sup>5</sup>, не «просмерделся кривым путем к щастию»<sup>6</sup>. Серед цього «свиного болота», «где ты мне сыщеш душу, не напоенную квасом сим? Кто не желает честей, сребра, волостей?»<sup>7</sup>. Звичайно, не всім людям і не всім «натурам» властива гонитва за багатством. Філософ твердив, що існують дві «натури» — «рабская» і «господственная» і згубною помилкою було б змішувати «рабскую и господственную натуру в одно тождество»<sup>8</sup>. Рабська і підла натура властива рабам наживи — «златожаждному» «свиному стаду», — що жадібні до багатства, стягують «грунты» і «людей» (кріпаків), тягнуться до чинів, до втіх і т. п.<sup>9</sup>.

Сковорода критикував те уявлення про щастя, яке властиве панинним класам, що паразитично живуть коштами «беднячья». Розв'язання філософом поставленого питання впливало з його демократизму і служіння інтересам народу.

Відповідаючи на питання, де ж необхідно шукати щастя, він знову повертається до самопізнання, до того, щоб самопізнання було зв'язане з добросесністю. Він говорить, що єдність самопізнання, істини і праці є джерелом всенародного щастя. І тут він розвиває своє вчення про роль праці і діяльності людини в житті суспільства і в досягненні всенародного щастя.

\* \* \*

Закликаючи до «чистоты мыслей» і безкорисливості, Сковорода був чужий фальшивому аскетизму і не вимагав нехтування «телесными потребностями». Людина повинна їсти, пити, одягатися. Але, говорить мислитель, прикрашуючи і одягаючи тіло, не забувай і серця. Бо чи не краще задовольнятися найскромнішими тілесними потребами «и притом иметь сердце... одеждою веселия одетое, нежели носить златотканное платье»<sup>10</sup>.

«Веселие сердца» досягається шляхом самопізнання, але не того самопізнання, яке було властиве Наркісу. Пихата самозакоханість

<sup>1</sup> «Разговор пяти путников...», арк. 45, 45 зв.

<sup>2</sup> Там же, арк. 20.

<sup>3</sup> Там же, арк. 12 зв.

<sup>4</sup> Там же, арк. 20.

<sup>5</sup> Там же, арк. 15 зв.

<sup>6</sup> Там же, арк. 16 й зв.

<sup>7</sup> Там же, арк. 14 зв.

<sup>8</sup> «Алфавит, или букварь мира», арк. 11 зв.

<sup>9</sup> «Разговор пяти путников...», арк. 12, зв. 15, зв., 16 та ін.

<sup>10</sup> Там же, арк. 48 зв.

Наркіса — порок, який приводить людину до загибелі. На प्रतिвагу пихатості Сковорода висуває вимогу пізнання власної «сродности», природного поклонання. У творі «Алфавит, или букварь мира» він говорить про визначальне значення праці в діяльності людини і в житті суспільства. Тому необхідно звернутися до власної природи, розпізнати, «к чому ты рожден»<sup>1</sup>. Лише в цьому разі діяльність людини буде суспільнокорисною.

Людина, яка пізнала свої нахили і сприяє їм, може досягнути в своїй діяльності високого ступеня мистецтва і віртуозності. Але скільки б людина не привчала себе до «несродной» діяльності, її спроби будуть марними, вона ніколи не зможе досягти навіть незначних результатів, бо «несродная» діяльність суперечить природі людини, насилує її. Сковорода вважав, що людина в такій же мірі не може змінити своєї природи, як і черепаха, що побажала б літати, не змогла б здійснити свою примху.

Сковорода, звичайно, не розумів соціальної суті людини, але, незважаючи на це, його думка про природні здібності людини була прогресивна вже одним тим, що він відкинув релігійне уявлення про людину і вважав, що здатність людей до праці і є справжня природа людини. Тому людина повинна вибирати собі роль в суспільному житті, виходячи з внутрішньої схильності, із своєї «сродности». Людина, яка зневажливо ставиться до своєї «натури», «глупомудрою делается мартышкою»<sup>2</sup>. Братися за справу, яка не властива схильностям і задаткам людини, смішно і непристойно, бо «если ж волк свиряет в свирелку, медведь пляшет, а лошак носит поноску, нелзя не смеяться. Всякая безвредная неприличность смешит. А когда уже стал волк пастухом, медведь монахом, а лошак советником, сие не шутка, но беда. О когда б мы проникнули, коль сие обществу вредно!»<sup>3</sup>. Ця «несродность» «безобразит и растлеваает всякую должность», «умерщвляет науки и художества», «она каждому званию внутреннейший яд и убийца»<sup>4</sup>.

Щастя людини, порятунок всього суспільства від зла, що його роз'їдає, Сковорода вбачав у тому, щоб люди виконували свою роль в суспільному житті згідно з їх задатками: «...паши землю, или носи оружие, отправляй купеческое дело, или художество твое. Делай то, к чему рожден, будь справедливый и миролюбный гражданин»<sup>5</sup>.

Прославляючи працю, Сковорода звертався до людей з такими словами: «Прибирайся пахать землю, заготовлять пищу для людей и скотов, водить стада, или пчелы, или что твой в тебе господь (тобто «природа», «натура», «естество». — *І. Т.*) повелит. Не бойся: самый в делании твоём труд будет для тебе сладчайший, нежели... самые трудов твоих плоды. Сего ожидает от тебе отечество твое»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> «Алфавит, или букварь мира», арк. 14 зв.

<sup>2</sup> Там же, арк. 44 зв.

<sup>3</sup> Там же, арк. 30.

<sup>4</sup> Там же, арк. 54.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же, арк. 41 зв., 42.

Щастя людини — в праці і у виконанні обов'язку перед батьківщиною. Всі люди не можуть займатися однією справою, а тому не можна шукати щастя в одній справі. Невірно думати, «будто щастя наше к одному коєму-то званню или статью привязано»<sup>1</sup>. Щастя скрізь, в кожній діяльності, бо воно є в кожній людині.

Питанню про «сродність» людини Сковорода надавав дво-якого значення. Перше полягало в тому, що пізнання людиною своєї природи і вибір діяльності згідно з нею робить працю радісною; друге — що саме така праця є суспільнокорисною, виконує своє суспільне призначення і дає щастя не тільки людині, а й суспільству.

Таким чином, Сковорода вбачав щастя людини не в багатстві, а в праці. В той же час він не осуджував достатку, що є результатом трудової діяльності, а проклинав достаток, що є результатом привласнення *чужої* праці. Тому всякого багатія «гораздо его щасливее природный нищий»<sup>2</sup>, який вдовольняється власною працею. Праця — основа всього суспільного життя, початок і кінець радості людини і суспільства: «Труд есть живый и неусыпный всей машины ход потоль, поколь породит совершенное дело, соплетающее творцу своему венец радости»<sup>3</sup>.

Виховання і навчання, на думку Сковорода, не повинні бути здобутком багатих і власт'ю імущих, бо, по-перше, ніщо не може замінити правильного виховання: «ни чин, ни богатство, ни фамилия, ни милость вельмож»<sup>4</sup>; по-друге, виховання і навчання повинні бути всенародними. Навчання повинне виховувати людину в праці, в душі служіння своєму народові, виховувати «благородне сердце» і «благородные мысли». Сковорода перший в історії української суспільної думки виступив проти церковної школи з її мертвою схоластикою, пригнічуючою людський розум, за виховання в праці, оскільки в праці він вбачав джерело всенародного щастя, фокус, в якому концентруються і переплітаються особисті інтереси з народними потребами.

Ось на що, кінець кінцем, була спрямована теорія самопізнання великого українського гуманіста, поборника народного щастя. Він оспівував працю в той час, коли панівними класами праця розглядалася як «низменное» заняття «подлых» і «черни». В цьому велич Сковорода, його демократизм, його органічний зв'язок з народом.

Погляди Сковорода на людину, суспільство і працю як основу суспільного життя визначили його етику.

\* \* \*

Сучасне йому суспільне життя Сковорода образно називав «житейским морем», в якому панують різні пороки. Носіями всіх видів суспільного зла є багатії, які встановили свої нрави і норми

<sup>1</sup> «Алфавит, или букварь мира», арк. 16 зв.

<sup>2</sup> Там же, арк. 45.

<sup>3</sup> Там же, арк. 13 зв.

<sup>4</sup> Державна бібліотека ім. В. І. Леніна, рукописний фонд № 1488/6, «Благодарный Еродий», арк. 60, 60 зв.

моралі. Нещадно критикуючи етику користолюбців, він протипоставив їй свою етику, що відбивала інтереси селянських мас.

Сковорода їдко висміював багатіїв: «...о бедный страдалец! Сей есть сребролюбец. Боже мой! Весь обременен мешками, сумами, кошельями, кошельками, едва движется, будто навюченный велблюд. Каждый ступень — ему мукою»<sup>1</sup>. В «Песне богача» філософ у художньо-образній формі висміював мерзенність і спустошеність «внутреннего мира» дармоїдів, їх філософію і мораль. Він з обуренням говорив про те, що золото наділяється атрибутом святості, стає мірилом оцінки не тільки речей, а й людей, їх діяльності, думок, прагнень, внутрішнього світу і зовнішнього вигляду, що воно дорожче за батька, матір і дітей. Сковорода писав, що цінність і повноцінність людини визначаються тільки обсягом її гаманця, що бідність в очах багатих — безчестя.

Вищим достоїнством людини мислитель вважав вдоволення своєю працею та її результатами, вбачаючи в цьому початок і кінець моралі і суспільного благополуччя. Гонитва за наживою — «необузданая похоть», яка ніколи не вдовольняється і вимагає «чинок ли, или грунтик, или империалик»<sup>2</sup>; прагнення до «драгоценных одежд», «сладных трапез», «светлых чертогов», «позлащенных колесниц», «чинов и власти» є джерелом суспільних бідувань.

Мораль багатіїв Сковорода в езоповій формі викладає в «Убогом жайворонке» устами Тетервака, який не може чужого не зачепити, «когда само в глаза плывет». Бідність для останнього є пороком, хто бідний — той дурень. Багатий, можливо, «десятка шибенец достоин», проте він шанований і знаменитий. При порядках, установлених багатіями, правий не той, «кто в существе прав», а той, хто багатий і «казаться правым умеет», хто лицемірить и «шествует стезею спасительные оные притчи: «концы в воду»; не той правий, хто правий «по совести», «но прав есть по бумажке, как мудро глаголют наши юристы». Такими є вочі закони моралі багатіїв і «нынешнего света самая модная и спасательная премудрость»<sup>3</sup>. Тут різкій критиці піддається не тільки етика панівних класів, їх модна премудрість, а й їх закони та правові норми.

Вся ця «златожаждная» юрба, «полк честолюбцев» іде в «житейское море» з «пищанием и ржанием», «со свистом», «конским топотом» під «шум бичей», з «торжествующим козлогласованием», з «поваренными запахами, гаром и курением»<sup>4</sup>, з «граблением», «тяжбами», «татьбой», «убийствами», «хулой», «клеветой», «лицемерием», «лихоимством», «студодееянием», «суеверием». Це — «стадо свиное». Вони «из сааго детска напоенны сим лукавым духом, засеянны сим зминым семям, заняты внедрившеюся в сердце ехидною»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> «Брань архистратига Михаила со сатаной», арк. 13/14, зв. 14/15.

<sup>2</sup> Державна бібліотека ім. В. І. Леніна, рукописний фонд № 1488/6, «Благодарный Еродий», арк. 66.

<sup>3</sup> Собр. соч. Г. С. Сковороды, 1912, стор. 481.

<sup>4</sup> «Брань архистратига Михаила со сатаной», арк. 14/15 зв.

<sup>5</sup> «Наркисс», арк. 26 зв.



З цієї гнівної і нещадної характеристики, даної українським мислителем всім представникам панівних класів, особливо виразно видно, якою великою була ненависть Сковороди до багатіїв і користюлюбців. Тому наклепом на Сковороду були твердження буржуазних націоналістів, ніби він закликав до примирення з панівними класами.

Ідеалістично розв'язуючи питання суспільного життя і хитаючись між абстрактно-моралістичною і конкретно постановкою основних життєвих соціальних питань свого часу, Сковорода шукав джерело всіх суспільних зол у «воле» і «серце» людини.

Людині, твердив філософ, дана не одна, а дві волі: одна зла, друга добра. Зла воля ґрунтується на «чревоугодии» і багатстві, пограбуванні і беззаконні<sup>1</sup>. Добра воля основана на любові: «любовь не завидит, не безчинствует, не радуется о неправедном богатстве — вся любит, все терпит»<sup>2</sup>.

Міра, задоволення малим — вирішальний критерій в оцінці поведінки людини і життя суспільства. Немає нічого шкідливішого, ніж безмірне. Злидарем Сковорода називав не того, хто не має багатства, а того, хто внутрішньо спустошений. В своїй етиці він ратував за справжню честь людини, яку протиставляв пихатості і мнимій славі. Пиха — це напускна честь, подібна до «воровской монеты»<sup>3</sup>. Найважливішою рисою етики Сковороди є дружба між людьми. Він презирливо ставився до вовчого закону загальної ворожості, бо там, де немає дружби, немає і розумних форм людського співжиття. В поняття дружби український мислитель вкладав широкий зміст: це любовне ставлення до людей, що проявляється в діяльності, в праці і служінні інтересам народу, це те, що «необходимо для всенародного счастья»<sup>4</sup>.

Всі ці принципи етики часто набирали у Сковороди теологічної форми, але головне полягало в тому, що він бачив порятунок народу не в цареві, не в Христі, не в релігії і не в духовенстві. Істинні основи і норми етики він вбачав у праці, в доброзичливості, правді, істині, дружбі, в задоволенні малим і моральній чистоті. Він говорив: «явишися человеком», «уклонися от зла», «бегай молвы, объеми (sic!) уединение, люби нищету, целуй целомудренность, дружись со терпеливостью, водворися со смирением...»<sup>5</sup>.

Проте це не було закликком до «непротівлення злу». В дійсності ж пануючим у суспільстві принципам зла він протипоставив принципи добра, паразитизмові і дармоїдству — працю, користюлюбству і привласненню чужої праці — вдоволення результатами своєї праці, звірячому ставленню людини до людини — дружелюбність, аморальності і моральній спустошеності — моральну непорочність, високі поривання і духовне багатство людини.

<sup>1</sup> Собр. соч. Г. С. Сковороды, 1912, стор. 449, 485.

<sup>2</sup> Там же, стор. 451.

<sup>3</sup> Державна публічна бібліотека УРСР, рукописний фонд № 605/2, «Басни харьковские», байка 17, арк. 9 зв.

<sup>4</sup> «Разговор пяти путников...», арк. 25 зв., 26.

<sup>5</sup> «Беседа, нареченная двое», арк. 20/60 зв.

Звичайно, в етиці Сковороди була певна обмеженість. Він не закликав мас до збройного повстання, як це робили пізніше російські і українські революційні демократи. Його боротьба не виходила за межі морального протесту. Його етичні погляди мали надісторичний і позакласовий характер, оскільки він звертався із закликом чинити добро як до пригноблених, так і до гнобителів. У викладі його моральних норм відчувається ще вплив біблії — в алегоричному її тлумаченні.

Але, незважаючи на все це, етика Сковороди набагато випередила свою епоху і мала величезне прогресивне значення, оскільки вона була спрямована проти поміщиків, духовенства і церкви. Все життя філософа було живим втіленням протесту проти феодальної кабали і християнських заповідей. Тому цілком зрозуміла любов селян і рядових козаків всієї України до філософа, що вийшов з народу, і повага до того дому, який він вшановував своїми відвідинами.

Сковорода не зміг показати народним масам шлях до їх визволення від кріпосного гніту. Не можна було шукати цей вихід у «сродній» праці, коли праця була закріпачена. Матеріальні кайдани кріпосного рабства не можна було розбити ілюзорною зброєю самопізнання, доброзичливості і правди. Сила Сковороди не стільки в його відповідях на поставлені ним питання, скільки у гнівній критиці феодального суспільства, в тому, що він висунув перед народними масами і суспільною думкою найважливіші соціальні питання свого часу, в тому, що він будив прогресивну думку і підготовляв ідейний ґрунт для виникнення революційної демократії на Україні, нарешті, в тому, що він перший прославив працю і побачив у ній основу суспільного благополуччя, правових норм і етичних принципів.

\* \* \*

Вся творчість Г. С. Сковороди, його життя і діяльність були пройняті палкою любов'ю до своєї батьківщини, до свого народу. Сам Сковорода говорив, що єдине завдання свого життя він бачить в освіті народних мас. Він писав: «...обучатися и купно обучати братию добродетели: якоже свыше заповедано мне; сей мой един есть и жребий и конец и цвет и плод жизни и трудов моих успокоение»<sup>1</sup>. На все він дивився як син своєї країни, своєї вітчизни. Він гнівно бичував зневажливе ставлення до свого народу, до батьківщини.

Сковорода не відділяв Україну і український народ від Росії і російського народу. Безмежно люблячи Україну і Росію, він розглядав їх як єдине ціле, називаючи «Русью святою», «Горней страшной».

До самопізнання, яке філософ вважав засобом подолання людських пороків, він підходив з патріотичних позицій, вимагаючи пізнання себе як частки своєї батьківщини, як громадянина своєї країни.

<sup>1</sup> «Телескоп», т. XXVI, 1835, стор. 153.

У своїй теорії троякого пізнання найважливіше місце Сковорода відводив пізнанню людиною свого місця, своєї ролі в житті народу і держави. В самопізнанні людина повинна розкрити свою природу в ім'я найкращого служіння «гражданського», «народного» і «государственного». Тому недостатньо пізнати власну природу, насамперед необхідно розкрити природу свого народу, його законів, звичаїв, мови, своєї землі, своєї батьківщини. Тільки тоді індивідуальні нахили людини служитимуть народові, коли людина буде знати не тільки себе, а й свій народ. Сковорода говорив: «Другое познание есть познание себя как бытия общежительнаго, гражданского, народнаго, государственнаго, т. е. как человека сличнаго с другими истою веры, закона, обычая, и языка, и похожега на других людей вкупе живущих в одной земле, которой имя: родина, отчизна, речь общая: Respublica. Вспомни песню: Ой туда ся хият лозы, куда им похило; туда очи выглядает, куда серцю мило. Всяк должен узнать свой народ, и в народе себя. Рус ли ты? Будь им... Лях ли ты? Лях будь. Немец ли ты? Немечествуй. Француз ли? Французуй. Татарин ли? Татарствуй. Все хорошо на своем месте и в своей мере, и все красно, что чисто, природно, т. е. не подделано, не помешано, но по своему роду. Не будь ни тепл, ни холоден, да не изблюют тебя»<sup>1</sup>.

Сковорода вважав, що індивідуальні особливості кожної людини є не що інше, як одинична форма прояву рис народу. Правда, він не піднісся до розуміння класової структури суспільства і соціальної природи людини.

Проте, звернувшись до реальної людини, мислитель розумів, що людина не тільки «отлична» від інших людей, а й «слична» з ними спільністю мови, звичаїв, віри, закону, народності, вітчизни, однією землею, на якій вони народились, на якій живуть, яку обробляють, захищають; ім'я їй — батьківщина, вітчизна.

Сковорода як патріот поєднував любов до свого народу з повагою до інших народів. Він осуджував зневажливе ставлення до інших народів. Відсутність любовного ставлення до своєї батьківщини, народу, мови, культури і звичаїв він вважав диким і суперечним природі людини: «Русь не Русская видится мне диковинкою, как если бы родился человек с рыбьим хвостом или с собачьею головою...»<sup>2</sup>. Сковорода ненавидів людей, які втратили високе патріотичне почуття, заражених низьким почуттям космополітизму, як людей безрідних, які відмовились від своєї батьківщини, копіряться у своєму маленькому світі, розчинили себе серед людства, не люблять ні батьківщини, ні людства, а визнають лише своє власне «я»: «Что есть человек одинокий, уединяющий себя от других людей, погружающийся в думу о себе одном? *Круглый сирота, дитя безродное, родитель безчадный*»<sup>3</sup>.

Так, майже двісті років тому Сковорода таврував ганьбою, як космополітів, тих, хто втратив любов до своєї батьківщини: «Что

<sup>1</sup> «Телескоп», ч. XXVI, 1835, стор. 160—161.

<sup>2</sup> Там же, стор. 161.

<sup>3</sup> Там же, стор. 162—163.

же тот, хто *отожмає* себе в познанні с цілим *человечеством* (космополит)? *Собака в эзоповой басне, которая нарочно упустила наличный кусок мяса и канула в речку, чтоб уловить тень онаго*<sup>1</sup>.

Пристрасні слова великого патріота перегукуються з гнівним бичуванням космополітів В. Г. Белінським, який назвав їх «безпачпортними бродягами».

Сковорода висловив визначну для свого часу догадку про *історичну роль* народу і його місце в загальному процесі історичного розвитку людства: «Что есть гражданин в народе, отчуждающий себя от других народов, закатывающийся только в свою *наличность*? То, что и народ его, т. е. бытие рождающееся, существующее и рождающее только в *пространстве*, а не *во времени*, объемяющее собою *места*, но не *века*; определение, подлежащее Географии, но не Истории»<sup>2</sup>.

Історія народу невіддільна від загальної історії розвитку інших народів. Кожен народ займає певне місце в розвитку людства і його культури, тим самим розкриваючи себе не тільки в просторі, а й в часі, саме в *історії*.

Сковорода вважав, що кожну людину необхідно виховувати в патріотичному дусі, як частку свого народу, як громадянина своєї батьківщини, а для цього вчителю «надлежит быть вездесущим в народе, ибо извод образования должен быть из народа, ради народа, для народа»<sup>3</sup>. Він пристрасно виступав проти «выписных» іноземних учителів, вважаючи це «идолопоклонством», «отторжением» від народу: «...коликое идолопоклонство воспитывать выписным мудрецам и покупным учителям из немец и француз»<sup>4</sup>. Він люто ненавидів тих, хто шукав мудрість не в своєму розумі і не в розумі свого народу, а за межами своєї країни серед різних європейських пройдисвітів. Жалюгідні людиці, представники панівних класів, «побывав в знатных компаниях и в славных городах... пролетев несколько десятков любовных историй и гражданских...», зробившись «двух или трех языков попугаем»<sup>5</sup>, зухвало почали вважати себе всезнайками, аристократами духу. Сковорода бичував цих людей, які зневажали мудрість свого народу і шукали її в інших місцях і країнах. Він твердив, що «воспитание утаевается в природе всякаго народа, как огонь и свет невидимкою утаился в кремешке. Приставь же губку либо трут, не пожалей же руки и ударь кресалом, и выкресешь огонь у себя дома, и не будешь ходить по соседним хатам, с трепетцею, кланяться и просить: поживь-де мне огню!»<sup>6</sup>. Він таврував тих, хто блукав під «чужими окнами» і випрошував «толику разума». Убогі духом, вони звертались до чужого розуму, по-панському не вірили в свій народ, в його мудрість і дивились на нього звисока, як на «чернь». Фило-

<sup>1</sup> «Телескоп», ч. XXVI, 1835, стор. 162—163.

<sup>2</sup> Там же, стор. 163. Підкреслено мною. — *І. Т.*

<sup>3</sup> Там же, стор. 164.

<sup>4</sup> Там же, стор. 165.

<sup>5</sup> «Кольцо», арк. 5.

<sup>6</sup> «Телескоп», XXVI, 1835, стор. 165.

соф з обуренням писав: «Барская умность будто простой народ есть черный, видится мне смешная как и умность тех названных философов, что земля есть мертвая: ибо как мертвой матери ражать живых детищ?»<sup>1</sup>.

Сковорода був переконаний, що панівні класи не з'явилися не знати звідки. Він висловлював догадку про те, що колиш відбулося розчленування суспільства на багатих і бідних, але до розуміння класової структури суспільства і соціальної природи класів він не дійшов. Сковорода догадувався, що люди розрізняються не біологічними особливостями: лише «барская умность» може припустити, нібито є народ «черный» і «белый»; але цілком природно, що в той час він не міг ясно бачити поділ суспільства на антагоністичні класи.

Сковорода бачив, що простий народ пригнічений, чи, як він говорив, «простой народ спит», але він не сумнівався, що народ прокинеться: «Мудрствуют: простой народ спит, пускай спит и сном крепким, богатырским, что лишь в сказках; но всяк сон есть пробудный, и кто спит, тот не мертвечина и не трупище околешее. Когда выпится, так проснется: когда намечается, так очутится, и забодрствует, и забудит»<sup>2</sup>.

Сковорода вірив у зростаючі народні сили, вірив у те, що народ прокинеться від одвічної сплячки, що розвернеться його богатырська сила і тоді заживе він іншим, новим життям. Але на питання про те, як відбудеться це пробудження, як народ «забодрствует», якими шляхами він зможе визволитись і скинути ярмо тих, хто усипляв його і панував над ним протягом довгих віків, — на всі ці питання філософ прямої відповіді не давав.

Як палкий патріот, Сковорода бачив свій обов'язок в служінні народові: «Надо мною позоруются, пускай позоруются; обо мне бают, что я ношу свечу пред слепцами, а без очей не зреть светоча, — пускай бают; на меня остряют, что я звонарь для глухих, а глухому не до гулу, пускай остряют; они знают свое, а я знаю мое, и делаю мое, как я знаю, и моя тяга мне успокоение»<sup>3</sup>. Служачи народу, демократ-просвітитель прагнув розбудити його, щоб народ ішов до майбутнього кращого суспільства, в якому не буде гноблення, до суспільства, про яке він мріяв, в яке вірив.

Які ж суспільні ідеали Сковороди, до здійснення яких він так пристрасно прагнув?

Сковорода бичував і заперечував сучасне йому суспільство як глибоко порочне і шукав кращих форм людського співжиття. Не вірив він і в містичний потойбічний світ. Новий світ він прагнув шукати «там, где старое небо и земля»<sup>4</sup>. Старий світ — зло, новий світ — добро, старий світ тимчасовий і минулий, новий буде вічним. Новий світ, говорив мислитель, необхідно шукати не в потой-

<sup>1</sup> «Телескоп», ч. XXVI, 1835, стор. 165—166.

<sup>2</sup> Там же, стор. 166. Тут Хиждеу робить вноску, в якій пише, що ця цитата взята з розділу II «Симфонии о народе».

<sup>3</sup> Там же, стор. 165—166.

<sup>4</sup> «Разговор пяти путников...», арк. 34 зв.

бічному царстві, а на землі, в старому світі; у злому необхідно знайти добре.

Мислитель простодушно вірив у те, що нова форма співжиття настане тоді, коли люди, пізнавши зло, відкинуть його; тоді ж восторжествує добро. Він мріяв про те, щоб «Горняя Русь» стала «Горней Республикой»; цей час настане тоді, коли людина звільниться від скверни старого суспільства.

Сковороді властивий був історичний оптимізм, який ґрунтувався на глибокій вірі в творчі можливості народних мас. Сила народу є запорукою того, що Русь і народ руський побачить краще майбутнє, коли не буде «тиранії», «подлого», «низменного», «гязного», «хамського», «златожаждного», «льстивого», «лживого», — всього того, що становило пороки сучасного мислителю суспільства.

Сковорода вважав, що людям досить відкинути все плотське, матеріальне, звільнитись від підлоти старого, розкрити свою духовну суть, щоб побудувати «нову храмину» з новими формами людського співжиття.

Не звільнившись від елементів біблейського містицизму, Сковорода своєму уявленню про майбутній суспільний устрій надавав теологічної форми, називаючи це суспільство «миром первородним»<sup>1</sup>. Незважаючи на свою критику біблії, він тлумачив її по-своєму і говорив, що библия єсть *новий мир и люд божий, земля живых, страна и царство любви, горний Иерусалим*<sup>2</sup>, що вона веде «в горния страны и чистый край»<sup>3</sup>, що вона є «мост и лествица, яка веде в нову країну, в «страну совершеннаго мира и свободы»<sup>4</sup>.

Проте, догадуючись, що все це є надто туманним і штучним, роблячи спробу дати деяку реальну основу шуканому ним новому суспільному устрою, філософ говорив, що цей устрій ґрунтується на спільній праці. Спільна праця — джерело благополуччя людей і їх щастя.

Сковорода не висловив у зібраному вигляді, в якому-небудь певному творі, свої уявлення про новий суспільний устрій, про який він мріяв і до якого прагнув. Його висловлювання про майбутні форми суспільного життя розкидані в різних творах, як, наприклад: «Наркисс», «Асхань», «Разговор пяти путников о истинном щастии в жизни», «Беседа, нареченная двое», «Жена Лотова», «Алфавит, или букварь мира», «Израильский змий», «Потоп змиин» і в багатьох інших творах та притчах. Тому картину передбачуваного філософом майбутнього суспільного устрою можна уявити тільки за цими окремими зауваженнями. Наприклад, у творі «Алфавит, или букварь мира» він висловлює глибоку діалектичну думку з приводу рівності. Правда, ця думка висловлена Сковородою не в зв'язку з майбутнім суспільним устроєм, а в зв'язку з розглядуваною ним «сродностью» до праці, але це питання має пряме відношення і до його поглядів на майбутнє суспільство. Говорячи про рівність, він твердив, що тільки «неравное равенство» є дійсною рівністю, ілю-

<sup>1</sup> «Разговор пяти путников...», арк. 34 зв.

<sup>2</sup> «Жена Лотова», арк. 13/41.

<sup>3</sup> Там же, арк. 19/47.

<sup>4</sup> Там же, арк. 20/48 (лестница. — I. Т.).

струючи це положення в образній формі на прикладі фонтана і *нерівних* посудин різних розмірів, що стоять навколо нього, які в *рівній* мірі наповнюються до країв відповідно до свого розміру. Принцип рівності був сформульований ним таким чином: «не равное всем равенство». Вважаючи, що немає нічого дурнішого від «равного равенства», бо воно протиприродне і суперечить природі людини, як і природі речей взагалі, він піддав це зрівняльне уявлення різкій критиці: «И что глупее, как равное равенство, которое глупцы в мир введут всеу покушаются? Куда глупое все то, что противно блаженной натуре?»<sup>1</sup>.

Сковорода вважав, що неробство є причиною падіння держав і народів. В праці мислитель бачив необхідну і найголовнішу основу нового суспільного устрою. Від праці залежить «живый и неусыпный всей машины ход»<sup>2</sup>, тому *всі* люди повинні однаково працювати, відповідно до своїх здібностей, нахилів, «сродности», — тільки в цьому разі з'явиться *нове* суспільство і *нова* людина.

Дуже цікаве уявлення Сковороди про майбутню людину: вона повинна мати високі розумові здібності, моральну чистоту, високі фізичні якості, бути сильною і вольовою в боротьбі за своє і народне щастя.

В цьому досконалому суспільстві праці, свободи і рівності не повинно бути і не буде багатства і убогства, багатих і бідних. «Зачем суешься с твоею бедностью и смрадом во град вышняго?»<sup>3</sup> — проголошує Сковорода. В цьому суспільстві не повинно бути і не буде рабського іга і важкої роботи, бо нове суспільство «оскверняеш, когда вводиш рабское иго и тяжкую работу в страну совершеннаго мира и свободы»<sup>4</sup>. В цьому суспільстві не повинно бути і не буде «разнствия», а отже і ґрунту для ворожнечі і розбрату: «...нет в оной республике ни старости, ни пола, ни разнствия — *все там общее*»<sup>5</sup>. В цьому суспільстві не повинно бути і не буде тиранії і гніту, в цій «Горней Республике» нічого «тленнаго нет, но все вечное и любезное даже до последняго волоса, а законы совсем противны тиранским»<sup>6</sup>. В такому суспільстві не повинно бути і не буде «страстей душевних», «зависти, ненависти, гнева, скорби, смущения... А сим самым, вместо сих тиранов воздвигнуть в себе царствие божие, сиречь духи спасительныя, мирныя, радостныя»<sup>7</sup>.

Саме такий суспільний устрій відповідає доброму началу людини, її духовній суті, розуму і добродетності, бо «в Горней Республике все новое: новые люди, нова тварь, новое творение — не так, как у нас под солнцем все то ветошь ветошей и суета суетствий»<sup>8</sup>. З приводу такої республіки він вигукує: «Радуйся страна щастлива!»<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> «Алфавит, или букварь мира», арк. 39 зв., 40, 40 зв.

<sup>2</sup> Там же, арк. 13 зв.

<sup>3</sup> «Жена Лотова», арк. 19/47 зв.

<sup>4</sup> Там же, арк. 20/48.

<sup>5</sup> Там же, арк. 13/41 зв. (курсив наш. — *І. Т.*).

<sup>6</sup> «Разговор пяти путников...», арк. 34 зв.

<sup>7</sup> «Жена Лотова», арк. 28/36.

<sup>8</sup> Там же, арк. 15/43 зв.

<sup>9</sup> «Сад божественных песней», пісня 25, арк. 28/100.

Таким чином, в критиці феодального суспільства, користолюбства, багатства, тиранії і всіх інших пороків, йому властивих, Сковорода стояв на реалістичних позиціях. Його критика для свого часу була глибокою, гнівною, бичуючою. Його уявлення про майбутні форми суспільного устрою, незважаючи на їх теологічну форму, за своїм змістом були демократичними і патріотичними, оскільки в рівному володінні всіх членів суспільства всіма благами він вбачав основу суспільства; в праці — суспільний добробут; в республіці — найрозсудливіший політичний устрій; в поширенні освіти серед народу — умову його духовного розвитку.

\* \*  
\*

У прагненні Сковороди до нового суспільства, в якому повинна бути матеріальна і громадянська рівність всіх людей, знайшли своє відображення інтереси і демократичні сподівання селянства.

Сковорода порушив основні соціальні питання свого часу і піддав гнійній і нещадній критиці майже всі сторони феодально-кріпосницького суспільства, в лещатах якого знемагали закріпачені селянські маси України і Росії. Він виступав проти жадібної гонитви за багатством, таврував багатіїв за їх паразитизм. Він нещадно висміював лестощі і плазування чиновництва і всієї бюрократії перед власть імущими, обурювався на українську феодально-козацьку, поміщицько-дворянську знать за її гонитву за землями, кріпаками, дворянським званням, військовими і цивільними рангами, за розквішним життям. Він виступав з бичуючою критикою «моралі» панівних класів кріпосницького суспільства за їх лицемірство, кровожерність, відсутність духовних інтересів, високих ідеалів і моральних устоїв.

З особливою силою Сковорода обрушив свій гнів проти офіційної релігії і її забобонних сказань. Він презирав біле і чорне духовенство за фарисейство, аморальність, святенництво, елейнолицемірну «християнську святість», він ганьбив офіційну церкву і монастирі як «блудные дома», за те, що вони освячували всі пороки феодального суспільства і самі були носіями цих пороків, що буйно розцвітали в стінах домів, «святих» зовнішністю, «блудних» — своєю дійсною суттю. Він ненавидів їх за обскурантизм і юродство, за те, що вони поширювали в народі забобони і темноту. Він виступав проти всієї системи виховання як релігійно-схоластичного, так і «модно-светского». Він вважав диким і протиприродним монопольне володіння наукою і освітою «светськими обезьянами», ратуючи за те, щоб наука служила народу, не була відірвана від суспільних потреб і народних інтересів, щоб освіта була здобутком всього народу, без розрізнення статі.

Сковорода гівно бичував космополітизм панівних класів, відсутність у них любові до своєї батьківщини і народу, їх зневажливе ставлення до селянства і рядових козацьких мас, до культури, історії, традицій і мудрості свого народу. Він виступив на захист інтересів «голяков» і «бедноты», «голоты» і «сироммах», мріючи про



новий, кращий устрій суспільного життя. Він оспівував працю як основу основ життя суспільства, батьківщини, як джерело щастя людини і народу. Він мріяв про те, щоб у суспільному житті панувала нова мораль з новими, дійсно моральними основами, і прославляв такий розумний суспільний устрій, який не знав би нещастя, темноти і забитості народних мас і ґрунтувався б на освіті народу і служінні науки суспільству.

Глибоко вірячи у невичерпні творчі можливості народних мас, в їх творчу діяльність, мислитель хотів, щоб вся система суспільного устрою розкривала задатки кожної людини і сприяла їх розвитку. Вірячи у свій народ, його могутні сили, його геній, філософ прославляв благородне служіння своїй вітчизні. Він хотів бачити свою країну і народ вільними і мріяв про «Горнюю Русь» як про «Республіку Горнюю», де не буде гноблення і тиранії.

У своїх творах, в усій своїй творчості і діяльності Сковорода відобразив ненависть, що накіпіла у селян і рядових козацьких мас до гнобителів, відбив прагнення покріпачених селян до кращого суспільного устрою.

Сковорода зайняв визначне місце в плеяді великих синів українського народу і в історії української демократичної суспільної думки як нещадний критик кріпосницького суспільства і церкви, як мислитель, що зумів яскраво відобразити протест і обурення селянських мас проти кріпосницької кабали і духовного гніту церкви, як палкий патріот і демократ-просвітитель. Він зайняв визначне місце в історії антикріпосницької боротьби у XVIII ст. Його творчість була одним з джерел, які живили дальший розвиток передової української культури — народної творчості, літератури, публіцистики і філософії.

Радянський народ, вихований Комуністичною партією, будівник комунізму, який створив національну формою, соціалістичну змістом культуру народів Радянського Союзу, шанує свою історію і видатних представників передової суспільної думки і культури минулих часів. Почесне місце серед діячів демократичної культури України і Росії XVIII ст. належить видатному сину українського народу Григорію Савичу Сковороді.

---

В. С. ДМИТРИЧЕНКО

## ДО ПОЛЕМІКИ ПРО ДВОХ Я. П. КОЗЕЛЬСЬКИХ

Яків Павлович Козельський (народився в 1729 р., помер після 1795 р.), автор «Философических предложений» та інших оригінальних творів, відомий серед російських просвітителів другої половини XVIII ст. як продовжувач матеріалістичної ломоносовської традиції в історії російської філософії та ідейний попередник О. М. Радішева.

Життя і діяльність цього видатного мислителя, талановитого представника українського народу в російській культурі, лишається все ще мало дослідженим. Останнім часом в пресі розгорнулася полеміка про те, чи був автор «Философических предложений» Я. П. Козельський депутатом катерининської Комісії по створенню проекту нового уложення (1767—1768 рр.). Ця полеміка має велике значення, бо розбіжність, що є в цьому питанні, утруднює вивчення поглядів і визначення місця Я. П. Козельського (філософа) в російському громадському русі. Дехто з дослідників громадського руху другої половини XVIII ст. (І. Бак, Т. Білич, М. Горбунов, Є. Приказчикова, Е. Віленська, Г. Макогоненко, В. Покровський, І. Щипанов та ін.) вважають, що автор «Философических предложений» Яків Павлович Козельський і депутат Комісії — теж Яків Павлович Козельський — та сама особа. Вони приписують виступи і зауваження Козельського-депутата, Козельському — автору «Философических предложений» і цим затушовують наближення останнього до ідеї народної революції, применшують революційні елементи його суспільно-політичних поглядів. Всі ці дослідники не помічають істотної різниці між суспільно-політичними поглядами двох Козельських.

Аналіз виступів і зауважень депутата Козельського і творів Козельського — автора «Философических предложений» та старанне вивчення архівних документів переконують в тому, що Козельський-депутат і Козельський — автор «Философических предложений» — це не та сама особа, а два різні діячі 60—80-х років XVIII ст., два рідні брати-тезки, сини П. С. Козельського, наказного сотника Полтавського полку.

Спір про те, чи було два Козельських (депутат і автор «Философических предложений»), чи Козельський-депутат і Козельський — автор «Философических предложений» та сама особа, має багато-

річну історію; виник він на основі суперечливих даних, що зустрічаються в дореволюційній і радянській літературі. Більшість дореволюційних авторів, в тому числі і такі сучасники Я. П. Козельського, як М. Новиков і Г. Добринін<sup>1</sup>, говорячи про нього як про автора оригінальних і перекладних творів, не згадують ні словом про його громадсько-політичну діяльність як депутата катерининської Комісії по створенню проекту нового уложення. Не згадують про депутатську діяльність Козельського-філософа і інші автори, що писали про нього в XIX—XX ст. (Є. Болховітянов, П. Столп'янський та ін.).

Г. В. Плеханов у праці «Рух російської суспільної думки після петровської реформи»<sup>2</sup> та В. Семевський у праці «Селянське питання в Росії в XVIII і першій половині XIX ст.»<sup>3</sup> говорять про депутата Комісії Я. П. Козельського, не згадуючи про Козельського-філософа. Пояснюється це тим, що, по-перше, Козельський — автор «Философических предложений», якого протягом XIX ст. замовчувала дворянська і буржуазна історіографія, на цей період був забутий, — і, по-друге, Г. Плеханов та В. Семевський досліджували не філософський, а політичний рух XVIII ст. і тому головним чином звертали увагу на дослідження творів і на діяльність громадсько-політичних діячів Комісії, на боротьбу, яка розгорілася в Комісії в 60-х роках з селянського та інших питань. В цій боротьбі якраз і брав участь — як депутат — рідний брат автора «Философических предложений», теж Яків Павлович Козельський. Про нього як про депутата і писали Г. Плеханов та В. Семевський.

В. Модзалевський, що зібрав найбільше біографічних даних про Козельських, не тільки не ототожнює автора «Философических предложений» і Козельського-депутата, а й говорить навіть про трьох Яковів Козельських: про старшого — осаула Полтавського полку, про середнього — автора «Философических предложений» і про молодшого — секунд-майора Дніпровського пікінерського полку і депутата Комісії по створенню проекту нового уложення<sup>4</sup>.

Плутанина в цьому питанні виникла з вини автора замітки про Я. П. Козельського — автора «Философических предложений», в «Російському біографічному словнику», який, не наводячи ніяких фактичних даних, а ґрунтуючись лише на непереконливих і плутаних доказах, зробив висновок про те, що Козельський-філософ і Козельський-депутат — це та сама особа<sup>5</sup>.

Це твердження вже в радянський період було, очевидно, безсумнівним для Г. Гуковського, який, упорядковуючи біографію Козель-

<sup>1</sup> Див. «Опыт исторического словаря о российских писателях из разных печатных и рукописных книг, сообщенных известий и словесных преданий, собрал Николай Новиков», СПб, 1772, стор. 100; «Истинное повествование или жизнь Гавриила Добрынина, им самим написанная», «Русская старина», 1871, № 5, стор. 588.

<sup>2</sup> Див. Г. Плеханов, Соч., т. XXI, 1925, стор. 269.

<sup>3</sup> Див. В. Семевский, Крестьянский вопрос в России в XVIII и первой половине XIX века, т. I. СПб, 1888, стор. 115—119.

<sup>4</sup> Див. В. Модзалевский, Малороссийский родословник, т. II, К., 1910, стор. 390—392.

<sup>5</sup> Див. «Русский биографический словарь», т. IX, 1903, стор. 38.

ського — автора «Философических предложений» і даючи характеристику його творів, навіть не спиняється на цьому спірному питанні<sup>1</sup>. І. Бак у статті «Я. П. Козельський (філософські, суспільно-політичні і економічні погляди)», опублікованій в 1947 р. в журналі «Вопросы истории», звернув увагу на цю обставину і в зв'язку з цим аргументував положення про те, що Козельський — автор «Философических предложений» і Козельський-депутат — це та сама особа<sup>2</sup>. Піддаючи критиці «досить, — як він писав, — непевні і хибні докази» автора замітки про Козельського в «Російському біографічному словнику», І. Бак намагається доповнити їх зіставленням даних про автора «Философических предложений» з титульної сторінки цієї книги, виданої в 1768 р., з даними про Козельського-депутата, нібито вміщеними в іменному списку депутатів Комісії по створенню проекту нового уложення на 20 квітня 1768 р. Але ця аргументація І. Бака мало чим відрізняється від «неповних і хибних доказів», наведених в «Російському біографічному словнику», бо побудована на помилкових матеріалах. Справа в тому, що І. Бак порівнював дані не про різних осіб — про депутата і автора «Философических предложений», — а дані про ту саму особу — про автора «Философических предложений». Порівнюючи дані, що є на титульній сторінці «Философических предложений» (а там вказано, що вони написані «надворным советником и правительствующего сената секретарем Яковом Козельским»<sup>3</sup>) з даними списку депутатів<sup>4</sup>, де також на сторінці п'ятій по III департаменту сенату вказаний «надворный советник Яков Павлов сын Козельский», І. Бак і зробив помилковий висновок про те, що титульна сторінка книги Козельського та іменний список депутатів дають «однакові відомості» і що «цим... знімаються які б то не було сумніви в ідентичності Козельського-письменника і Козельського-депутата»<sup>5</sup>.

Цей помилковий висновок І. Бака в свою чергу примусив Ю. Когана в статті «Вільнодумство Я. П. Козельського»<sup>6</sup> спеціально спинитись на питанні про те, чи був автор «Философических предложений» депутатом Комісії. Вивчивши ґрунтовно це питання, Ю. Коган доводить, що Козельський — автор «Философических предложений» і Козельський-депутат — це дві різні особи.

<sup>1</sup> Див. Г. Гуковский, Очерки по истории русской литературы и общественной мысли XVIII века, Л., 1928, стор. 32—58.

<sup>2</sup> Див. «Вопросы истории», 1947, № 1, стор. 84.

<sup>3</sup> Див. «Философические предложения, сочиненные надворным советником и правительствующего сената, секретарем Яковом Козельским в Санкт-Петербурге, 1768 года».

<sup>4</sup> Це не список депутатів на 20 квітня 1768 р., як вказує Бак, а зброшурований з ним «Список находящимся у статских дел господам сенаторам, обер-прокурорам и всем присутствующим в коллегиях, канцеляриях, конторах, провинциях и городах, также прокурорам, обер-секретарям, эксекуторам и секретарям, с показанием каждого вступления в службу и в настоящий чин на 1768 год. Печатан в Санкт-Петербурге при Сенате». (Див. «Вопросы истории», № 8, 1954, стор. 110).

<sup>5</sup> «Вопросы истории», 1947, № 1, стор. 84.

<sup>6</sup> 36. «Вопросы истории религии и атеизма», АН СССР, М., 1950, стор. 167—169.

Посилаючись на достовірні джерела, Ю. Коган показав, що в Комісію по створенню проекту нового уложення був обраний депутатом від «шляхетства» Катерининської провінції Дніпровського пікінерського полку «господин пример-майор Яков Козельський», який і прибув у Комісію 31 травня 1767 р., а автор «Философических предложений» в цей період уже працював секретарем в III департаменті сенату. До того ж останній був не майором, а капітаном артилерії і перебував на службі у війську до 28 квітня 1766 р. Простеживши життєвий шлях Козельського-депутата, Ю. Коган показує, що Козельський-депутат, згідно з списком на 24 лютого 1769 р., був при армії, а автор «Философических предложений» працював, як і до того, секретарем сенату і, отже, при армії не міг бути. В 1769—1774 рр. колишній депутат Комісії майор Козельський брав участь у війні з Туреччиною, про що є дані в літературі про цю війну, в той час як Козельський — автор «Философических предложений» лишався секретарем сенату, а з 20 квітня 1770 р., коли він одержав чин колезького радника, був призначений членом Малоросійської колегії і переїхав у м. Глухів.

Ці факти свідчать, що Я. П. Козельський — депутат Комісії і Я. П. Козельський — автор «Философических предложений» — це два різні діячі 60—80-х років XVIII ст.

На захист цієї думки виступив у 1954 р. С. В. Папаригопуло; на жаль, він не підтверджує своїх доказів у достатній мірі новими архівними джерелами<sup>1</sup>.

Нами наводяться нові додаткові архівні матеріали, невикористані раніше біографами Козельського та дослідниками суспільно-політичної і філософської думки в Росії XVIII ст., зокрема «Дело о дворянстве рода Козельских»<sup>2</sup>, що зберігається в Центральному державному історичному архіві СРСР в Ленінграді.

В «Деле о дворянстве рода Козельских», яке було заведене в 1784 р. за клопотанням секунд-майора Козельського, є цілий ряд свідчень про те, що в сім'ї сотника Павла Степановича Козельського

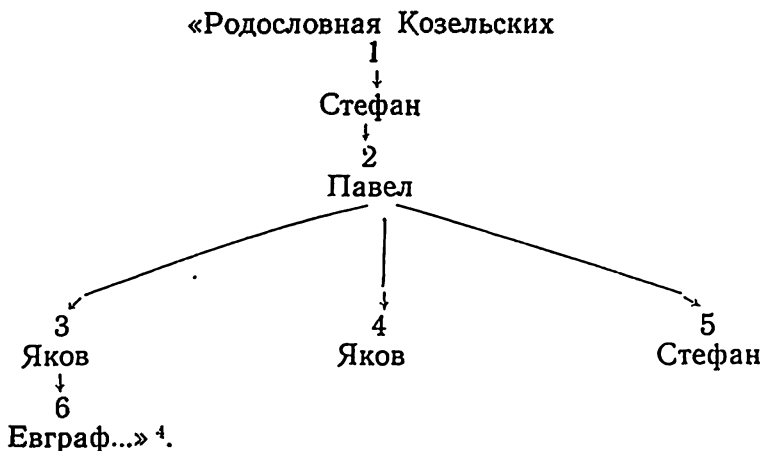
<sup>1</sup> Див. С. В. Папаригопуло, О двух Я. П. Козельских, «Вопросы истории», № 8, 1954, стор. 109—112.

<sup>2</sup> Цей документ, очевидно, використав в свій час В. Модзалевський при складанні родоводу Козельських. Він чітко вказав, що депутатом Комісії 1767 р. був не автор «Философических предложений», а інший Я. П. Козельський, молодший брат першого, майор (див. В. Модзалевський, Малоросійський родословник, т. II, К., 1910, стор. 392). Виникає питання: чому ж В. Модзалевський писав про трьох братів Яковів Козельських? В «Деле о дворянстве рода Козельских» мова йде лише про двох братів Яковів і про третього — Степана. Справа в тому, що Яків Павлович Козельський (старший) помер десь у 70-х роках XVIII ст., а тому в «Деле о дворянстве рода Козельских», яке було заведено в 1784 р., він не згадується. В. Модзалевський, мабуть, користувався додатковими документами, в яких є дані про старшого Якова Козельського. Згадується він, наприклад, в 50-х роках XVIII ст. як осаул Полтавського полку (див. Державна публічна бібліотека АН УРСР, відділ рукописів, Архів Лазаревського [56], арк. 8, 206), в 60-х роках як поручик Дніпровського пікінерського полку, що жив у Полтаві (див. ЦДІА УРСР, Харк. оп., од. зб. 8312, арк. 41), а в 70-х роках як секретар Малоросійської колегії (див. ЦДІА УРСР, ф. 54, Харк. оп., од. зб. 6816, арк. 3 зв., та ін.). Старший Я. П. Козельський був батьком відомого російського драматурга другої половини XVIII ст. Федора Яковича Козельського.

було два сини Якови і що один з них, майор, був депутатом Комісії по створенню проекту нового уложення в 1767—1768 рр. В 1784 р. автор «Философических предложений» був уже в чині статського радника, а його рідний брат, теж Яків, скрізь згадується в «Деле» як «б. (бывший. — В. Д.) секунд-майор и депутат»<sup>1</sup>.

Цей колишній секунд-майор і депутат в 1784 р. подав у Полтавську полкову канцелярію «доношение» з проханням видати йому виписку з канцелярських книг Полтавського полку про його діда Степана і батька Павла. В «Деле» є сім копій цих виписок з книг Полтавської полкової канцелярії за № 1612—1618, які й були видані в 1784 р. секунд-майору і депутату Якову Павловичу Козельському. Всі ці виписки починаються так: «Сего, июня 20-го дня, б. секунд-майор и Депутат Яков Павлович Козельский (курсив наш. — В. Д.) поданным в Полковую Полтавскую Канцелярию доношением просит выдачи выписки из...»<sup>2</sup> і т. д.

Всі ці документи разом з іншими були представлені Козельськими в департамент герольдії сенату і за указом Катерини II Київські дворянські депутатські збори 18 вересня 1784 р., розглянувши «доказательства, представленные от статского советника Якова Козельского о себе и родных его братьях майору Якову, сотнику Стефану и племяннику их Ивану...», вирішили: «...Статского советника Якова и брата его майора Якова (курсив наш. — В. Д.), сотника Стефана и племянника их сотничьего сына Ивана Козельских с их детьми внести в дворянскую родословную Киевского наместничества книгу в 6 часть и изготовить им грамоту»<sup>3</sup>. Отже, в цих документах фігурують два рідні брати-тезки Якови (брати-тезки раніш бували в українських сім'ях). Про наявність у кобеляцького наказного сотника П. С. Козельського двох синів Яковів свідчить також і графічно зображений родовід роду Козельських, що є у вищеназваному «Деле». Ось цей родовід:



<sup>1</sup> ЦДІАЛ, ф. 1343, оп. 23., од. зб. 4780, арк. 31.

<sup>2</sup> Там же, арк. 31, 32, 34, 36, 38, 40, 42.

<sup>3</sup> Там же, арк. 44, 45.

<sup>4</sup> Там же, арк. 65.

Таким чином, з усіх цих документів ясно видно, що автор «Філософических предложений» і депутат Козельський — це не одна і та сама особа, а два різні громадські діячі 60—80-х років XVIII ст., два рідні брати-тезки.

Обидва Козельські виступали в боротьбі проти реакційних ідеологів кріпосництва і самодержавства в таборі прогресивних діячів 60—80-років XVIII ст. Кожний з них по-своєму відстоював інтереси нижчих станів, в тому числі і кріпосного селянства. Але істотні відмінності в їх суспільно-політичних поглядах є додатковим доказом того, що це дві різні особи.

Найпрогресивнішим моментом в діяльності Козельського-депутата є його підтримка «Мнения депутата Г. Коробьина о правах крепостных крестьян...». Короб'їн виступив на захист не тільки інтересів дворянства, а й інтересів «души общества» — селянства. Він, стоячи на позиціях ліберального дворянства, висунув вимогу про законодавче обмеження державою влади поміщика над селянами, про зменшення кріпацьких повинностей і надання селянам права викупу хоч би частини свого майна<sup>1</sup>. Виступивши з підтримкою цих пропозицій Короб'їна, Козельський-депутат рішуче вимагав від держави прийняття загальних законів для того, щоб «многочисленный народ крестьянства... предохранить от дальнейшего их разорения и жалостное состояние бедных крестьян... облегчить»<sup>2</sup>. В своєму виступі він порушив питання про розробку таких законів, які регулювали б взаємовідносини між поміщиками і селянами і обмежували б свавілля поміщиків в їх ставленні до кріпаків. Щоб запобігти селянським повстанням та втечам селян від своїх поміщиків, Козельський-депутат запропонував обмежити панщину двома днями на тиждень і ввести оброк в розмірі, що не перевищує вартості дводенної панщини (650). Щодо майнових прав селянина, то депутат Козельський висловлювався за надання селянина, оброблюваних ними земель «потомственно, без участия помещикова», але «с тем только, чтобы они без дозволения помещика не властны были» їх «ни кому продать, ни заложить» (651). Ці його вимоги, незважаючи на поміркованість, були прогресивними для того часу. За свої переконання і пропозиції Козельський-депутат поплатився, бо настроєні проти нього дворянські депутати забалотували його під час виборів у кілька приватних комісій, і, зрештою, він був усунений з Комісії і відправлений в діючу армію.

Козельський-депутат не ставив рішучої вимоги про наділення селян землею і знищення кріпацтва взагалі. Він вимагав лише обмеження кріпосної залежності шляхом державного регулювання експлуатації селян поміщиками. Як представник ліберального дворянства і виразник інтересів української козацької старшини, Козельський-депутат, як і Г. Короб'їн, прагнув головним чином до збереження кріпосництва і втихомирення селян. Про це свідчить його

<sup>1</sup> Див. «Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века», в двух томах, т. II, Госполитиздат, 1952, стор. 49—55.

<sup>2</sup> Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII века, т. I, стор. 655. Далі посилання на це видання даються в тексті (в дужках вказуються сторінки).

попередження поміщикам про необхідність пом'якшення кріпосницького гноблення, його заклики подумати про заходи «к предупредению причин непослушания рабов против господ своих», а також про реформи, за яких селяни «останутся в прежнем страхе» і покірності поміщикам, бо будуть «они им (поміщикам. — В. Д.) и крепки...» (654), тобто перебуватимуть в феодально-кріпосній залежності від них. Про захист Козельським-депутатом інтересів української козацької старшини свідчить те, що він відстоював в Комісії прагнення українського дворянства до зрівняння його в правах з російським дворянством. Він підтримував петровський закон від 16 січня 1721 р., особливо 15 пункт петровського табеля про ранги (від 24 січня 1722 р.), за яким особи, що дослужилися до обер-офіцерського чину, та їх нащадки, дістають дворянське звання. Захищаючи інтереси старшого офіцерства недворянського походження, Козельський-депутат вимагав збереження цих петровських законів «без всякой отмены» з тим, щоб «каждому достойному дать достойное и не имеющим дворянского достоинства дозволить оное приобрести» (647).

Всього цього, на жаль, до останнього часу не помічають деякі наші дослідники суспільно-політичної думки Росії XVIII ст., зокрема І. Бак та І. Щипанов. Якщо І. Бак, ототожнивши двох Я. П. Козельських в одній особі, затушовує дворянсько-ліберальний характер «мнений» й «замечаний» Козельського-депутата і підтягує їх зміст до рівня демократично-просвітительських ідей «Философических предложений»<sup>1</sup>, то І. Щипанов іде іншим шляхом. Він, навпаки, затушовує демократизм і елементи революційної ідеології, які є в «Философических предложениях» Козельського-мислителя і розглядає його, по суті, як дворянського ліберала, рівняючись в загальній оцінці на погляди Козельського-депутата.

Слід відзначити, що, незважаючи на критику<sup>2</sup>, І. Щипанов і в останній своїй праці<sup>3</sup> не підкреслює різниці в суспільно-політичних поглядах діячів дворянсько-ліберального і демократично-просвітительського напрямів в історії суспільної думки Росії другої половини XVIII ст. Він, як і раніше, відносить до табору просвітителів цього періоду таких дворянських лібералів, як князь Д. О. Голіцин, депутат Г. Короб'їн, О. Я. Поленов та ін., і, ототожнюючи двох Я. П. Козельських в одній особі, вип'ячує з ідейної спадщини Козельського-мислителя лише ті помірковані положення, які імпонують точці зору дворянських лібералів<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Див. виклад суспільно-політичних поглядів Я. П. Козельського І. Баком у статті «Я. П. Козельский (философские, общественно-политические и экономические воззрения)» в журналі «Вопросы истории» № 1 за 1947 р. та в розділі «Экономические взгляды Я. П. Козельского» у верстці «История русской экономической мысли», т. I, Госполитиздат, 1953.

<sup>2</sup> Див. «Вопросы философии», 1954, № 6, стор. 177—182.

<sup>3</sup> Ми маємо на увазі розділ «Общественно-политические и философские воззрения русских мыслителей второй половины XVIII в.», опублікований в «Очерках по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР», в двух томах, т. I, Изд-во АН СССР, 1955, стор. 206—273.

<sup>4</sup> Див. там же, стор. 215—229.



Все це не тільки гальмує вивчення ідейної спадщини видатного просвітителя-демократа Я. П. Козельського, автора «Философических предложений», а й заважає справі дослідження і розкриття шляхів формування демократично-просвітительського напрямку, справі розкриття процесу підготовки того якісного стрибка в історії російської суспільно-політичної думки XVIII ст., який зв'язаний з появою першого російського мислителя-революціонера О. М. Радіщева.

Ідеологічно виступ Радіщева був підготовлений в Росії цілою плеядою просвітителів 60—80-х років XVIII ст., в якій Я. П. Козельський-мислитель займав одне з найвидатніших місць.

На відміну від Козельського-депутата Козельський-мислитель в своїх суспільно-політичних поглядах піднявся до загального заперечення кріпосного ладу, феодальної експлуатації та до виправдання народних повстань.

Спираючись в своїх суспільно-політичних поглядах на передову в той час теорію «природного права» та «суспільного договору», Я. П. Козельський-мислитель через призму етики піддає критиці не окремі жакливі сторони та пороки феодально-кріпосницького ладу, як про це говорить І. Я. Щипанов, а викриває головні зловживання громадським станом, засуджує в завуальованій формі кріпосне право взагалі як несправедливий закон, «который дозволяет пленника продать, купить, сделать рабом и содержать его произвольным образом» (464). Зрозумівши, що причина суспільних пороків і нещастя людей, корисних суспільству, зосереджена не в науках і мистецтвах, а також не в самому акті переходу людства від природного до суспільного стану, він прийшов до висновку, що причина — в зловживаннях новим суспільним станом, в порушенні необхідної єдності особистого і суспільного інтересів в законах, внаслідок чого виникла суспільна та майнова нерівність, рабська залежність одних людей від інших і велика прірва між становищем тих, що потопують у розкоші та веселощах і тих, які не мають ніякої власності і працюють без відпочинку, передчасно вмираючи з голоду. Засуджуючи сучасні йому суспільні порядки, Козельський-мислитель висловлює думку про необхідність знищення залежності людини від багатьох інших та встановлення залежності її (людини. — В. Д.) від одного уряду та законів. Він вважав також за необхідне знищити експлуатацію і дворянські привілеї, говорячи, що «весьма неполезны великие различия состояний человеческих в обществах» (534) і що «...полезно для общества, чтоб не дозволяют никакого другого заимствования, кроме равноценного» (535).

Погоджуючись з демократичними поглядами Ж. Ж. Руссо, який, за висловом Козельського, «как высокопарный орел, превзошел всех бывших до него философов» і «взирает на весь свет прямо философским оком и проповедует ему правоту и истину с прямою философскою вольностию» (418), Козельський засуджує суспільний лад, при якому одні живуть в розкоші, а інші — надмірно трудяться, при якому «...одна часть народа едят, пьют, веселятся, а о труде не только не заботятся, но еще его и презируют; а другая часть народа

работают и работают без отдыху» (638). Козельський вважаючи, що законом суспільного життя повинна бути помірність, тоді не буде ні злиднів, ні розкошів, не буде залежності одних людей від інших, а, значить, і експлуатації. Розкіш, надмірне багатство — це джерело лінощів і пороків. Тому, обстоюючи добронравність та благополуччя всіх громадян, Козельський мріяв про таке суспільство, при якому суспільними справами керувала б освічена влада (краще республіканська форма правління), в якому були б знищені великі полюси у «власності маєтків» та «великі відмінності в стагах». Він мріяв про таке ідеальне суспільство, в якому була б встановлена рівність всіх громадян перед законом, яка виключала б «залежність людини від багатьох інших»; в якому були б створені такі умови, при яких «одні люди не могли б зневажати та утискувати інших», де б всі громадяни були зайняті суспільнокорисною працею, мали б 8-годинний робочий день, де між людьми були б гуманні відносини на засадах взаємодопомоги і поваги, де б науки і мистецтва були поставлені на службу не окремим групам людей, а всьому народу.

На відміну від ідеологів кріпосників, які лицемірно намагались використати доктрину французьких просвітителів XVIII ст. про необхідність поширення освіти серед народу в своїх клясових інтересах (щоб відвести громадську думку від вимог звільнення селян від кріпацтва) Козельський вперше в історії суспільно-політичної думки Росії заявив, що «выполировать (просвітити. — В. Д.) народ иначе нельзя, как чрез облегчение его трудностей» (536). Але як просвітитель-демократ він вірив у силу законодавства і можливість мирним шляхом побудувати таке ідеальне суспільство.

Засуджуючи звірства феодальної експлуатації, гуманіст Козельський заявляв, що «нет несноснее того безбожного и зверского некоторых людей мнения, которые почитают свое удовольствие и благополучие в страдании и несчастии своих ближних» (540). Це «зверское мнение» поміщиків обумовлювалось поширеним в дворянському суспільстві поглядом на селян, як на нижчу, «підлу» породу людей. Виступаючи проти цього, Козельський доводив, що всі люди вільні від природи, що підлим є не той, хто бідний, а той, хто «упражняется в порочных делах» (475). Козельський добре розумів, що « в порочных делах » вправлялись нерідко самі дворяни, що підступний, бездушний поміщик «...устремляется как алчный волк на овец, на кротких и добродетельных людей» і до того ж «не терпит, чтоб обиженный жаловался на обиду» (519). Таке становище селян Козельський вважав двічі нестерпним і виправдовував їх виступи проти своїх гнобителів — «кривдників».

Розвиваючи далі і поглиблюючи теорію «природного права», Козельський стверджував, що всі люди, як чуттєві істоти мають рівні природні права. Як частина природи, людина підкоряється таким її «натуральным законам» як: «...есть, пить, гулять, забавляются, искать приятного, отвращаться от противного, беречь свой живот, защищаться силою от наносимого вреда, а ежели нет силы, то убежать и прочая» (467). Козельський виправдовує, по суті, стихійні форми класової боротьби кріпосного селянства та іншого трудового люду

Росії XVIII ст. проти своїх гнобителів, як закономірні, природні явища.

Доповнення Козельським теорії «природного права» правом «захищатися силою от наносимого вреда» становить його особливу заслугу в історії світової суспільної думки, бо навіть у французьких просвітителів XVIII ст. цей істотний момент природного права не мав належного витлумачення і розвитку.

Право захищатись силою Козельський намагався пояснити законами природи і математики (механіки). Різко виступаючи проти офіційної моралі, «непротівлення злу насильством», яка використовувалась ідеологами дворянства та попами для того, щоб тримати народ у покорі поміщикам і царю, російський мислитель писав: «Математики говорят, да и натура утверждает, что во всех телах действию равно есть сопротивление; а философы в людях, хотя они также суть тела, не хотят признать действию равного сопротивления. Обиженный имеет некоторое право к равному воздаянию, а обидчик к обиде какое право? Волчее свое качество...» (489).

Козельський, який рішуче заперечував право війни між народами, визнає це право як природне для знедолених і скривджених. «Никто на свете не имеет права к войне, — писав він, — кроме таких людей, которые так обижены, что обида их стоит по справедливости войны» (465). Він відстоює також думку про справедливість порушення та ліквідацію людьми такого «суспільного договору», який не забезпечує задоволення їх природних потреб. Відкидаючи церковно-релігійне вчення про державу та закони як продукт вічної і незмінної волі бога, Козельський твердить, що держава і закони — це продукт угоди між людьми, продукт суспільного договору, а тому вони можуть бути змінені на користь людей. На відміну від англійського соціолога XVII ст. Т. Гоббса, який вважав, що всякий договір, навіть, спрямований проти однієї з сторін, є справедливий і не підлягає перегляду та порушенню<sup>1</sup>, Козельський стверджував, що «ежели случится с которой стороны вред в договоре, то в таком случае чувствующая для себя вред сторона и одна договор нарушит может, потому, что никого к вредному обязывать не можно» (497).

Виходячи з усіх цих положень, Козельський доводить необхідність зміни законів в інтересах всього суспільства. Не в заклинах до морального самовдосконалення, яке залежить від законів, а в зміні самих законів — шлях до кращого майбутнього.

Лицемерна проповідь теорії «непротівлення злу насильством» не може привести до ліквідації пороків та введення в суспільство істинної справедливості і доброчесності. Козельський розумів, що теорія «всепрощення» придумана самими гнобителями-кривдниками, щоб безкарно пригноблювати народ. «Коварных людей жадность к обиде произвела на свет правило не воздавать за обиду, чтоб тем спокойнее было им ловить в мутной воде рыбу...» (490). І в іншому місці він підкреслює, що це правило видумали «те счастливые люди, ко-

<sup>1</sup> Див. Т. Гоббс, Левнафан, Соцэкгиз, 1936, стор. 147—148.

торые всегда других людей обижали, а сами ни от кого не видали обиды» (494). Російський мислитель розумів, що на цьому правилі «...основавшись, можно несносно мучить своего ближнего, с тем условием, что он будет дурак, ежели рассердится...» (519). Але чуттєва природа людини, на думку мислителя, штовхає її на «отмщение» за «великие обиды». Він вірив у те, що кінець-кінцем тривалий терпець народу урветься і потік його гніву тим сильніше ринеться. На його думку, відплата народу буде тим сильнішою, чим більше він переніс. Порівнюючи гнів пригноблених з водою, що прорвалася через греблю, Козельський вважає, що в тому випадку, коли причиною «волнования сердец» пригноблених є «кривдники», то «по справедливости почесть их можно почти за невинных». Свою думку про це він подає в таких словах: «Из таких людей, которые, великими обидами утесняемы будучи от высших себя, умеют скрывать свою досаду пред ними, делаютя некоторые при способном для них случае очень мстительны, как то и натурально рассудить можно, что река, плотиною долго удерживаемая, как найдёт место к своему проходу, то тем с большим стремлением силится туда пройти и потому тем больше роет плотину, чем далее той реки течение одерживано было (курсив наш. — В. Д.), так равномерно и к долговременному терпению принужденные люди по долгом притворстве как только найдут удобный случай, то тем больше истощают наружу свою досаду...» (512). Цю, по суті справи, революційну думку Козельський висловив в 1768 р., коли на Україні бушувало повстання, очолюване Максимом Залізняком та Іваном Гонтою (Коліївщина), і за п'ять років до селянської війни під керівництвом Пугачова.

Слід підкреслити, що Радіщев, який добре знав «Философические предложения» Козельського, був під впливом ідей, викладених у цьому творі. В своїй знаменитій книзі «Подорож з Петербурга до Москви», він використовує революційну думку Козельського для порівняння боротьби селянства проти поміщиків з потоком, який рано чи пізно прорве греблю. Ця думка, розвинута і конкретизована Радіщевим, набула в його творі якісно нового звучання в таких словах: «Потік, перегороджений в своїй течії, стає тим дужчий, чим міцніше зустрічає перешкоду, і якщо він хоч раз прорве греблю, то вже ніщо не може стримати його розлиття. Такі є й брати наші, яких ми тримаємо в путах. Чекають нагоди, слушного часу. Дзвін б'є. І ось пагуба звірства розливається нестримно. Ми побачимо навколо нас меч і отруту. Смерть і пожежі нам будуть відповіддю на нашу суворість і нелюдськість. І чим повільніше і упертіше ми були у знищенні їх пут, тим навалніші вони будуть у своїй помсті»<sup>1</sup>.

Зрозуміло, що збіг деяких думок Я. П. Козельського-мислителя і Радіщева не дає підстави для того, щоб поставити Козельського в один ряд з Радіщевим. Радіщев був і лишається родоначальником революційної антикріпосницької ідеології в Росії. А Козельський ні в теорії, ні на практиці не був революціонером. Тому слід підкресли-

---

<sup>1</sup> О. Радіщев, Подорож з Петербурга до Москви, Держлітвидав України, 1949, стор. 89.

ти, що С. В. Папаригопуло та С. А. Покровський допускають псмилку, коли говорять про «революційні теорії письменника Козельського»<sup>1</sup>.

В критиці Козельським-мислителем кріпосництва та самодержавства є лише окремі елементи, паростки революційної ідеології, сформульовані в абстрактно-теоретичній, етичній формі. Але їх не можна замовчувати, як це робить І. Щипанов, бо вони відіграли, без сумніву, велике значення в історії розвитку російської суспільно-політичної думки як вихідний ідейно-теоретичний матеріал при розробці Радіщевим антикріпосницької революційної ідеології.

Вищенаведені висловлювання Козельського-мислителя свідчать про те, що, незважаючи на його загальну просвітительську, ідеалістичну концепцію в розумінні суспільних явищ, він в деяких питаннях піднімався і до революційних висновків, що він був одним з найбільш радикально настроєних мислителів другої половини XVIII ст., ідейним попередником Радіщева. Всі ці висловлювання Козельського-мислителя свідчать також про істотну відмінність між його суспільно-політичними поглядами та політичними переконаннями Козельського-депутата.

Таким чином, як додаткові архівні матеріали, так і аналіз поглядів Козельського-депутата і Козельського-мислителя, переконливо свідчать про наявність в історії суспільної думки XVIII ст. в Росії двох Я. П. Козельських.

---

<sup>1</sup> Див. «Вопросы философии», 1954, № 6, стор. 180.

*М. І. СУНДИРЄВА*

## РЕВОЛЮЦІЙНИЙ ДЕМОКРАТИЗМ М. О. АНТОНОВИЧА

Радянський народ, Комуністична партія надають величезного значення передовим традиціям минулого народів нашої країни, високо цінують патріотів, які боролись за незалежність і свободу нашої Батьківщини, проти експлуатації людини людиною, проти соціального і національного гноблення.

До появи пролетаріату в Росії революційну роботу вели виразники інтересів багатомільйонного селянства — революціонери-різочинці — видатні діячі своєї епохи, борці проти царизму, провісники свободи і дружби народів, борці проти расизму, націоналізму і космополітизму. Це був революційно-демократичний табір, який вів непримиренну боротьбу з реакційною буржуазно-поміщицькою ідеологією, що виражала інтереси панівних класів, які розпалювали національну і расову ворожнечу між народами.

Максим Олексійович Антонович, як і його вчителі — Чернишевський і Добролюбов, є діячем різночинного, буржуазно-демократичного періоду визвольного руху в Росії. Син українського народу, він зв'язав свою долю з великими російськими революційними демократами і, до кінця свого життя залишався вірним їх ідеям. Він боровся як проти російських, так і проти українських реакціонерів — ідеологічних прислужників царського самодержавства і кріпосництва, лютих ворогів російського і українського народів — великодержавних шовіністів та українських буржуазних націоналістів.

Суспільно-політичні та філософські погляди М. О. Антоновича формувалися в 50—60-х роках ХІХ ст., тобто в період, коли феодально-кріпосницька Росія переживала гостру економічну і політичну кризу. Розклад феодально-кріпосницького способу виробництва і визрівання в його надрах буржуазних економічних відносин супроводжувались загостренням класової боротьби, зростанням селянських повстань, які в другій половині 50-х років ХІХ ст. набувають особливо широкого розмаху.

В цей період посилюється національно-визвольний рух проти царизму на Україні, в Польщі, Фінляндії, Прибалтиці, Середній Азії,

на Закавказзі. Відбуваються студентські заворушення, поширюються вимоги демократичної преси, бойові виступи Чернишевського і його прихильників, які закликали пригноблені маси до революції.

Великого значення революційному рухові в Росії того часу надавали К. Маркс і Ф. Енгельс. Глибокий аналіз подій того періоду дав В. І. Ленін в статтях «Гонителі земства і Аннібали лібералізму», «Крах II Інтернаціоналу» та ін. В. І. Ленін підкреслює, що в 1859—1861 рр. в Росії назріла революційна ситуація.

Хоч всі об'єктивні ознаки свідчили про те, що в Росії в 60-ті роки створилися умови для революційного вибуху, проте революція в цей час не відбулася. Налякани революційним рухом народних мас цар і поміщики поспішили звільнити селян «зверху», боючись, що ті звільнять себе «знизу».

Придушення визвольного руху 60-х років пояснюється тим, що в Росії тоді ще не було до кінця революційного класу, класу пролетаріату, не було революційної партії — передового загону робітничого класу, і тому організувати боротьбу селян, свідомо керувати ними, повести їх на рішучий бій не було кому. Селянські повстання можуть дати позитивний результат лише тоді, коли вони поєднуються з повстанням робітничого класу і коли робітничий клас виступає керівником і організатором цих повстань.

Незважаючи на те, що революція в Росії не відбулася, революційно-демократичний рух того часу мав велике історичне значення: він навчив народ вести боротьбу за своє визволення.

Хоч реформа 1861 р. була проведена кріпосниками і мала буржуазно-кріпосницький характер, проте вона була кроком вперед по шляху перетворення феодальної держави в державу буржуазну. Більш прискореними темпами почали розвиватися міста, будуватися фабрики і заводи, рудники і шахти, шосейні і залізничні магістралі. Число робітників в промислових містах і селищах значно зросло. «На зміну кріпосній Росії, — писав Ленін, — ішла Росія капіталістична»<sup>1</sup>.

Після скасування кріпосного права класова боротьба між селянами і поміщиками не тільки не припиняється, а, навпаки, посилюється, бо селянська реформа, проведена кріпосниками, анітрохи не поліпшила становища народу; вона була обманом і наругою, грабежем і насильством над селянством. Так, за «звільнення» селяни змушені були виплатити поміщикам величезний викуп — близько 2 мільярдів карбованців. Поміщики забирали кращі землі. За орендовану землю була встановлена поміщиками дуже висока плата. Як і раніше, на селі панували голод, злидні і безправ'я.

Буржуазно-кріпосницьку, грабіжницьку суть селянської реформи 1861 р. і гостроту класової боротьби цього періоду відзначив Маркс, який писав, що в Росії між селянами і поміщиками йшла партійна війна<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> В. І. Ленін, Твори, т. 17, стор. 62.

<sup>2</sup> Див. Архів Маркса и Енгельса, т. XII, Госполитиздат, 1952, стор. 14.

Виразниками інтересів пригнобленого селянства, яке піднімалося на боротьбу з поміщиками і царизмом, його надії і сподівань виступили ідеологи революційної демократії з М. Г. Чернишевським на чолі. Падіння кріпосного права, вказував Ленін, викликало появу різночинця, як головного масового діяча визвольного руху взагалі і демократичної, безцензурної преси, зокрема. Слід відзначити зміни, що сталися в ідейно-політичному житті Росії в середині ХІХ ст.

Якщо в 40-і роки ХІХ ст. найактуальнішим питанням ідейно-політичної боротьби в Росії було скасування кріпосного права, а питанню про шляхи його знищення ще не приділялося достатньої уваги, хоч передовими діячами того часу, зокрема Белінським, воно вже було підняте і розв'язувалося у відповідності з позицією революційного демократизму, то в 60-ті роки боротьба стала точитися саме навколо питання про шляхи знищення кріпосництва, про шляхи дальшого розвитку країни. В 60-ті роки ці питання ставляться більш гостро і чітко. Звідси і чіткіше розмежування класових сил, гостріша боротьба між революційними демократами і лібералами, боротьба, в якій відбилися дві історичні тенденції, дві протилежні класові сили — селянська і поміщицько-буржуазна.

Ліберали і кріпосники — це два угруповання всередині одного і того ж напрямку, всередині ліберально-монархічного табору, що виражав інтереси буржуазії та тих поміщиків, які перебудовували своє господарство на капіталістичний лад. Будучи ідеологами буржуазії, ліберали виступали проти кріпосництва, за буржуазну Росію, але вони страшенно боялись революційної ломки, боялись революційного руху мас, здатного знищити разом з кріпосництвом і монархію. Ліберали обмежувались лише невеликими поступками селянству, йшли на угоду з поміщиками, виступали з ними в одному таборі. Оскільки ліберально-монархічна група боролась за перетворення поміщицького господарства на капіталістичне шляхом реформ, болісно-повільних змін, «Маніфест 19 лютого» був для них «великою реформою», яку вони вихваляли на всі лади. Представники буржуазно-поміщицького лібералізму — Кавелін, Чичерін та інші — зімкнулись з запеклими кріпосниками-монархістами на чолі з Катковим.

Представниками другої історичної тенденції були М. Г. Чернишевський і очолюваний ним революційно-демократичний табір. Чернишевський і його прихильники дуже швидко зрозуміли всю мерзотність і кріпосницький характер «селянської реформи». Вони добре розуміли, що реформа призведе до масового пограбування селян, а тому ставились до неї різко негативно, викривали її, зривали з неї ліберальну маску, показуючи всю потворність і половинчастість «Положення 19 лютого». В. І. Ленін, відзначаючи величезний вплив Чернишевського на політичний хід подій того часу, писав: «Селянську реформу» 61-го року, яку ліберали спочатку підкрашували, а потім навіть прославляли, він назвав *мерзотністю*, бо він ясно бачив її кріпосницький характер, ясно бачив, що селян обдирають пп. ліберальні визволителі, як липку. Лібералів 60-х років Чернишевський назвав «*базіками, хвастунами і дурнями*», бо він ясно бачив.



їх боязнь перед революцією, їх безхарактерність і холопство перед властью імущими»<sup>1</sup>.

Період після проголошення «селянської реформи» в Росії відзначився масовими виступами селян і студентів, створенням таємних революційних організацій, які поширювали революційні прокламації. Голосніше залунав «Колокол» Герцена в Лондоні, бойовими пропагандистами ідей селянської революції виступили Чернишевський та його журнал «Современник». Чернишевський і Добролюбов не тільки вели пропаганду ідей революційної демократії, вони брали і практичну участь в підготовці селянської революції. Про це свідчить знаменита прокламація Чернишевського «Панським селянам від їх доброзичливців поклін», в якій Чернишевський викриває грабіжницьку суть реформи і викладає план збройного селянського повстання. Він закликає народ бути готовим до боротьби з гнобителями, запасатися зброєю і на заклик революціонерів-демократів одностайно виступити проти ворогів.

Під керівництвом ідейних вождів селянської революції — Чернишевського і Добролюбова — живу, практичну участь в подіях того часу брали їх найближчі соратники і послідовники М. О. Антонович, Д. І. Писарев, М. В. Шелгунов, М. О. Серно-Соловйович, М. І. Михайлов та ін. Їх об'єднувала спільна боротьба проти самодержавно-кріпосницького ладу, проти реакції і ліберально-монархічної ідеології. Вони брали активну участь в підготовці збройного повстання, були членами таємних організацій, писали революційні відозви і прокламації. У вересні 1861 р. революційні демократи М. В. Шелгунов і М. І. Михайлов написали і поширили відозву «До молодого покоління», а пізніше — прокламацію «До російських солдат». Аналогічна прокламація була написана Серно-Соловйовичем разом з Огарьовим і Обручовим («Що треба робити війську?»). Серно-Соловйович, Слепцов і Налбандян беруть участь у складанні знаменитої листівки «Що потрібно народу?», написаної в основному Огарьовим. Остання листівка, поряд з листівкою «Відповідь «Великорусу», була програмним документом організації «Земля і воля»<sup>2</sup>.

Не залишається в стороні від цих подій і Антонович. Він був членом таємної революційної організації «Земля і воля», до Центрального комітету якої входили Герцен, Огарьов, брати Серно-Соловйовичі, Обручов, Слепцов, Утін та ін., а ідейним керівником і натхненником був Чернишевський<sup>3</sup>.

Антонович був тісно зв'язаний з багатьма учасниками підпільної організації «Земля і воля», яка ставила своєю метою підготовку і проведення селянської революції, він вів революційну пропаганду

<sup>1</sup> В. І. Ленін, Твори, т. 17, стор. 92.

<sup>2</sup> Не треба змішувати з народницькою організацією «Земля і воля» 70-х років.

<sup>3</sup> Про активну практичну діяльність видатних російських революційних демократів і особливо Герцена та Огарьова яскраво свідчать нові архівні матеріали так званої «празької колекції», надруковані в «Літературній спадщині», том 61 (1953) та том 62 (1955).

серед петербурзьких студентів<sup>1</sup>. М. Слепцова в статті «Штурмани грядущої бурі» вказує, що Антонович належав до цієї організації, і що він «перше, ніж увійти до «Землі і волі», зустрівся з Слепцовим в «Современнике», потім на Jugfir'ax у будинку Чернишевського... Він був на квартирі у Миколи Утіна, коли Слепцов повідомив про утворення петербурзького центрального комітету «Земля і воля»<sup>2</sup>.

Революційні демократи були справжніми захисниками народних інтересів. Вони закликали до революційного знищення кріпосницьких порядків, боролись за повне визволення селян з-під влади поміщиків. Бойовий революційний характер суспільно-політичних і філософських поглядів революційних демократів пояснюється тим, що на відміну від західноєвропейських мислителів, які були в основному ідеологами буржуазії, В. Г. Белінський, О. І. Герцен, М. Г. Чернишевський, М. О. Добролюбов і інші російські революційні демократи виражали інтереси багатомільйонного пригнобленого селянства Росії, яке піднімалося на боротьбу проти самодержавно-кріпосницького ладу. М. О. Антонович, будучи революційним демократом, перебуваючи в одному таборі з Чернишевським, Добролюбовим, Салтиковим-Шchedріним та ін., також боровся за інтереси переважаючого тоді класу трудящих — селянства, боровся за нову, демократичну Росію.

\* \* \*

\*

Народився М. О. Антонович 18 квітня 1835 р. в містечку Білопілья, Харківської губернії, в сім'ї дяка. Батьки його померли рано, і Антоновичу ще в дитинстві довелося зіткнутися з суворою дійсністю царської Росії, втерпіти велику матеріальну нужду. Завдяки зусиллям старого дідуся, хлопчиківі пощастило вступити в духовне училище в м. Охтирці, після закінчення якого Антонович вступив у Харківську семінарію. Тут він вивчає мови, літературу, але найбільш цікавиться природознавством, хоч цьому предмету в семінарії не приділялось майже ніякої уваги. Довідавшись, що в Харківському університеті читаються лекції з природничих наук, він тайкома від адміністрації семінарії й університету слухав ці лекції.

Будучи в останньому класі семінарії, Антонович вивчає твори великого російського революційного демократа В. Г. Белінського, знайомиться з видатними російськими письменниками-реалістами і особливо захоплюється творами М. В. Гоголя і О. М. Островського.

Після закінчення семінарії Антонович їде в Петербург і вступає до духовної академії. В цей час він займається самоосвітою, багато читає, в тому числі заборонені книги, знайомиться з знаменитим листом Белінського до Гоголя. Він глибоко вивчає праці М. В. Ломоносова, О. М. Радіщева, О. І. Герцена, М. О. Некрасова, М. Г. Чернишевського, М. О. Добролюбова та ін.

<sup>1</sup> Див. Л. Пантелеев, К материалам о Н. Г. Чернышевском, газ. «Наш век» № 85 від 28 квітня 1918 р.

<sup>2</sup> Див. Звенья, ки. II, 1933, стор. 440.

Тоді вже Антонович віддає свої симпатії бойовому органу революційної демократії — журналу «Современник». На 4-му курсі академії він пише для нього велику статтю. В редакції «Современника» відбулася незабутня зустріч його з Добролюбовим, яка була поворотним пунктом в житті Антоновича. І хоч перша стаття його не була надрукована в журналі, проте Добролюбов залучає молодого автора до літературної роботи; він радить йому кілька тем з найбільш відомої Антоновичу галузі. В 1859 р. в «Современнике» публікується стаття Антоновича «Що інколи відкривається в ліберальних фразах?», написана за допомогою Добролюбова.

В цьому ж році Антонович закінчує Петербурзьку духовну академію і дістає ступінь кандидата богослов'я. Але професором богослов'я Антонович не збирався бути і категорично відмовився від призначень, які йому пропонували.

В 1860 р. Антонович написав працю «Матеріали до історії простонародних забобонів», яка була надрукована в «Современнике». Після цього Антонович стає постійним співробітником журналу — бібліографом. Добролюбов продовжує допомагати Антоновичу, знайомить його з своєю бібліотекою, настійно радить простудіювати праці Фейербаха — «Суть релігії», «Суть християнства». Від'їжджаючи за кордон на лікування, Добролюбов зв'язує Антоновича з Чернишевським, під керівництвом якого Антонович вивчає філософію, політичну економію, логіку, естетику.

В 1861 р. Антонович написав філософські праці: «Сучасна філософія», «Два типи сучасних філософів», «Про Гегелівську філософію» та ін. На цей час світогляд Антоновича цілком сформувався, в «Современнике» він вже виступає як політичний і філософський соратник Чернишевського і Добролюбова, як войовничий матеріаліст і атеїст.

Статті Добролюбова, в яких викривався лібералізм, і особливо праці Чернишевського: «Нариси гоголівського періоду російської літератури», «Естетичне відношення мистецтва до дійсності», «Антропологічний принцип у філософії» та інші, були програмною основою діяльності Антоновича.

На філософські і соціально-політичні погляди Антоновича великий вплив мали російські природознавці того часу і в першу чергу Д. І. Менделєєв, І. М. Сеченов, К. А. Тімірязєв.

Антонович був знайомий не тільки з досягненнями природознавства в Росії, а й з досягненнями науки в зарубіжних країнах. Він вивчав праці Дарвіна, Тіндаля, Грове, Лайєля, матеріалістичне вчення французьких просвітителів, антропологічний матеріалізм Фейербаха і філософію Гегеля. Проте Антонович не був сліпим учнем і наслідувачем західноєвропейських мислителів, як це твердив дехто з істориків філософії, намагаючись видати його за фейєрбахіанця<sup>1</sup>. Він перебував під впливом видатних філософів того часу, вождів російського революційно-демократичного руху.

<sup>1</sup> Див. И. Ямпольский, Избранные статьи М. А. Антоновича (журн. «Литературный критик», 1938, № 6, стор. 238) и Л. Коган, Материализм М. Антоновича (журн. «Под знаменем марксизма», 1939, № 5, стр. 100).

Вплинуло на формування політичних і філософських поглядів Антоновича і вивчення таких визначних подій світової історії, як революційний рух на заході (французькі буржуазні революції 1789, 1830 і 1848 рр., боротьба за свою незалежність італійського і польського народів, громадянська війна в Америці та ін.).

Таким чином, глибоке вивчення російської дійсності, особиста, безпосередня участь у революційно-визвольному русі 60-х років ХІХ ст., благотворний вплив суспільно-політичної, природничо-наукової і філософської думки Росії та інших країн, — ось основні джерела формування революційно-демократичного, матеріалістичного світогляду М. О. Антоновича.

В гострій ідеологічній боротьбі революційних демократів з представниками дворянсько-монархічного та ліберального табору, — що особливо розгорілася навколо творів Чернишевського, — Антонович захищав позиції філософів-матеріалістів революційно-демократичного напрямку. «Современник» мав в особі Антоновича вірного прихильника, палкого послідовника і захисника ідей революційної демократії. Чернишевський писав в своїх «Полемічних красотах», що покладає на нього великі надії. Характеризуючи ставлення Чернишевського до Антоновича, Єлісеєв, один з співробітників «Современника», підкреслював, що «статті молодого Антоновича поставили його відразу поруч з Чернишевським, зробивши його таким же alter ego Чернишевського у важкій і небезпечній полеміці з ворожими філософськими теоріями, яким alter ego його був Добролюбов в галузі літературної критики і полеміки...»<sup>1</sup>. Високу оцінку Антоновичу дав Плеханов, який назвав його «добрим помічником Чернишевського».

\* \* \*

Наслідуючи своїх учителів Чернишевського і Добролюбова, Антонович вступає в боротьбу з реакцією, мракобіссям та ідеалізмом. В статтях: «Сучасна філософія», «Два типи сучасних філософів», «Про гегелівську філософію» він викриває ідеалістів-реакціонерів, апологетів царського самодержавства Каткова, Аскоченського, Греча, Булгаріна, Сенковського та їм подібних, виступає проти філософів-ідеалістів — професора Київського університету Гогоцького і професорів Київської духовної академії Юркевича, Карпова та ін.

Антонович підкреслює, що реакційні філософські і соціально-політичні погляди Каткова та його «Русского вестника» — це та сама філософія права Гегеля, яка увічніює реакційну монархічну державу<sup>2</sup>.

Викриваючи неспроможність доказів і аргументів ідеалістів Гогоцького, Юркевича, Карпова в боротьбі проти матеріалізму, Антонович доводив неприродність і нежиттєвість їх філософії. Така філо-

<sup>1</sup> Шестидесятые годы. Воспоминания М. А. Антоновича и Г. З. Елисеева, 1933, стор. 270.

<sup>2</sup> Дня. М. А. Антонович, Избранные философские сочинения, 1945, стор. 123.

софія, — говорив він, — це «аномалія мислі», яка «не має в собі нічого оригінального і самостійного», це цілковите переживання «платонівської та лейбніце-вольфганської» містики. Коріння цієї філософії — в богословських «побудовах Фоми Аквіната, Моліни з єзуїтами» та ідеалістичних вивертах Лейбніца і Вольфа.

Антонович наближався до розуміння класової суті філософії юркевичів — гогоцьких, встановлював зв'язок цієї «філософської касти» з інтересами пануючого класу. Їх філософія, на думку Антоновича, відіграє таку ж реакційну роль, як і релігійно-містична філософія німецького ідеаліста, крайнього реакціонера Баадера. Своєю бойовою критикою реакційної філософії каткових та містико-ідеалістичної філософії професорів Київського університету і Київської духовної академії Антонович допомагав російському і українському народам викривати їх духовних гнобителів.

Борючись з ідеалістичною, абстрактною і нежиттєвою філософією, Антонович протиставляв їй матеріалістичну філософію революційних демократів, філософію, яка зв'язана з «ділом і практичною діяльністю» людини, з філософією, яка зв'язана з життям і сприяє його розвитку, яка вміло користується даними природознавства для захисту і більш докладного обґрунтування принципів матеріалізму.

Кожний рік, можна сказати, навіть кожний місяць, — зауважує Антонович, — дослід виявляє нові факти або «нові сторони» в раніше виявлених фактах, і ці відкриття природничих наук дають матеріалістичній філософії можливість доповнювати, узагальнювати і розвивати далі свої теоретичні, філософські висновки, які, в свою чергу, є єдиною надійною основою для дальших успіхів природничих наук.

Антонович слідом за Герценом і Чернишевським проводить ідею про необхідність тісного зв'язку між філософією і природознавством, підкреслює, що дані природничих наук підтверджують матеріалізм і спростовують ідеалізм.

Антонович вірить у торжество принципів матеріалізму так само, як він вірить у гігантський розвиток природознавства, яке стверджує всюди ці принципи «...зверніть-но увагу на теорію часткових рухів, — говорить Антонович, — і наука не бачить ні найменшої потреби припускати для пояснення явищ яких-небудь особливих, нематеріальних, надчуттєвих елементів; вона не робить необґрунтованих припущень, нічого не допускає, крім того, що є, що дано, що відомо... Коли збільшаться і стануть кращими засоби науки, вона пояснюватиме явища краще, точніше і наочніше, а все-таки матеріальними фізичними агентами. Принцип матеріалізму лишається недоторканим»<sup>1</sup>. І всі життєві явища, на думку Антоновича, так само підлягають компетенції науки.

Антонович підкреслює, що всі процеси, які відбуваються в природі, всі її явища повинні бути пояснені не надприродними, духовно-чудотворними діями, а звичайними матеріальними, природними причинами. Він висловлює глибоку впевність у тому, що настане

<sup>1</sup> М. А. Антонович, Избранные философские сочинения, 1945, стор. 67.

такий час, коли наука зробити все те, чого вона ще не встигла зробити.

Антонович бореться не тільки проти таких запеклих реакціонерів-монархістів, як Катков з його «Русским вестником», професор Київської духовної академії Юркевич з його буржуазно-націоналістичними і релігійно-містичними проповідями, Аскоченський з його чорносотенною «Домашней беседой», а й з такою ж непримиренністю викриває поміркованість, безхарактерність і лібералізм «Отечественных записок» Краєвського і Дудишкіна, фразерство і безпринципність журналу «Время», релігійні догми слов'янофільської газети «День» та ін.

В 1861 і 1862 рр. в «Современнике» Антонович друкує дві статті: «Про ґрунт» і «Про дух «Времени» та про Косіц... як найкращий його вираз». В цих статтях він викриває реакційну суть журналу «Время». Критикуючи куцу програму «временців», які вважали шляхом до кращого майбутнього не докорінну перебудову існуючого ладу, не боротьбу з ним, а моральну проповідь, грамотність народу, або, як вони говорили, — грамотність «ґрунту». Антонович говорить, що пустою фразеологією про «ґрунт», про «народність» і «грамотність» вони заплутують суть справи, відвертають від насущних завдань часу. «Ґрунтовики», — говорив Антонович, — хочуть всі соціальні «хвороби і болячки» вилікувати грамотністю, вірніше фразою про грамотність, рекомендуючи її «як загальну панацею, як талісман чи щуче повеління, яке миттю доставить в наші руки все, чого ми тільки забажаємо»<sup>1</sup>. Грамотність — чудова справа, але самої її ще не досить. Як ви через грамотність розв'яжете проблему? — запитував Антонович «ґрунтовиків».

В Англії, вказував він, багато грамотних серед простого народу, але це не заважає їм бідувати; Німеччина — країна вчена, ідеал «ґрунтової вченості», але там страждають так само багато. Антонович наполягає на тому, що насамперед треба змінити умови матеріального життя народу, перебудувати суспільство на цілком інших началах, не на таких, як в Англії і Німеччині. Тільки після цього можна говорити про справжню освіту трудящих мас. Таким чином, розв'язання складного соціального питання — врятування народу від страждань і бідувань — Антонович не мислить інакше, як тільки шляхом докорінної революційної перебудови суспільства.

Напочатку 1862 р. Антонович надрукував в «Современнике» статтю «Асмодей нашого часу», в якій піддав гострій критиці роман І. С. Тургенева «Батьки і діти». Ця стаття викликала бурхливу реакцію. Чому так різко і несхвально виступив Антонович проти тургеневських «Батьків і дітей»? Справа в тому, що Тургенев, як ліберал, на той час відколовся від «Современника». «...його вернуло від мужицького демократизму Добролюбова і Чернишевського»<sup>2</sup>. Реакційні кола тодішньої Росії побачили в Тургеневі «свою людину», противника революційної демократії і матеріалістичної філо-

<sup>1</sup> М. А. Антонович, Избранные статьи, 1938, стор. 368.

<sup>2</sup> В. І. Ленін, Твори, т. 27, стор. 239.

софії. Так, у звіті III відділення за 1862 р. про Тургенева написано: «Тургенев цим твором (романом «Батьки і діти». — М. С.)... заклеїв наших недоуків-революціонерів дошкульним ім'ям «нігілістів» і похитнув вчення матеріалізму та його представників<sup>1</sup>.

Недивно, що революційні демократи ополчились проти тих тенденцій в романі Тургенева, за які ліберально-дворянські писакки його вихваляли. Таким чином, навколо «Батьків і дітей» Тургенева точилася боротьба двох непримиренних таборів: революційно-демократичного і ліберально-монархічного. Точку зору першого виразили Чернишевський, Герцен, Антонович та ін., точку зору другого — Катков і Аскооченський.

Проте представник демократичного напрямку Писарев виступив з протилежною Антоновичу оцінкою роману Тургенева. Чому ж два представники одного напрямку по-різному оцінили цей роман? Антонович ополчився на Тургенева, побачивши в образі Базарова карикатуру на молоде покоління, а в Тургеневі — ворога революційно-демократичного напрямку. Він не визнавав Тургенева художником реалістом і заперечував об'єктивно-художні позитивні якості його роману. Писарев же побачив в образі Базарова риси нової людини, а Тургенева оцінював як великого художника, який правильно відбив прагнення і дії молодого покоління.

Ці прямо протилежні оцінки Антоновичем і Писаревим роману «Батьки і діти» Тургенева літературні критики пояснюють по-різному. В. Кірпотін і В. Євгенєв-Максимов головною причиною полеміки Антоновича і Писарева вважають різний підхід до розв'язання питання про революцію і «культурництво». Вони кажуть, що Антонович в цей період своєї діяльності був революційним демократом, послідовником Чернишевського і Добролюбова, а Писарев був просвітителем, стояв на «культурницьких» позиціях і тому не міг погодитись з оцінкою, яку дав Антонович роману Тургенева. Н. Четунова вважає, що не Антонович, а Писарев відстоював і захищав позиції старого «Современника», і тому він вороже виступав проти тих співробітників журналу (в тому числі і проти Антоновича), які після смерті Добролюбова і арешту Чернишевського нібито відійшли від революційних ідей у бік лібералізму.

Ми не можемо погодитись ні з одною точкою зору.

Якщо В. Кірпотін та В. Євгенєв-Максимов вважали, що Антонович послідовно відстоював революційно-демократичні позиції, то Н. Четунова, навпаки, вважає Антоновича лібералом, а Писарева революційним демократом. Чи є необхідність при розв'язанні цього питання одного з критиків обов'язково робити просвітителем, відступником до лібералізму і т. д.? Чи не суперечить це історичній правді?

В той історичний період обидва видатні критики були революційними демократами. Як відомо, Писарев в 1862 р. став на пози-

<sup>1</sup> Збірник Центрального архіву «И. С. Тургенев», М. — Пг., 1923, стор. 165.

ції революційного демократизму. Його знаменита прокламація «Російський уряд під заступництвом Шедо-Ферроті» (1862 р.), в якій Писарев прямо і відкрито закликав до революції, до повалення династії Романових, переконливо доводить бозпідставність думки В. Кірпотіна і В. Євгенєва-Максимова про просвітительський напрям Писарева.

Ніхто не заперечує, що в період спільної праці з Чернишевським і Добролюбовим Антонович поділяв погляди революційних демократів. Щодо статті Антоновича «Асмодей нашого часу», то Четунова заявляє, що вона «помилкова», бо Антонович після смерті Добролюбова і арешту Чернишевського нібито відійшов від революційно-демократичних позицій в бік лібералізму. Але тут Четунова допускає неточність, що і є причиною невірною її висновку. Адже стаття Антоновича «Асмодей нашого часу» з'явилась в березневій книжці «Современника», ще до арешту Чернишевського (липень 1862 р.). Чернишевський, безсумнівно, був солідарний з цією статтею, інакше вона не була б надрукована. Про солідарність Чернишевського з поглядами Антоновича свідчить і той факт, що в тій же березневій книжці, був надрукований і різко-негативний відзив Чернишевського про журнал Л. М. Толстого «Ясная поляна». Отже, в період написання статті «Асмодей нашого часу» Чернишевський і Антонович спільними зусиллями вели широкий наступ на ліберально-дворянський табір, захищаючи позиції революційного демократизму.

Чому ж Антонович і Писарев, ці два революційні демократи дали різну оцінку роману Тургенева? Справа в тому, що творчий шлях Тургенева, як і Толстого, складний і суперечливий. І. С. Тургеневу властиві глибокі суперечності, які були відбиттям суперечностей класової боротьби в 40-х і 60-х роках. Тургенев був, з одного боку, викривачем кріпосного права, він клеймив сваволію і неuczтво поміщиків, дав реалістичні картини російського життя, а з другого боку, — перед нами ліберал, якого «тягло до поміркованої монархічної і дворянської конституції»<sup>1</sup>, якого лякала революційна ломка, революційне знищення самодержавно-кріпосницької системи. Як художник-реаліст, він викривав самодержавно-кріпосницький лад і певною мірою відображав протест кріпосного селянства проти гніту поміщиків. В цьому заслуга Тургенева і в цьому його велич. Але Тургенев лякав революційний рух мас, і тому він відійшов до лібералів.

Ці суперечності світогляду Тургенева не могли не відбитися і в його видатному творі «Батьки і діти». Поряд із зображенням правдивих картин російського життя, представників різночинного, демократичного напрямку в романі має місце і хибний карикатуризм на жіночий рух того часу (образ Кукшіної) та деяка антипатія автора до образу Базарова, як представника молодого покоління.

Саме суперечливістю і двоїстістю світогляду Тургенева і пояс-

<sup>1</sup> В. І. Ленін, Твори, т. 27, стор. 239.



нюється поява статті Антоновича «Асмодей нашого часу», а також ряду статей Писарева про Базарова. Антонович і Писарев у своїх статтях про Тургенева виступали з позицій революційного демократизму. Але захист ідей революційної демократії вели вони різними шляхами. Антонович різко негативно ставився до роману Тургенева «Батьки і діти», критикуючи головним чином політичні погляди автора. Він засуджував антипатію Тургенева до революційно-демократичної молоді. Писарев захищав Тургенева, відзначаючи в його творі позитивне, розкриваючи в образах роману правдиві, прийнятні для демократів риси, відкидаючи негативні елементи роману, ігноруючи неприязнь автора до революційно-демократичного напрямку. Обидва критики багато в чому були праві, але обидва підходили односторонньо. Якщо Антонович безпідставно не визнавав Тургенева як великого художника-реаліста, який, незважаючи на свою деяку антипатію до революційних демократів, в основному вірно відбив різночинний рух того часу, то Писарев не правий у тому, що не звернув уваги на політичні погляди Тургенева, не розкрив негативні сторони його роману «Батьки і діти».

Односторонній підхід Антоновича і Писарева до творчості Тургенева, зокрема до його роману «Батьки і діти» пояснюється тим, що критики не відзначалися такою послідовністю і глибиною своїх суспільно-політичних і філософських поглядів, яка властива їх учителям — Чернишевському і Добролюбову, Антонович і Писарев не зрозуміли, а тому й не зуміли розкрити суперечностей в світогляді і творчості Тургенева.

У липні 1862 р., після арешту Чернишевського, Антонович стає одним з керівників «Современника». Діяльність Антоновича в цьому журналі відзначалася багаттям його сучасниками. Так, Єлісєєв назвав Антоновича «визнаним вождем» журналу, а Писарев, критикуючи Антоновича, писав при цьому: «Ви стоїте на видноті, ви перший атлет «Современника», на ваших плечах фірма журналу, за вами добролюбовські легенди, за вами «Полемічні красоти», все це ви повинні підтримати...»<sup>1</sup>.

Твердження деяких радянських критиків (Н. Четунової, наприклад), що після смерті Добролюбова і арешту Чернишевського Антонович нібито зрадив ідеям революційної демократії, відійшов до лібералізму, — цілком помилкове, воно є відгуком вигадок реакційної журналістики. Під час наступу реакції і ув'язнення Чернишевського та інших революційних демократів вороги «Современника» з усіх сил намагалися внести розгубленість в революційно-демократичний табір, похитати довір'я читачів до журналу та його співробітників. Вони в один голос кричали, що «Современник» відійшов від колишніх позицій, що між керівниками журналу йде пуста і безпринципна сварка. В реакційних журналах з'являється ряд статей («Пан Щедрін і розкол в нігілістах», «Початок кінця» та ін.), в яких противники «Современника» силкуються довести, що журнал зрадив свій колишній напрям. «Ви дуже добре

<sup>1</sup> Д. И. Писарев, Соч., т. IV, изд. 4-е, стор. 382—383.

знаєте, — відповідав Антонович ворогам журналу, — що погляди «Современника» все-таки цінні настільки, що зради їх не схвалить ніхто, тому і вирішили уразити «Современник» закидом в такий зраді»<sup>1</sup>.

В тому-то і полягає заслуга Антоновича, що він в роки розгулу реакції, численних арештів і посилення цензурного терору — до останнього дня існування «Современника» (1866 р.) використовував його сторінки для революційно-демократичної пропаганди, виступаючи як захисник ідей Чернишевського і Добролюбова, поборник свободи, палкий патріот і виразник інтересів пригнобленого селянства.

В 1863—1866 рр. Антонович віддавав багато сил і енергії «Современнику». Крім того, він брав участь у виданні енциклопедичного словника, який виходив під редакцією П. Л. Лаврова, вів політичний відділ в газеті Очкаіна та Єлісеєва «Очерки». В цей час Антонович написав ряд визначних праць на філософські і політичні теми, виступав з питань природознавства, естетики і літературної критики. Ось перелік кількох його статей в «Современнике»: «Парламентське діловодство», «Неповага до науки», «Теорія походження в царстві тварин», «Сучасні романи», «Любовне освідчення з «Епохой», «Єдність сил природи», «Промахи», «Сучасна естетична теорія» і багато інших. Найбільш яскраво відбивають соціально-політичні погляди Антоновича такі статті як «Захисники духівництва», «Промова Наполеона III», «Іжа та її фізіологічне і суспільне значення»<sup>2</sup>, «Надії і побоювання», «Суемудріє «Дня», «Розумовий рух XVIII віку» та ін.

Антонович продовжував вести боротьбу з усіма реакційними течіями, проти яких боролись його вчителі Чернишевський і Добролюбов. Він виступав як проти крайніх реакціонерів, так і проти прикрашених угодників-лібералів, які в 60-х роках були особливо небезпечними.

Ліберали, лицемірно прикриваючись «передовою» фразеологією, підтримували і захищали самодержавство, православ'я, весь суспільний лад Росії. В своїй антидемократичній, антинародній політиці вони змикалися з монархістами, зраджуючи інтереси народу. Антонович нещадно викривав антинародну суть лібералів, їх «загальне лицемірство», намагання «спокусити публіку ліберальними брязкальцями». Він доводив, що свої рутинні, реакційні погляди вони поширюють «під виглядом пілюль, позолочених лібералізмом», намагаються провести «непомітно свої глибоко непристойні ідейки»<sup>3</sup>. Характеризуючи лібералів, в тому числі Альбертіні, Кра-

<sup>1</sup> Див. «Современник», 1864, № 7, стор. 146.

<sup>2</sup> Ці статті були написані Антоновичем в 1863 р. для відновленого журналу (видання «Современника» в 1862 р. було заборонено на 8 місяців). Статті були набрані, але далі коректури не пішли. Тільки остання з них в 1881 р. була частково надрукована в маленькому журнальчику «Отклик», який видавався студентами Петербурзького університету на користь своїх нужденних товаришів. Коректура статей зберігається в Інституті літератури в Ленінграді.

<sup>3</sup> М. А. Антонович, «Русскому слову», «Современник», 1864, № 11-12, стор. 164.

євського, Благосветлова та інших, Антонович вказує, що їм влас- тиве не тільки ліберальництво, загравання, але що вони позбавлені твердих переконань і всякої принципіальності, не гребують служити «вашим і нашим». Антонович правильно передбачав дальший шлях лібералів, вказуючи, що у своїх поглядах вони зімкнуться з най- реакційнішим журналом — катковським «Русским вестником» і «з часом навіть перевершать» його.

Вся ліберально-дворянська преса — зброєносець самодержав- ства і православ'я — цькувала «Современник» і Антоновича. Вся так звана «громадська думка» виступала проти нього. У відпо- відь Антонович прямо заявляв, що «громадська думка» краєвських і каткових не є для нього критерієм. «Я радий, — писав він, — що така громадська думка озброїлась проти мене — це робить мені честь»<sup>1</sup>.

Антонович доводив, що не в особистих мотивах, а у принци- піальному підході до розв'язання питань — ось в чому корінь роз- біжності його поглядів з усією реакційною журналістикою того часу. Він веде безустанну боротьбу з виданнями Каткова, Краєв- ського, викриває «Епоху» братів Достоевських, «День» Аксакова та інші ліберальні журнали і газети, їх шкідливу проповідь, яка отруювала свідомість читача ідейками, угодними буржуазно-помі- щницькій офіціальній Росії. Антонович показував, що ці ліберальні газети і журнали поширюють теорії, які давним-давно проповіду- вались такими реакційними письменниками, як Булгарін, Греч, Шевирев, Погодін та їм подібними. А «Современник», заявляв Антонович, буде додержуватись колишніх традицій, буде вести з реакціонерами найнещаднішу боротьбу і до кінця захищати ідеї Чернишевського і Добролюбова. Антонович не залишає без від- повіді жодної статті, направленої проти «Современника», Черні- шевського і Добролюбова. Він дає рішучу відсіч Каткову, Краєв- ському, Дудишкіну та іншим, які, за його висловом, «дозволили знущатися над речами, святими для всякої мислячої і поважаючої себе людини; дозволили собі чорнити і бруднити своєю грязюкою імена, яких навіть не достойні торкатися їх неуцькі уми і невмиті руки»<sup>2</sup>.

Основними питаннями, навколо яких йшла головним чином бо- ротьба між Антоновичем, Салтиковим-Щедріним та іншими, що керували «Современником», з одного боку, і всією зграєю реакцій- них журналів того часу, — з другого, були, як і раніше, ставлення до самодержавства, православ'я та офіціальної народності; став- лення до революції; оцінка селянської реформи. Але методи бо- ротьби і тактику «Современника» в зв'язку з історичними умовами, що змінилися, і новим наступом реакції треба було переглянути. Треба було вести боротьбу з ворогом в більш «благопристойній» формі, бо інакше журнал був би заборонений і позбавлений мож-

<sup>1</sup> М. А. Антонович, К читателю, «Современник», 1865, № 5—6, стор. 117.

<sup>2</sup> М. А. Антонович, Добросовестные мыслители и недобросовестные журналисты, «Современник», 1865, № 1—2, стор. 224.

ливості впливати на хід визвольного руху в Росії. Це добре розумів Антонович. В 1863 р., виступаючи проти апологетів духівництва і всієї ліберально-дворянської журналістики, він писав: «Хіба ж ви не знаєте, що ваші противники не вступають з вами у відкритий бій тому, що він неможливий? Вони самі пригнічені своїм принизливим становищем, яке примушує їх замість відкритого бою вдаватися... до двозначних фраз. Вони самі більше, ніж ви, бажали б ринутись у відкритий бій... Та що ж робити, коли немає можливості йти прямим, відкритим шляхом, майте на увазі, що причина цієї неможливості не в них і не від них залежить!!!»<sup>1</sup>.

Заслугою Антоновича є те, що він показував тісний зв'язок між буржуазно-поміщицьким ладом і його опорою — релігією. В статті «Захисники духівництва» він викривав зброєносців релігії і церкви, проповідників інквізиції, рабства, середньовічного фанатизму і нетерпимості. Критикуючи одного з захисників російського духівництва, продавного писака, мракобіса Предтеченського, який намагався виправдати фанатизм, нетерпимість і звірства церковників, їх «вогнища і аутодафе», Антонович писав: «Так ось і відчувається недоговорене бажання, щоб майбутній історик міг повторити оповідання... усіх істориків про інквізиції, спалювання, обмежування простору і т. д.»<sup>2</sup>. Стаття Антоновича «Захисники духівництва», як і багато інших його праць, пройнята класовою ненавистю до самодержавного ладу Росії, релігійно-церковної ідеології, іdealізму і містицизму. Саме через це вона і була заборонена царською цензурою.

Антонович продовжував лінію Чернишевського і Добролюбова щодо «селянської реформи». У тяжкі роки реакції, коли ліберали, захлинаючись від захоплення, вітали і вихваляли «Маніфест 19 лютого», називаючи його справжнім «звільненням», а царя-батюшку — «визволителем», Антонович в своїй статті «Надії і побоювання» (1865 р.) вірно оцінив «Положення 19 лютого» як вузьке і половинчате. Викриваючи реформізм лібералів, він доводить, що справжнього звільнення від властей чекати нічого. Антонович добре розумів, що звільнення від всіх кріпосницьких пут таким шляхом, за який виступають ліберали, не може дати позитивних наслідків для народу. Говорячи про «звільнення преси від кріпосної цензурної залежності» і проводячи паралель між цим «звільненням» і «Маніфестом 19 лютого», Антонович знову зосереджує увагу на селянському питанні, трактуючи його в дусі революційного демократизму, продовжуючи лінію Чернишевського і Добролюбова. Він викривав убозтво «селянської реформи», яка, за висловом В. І. Леніна, була видатним історичним прикладом того, до якої міри спаскудженою виходить будь-яка справа з рук самодержавного уряду.

Щодо реформи уряду про звільнення преси від попередньої «кріпосної цензури» Антонович говорить, що вона була таким же

<sup>1</sup> М. А. Антонович, Захисники духовенства (коректура).

<sup>2</sup> Там же.

половинним актом, як і «Положення 19 лютого»<sup>1</sup>... «по суті немає різниці в правах між цензурним і нецензурним виданням»<sup>2</sup>. Антонович вказував, що та чи інша невелика реформа або поступка з боку уряду і правлячих класів дуже дорого обходиться народу. Як за звільнення селян від кріпосної залежності були встановлені нестерпно тяжкі для них викупи, так і за звільнення преси від попередньої цензури були встановлені для видань великі завдатки, які висіли над ними «як кара покарання». Антонович і тут вбачає владу грошей і робить справедливий висновок, що в царській Росії навіть свобода купується і продається, гроші і власність «визначаються наймогутнішими мотивами, які рухають людиною». Як після «Положення 19 лютого» селяни залишились пригнобленими, забитими, не дістали ніякої свободи, так і після опублікування закону 6 квітня 1865 р. про «звільнення» преси від попередньої цензури, думка, як і раніше, залишилась утисненою. Формально звільнення проголошено, але воно стосується лише дрібниць, «форми і стилю».

Для Антоновича характерний протест проти всякого утиску, проти всякого рабства. Він вказує, що рабство згубно діє на людину, вбиває в ній все живе і самостійне, все хороше, що могло б прикрашати її при свободі. Не можна собі й уявити, говорить він, як було б добре, коли б люди були вільними, коли б їх не паралізували «зовнішні насильства». Антонович доводить, що не свобода породжувала революції, а, навпаки, гноблення «бувало однією з причин суспільних незадоволень і хвилювань»<sup>3</sup>. На думку Антоновича, свавілля, утиски і рабство призведуть до того, що доведеться по-справжньому «зачепити ті загальні основи, на яких ґрунтується весь... державний організм»<sup>4</sup>. По-революційному прозвучали слова Антоновича про те, що окремі реформи і закони, якими б ідеальними вони не були, не приведуть до бажаних результатів, бо вони не мають ґрунту, гарантій в загальному ладі держави і суспільства. Боротьба повинна провадитись не за реформи і часткові зміни, говорить Антонович, а за докорінну перебудову «цілого ладу державного життя», «всього... державного порядку». Всі ці висловлювання є доказом того, що в статті Антоновича «Надії і побоювання» через рогатки і перепони цензури проводиться ідея революційного перетворення існуючого ладу, ідея селянської революції.

За свідченням цензурного комітету, ця стаття не була піддана судовому переслідуванню тільки тому, що автор «вдався до звичайного літературного звороту»; висловив свої думки «шляхом

---

<sup>1</sup> Детально про діяльність царської цензури і про ставлення до цензурних реформ преси того часу див. в книзі М. Лемке, «Епоха цензурних реформ», видання 1904 р.

<sup>2</sup> М. А. Антонович, Надежды и опасения, «Современник», 1865, № 7—8, стор. 180.

<sup>3</sup> Там же, стор. 190.

<sup>4</sup> Там же, стор. 193.

різних натяків, зіставлень і навмисного плутання слів і понять»<sup>1</sup>.

В іншій великій статті Антоновича під назвою «Іжа та її значення»<sup>2</sup> цензура вбачала «... тенденції комуністів і соціалістів» щодо розподілу матеріальних благ між членами суспільства, про невідповідність винагороди за працю, необхідності в зв'язку з цим побудувати суспільство на цілком нових началах. Незважаючи на деякі помилкові положення, які пояснюються нерозумінням Антоновичем діалектичного і особливо історичного матеріалізму, для свого часу ця праця мала позитивне значення, бо вона була спрямована на захист інтересів пригнобленого народу, на боротьбу проти експлуататорів і поневолювачів, на боротьбу за новий суспільний лад.

Антонович визнавав прогресивну роль капіталістичного розвитку, його переваги над феодально-кріпосницькою системою. Проте він не був апологетом капіталістичного ладу і ніколи не вважав його ідеалом суспільного розвитку.

Так, на прикладі Англії, класичної країни капіталізму, Антонович показував, що хоч вона однією з перших знищила абсолютизм, середньовічні порядки і встановила буржуазну конституцію, яка дала ряд політичних свобод, але становище трудящих там не покращало.

Антонович ополчався проти захисників буржуазного ладу, апологетів капіталізму, які задовольнялись конституційною формою державного управління, «не помічали» кричущих недоліків конституції. Він правильно оцінював прогресивних діячів Англії XVIII ст., вказуючи на їх недалекоглядність і буржуазну обмеженість. «Англійська конституція, — писав він, — була для них альфою і омегою політичної мудрості, вони уявити собі не могли чогось вищого і ідеальнішого від цієї конституції і в усіх своїх міркуваннях не виходили за її обмежену сферу»<sup>3</sup>. Антонович підкреслював при цьому, що буржуазний суспільний лад Англії і його конституція далеко не ідеальні в своїй «суті і основі». «Якби англійці, — вказував він, — подивилися на своє державне життя і конституцію, не порівнюючи їх з тим, що є в інших народів, а з іншої, вищої точки зору, то напевне в них менше було б очарування собою»<sup>4</sup>.

Капіталізм і відповідні йому форми державного управління прогресивні тільки по відношенню до феодально-кріпосницького ладу, але взагалі вони незадовільні — ось лейтмотив висловлювань Антоновича в цьому питанні. Він вказував, зокрема, на далекоглядність Добролюбова, який на противагу лібералам не захоплю-

<sup>1</sup> Заява до Головного управління в справах преси. Цензурного комітету щодо статті «Современника» «Надії і побоювання», Центральний державний історичний архів (ЦДІА) в Ленінграді.

<sup>2</sup> В журналі «Отклик» ця стаття надрукована під назвою «Іжа та її фізіологічне і суспільне значення».

<sup>3</sup> М. А. Антонович, Умственное движение XVIII века, «Современник», 1865, № 11—12, стор. 105.

<sup>4</sup> Там же, стор. 106.

вався капіталістичними порядками, буржуазною свободою, а різко критикував і висміював «ідеали» буржуазії. Антонович не абсолютизував і буржуазну свободу, він виступав за самоврядування, за справжні демократичні свободи. Він хотів, щоб державою керував сам народ.

Антонович наближався до розуміння класової суті буржуазного парламентаризму. Він доводив, що в буржуазній державі з парламентською формою управління народ не дістає ніяких політичних прав і свобод, там панують обман, нахабні порушення найелементарніших прав виборців. «Парламент, — робить висновок Антонович, — не є демократичним представником народу, а лише олігархією вибраних аристократичних родів... Члени парламенту підкупувались двором і міністрами і були їх слухняним знаряддям: підкупи ввійшли в систему і набули грандіозних розмірів. Підкупований парламент легко міг діяти деспотично, що справді і було»<sup>1</sup>.

Критикуючи капіталістичний лад, буржуазний парламентаризм і буржуазні свободи, Антонович продовжував ідеї знаменитої статті Белінського «Паризькі тайни» і традиції глибокого критика капіталізму Чернишевського.

Для характеристики поглядів Антоновича як революційного демократа важливе значення має його різко негативне ставлення до реставрації монархії у Франції на початку XIX ст. Він з обуренням писав, що у Франції, де недавно йшло «безжалісне знищення всього старого», почали відновлюватися засилля католицької релігії і навіть «середньовічний папізм». «Замість французької республіки, — вказував він, — з'явилась французька імперія з середньовічним абсолютизмом, під новими формами знову виникла аристократія з спадковими титулами і привілеями в особі наполеонівських маршалів, герцогів, кавалерів почесного легіону; права людини, проголошені республікою, стали обмежуватися і забуватися»<sup>2</sup>.

Антонович засуджував як політику Наполеона I, так і політику Наполеона III. Він розумів, що обидва вони проводили загарбницьку політику, намагаючись не тільки затримати розвиток народів Європи, а й поневолити їх. «Затримка рухів і експлуатування їх ніби спадкове завдання і політика наполеонідів»<sup>3</sup>, — вказував він. Реакційну політику Наполеона III, його авантюристичні задуми Антонович порівнював з реакційною, загарбницькою політикою Меттерніха. «Наполеон III, — писав Антонович, — замишляє стати загально-європейським реакціонером і консерватором і зробити Париж центром реакційної політики, яким раніше був Відень»<sup>4</sup>. Проводячи паралель між Віденським і Паризьким конгресами, між Меттерніхом і Наполеоном III, Антонович викривав реакційну суть політики Наполеона III, його виверти, за допомогою

<sup>1</sup> М. А. Антонович, Умственное движение XVIII века, «Современник», 1865, № 11—12, стор. 106—107.

<sup>2</sup> М. А. Антонович, Речь Наполеона III (коректура).

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

яких він намагався через Паризький конгрес добитися, щоб всі його «беззаконні втручання у внутрішні справи самостійних держав виправдовувались»<sup>1</sup> і узаконувались конгресом.

Сталою була позиція Антоновича, як революційного демократа, в боротьбі з слов'янофілами. І тут Антонович продовжував ту ідеологічну боротьбу, яку вів з слов'янофільством Чернишевський. Антонович, наслідуючи Чернишевського, який блискуче довів, що друкований орган слов'янофілів «День» є кращим і непідробленим виявленням «народної безтолковості»<sup>2</sup>, крок за кроком викривав реакційну суть слов'янофілів, які «своїми основними поглядами мало в чому відрізняються від папістів або візантійців середніх віків»<sup>3</sup>.

В статті «Суемудріє «Дня» (1865 р.) Антонович критикував політичну платформу слов'янофілів: Кірієвського, Хом'якова, Самаріна, братів Аксакових — і доводив, що вони є захисниками батога і гноблення. Вони незадоволені, писав він, — «тільки верхівками і дрібницями, але цілком неперебірливі і задоволені щодо кореня і суті»<sup>4</sup>. «Релігійний фанатизм» і «стародавність» — ось на чому будують слов'янофіли весь свій світогляд. Головний їх ідеал не в майбутньому Росії, — вказує Антонович, — не в її розвитку і русі, а в «пристрасті до старовини», до далекого минулого, яке вони прикрасили слівцем «народність».

Філософ-демократ викривав невірне тлумачення народності слов'янофілами. Їх народність, — вказував він, — це «фантастична, недійсна народність», це не народність, а середньовічна старовина, далеке минуле Росії, епоха допетровських часів, яку вони ідеалізували і в якій бачили вихід до кращого майбутнього.

Антонович викривав наклепи слов'янофілів на великий російський народ, вказуючи, що російському народу неправильно приписані такі якості, як апатія до державних і політичних справ, покірливість і т. п., що це спростовується історією народу, яка з перших же своїх сторінок свідчить про непримиренну його боротьбу як з внутрішніми, так і з зовнішніми поневолювачами. «Та сама сторінка, — писав Антонович, — на яку слов'янофіли вказують, як на доказ виняткової покірливості Русі, гласить таке: «Изгнаша Варяги за море и не даша им дани»<sup>5</sup>.

На противагу слов'янофілам, які в основу своїх поглядів «на історію і життя» поклали релігійні догми, ворожнечу до всього прогресивного, до руху вперед, ненависть до «французьких вільнодумців і безвірництва», Антонович пов'язував свої ідеали з революційною зміною існуючого ладу. Він з великою і широкою симпатією ставився до французької революції, яка знищила феодальний сус-

<sup>1</sup> М. А. Антонович, Речь Наполеона III (коректура).

<sup>2</sup> Див. статтю М. Г. Чернишевського «Народная бестолковость», «Современник», 1861, № 10.

<sup>3</sup> М. А. Антонович, Умственное движение XVIII века, «Современник», 1865, № 11—12, стор. 86.

<sup>4</sup> М. А. Антонович, Избранные статьи, 1938, стор. 399.

<sup>5</sup> Там же, стор. 421.



пільний лад, середньовічні догми і святенництво, «зруйнувала олтарі і трони, вбила повагу до релігії і законів»<sup>1</sup>.

Антонович робить узагальнюючий висновок про те, що весь державний лад Росії, який тримається на так званих трьох китах: самодержавстві, православ'ї і офіційній народності, є протиприродним і реакційним. Всі прихильники цього ладу «ставляться до свободи... так само, як і «День», тобто на словах підносять цю свободу до небес..., а на ділі до безмежності принижують і обмежують її»<sup>2</sup>. Великою заслугою Антоновича було те, що він, показуючи реакційну суть слов'янофілів, як захисників самодержавства, православ'я і «народності», викривав весь буржуазно-поміщицький лад Росії і відкрито говорив про те, що в рамках цього ладу можуть здійснитися тільки «слов'янофільські принципи та ідеали».

В боротьбі революційно-демократичного напрямку проти ліберально-монархічної ідеології стаття Антоновича «Суемудріє «Дня» відіграла значну роль. В ній Антонович не тільки критикував існуючий лад, а й пропагував — наскільки це було можливо в умовах того періоду — ідеї революційної перебудови цього ладу. Цензура і міністр внутрішніх справ побачили в статті Антоновича «непристойні, — як писалось в розпорядженні міністра, — міркування про значення православ'я... співчуваючі відзиви про повалення олтарів і престолів і глузування з поваги до релігії, глум над нашим державним ладом, так само, як над ставленням народу до урядової влади»<sup>3</sup>. За статтю Антоновича «Суемудріє «Дня» і за вірш Некрасова «Железная дорога» 4 грудня 1865 р. «Современнику» було оголошено друге застереження, після цього незабаром журнал був закритий (на початку 1866 р.).

\* \*  
\*

Активно боровся Антонович проти націоналізму, шовінізму, расизму, проти розпалювання між народами національної й расової ворожнечі. Торгівля невільниками-неграми в Америці, поневолення і пригноблення народів різних національностей в царській Росії викликали його обурення. Викриваючи слов'янофільську проповідь фанатичної нетерпимості до інших народів, Антонович писав: «Яка несправедлива ходяча думка, ніби слов'янофіли додержуються принципу національностей; ні, їх принцип є фанатична нетерпимість до національностей і божевільна пристрасть пожирати національностей»<sup>4</sup>.

Революціонер-демократ Антонович з обуренням виступив проти гвердження деяких публіцистів (В. Зайцев), що ніби рабство для негрів є кращим виходом при зіткненні з білою расою. Антонович відстоював рівноправність всіх народів, виступаючи як проти со-

<sup>1</sup> М. А. Антонович, Избранные статьи, стор. 405.

<sup>2</sup> Там же, стор. 414.

<sup>3</sup> Розпорядження міністра внутрішніх справ від 4 грудня 1865 р. Спр. Головного управління в справах друку (ЦДІА в Ленінграді).

<sup>4</sup> М. А. Антонович, Избранные статьи, стор. 428.

ціальної, так і проти расової нерівності. Заперечувати рівноправність негрів та інших націй, писав він, значить сходитись багато в чому з американськими плантаторами. Наближаючись до розуміння класової суті расових теорій, Антонович висловлював думку про те, що всяка нерівність приводить кінець-кінцем до соціальної нерівності, до пригноблення, експлуатації. «Раб стає рабом тому, власне, — писав він, — що він нерівноправний з тими, хто його оточує. Хто не має рівних політичних і громадянських прав у суспільстві, той і є рабом; хто не має прав особистої свободи, той раб; хто оточений особами, що мають власність, але сам не має прав на власність, той неодмінно позбавиться особистої свободи і стане рабом; хто не користується захистом і заступництвом закону нарівні з іншими, той раб... Захищаючи нерівність негрів, — робить висновок Антонович, — Зайцев захищає рабство негрів і підтверджує домагання плантаторів»<sup>1</sup>.

На стороні реакції разом з слов'янофілами в 60-ті роки виступали і так звані «західники». Слов'янофіли і «західники» — дві різновидності, два угруповання одного і того ж табору; їх класові інтереси на цей час зблизились. Незгоди і сперечання слов'янофілів і «західників» мали гуртковий, «академічний» характер і принципіального практичного значення не мали. Політична платформа слов'янофілів і «західників», по суті, була однаковою: обидві групи виступали за поліпшення самодержавно-кріпосницького ладу Росії шляхом реформ і повільних перетворень. При цьому обидві течії були запеклими противниками революційної зміни існуючого ладу, боялись селянської революції.

Головним змістом ідейно-політичної боротьби 60-х років були не суперечності між слов'янофілами і «західниками», що виявилися в їх ставленні до капіталістичного ладу (ці відтінки ідейних розходжень зовсім не мали практичного значення), а боротьба двох протилежних таборів — ліберально-монархічного і революційно-демократичного. Ідеологи ліберально-монархічного табору, і в тому числі слов'янофіли і «західники», виражали інтереси пануючих класів — поміщиків і буржуазії. Вони вели запеклу боротьбу з революційними демократами — справжніми захисниками інтересів пригнобленого селянства. Ця боротьба мала антагоністичний, чітко виражений класовий характер. Саме в цій, класовій боротьбі вирішувались такі основні, практично важливі питання, як питання про ставлення тих чи інших суспільних груп і течій до існуючого ладу, питання про селянську революцію і т. д.

Як і інші революційні демократи, Антонович нічого спільного не мав з «західниками»; від них він так само був далекий, як і від слов'янофілів. Більш того, він викривав реакційну роль «західників» і особливо гостро виступав проти космополітів. Антонович рішуче засуджував сліпе, нерозумне наслідування Заходу, виступав проти тих, хто «по-рабському йде за «західниками»; ні в «західниках», ні в «слов'янофілах» він не знаходив нічого оригінального.

<sup>1</sup> М. А. Антонович, «Русскому слову», «Современник», 1865, № 1-2, стор. 163.

Антонович вказував, що свої безглузді філософські системи вони створили «на основі іноземній»: «з розумувань візантійських греків від IX до XV ст.» (слов'янофіли) або за указкою німецьких ідеалістів («західники»). Правильно оцінюючи класову суть слов'янофілів і «західників», він писав у 1902 р.: «Слов'янофіли і західники ворогували між собою тільки академічно, і ця ворожнеча не мала практичного значення, практичної пекучості... Вони становили власне тільки дві підгрупи однієї групи»<sup>1</sup>.

Своїм різко негативним ставленням як до слов'янофілів, так і до «західників», викриттям і засудженням їх реакційних поглядів про шляхи розвитку Росії, Антонович відстоював ідеї революційних демократів про необхідність революційної зміни суспільного ладу, висловлюючись його словами, «рекомендував Росії революцію»<sup>2</sup>.

Отже, Антонович і в період, коли «Современником» керували Чернишевський і Добролюбов, і після цього, стояв на позиціях революційного демократизму, захищав і пропагував ідеї селянської революції. Незважаючи на посилення реакції і цензурний терор, на те, що за ним стежила охранка<sup>3</sup>, він вів запеклу боротьбу з політичними і філософськими противниками «Современника» — реакціонерами всіх мастей. Виступаючи з трибуни революційно-демократичного журналу «Современник», Антонович написав свої кращі статті. Це був найбільш багатогранний і найплототворніший період творчості Антоновича, коли його соціально-політичні і філософські погляди відзначалися найбільшою глибиною і послідовністю.

\* \*  
\*

З 1866 р. в нових історичних умовах, діяльність Антоновича як революційного демократа стає менш активною.

Остаточна заборона «Современника» мала важкі наслідки для дальшої літературної роботи Антоновича. Він був змушений працювати в незначних журналах, йому часто не вдавалося надрукувати свої статті. Листування Антоновича свідчить, з якими величезними зусиллями доводилося йому добиватися публікації тієї чи іншої своєї праці. В 1869 р. Антонович співробітничав у невеликому журналі «Космос», а в 1875—1876 рр. — в «Горном журналі» та в газеті «Тифлисский вестник». В 1878 р. він надрукував ряд статей в журналі «Семья и школа» та в громадсько-політичному і літературному журналі «Слово». Від співробітництва в останньому йому незабаром довелося відмовитись у зв'язку з серйозними незгодами з редакцією.

---

<sup>1</sup> Шестидесятые годы. Воспоминания М. А. Антоновича и Г. З. Елисева, 1933, стор. 167.

<sup>2</sup> М. А. Антонович, Избранные статьи, стор. 407.

<sup>3</sup> Голова слідчої комісії в справі «Казанської змови» Жданов писав: «Ми, слава богу, обзавелись вірними людьми, тепер наша поліція не поступиться перед наполеонівською... От Чернишевський, хоч і розумний каналія.., а заховали. Ми ось також оточили очима і вухами Антоновича з Єлісеєвим, не вислизнуть» («Голос минувшего», 1915, № 1, стор. 29).

В цей період зростає інтерес Антоновича до природознавства. В результаті глибокого вивчення біології, фізіології, хімії, геології та інших природничих наук Антонович написав ряд праць. Найбільш цінними з них є: «Геогностичний нарис Західної Двіни в межах Вітебської губернії» (1873 р.), «Льодовикова гіпотеза та льодовикові явища в Фінляндії і в Повенецькому повіті» (1876 р.), «Професор Сеченов про несвободу волі» (1881 р.), «Льодовикові сліди на острові Готланді та про підняття цього острова» (1882 р.), «Чарлз Дарвін і його теорія» (1896 р.) та інші. В 1900-х роках Антонович розпочав друкувати свої спогади, які мають велике значення як для розуміння епохи 60-х років, так і для висвітлення його світогляду.

З 1909 по 1913 р. Антонович написав ряд невеликих статей — «Лист до редакції», «Настійна порада та пильне прохання до робітничих газет «Правда» і «Речь», «Голос старого «Современника» в селянському питанні», «Толстой в його листах», «Лист провінціала до столичного приятеля» та ін. На жаль, автор не зміг надрукувати ці статті (за винятком першої), і вони до цього часу невідомі читачеві, хоч деякі з них становлять значний інтерес. Зберігаються вони як рукописи-автографи в Центральному державному архіві літератури в Москві.

В 1914—1915 рр. Антонович написав дві останні свої статті «Подорож М. Г. Чернишевського в Лондон до О. І. Герцена» і «Редакція «Современника» в 1866 році». Цим і закінчується його літературно-критична діяльність.

Останні роки свого життя Антонович тяжко хворів, помер в листопаді 1918 р.

\* \*  
\*

Після закриття «Современника» Антонович був позбавлений можливості вести систематичну пропаганду ідей революційних демократів. Його статті цього періоду друкувались як передмови до іноземних книжок або в незначних, маловідомих журналах і газетах. Найбільш цікавими з них є: «Передмова до VIII-го тома «Історії XVIII ст.» Ф. К. Шлоссера», «Літературні підсумки слов'янського запалу та війни», «Листи з Петербурга», «Сучасне становище літератури», «Причини незадовільного становища нашої літератури», «Матеріали для характеристики сучасної російської літератури», «Кілька слів про Миколу Олексійовича Некрасова» та інші.

Треба відзначити, що після 1866 р. Антоновичу так і не довелося повернутись до великої літературної діяльності. Чернишевський з жалем говорив про те, що Антонович не зміг використати своїх літературних здібностей на користь російської журналістики. «Прикро мені було бачити, — писав Чернишевський Антоновичу в 1888 р., — що ви не знаходите можливості працювати для російської журналістики, яка терпить нужду в діячах, подібних до вас. Оскільки я можу судити з читання, вона не мала жодного такого

з часу припинення вашої участі в ній і не має жодного, який подавав би надії стати таким»<sup>1</sup>.

Причини, в силу яких Антонович відійшов від громадсько-політичної діяльності і зайнявся питаннями головним чином природознавства, були: по-перше, посилення реакції після «каракозівського пострілу»; по-друге, закриття «Современника», що вирвало з рук революційної демократії такий сильний засіб впливу на маси, яким був цей журнал.

Діяльність Антоновича після закриття «Современника», як правило, висвітлюють як цілковитий відступ до лібералізму, відхід від революційно-демократичних позицій<sup>2</sup>. З цим погодитись не можна. І в цей період своєї діяльності Антонович виступав як революційний демократ. Але його революційний демократизм цього періоду відрізняється від революційного демократизму 60-х років. Починаючи з 70-х років Антонович уже не стояв в центрі подій того часу, не відігравав значної ролі у визвольному русі, і захист ним ідей революційного демократизму мав менш активний характер.

Щоб зрозуміти суспільно-політичні погляди Антоновича цього періоду, треба вивчити класове коріння буржуазного лібералізму і селянської демократії. В 1911 р. В. І. Ленін вказував, що «ліберали 1860-х років і Чернишевський є представники двох історичних тенденцій, двох історичних сил, які з тих пір і аж до нашого часу визначають результат боротьби за нову Росію»<sup>3</sup>. Класову основу буржуазного лібералізму становили поміщики, які пристосовували своє господарство до капіталістичного шляху розвитку, і буржуазія. Ідеологи революційно-демократичного напрямку на чолі з Чернишевським виражали інтереси багатомільйонних мас селянства і для них була ворожою партія лібералів. Ідеологом селянства був і Антонович. Він вів запеклу боротьбу із зрадниками народу — лібералами, які допомагали панівним класам поневолювати і експлуатувати народ, викривав їх пусте базікання, лицемірні турботи «про добробут мужика». Ліберали, «такі очі на ренегатство і на зраду народній справі», викликали у Антоновича презирство і ненависть.

В статтях «Нові матеріали для біографії і характеристики Белінського» (1869 р.), «Передмова до VIII-го тома «Історії XVIII століття» Ф. К. Шлоссера» (1871 р.), «Причини незадовільного стану нашої літератури» (1878 р.) та ін. Антонович продовжував викривати антидемократичну суть лібералів, показуючи, що вони об'єдналися в один табір з реакціонерами Катковим, Леонтьєвим і Лонгіновим. Антонович спростовує наклеп лібералів на Чернишевського і Добролюбова, зокрема їх твердження про те, що ніби не революційні демократи, а ліберали є справжніми продовжувачами справи Белінського. Антонович встановлює ідейний зв'язок між

<sup>1</sup> Літературное наследство, т. 25-26, 1936, стор. 239—240.

<sup>2</sup> Цієї точки зору додержуються К. Чуковський, Н. Четунова, Л. Плоткін та ін.; див. статтю К. Чуковського «Двері до цієї книги», вміщену як передмову до «Записок» (1930) Є. І. Жуковської, статтю Н. Четунової «Добролюбов і Писарев — критики Тургенева» (Літературный критик, 1938, № 11) і книгу Л. Плоткіна «Д. И. Писарев» (1945).

<sup>3</sup> В. І. Ленін, Твори, т. 17, стор. 91.

революційними демократами 40-х років, зокрема Белінським, та революційними демократами 60-х років і доводить, що саме останні «були справжніми спадкоємцями і продовжувачами Белінського». «Вони почали саме з того, — писав Антонович, — на чому він зупинився. Останнім словом Белінського були, як відомо, суспільні, політичні і економічні питання, останньою його метою був розвиток в суспільстві, яке підлягало дії літератури, не естетичних, а громадянських почуттів і останньою його турботою була турбота не про естетичні смаки суспільства, які цікавили його колись, а про «нрави» цього і всього суспільства. Ця кульмінаційна точка в розвитку ідеалів та ідей Белінського була початковою, вихідною точкою для молодобелінківців<sup>1</sup>. Вони розширили ідеали Белінського, надали їм більшої певності... порівнювали ідеали з дійсністю, застосовували їх до життя і на основі ідеалів давали найпозитивніші відповіді на практичні питання»<sup>2</sup>. «Словом, — вказував далі Антонович, — вони діяли зовсім в дусі Белінського»<sup>3</sup>.

Антонович і в цей період продовжував вести боротьбу проти самодержавства і кріпосництва, проти всіх і всяких пережитків рабства. Він розумів, що інтереси самодержавно-кріпосницької Росії протилежні інтересам народу, що навіть такі царі, як Петро I, Катерина II, не могли розв'язати соціальне питання на користь народу. Вони розорили народ «податками, поборами, митами, даними та різного роду повинностями». Турбуючись про зміцнення держави поміщиків, вони утискували народ, який «страждав майже нестерпно»; вони «осипали привілеями тільки дворян і в такій же пропорції обтяжували народ», вони «ще міцніше зашморгнули пута кріпосництва».

Революційний демократизм Антоновича яскраво проявляється в його оцінці великого російського філософа і мислителя Радіщева. Слідом за Герценом, Чернишевським і Добролюбовим на противагу літературним критикам з реакційного табору, які намагались видати Радіщева за масона, Антонович вважав Радіщева революціонером, непримиренним борцем проти кріпосництва, противником масонства. «Радіщева видають за містика, — писав Антонович... — Це безумовно спростовується «Подорожжю», яка є нарисом певної філософської системи з політичною філософією і загальною мораллю. Крім того, він прямо назвав містицизм марновірством»<sup>4</sup>. Антонович вважав «Подорож», велика частина якої присвячена соціально-політичним питанням, неперевершеним твором свого часу, де «про всі предмети сказано останнє слово філософії XVIII ст.»<sup>5</sup>. Особливо цинив Антонович Радіщева за те, що він піднімав у цьому творі дуже важливі питання суспільного життя. Протиставляючи Радіщева лібералам,

<sup>1</sup> Так називав Антонович Чернишевського, Добролюбова та інших революціонерів-демократів того періоду на відміну від «старобелінківців», до яких він зараховував Тургенева та ін.

<sup>2</sup> М. А. Антонович, Избранные статьи, стор. 322.

<sup>3</sup> Там же, стор. 324.

<sup>4</sup> М. А. Антонович, Предисловие к VIII-му тому «Истории XVIII столетия» Ф. К. Шлоссера, стор. XXIX.

<sup>5</sup> Там же, стор. XXX.

які тільки базікали про свободу, а насправді раболіпствували перед губителями цієї свободи і примиряли її з самодержавством і православ'ям, Антонович показував, що Радіщев не мислив здійснення свободи в умовах кріпосницького ладу. «Саме питання про свободу... — писав Антонович, — поставлене у Радіщева набагато ширше й глибше, ніж воно ставилося в наш час. Він розумів, що вона неможлива без багатьох необхідних умов, про які забувають наші публіцисти»<sup>1</sup>.

Антонович вказував, що просвітителі Новиков і дворянський революціонер Радіщев по-різному прагнули розв'язати соціальні питання: перший шляхом освіти, другий — шляхом народної революції. «Новиков бачив, — писав Антонович, — що його ближні не мають освіти, бідують, тому старався допомогти їм благодійністю, тим, що давав їм кошти на освіту; Радіщев же бачив і розумів страждання своєї вітчизни і вважав головною їх причиною не неучтво або бідність, а інші несприятливі обставини, які полягали в самому суспільному ладі, і був впевнений, що з усуненням їх скоріше зникнуть і неучтво і бідність»<sup>2</sup>. Відомо, що і сам Антонович поділяв цю думку Радіщева, вважаючи, що тільки докорінна зміна існуючого суспільного ладу дасть можливість здійснити свободу, усунути неписьменність і безкультур'я трудящих мас.

З позицій революційного демократизму розв'язував Антонович питання про рушійні сили історії, про роль народних мас в історичному розвитку. Він критикував соціологів-суб'єктивістів, які зводили історію до діяльності окремих осіб, «героїв». На протигагу таким соціологам Антонович доводив, що історію творить «простий» народ, трудящі маси. Вивчаючи історію героїчного російського народу, боротьбу пригнобленого селянства проти поміщиків, аналізуючи досвід революційного руху на Заході, він зробив правильний висновок про те, що боротьба народних мас проти гнобителів не марна, що вона дає і буде давати потрібні результати. Революціонер-демократ вірив у сили російського народу і з обуренням виступав проти слов'янофілів, які вважали російський народ пасивним, нездатним на боротьбу, на участь в державних і політичних справах. «Історично цілком невірно, — вказував Антонович, — ніби російський народ ніколи не брав участі в державних і політичних справах»<sup>3</sup>.

Ні війни між різними, нехай навіть великими, державами, підкреслював Антонович, ні царі та полководці не можуть бути змістом історії. Її змістом є боротьба партій, боротьба між пригнобленими і гнобителями. Найважливішим, відзначав він, завжди було і є «політичне та соціальне» питання і розв'язати його одними тільки «моральними повчаннями і проповідями» ніяк неможливо. Історія показала, що «відносини між начальником і підлеглими, між панамі і рабами, між багатими і бідними, між хазяями і робітниками» в першу чергу повинні приковувати увагу історика, бо «ці відно-

<sup>1</sup> М. А. Антонович, Предисловіе к VIII-му тому «Истории XVIII столетия» Ф. К. Шлоссера, стор. XXXI—XXXII.

<sup>2</sup> Там же, стор. XXVIII.

<sup>3</sup> М. А. Антонович, Избранные статьи, стор. 421.

сини своїми змінами, зіткненнями, коливаннями могли давати історичний матеріал більш важливий і величніший, ніж воєнні зіткнення між могутніми державами і численними арміями»<sup>1</sup>.

Відводячи вирішальну роль в історії народним масам, Антонович не заперечував ролі і значення діяльності видатних осіб, тих осіб, які є виразниками потреб, висунутих життям і ходом історичного розвитку, виразниками інтересів народу. До таких він відносив в першу чергу Белінського, Чернишевського і Добролюбова. Він обурювався проти тих соціологів, які уявити собі не можуть, «щоб в історії можливі були ще якісь визначні особи, крім великих государів і государинь, подібних до Фрідріха Великого і Катерини Великої та великих полководців як Суворов і Наполеон, щоб ще хтось, крім них, міг робити історію, або брати участь в діянні її... Щоб в історії могла діяти будь-яка людина, не будучи воїном або чиновником, щоб міг бути історичним діячем народ не офіційний, а партикулярний, простий, що ніде не служить»<sup>2</sup>. «Не офіційний, а партикулярний, простий» народ — ось хто є історичним діячем, ось на кого повинна, за Антоновичем, покласти надії Росія.

Незважаючи на те, що Антонович разів'язував питання про рушійні сили історії не з позицій марксизму, а з позицій революційного демократизму, вже сама постановка питання про велику перетворюючу силу народних мас в історичному процесі є дуже прогресивною і підносить Антоновича, як і інших революційних демократів, над буржуазними соціологами. Це одна з матеріалістичних тенденцій в поглядах Антоновича на історичний розвиток. Вона свідчить, що Антонович у розв'язанні даного питання наближався до марксизму, який, як відомо, вважає, що історична наука, якщо вона хоче бути справжньою наукою, не може зводити історію суспільного розвитку до діяльності королів і полководців, до діяльності «завойовників» народів і держав, а повинна займатися історією виробників матеріальних благ, історією трудящих мас, історією народів.

Але незважаючи на матеріалістичну тенденцію в поглядах Антоновича на суспільний розвиток, він все ж таки не розумів вирішальної ролі матеріального виробництва в розвитку суспільства. Проте важливим є те, що Антонович вважав цілком закономірним в історичному розвитку зміну одного суспільно-політичного ладу іншим, прогресивнішим. Він правильно вважав, що «історія є не що інше, як руйнування і перебудова будівлі», вічний прогрес, вічний рух вперед. Будова, так старанно побудована римлянами, вказував Антонович, зруйнувалась, і на її руїнах споруджувалась будова середніх віків, яка в свою чергу застаріла і стала тісною і незручною для духу Європи, що оновлювався. Новий час почав підкопуватися під середньовічну будову і частинами руйнувати її. Ця руйнівна робота особливо діяльно і старанно велася в XVIII ст. Антонович підкреслював, що ця «перебудова» відбувалась різними шляхами: в одних країнах з допомогою революцій (Франція), в інших — шля-

<sup>1</sup> М. А. Антонович, Предисловіе к VIII-му тому «Истории XVIII столетия» Ф. К. Шлоссера, стор. IX.

<sup>2</sup> Там же.



хом «реформацій» і т. д. Безсумнівним є і те, що революціонер-демократ Антонович не тільки вважав закономірним зміну одного ладу іншим, а й був прихильником революційної зміни існуючих порядків.

Для підтвердження своїх революційних висновків Антонович посилається на історію. Він висловлює думку, що у Франції феодалізм і середньовіччя були зметені революцією 1789 р. і що до дальших змін існуючого ладу в цій країні могли привести такі «надзвичайні події», така «буря», як «липнева революція в Парижі» в 1830 р. та «бурхливі заворушення народу» в період «паризького перевороту» 1848 р.<sup>1</sup> Однак до яких конкретних результатів повинні привести ті чи інші революції та яке в них розміщення класових сил, Антонович не зрозумів.

Поряд з пропагандою революційно-демократичних ідей Антонович іноді висловлювався як просвітитель. Так, наприклад, він висував такі вимоги: організація народних кредитів на зразок ощадних кас, народних шкіл, збільшення селянських наділів, поліпшення продовольчого забезпечення і т. д., не торкаючись при цьому основних устоїв існуючого порядку<sup>2</sup>. Але незважаючи на це, Антонович і в цей період залишався революційним демократом, захисником ідей Чернишевського і Добролюбова, непримиренним борцем проти ліберально-дворянського табору.

Деякі особисті зв'язки Антоновича з Михайловським та іншими представниками народництва були причиною появи ряду кривотлумачень про те, що через ці зв'язки Антонович ніби не є спадкоємцем революційно-демократичних традицій своїх учителів — Чернишевського і Добролюбова. Як же в дійсності ставився Антонович до народництва і до спадщини 60-х років? Чи властиві Антоновичу ті три основні риси народництва, які відзначені В. І. Ленінін: 1) визнання капіталізму в Росії занепадом, регресом; 2) визнання самотності російського економічного ладу; 3) ігнорування зв'язку «інтелігенції» та юридично-політичних установ з матеріальними інтересами суспільних класів?

Всі ці риси народництва не були властиві Антоновичу.

Так, на противагу народникам Антонович визнавав прогресивність капіталістичного розвитку порівняно з феодалізмом. І при цьому він не був захоплений капіталістичною дійсністю Росії. Він характеризував її як сферу «похмуру, замувану, герметично закупорену», де все живе нещадно душиться, де панує зрадництво, лицемір'я, ганебне і обурливе знаходить собі підтримку і схвалення. Антонович вказував, що Росія, незважаючи на свої особливості, піде тим самим шляхом, яким ішов «Захід», тобто вона не обмине капіталістичного розвитку. Вказуючи на те, що Росія піде також по шляху капіталістичного розвитку, він підкреслював, що це не буде повторенням всього пройденого Європою, що мова йде про головні риси, основні закономірності капіталістичного розвитку. Антонович

<sup>1</sup> Див. М. А. Антонович, Предисловіе к VIII-му тому «Истории XVIII столетия» Ф. К. Шлоссера.

<sup>2</sup> Див. «Слово», березень 1878 р., стор. 76—77, та ж. «Новое обозрение», січень 1881 р., стор. 105, та ін.

відзначав, що в XIX ст. всі головні європейські країни йшли капіталістичним шляхом розвитку, що для кожної держави, при деяких національних особливостях, характерні ті самі закономірності, які проявляються в економічному і політичному житті, в однакових відносинах між владою і підлеглими, між різними станами, і що скрізь ведеться однакова боротьба за свободу і за добробут. «Самі сторони, що борються, — писав він, — в усіх державах майже цілком однакові як за політичним, так і за соціальним становищем, форми і засоби боротьби теж приблизно однакові»<sup>1</sup>. Отже, Антонович намагався розібратися в закономірностях капіталістичного розвитку, наближався до розуміння класової боротьби в капіталістичному суспільстві, прагнучи встановити її закономірності. Таким чином, в питанні про капіталізм Антонович робить крок не в бік теорії народників, а в бік історичного матеріалізму.

В специфічно народницькому розумінні і третя особливість народництва не характерна для Антоновича. В його висловлюваннях немає нічого такого, що властиве суб'єктивній соціології народників, які вважали інтелігенцію основною рушійною силою суспільного розвитку, «сіллю землі російської», а юридично-політичні установи — вічними, даними раз і назавжди. Зрозуміло, Антонович, будучи ідеалістом в поглядах на історію, не міг зрозуміти органічного зв'язку «інтелігенції» та юридично-політичних установ з матеріальними інтересами класів і встановити залежність перших від останніх.

Останнє двадцятиріччя життя Антоновича збігається з пролетарським періодом визвольного руху в Росії. Природно виникає питання про ставлення Антоновича до марксизму.

Незважаючи на те, що Антонович проживав до 1918 р., він не сприйняв марксизм, не став його ідейним прихильником. Розвиток визвольного руху в Росії, який в 90-х роках переріс в пролетарський рух, не знайшов свого відображення в соціально-політичних і філософських поглядах Антоновича. Він не став на позиції нового, найпередовішого класу — пролетаріату. Антонович до кінця свого життя лишався діячем різночинного буржуазно-демократичного періоду визвольного руху, виразником інтересів пригнобленого селянства. Тільки російські марксисты на чолі з великим вождем пролетаріату В. І. Ленінінм були справжніми спадкоємцями і продовжувачами спадщини 60-х років. В нових історичних умовах російські марксисты продовжили і розвинули кращі традиції революційних демократів.

Опинившись у стороні від стовпової дороги революційно-демократичного руху Росії в той період, коли вже почав зароджуватися вищий етап визвольного руху — пролетарський, Антонович не зміг зрозуміти діалектики суспільного розвитку, розібратися в нових історичних умовах, побачити в пролетаріаті ту суспільну силу, яка могла б до кінця розв'язати назрілі «соціальні питання». Він вважав робітничий клас тільки класом страждаючим, поневоленим, пригнобленим. Антонович не зрозумів історичної ролі російського

<sup>1</sup> М. А. Антонович, Предисловіе к VIII-му тому «Истории XVIII столетия» Ф. К. Шлоссера, стор. I—XXV.