

КАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНСЬКОЇ РСР

---

НАУКОВІ  
ЗАПИСКИ  
ІНСТИТУТУ ФІЛОСОФІЇ

VII

ВИДАВНИЦТВО  
АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНСЬКОЇ РСР  
КИЇВ — 1981

АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНСЬКОЇ РСР  
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ АН УРСР

---

# НАУКОВІ ЗАПИСКИ

т. VII

У збірнику розглядаються малодосліджені питання історії філософської думки на Україні. Вперше систематизовано висвітлюються філософські погляди видатного філософа Києво-Могилянської колегії Кононовича-Горбацького, філософа-просвітителя початку XIX ст. П. Д. Лодія, вченого і революціонера-демократа М. І. Гулака, відомого фізика, професора Харківського університету Стойковича, великого вченого-матеріаліста Данилевського, найближчого соратника І. Франка — М. Павлика.

Розглядаються такі актуальні питання, як пропаганда атеїстичних ідей, поширення павловського вчення на Україні, дається критика томізму сучасної буржуазної філософії.

В збірнику показано роль В. І. Леніна в боротьбі за марксистську естетику на Україні в період імперіалізму.

Розраховані на студентів і викладачів вузів, науковців, самостійно вивчаючих філософію. Статті становлять інтерес для літературознавців, істориків, фізіологів, фізиків і математиків.

#### Редакційна колегія:

*Д. Х. Острянин*, член-кор. АН УРСР (відповідальний редактор),  
*М. В. Гончаренко*, *М. Б. Вільницький*, *М. С. Денисенко*, *П. Д. Коваль*

### Научные записки Института философии, т. VII

(на украинском языке)

*Друкуються за постановою Редакційно-видавничої ради Академії наук Української РСР*

Редактор *В. Д. Стеценко*

Технічний редактор *О. О. Матвійчук*

Коректор *І. С. Євдоциук*

БФ 15466. Зам. № 1534. Вид. № 359. Тираж 500. Формат паперу 60×92<sup>1</sup>/<sub>16</sub>.  
Друк. фіз. аркушів 12,25. Умовн. друк. аркушів 12,25. Обліково-видавн. аркушів 13,86.  
Підписано до друку 31.10.1961 р. Ціна 83 коп.

Друкарня Видавництва АН УРСР, Київ, Рєніна, 4.

В. І. МАЗЕПА

## Ж. І. ЛЕНІН І БОРТЬБА ЗА МАРКСИСТСЬКУ ЕСТЕТИКУ НА УКРАЇНІ (1907—1914 рр.)

Кінець ХІХ — початок ХХ ст. в історії України є періодом переростання капіталізму в свою вищу і останню стадію — імперіалізм. Властиве для імперіалізму загострення класової боротьби знішло своє відображення в бурхливому розвитку революційного руху широких народних мас на чолі з пролетаріатом проти політичного, соціального та національного гноблення українського народу.

Характеризуючи особливості революційної боротьби в цей період В. І. Ленін відзначав, що йдеться про «рух самих мас. Пролетаріат, єдиний до кінця революційний клас, піднявся на чолі їх і внаслідок цього підняв до відкритої революційної боротьби мільйони селян. Перший натиск бурі був у 1905 році. Дальший починає зростати на наших очах»<sup>1</sup>.

Активна і безпосередня участь мільйонів робітників і селян у політичному житті, особливо в період революції 1905—1907 рр., сприяла дальшому розвитку культури народів Росії і, зокрема, українського народу. Вперше в історії людства трудящі маси виступили не як сліпа стихійна сила, а на чолі з політичною партією, озброєно передовою теорією — марксизмом-ленінізмом. Марксистська революційна теорія, що дедалі більше і більше поширювалася серед середовніх верств робітників і селян, допомогла трудящим стати на шлях свідомої боротьби за своє визволення, озброїла їх розумінням закономірностей суспільного розвитку і своєї активної ролі в ньому.

Таким чином, ті демократичні і соціалістичні елементи, про наявність яких в кожній національній культурі писав В. І. Ленін, дістали в період імперіалізму нову історичну базу для свого дальшого зростання і зміцнення. Епоха передодня пролетарської революції зімнувала собою також переддень народження і створення нової культури українського народу — культури соціалістичної.

<sup>1</sup> В. І. Ленін, Твори, т. 18, стор. 13.



Після поразки революції 1905—1907 рр. серед найширших мас населення значно посилюється інтерес до загальнотеоретичних питань, в тому числі і до питань філософії та естетики. Робітники, селяни, інтелігенція намагалися розібратися в уроках революції, осмислити те нове, що вона породила в суспільному житті. В цих умовах розгортається шалений наступ реакції в усіх галузях ідеології, зокрема в філософії і мистецтві. Поряд з відкритими виступами проти ідей соціалізму і демократизму, проти марксистської філософії, в період реакції посилюються спроби ревізіоністів «спростувати» марксизм, його філософське вчення. Тому, наголошуючи на першорядному значенні ідеологічного виховання народних мас, В. І. Ленін, Комуністична партія надзвичайно велику увагу приділяли питанням дальшого розвитку марксистського світогляду і особливо його філософських основ. «Завдання дня, — писав В. І. Ленін в 1910 р., — копати, хоч би при найтяжчих умовах, руду, добувати залізо, відливати сталь марксистського світогляду і надбудов, які цьому світоглядові відповідають»<sup>2</sup>. Питання естетики займали важливе місце в боротьбі за марксистський світогляд.

Боротьба проти реакційних ідеалістичних поглядів на природу і завдання мистецтва, за марксизм в естетиці становила головний зміст розвитку естетичної думки на Україні в 1907—1914 рр. Ця боротьба була якнайтісніше пов'язана з розвитком українського мистецтва та літератури періоду імперіалізму і пролетарських революцій.

На кінець XIX — початок XX ст. українська література мала в своєму доробку велику кількість визначних творів, які достойно представляли її в художній скарбниці людства. В творчості Т. Г. Шевченка, Марка Вовчка, Ю. Федьковича, І. С. Нечуя-Левицького, Панаса Мирного, М. П. Старицького, І. Карпенка-Карого в тій чи іншій мірі відбилися прагнення і сподівання трудового народу України, його протест проти соціального і національного гніту. Передові традиції літератури XIX ст. наслідували і продовжили І. Франко, Леся Українка, М. Коцюбинський, а також письменники-реалісти В. Стефаник, А. Тесленко, Л. Мартович, М. Черемшина, О. Кобилянська, С. Васильченко та інші прогресивні митці, діяльність яких розгорнулася наприкінці XIX — на початку XX ст. Для творів І. Франка, Лесі Українки, М. Коцюбинського і П. Грабовського, послідовний революційно-демократичний світогляд яких зазнав значного впливу марксизму, характерні пристрасна критика основ самодержавного і капіталістичного ладу, гнівний протест проти соціального гноблення. Ці письменники прагнули подолати обмеженість старого критичного реалізму, створивши цілий ряд образів позитивного героя свого часу — робітника-революціонера, що став на шлях активної боротьби за перетворення суспільства. Іван Франко був одним з перших письменників світу, який ще в 70-х роках XIX ст. показав свідому боротьбу пролетаріату за краще майбутнє (поетичний цикл «Думи пролетарія», збірники «З вер-

<sup>2</sup> В. І. Ленін, Твори, т. 16, стор. 331.

шин і низин», «Бориславські оповідання», повість «Борислав сміється» та ін.). Найгостріші теми сучасності надихали творчість Лесі Українки, яка в своїх поезіях і драмах таврувала царизм і контрреволюційну ліберально-націоналістичну буржуазію, натхненно співувала героїзм революційної боротьби.

З глибоким співчуттям і гарячою симпатією до трудового народу зображував революційні події М. Коцюбинський. Його повість «Fata Morgana» за глибиною і правдивістю розкриття соціальної суті подій 1905 р. на селі займає визначне місце в дожовтневій українській літературі. В цій повісті письменник-реаліст створив переконливі і хвилюючі образи українського селянства, підкресливши керівну роль пролетаріату в селянській боротьбі за землю і волю.

Звичайно, нові теми, герої, ідеї, що прийшли до української літератури в творах кращих її представників, не могли не позначитися і на художній формі, і на характері реалізму української літератури епохи імперіалізму. Реалізм Франка, Лесі Українки, Коцюбинського істотно відрізнявся від реалізму їх попередників XIX ст. У творчості цих письменників народжуються такі риси, які наближують їх до соціалістичного реалізму<sup>3</sup>. Разом з тим ті українські буржуазні письменники, які ігнорували нові явища дійсності і закривали очі на класову боротьбу, що точилася на селі і в місті, по суті відступили від реалізму, зображуючи життя однобічно, в перекрученому вигляді. Такі письменники, як Б. Грінченко, О. Кониський та інші скочувались на хибні ідейні позиції пропаганди національної обмеженості і «класового миру», зводячи реалізм до етнографічного опису селянського побуту, поданого переважно в ідилічних тонах.

Найбільш яскраво виявилася реакційна ідеологія в декадентському мистецтві, яке після революції 1905 р. значно поширилося на Україні. Творчість Г. Чупринки, М. Філянського, М. Шаповала, С. Твердохліба, В. Пачовського, Б. Лепкого та інших декадентів була проїнята песимізмом і зневірою в життя. Всі вони прагнули оспівувати «чисту красу», вільну від ознак земного, «буденного» життя. Характерною рисою українського декадентства була туга за давнім минулим, ідеалізація його на противагу сучасності, коли, за словами В. Пачовського,

Огонь погас, душа народу впала  
У прогалину карлиної туги...

«І як мені співать про світлості будучі?» — запитує далі Пачовський. І справді, тяжко було йому, як і іншим декадентам, співати про світле майбутнє, коли вони не вірили у творчі сили народу і були сповнені глибокого презирства до «юрби» та її прагнень.

<sup>3</sup> Докладний аналіз нових рис у революційно-демократичній літературі на Україні епохи імперіалізму див. у книзі Н. Калениченцо «Новими шляхами. До питання про особливості революційно-демократичного напрямку в українській літературі кінця XIX — початку XX ст.», К., 1959:

Тому декларована багатьма поетами-модерністами «любов» до України насправді вилитася в буржуазний націоналізм. І тут декаденти, як правило, забували про своє гасло «чистого мистецтва»: не випадково декадентський журнал «Українська хата», поряд із занепадницькими віршами, друкував політичні статті, пройняті ворожістю до марксизму, пролетарського інтернаціоналізму та російського народу.

Найзапеклишим ворогом революції і революційної ідеології у роки реакції був В. Винниченко, твори якого пропагували ідеї воївоиничого націоналізму і буржуазного індивідуалізму.

Відмова від демократичних і реалістичних традицій українського мистецтва і літератури, поширення декадентського, формалістичного напрямку в літературі знайшли на Україні своїх захисників і прихильників.

Ще в 1901 р. у зверненні до українських письменників, яке вважається першим літературним маніфестом декадентства на Україні, поет М. Вороний пропонував видати альманах, «який би змістом і виглядом бодай почасти міг наблизитись до новітніх течій та напрямків у сучасних літературах європейських...»<sup>4</sup>. Беручи західноєвропейське занепадницьке мистецтво за зразок, на який повинна рівнятися українська література, Вороний виступив проти головних засад революційно-демократичної естетики — реалізму, ідейності та народності. Заперечуючи громадське покликання мистецтва, Вороний вимагав «абсолютної свободи» художньої творчості від суспільства, свободи митця від його власної совісті громадянина:

До мене, як горожанина,  
Ставляй вимоги — я людина;  
А як поет без перепони  
Я стежу творчості закони,  
З них повстають мої ідеї,  
Найкращий скарб душі моєї!<sup>5</sup>

Через кілька років після виступу Вороного, в 1907 р., аналогічну за змістом декларацію виголосив у Львові від імені літературного угруповання «Молода муза» поет О. Луцький. Заперечуючи реалізм у мистецтві, він відкидав і пов'язаний з ним матеріалістичний світогляд, пропонував позбавитись «розумної правди» в мистецтві.

В шуканні нових аргументів проти реалізму і матеріалізму теоретики декадансу широко використовували «останнє слово» буржуазної філософії того часу — емпіріокритицизм, прагматизм тощо. З цієї точки зору становлять інтерес виступи з питань естетики львівського публіциста і філософа В. Панейка, який зарекомендував себе активним прихильником і пропагандистом такого витонченого різновиду ідеалізму, як прагматизм. Його стаття «До

<sup>4</sup> «Літературно-науковий вістник», 1901, кн. 9 (хроніка і бібліографія, стор. 14).

<sup>5</sup> «З над хмар і з доли. Український альманах», Одеса, 1903, стор. 6.

...плення про реалізм і ідеалізм у літературі», написана в 1910 р., є словим для того часу зразком намагання виправдати антиреалістичне мистецтво.

3. Панейко формально не заперечує реалістичного напрямку в мистецтві — він прагне лише примирити його з ідеалізмом (тобто неідеалістичним мистецтвом). Боротьба між цими двома напрямами в літературі, зокрема в українській, на думку Панейка, є «непозумінням», яке виникло в результаті філософського невігластва: питанні про те, що таке дійсність. Сам Панейко визначає дійсність в махістсько-прагматистському дусі. «Дійсний світ, — пише він — це, мабуть, той порядок даних елементів, котрий являється практично найбільш відповідним для збереження і розвитку життя людської породи»<sup>6</sup>. За Панейком, художник не відображає у своїх творах існуючий незалежно від нього реальний світ, а творить його в своїй суб'єктивній уяві. Митець, твердить Панейко, «користується тими самими елементарними складниками, що світ дійсний. Але він (тобто дійсний світ. — В. М.) стає штукою<sup>7</sup> через те, що, виходячи з артистичних потреб погляду, почування, важності — він (митець. — В. М.) дає тим елементарним складникам форми, які стоять поза межами дійсності»<sup>8</sup>. Таким чином, головне в мистецтві — це апріорна форма, яка вносить порядок в хаос «елементів» дійсності. Так Панейко від прагматизму повертається до Канта, заявляючи, що «світ, побудований людиною під категорією штуки, принципіально взагалі не перехрещується з світами, побудованими під іншими категоріями, ніколи їм не може протівитися, з ними спречатися»<sup>9</sup>. Єдиним критерієм цінності художнього твору у Панейка виступає самосвідомість митця: «самосвідомість та відбивається у творі як внутрішня правдивість твору»<sup>10</sup>.

А якщо так, то вся різниця між реалізмом та ідеалізмом у мистецтві, так само, як і між матеріалізмом та спиритуалізмом, між назовим і релігійним світоглядом, зводиться Панейком до різниці між «основними духовними типами людей»<sup>11</sup>. Реалістичні твори Е. Золя і містико-фантастичні твори Е. По для Панейка однаково правдиві, бо відображають різну психічну організацію їх авторів. Ось, метою художника повинна бути не правда життя, а прагнення «до стану рівноваги і гармонії» елементів його внутрішнього життя.

Якщо Панейко зосереджується, так би мовити, на гносеологічних принципах естетики декадансу, то один з провідних діячів української декадентської літератури М. Євшан (М. О. Федюшко) користується філософією махізму для того, щоб розробити закінче-

<sup>6</sup> В. Панейко, До питання про реалізм і ідеалізм у літературі, «Літературно-науковий вісник» (далі — ЛНВ), 1910, т. 49, кн. 1, стор. 64.

<sup>7</sup> Штука — мистецтво.

<sup>8</sup> В. Панейко, До питання про реалізм і ідеалізм у літературі, ЛНВ, 19, т. 49, кн. 1, стор. 65.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же, стор. 68.

<sup>11</sup> Там же, стор. 77.

ну концепцію відношення мистецтва до суспільного життя і, тим самим, знайти історичне виправдання декадентського мистецтва, зв'язати його з націоналістично-буржуазним рухом.

Для естетичних поглядів М. Євшана найхарактернішою рисою є абсолютне заперечення будь-якого зв'язку мистецтва з життям народних мас і, особливо, з політичним життям суспільства. На відміну від революційних демократів, які завжди бачили в народному житті, в народній творчості єдине життєдайне джерело для справжнього високого мистецтва, Євшан твердив: «Весь чар і глибина творчості пливе з одного власне джерела: з пошанування та піднесення індивідуальності...»<sup>12</sup>. Цей достойний учень Ф. Ніцше і Д. Меркжовського злобно нападає на мистецтво, яке правдиво відтворювало життя народу. «Годі писати про «бідний український народ», — вимагав Євшан, — «в сфері творчості, мистецтва тепер час тільки одиниць!»<sup>13</sup>, бо «тільки одиниці уміють використати життя як матеріал для естетичних можливостей...»<sup>14</sup>. Намагаючись відірвати естетичну діяльність людини від інтересів суспільства, Євшан виступає проти ідейності, проти свідомої громадянської тенденційності мистецтва. Художня творчість, за Євшаном, «не може брати на себе свідомо ніякої ролі, не може бути агітацією. Вона хоче бути радістю, власне, хоче бути тільки надміром сил, красою тільки, тільки грою. Всі її моменти й скупчуються в одному: в тій безцільній грі, в тому сміхові, в якому людина-творець відпочиває. Так, тільки творчість може бути щастям. Супроти того роля творчості, мистецтва кінчатися мусить на ньому самому, — воно стає певного роду окремим для себе світом, атмосферою, зовсім іншою, як атмосфера життя»<sup>15</sup>.

Відокремивши мистецтво від життя і, насамперед, від політики, Євшан в той же час поєднує мистецтво з релігією, вбачаючи суспільні функції мистецтва в тому, що воно «має в собі якийсь таємничий наказ, якесь післанництво до душ, якийсь поклик — як всяка релігія накликає до нової моралі»<sup>16</sup>.

Такого роду «розуміння» суспільної ролі мистецтва було дуже поширеним серед прихильників ідеалістичної естетики в Росії і на Україні в період імперіалізму. Поборники цієї теорії, налякані могутнім розмахом революційних подій, вважали, що єдино можливим шляхом перетворення суспільства є не політична боротьба народу, а моральне самовдосконалення індивідуума. Мистецтво разом з релігією (вони розглядались як явища одного порядку) і повинні були впливати на цю саму міфічну «людську одиницю». Саме цю наскрізь фальшиву, ідеалістичну за своєю суттю, реакційну за

<sup>12</sup> М. Євшан, Українська література в 1910 р., ЛНВ, 1911, т. 53, кн. 2, стор. 133.

<sup>13</sup> М. Євшан, Суспільний і артистичний елемент в творчості, ЛНВ, 1911, т. 53, кн. 3, стор. 552.

<sup>14</sup> Там же, стор. 553.

<sup>15</sup> Там же, стор. 550.

<sup>16</sup> М. Євшан, Під прапором мистецтва. Літературно-критичні статті, кн. 1, К., 1910, стор. 8.

воїм суспільним значенням «теорію» і підхопив М. Євшан. Його естетична концепція дуже добре доповнювала і розвивала загальнополітичну лінію націоналістично-декадентського журналу «Українська хата», одним з керівників якого він був. Ця лінія зводилась до проповіді реакційної ідеї «класового миру» в ім'я «національного культурного поступу» на чолі з українською буржуазією. Євшан і подібні йому «теоретики» прагнули відвернути увагу українських митців від визвольного руху українського народу під керівництвом пролетаріату і підпорядкувати мистецтво класовим інтересам націоналістичної буржуазії.

Таких же поглядів на завдання і роль мистецтва дотримувалися буржуазні націоналісти М. Грушевський, С. Єфремов та інші. Так, С. Єфремов на словах засуджував модернізм в українській літературі, насправді ж анітрохи не прагнув розкрити соціальні кожені і спростувати естетичне кредо декадентства. Характерною рисою естетичних поглядів цього типового представника буржуазно-націоналістичної критики був вульгарно-соціологічний підхід до розуміння природи мистецтва, що в свій час викликало різку критику з боку І. Франка і Лесі Українки.

В період імперіалізму і пролетарських революцій діяльність українських революційних демократів І. Франка, Лесі Українки, М. Коцюбинського та інших передових митців і критиків, їх активні виступи проти реакції в естетиці та мистецтві мали велике значення в боротьбі за матеріалістичний світогляд взагалі і за матеріалістичну естетику зокрема. Характеризуючи революційну демократію епохи розвинутого пролетарського руху, В. І. Ленін писав: «Щоб бути дійсно революційною, демократія сучасної Росії повинна йти в найтіснішому союзі з пролетаріатом, підтримуючи його боротьбу, як єдиного до кінця революційного класу»<sup>17</sup>. Ці слова Леніна стосуються галузі політики, але їх з повним правом можна віднести і до революційно-демократичної естетики, яка виступала союзником марксизму у боротьбі проти занепадницького мистецтва та його філософсько-естетичних основ, намагалася з матеріалістичних позицій осмислити і узагальнити нові явища життя і мистецтва.

Послідовне наслідування традицій матеріалістичної естетики В. Г. Белінського, М. Г. Чернишевського, Т. Г. Шевченка, прагнення розвивати ці традиції в нових історичних умовах, а також безпосередній вплив марксизму зумовлює наближення естетичних поглядів українських революційних демократів до марксистської естетики. І. Франко, Леся Українка, М. Коцюбинський з матеріалістичної точки зору розв'язували основне питання естетики — питання про відношення мистецтва до дійсності. Для них не було ніяких сумнівів в тому, що мистецтво є не породженням діяльності абсолютної ідеї або чисто суб'єктивним виявом внутрішнього світу митця, а насамперед — відображенням реальної дійсності, що існує об'єктивно, незалежно від свідомості художника. Разом з тим

<sup>17</sup> В. І. Ленін, Твори, т. 25, стор. 328.

естетичні українських революційних демократів властивий історичний підхід до визначення предмета та завдань мистецтва. Вони розуміли, що з розвитком суспільства має змінюватися і саме мистецтво, художній метод і засоби відображення життя. Прихильники модернізму на початку ХХ ст. проголосили «крах» реалізму, що нібито був лише простим копіюванням життя, і натомість пропугували «нове», «незалежне» від дійсності мистецтво. Революційні демократи в цих умовах лишилися послідовними захисниками реалістичного методу творчості. Проводячи наполегливу боротьбу за розширення і поглиблення принципів реалізму, вони в ідейній цілеспрямованості, тенденційності та народності художньої творчості вбачали головну запоруку зв'язку мистецтва з життям. Відкидаючи як вульгарно-соціологічне розуміння суспільної функції мистецтва, так і теорію «мистецтва для мистецтва», І. Франко, Леся Українка, М. Коцюбинський багато зробили для захисту і дальшого розвитку найважливішого положення матеріалістичної естетики ХІХ ст.— принципу громадянського покликання мистецтва.

Революційним демократам властиве глибоке розуміння соціальної природи мистецтва. Українські революційні демократи виступили з рішучим і — в межах свого світогляду — науково обгрунтованим твердженням про те, що немає і не може бути літератури нетенденційної, бо кожний художній твір, незалежно від бажання його автора, містить в собі певний ідейний зміст. А якщо так, то мистецтво зможе виконати своє високе покликання правдиво відображати сучасне життя тільки тоді, коли проводитиме передові ідеї, які виражають інтереси і прагнення народних мас.

Саме з цих позицій виступали представники революційно-демократичної естетики проти декадентського мистецтва та його теоретиків. Гнівню тавруючи намагання декадента О. Луцького заперечити високе громадянське покликання мистецтва і, зокрема, невмируще значення реалістичних традицій передової української літератури, І. Франко писав у 1907 р., що кращі твори письменників-реалістів цінні для сучасності тим, що «на дні тих творів лежав ідеал чоловіка діяльного і повноправного, суспільний устрій, опертий на справедливість, гаряче бажання усунути... боляк всього сучасного суспільного ладу»<sup>18</sup>.

Дальше піднесення мистецтва Франко пов'язував з революційним рухом народу. В 1905 р. він писав, зокрема, про російську літературу: «Пишемо ті слова в хвилі, коли вість про остаточний упадок російського автократизму, найтяжчого ворога також російської літератури, радісним подихом колише серцями всієї цивілізованої людськості. І ми певні, що тої подих нової свободи буде початком нової, світлішої ери російської літератури»<sup>19</sup>.

Послідовним захисником тенденційної літератури був М. Коцюбинський. У рефераті про І. Франка (1908 р.), де викладені по-

<sup>18</sup> І. Франко, Твори, т. 16, стор. 376.

<sup>19</sup> І. Франко, Нова російська література, ЛНВ, 1905, т. 32, кн. 9, стор. 159.

глян на роль художника в суспільстві, він писав: «Малюючи в цілму циклі «Бориславських оповідань» війну поміж капіталом і праєю, Франко не може залишитися тільки холодним, об'єктивним обсерватором. В тих оповіданнях ви бачите самого Франка — Франка сурця, який не криє своїх симпатій і антипатій...»<sup>20</sup>. В той же час Коцюбинський гостро засудив «убогість думки і образу» поезії децента М. Філянського<sup>21</sup>.

Італком поборником революційного за змістом мистецтва була Леся Українка, яка вважала, що дійсна народність літератури поляєє в тому, щоб оспівувати життя і виразити інтереси «робітничжласів». Причини занепаду творчості письменників-декадентів, зокрема Л. Андрєєва та Б. Винниченка, Леся Українка бачила у їх дриві від життя народу та його прагнень, що неминуче породжуало, як писала поетеса в одному з листів 1908 р., «сумбурність і бпомічність думки і фантазії»<sup>22</sup>.

аким чином, своїми виступами з питань естетики в 1907—1911рр. українські революційні демократи в значній мірі сприяли сприйманню і ствердженню на Україні найпередовішого, марксистськленінського естетичного вчення, яке в той період мало вирішальне значення у боротьбі за матеріалізм в естетиці. Марксист-леніізм узагальнив і продовжив усі досягнення передової думки милого в галузі естетики і, насамперед, естетичного вчення революційних демократів.

астосування діалектичного і історичного матеріалізму до естетичної теорії означало появу якісно нового етапу в естетиці, що характеризується послідовним діалектико-матеріалістичним розв'язанням всіх корінних проблем естетичного відношення людини до дійсності.

торично зумовлена обмеженість світогляду революційних демократів не дала їм змоги до кінця повно і правильно розв'язати питання, поставлені перед естетикою розвитком мистецтва і самого життя в нових умовах. Тільки в естетичному вченні марксисту дістає своє вичерпне і послідовно-наукове розв'язання теоретичні проєми розвитку мистецтва епохи передодня соціалістичної революції. В працях В. І. Леніна та його учнів накреслено шляхи створення нового соціалістичного мистецтва, основи якого були закладені до Жовтневої революції у творах засновника пролетарської літкатури О. М. Горького та інших пролетарських митців.

І. Ленін у нових історичних умовах суспільного розвитку бликує захистив матеріалістичні основи марксистської естетики від ападів ідеалістів та ревізіоністів і підняв марксистське вчення про мистецтво на новий, вищий ступінь його розвитку. В статті «Пітійна організація та партійна література» він сформулював оснний принцип соціалістичного мистецтва — принцип кому-

М. Коцюбинський, Твори, т. III, К., 1949, стор. 32.

Див. М. Коцюбинський, Філянський. Лірика, ЛНВ, 1907, кн. 1, стор. 179-181.

Леся Українка, Про літературу, К., 1955, стор. 272.



ністичної партійності. Цей принцип був і лишається визначним надбанням естетики марксизму. В ньому було теоретично обгрунтовано суспільне призначення мистецтва. Викриваючи лицемірство ідеалістичних теорій про «свободу» мистецтва від суспільства, Ленін вказував, що настала потреба «лицемірно-вільній, а на ділі зв'язаній з буржуазією, літературі протипоставити дійсно-вільну, відкрито зв'язану з пролетаріатом літературу»<sup>23</sup>.

Надзвичайно велике значення для захисту і дальшого розвитку основних принципів марксистської естетики мав філософський твір В. І. Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм», написаний в період наступу ідеологічної реакції після революції 1905 р. У цій праці, а також в статтях про Л. Толстого, що були опубліковані в ті ж роки, Ленін дав глибоке філософське обгрунтування матеріалістичного положення про мистецтво як відображення і пізнання дійсності. Ленінська теорія відображення увійшла в скарбницю естетичного вчення марксизму як гносеологічна основа матеріалістичної теорії художнього образу, як філософсько-естетичне обгрунтування реалістичного методу творчості.

Для розвитку естетики як науки велике значення мала розроблена В. І. Леніним в статтях про Л. Толстого та в листуванні з М. Горьким проблема про роль світогляду митця в художній літературі. Виступи В. І. Леніна з питань естетики завдали нищівного удару ідеалістичним теоріям мистецтва. В книзі «Матеріалізм і емпіріокритицизм» та в інших працях Ленін піддає критиці махістську естетику, зокрема богобудівницькі тенденції в естетичних поглядах А. В. Луначарського та антимарксистську концепцію «пролетарської культури» О. Богданова.

В період імперіалізму, особливо починаючи з революції 1905—1907 рр., ідеї марксистсько-ленінської естетики значно поширилися на Україні, і їх вплив виразно позначився на розвиткові українського мистецтва та літератури.

Ленінські праці, що стосувалися питань естетики і мистецтва, були добре відомі на Україні.

Так, восени 1909 р. в Києві<sup>24</sup> та інших містах України поширювалась книга «Матеріалізм і емпіріокритицизм»; тут також значними тиражами розходились більшовицькі газети: «Новая жизнь» (із статтею «Партійна організація та партійна література»), «Звезда», «Пролетарій», «Наш путь», де друкувались статті Леніна про Л. Толстого, та інші видання з працями В. І. Леніна<sup>25</sup>.

Одним з головних шляхів поширення ідей марксистсько-ленінської естетики на Україні були виступи більшовицької преси та окремих критиків-марксистів з питань української літератури, а також листівки та інші друковані видання більшовицьких організацій, що безпосередньо стосувалися питань мистецтва. Звертаючись

<sup>23</sup> В. І. Ленін, Твори, т. 10, стор. 30.

<sup>24</sup> Див. П. Шморгул, Більшовики Київщини в роки столипінської реакції, «Український історичний журнал», 1958, № 4, стор. 30.

<sup>25</sup> Див. Л. Ю. Беренштейн, З історії розповсюдження творів В. І. Леніна на Україні в дожовтневий період, «Український історичний журнал», 1960, № 4.

до проблем минулого і сучасного української літератури, марксистська критика захищала реалістичні та революційно-демократичні традиції в українському мистецтві від впливу різного роду реакційних, антиреалістичних течій, підтримувала прагнення передових письменників України зблизитися з революційним рухом робітничого класу.

Визначною подією в культурному і політичному житті України був шевченківській ювілей в 1914 р. Царський уряд заборонив відзначати сторіччя з дня народження Т. Г. Шевченка. З цього приводу В. І. Ленін включив до написаного ним проекту промови більшовицького депутата в державній думі Г. І. Петровського слова протесту проти обурливих дій самодержавства. «Заборона вшанування Шевченка,— писав Ленін,— була таким чудовим, прекрасним, на рідкість щасливим і вдалим заходом з точки зору агітації проти уряду, що кращої агітації і уявити собі не можна»<sup>26</sup>. Цей захід царського уряду, підкреслював Ленін, дасть можливість новим верствам населення наочно переконатися в тому, що самодержавна Росія є справжньою «тюрмою народів».

Дві статті з нагоди ювілею Т. Г. Шевченка надрукувала більшовицька «Правда» (в 1914 р. вона виходила під назвою «Путь правды»). В статті «Кріпосники і Шевченко» «Правда» називала великого сина України «поетом-демократом, співцем пригнічених мас народу», одним з «найбільших національних поетів»<sup>27</sup>, вказуючи, що саме за це й переслідують його пам'ять нинішні нащадки кріпосників. У статті «Пам'яті Шевченка» «Правда» також наголошує на революційному характері поетичної діяльності Шевченка, підкреслюючи, що поет «з глибокою ненавистю ставився до кріпосного права і скрізь виступав на захист пригнобленого народу»<sup>28</sup>. Так стосовно до української літератури виконувала «Правда» вказівку В. І. Леніна про необхідність всіляко пропагувати прогресивну літературну спадщину революційних демократів на сторінках більшовицької преси. «Добре б взагалі час від часу згадувати, цитувати й розтлумачувати в «Правде» Щедрина та інших письменників «старої» народницької демократії»<sup>29</sup>,— писав Ленін в 1912 р. до редакції «Правды».

На інтернаціональний характер революційних ідей Шевченка, на велике значення творчості полум'яного поета-борця в революційному вихованні трудящих мас вказувала й листівка Київського Комітету РСДРП (лютий, 1914 р.). «Робітник високо шанує пам'ять поетів-демократів. В їх скорботі він відчуває свою скорботу, їх закликам до боротьби за право він знаходить відклик в своєму серці»<sup>30</sup>,— писалося в листівці.

<sup>26</sup> В. І. Ленін, Твори, т. 20, стор. 196.

<sup>27</sup> Дооктябрьская «Правда» об искусстве и литературе, М., 1937, стор. 189.

<sup>28</sup> Там же, стор. 179.

<sup>29</sup> В. І. Ленін, Твори, т. 35, стор. 31—32.

<sup>30</sup> Большевики Украины в период между первой и второй буржуазно-демократическими революциями в России. Сборник документов и материалов, К., 1960, стор. 525.

Однією з перших спроб марксистського аналізу творчості і світогляду великого поета є праця А. В. Луначарського «Великий народний поет (Тарас Шевченко)»<sup>31</sup>. Луначарський показує Шевченка як одного з найвидатніших представників і основоположників революційно-демократичної літератури ХІХ ст., що виражала визвольні прагнення селянських мас. Зазначаючи, що революційні ідеї Шевченка не втратили свого значення і в епоху пролетарського визвольного руху, Луначарський писав: «Тому ми, соціалісти, у великому синові свого краю, в борцеві за мову і культуру своєї батьківщини, в Тарасові Шевченкові бачимо одного з предтеч і поборників остаточного визволення людства»<sup>32</sup>. Причини невмирущості поезії Шевченка він вбачає в її глибокому зв'язку з життям народу, з його думами і мріями, з його мовою і культурою. Луначарський дає різку відсіч реакційним твердженням про «нездатність» народних мас до художньої творчості і переконливо доводить, що саме трудящі маси своєю творчістю заклали «основу, над якою здійснюється вгору література всього людства»<sup>33</sup>. «Шевченко, — пише критик, — з величезною вірністю виразив всі його (народу.— В. М.) життєві умови і його стихійну суть... В творчості Шевченка немає нічого, що б не було народним, і все, що є у нього, було в сучасному йому житті»<sup>34</sup>. Велику увагу звертає Луначарський також і на патріотизм Шевченка, підкреслюючи його корінну протилежність буржуазному націоналізму. Характерно, що в «Українській хаті» було вміщено рецензію М. Євшана на брошуру Луначарського, де воївничий декадент-націоналіст з великим роздратуванням заперечував основні положення марксистського дослідження про Шевченка<sup>35</sup>.

Праця Луначарського давала в цілому правильну марксистську оцінку творчості великого українського поета-революціонера, чим відіграла значну роль в боротьбі проти спроб буржуазних націоналістів перекрутити спадщину Шевченка. Проте ця праця не позбавлена і помилок. Так, критик приписував поетові-атеїсту чужу йому релігійність і, відповідно до теорії богобудівництва, намагався довести спорідненість релігії і соціалізму.

Яскравим свідченням великої уваги, яку приділяла більшовницька критика передовій українській літературі, була стаття-некролог «Пам'яті Лесі Українки», надрукована в «Правде» в 1913 р. В цій статті вказується на велике значення творчості поетеси для робітничого класу. «Леся Українка, близько стоячи до визвольного суспільного руху взагалі і пролетарського зокрема, — писала «Правда», — віддавала йому всі сили, сіяла розумне, добре, вічне. Нам треба подякувати їй і читати її твори»<sup>36</sup>, які, за словами автора статті, «довго будитимуть нас до роботи — боротьби»<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> А. В. Луначарський, Великий народний поет (Тарас Шевченко), Львів, 1912.

<sup>32</sup> А. В. Луначарський, Статті о літературе, М., 1957, стор. 249.

<sup>33</sup> Там же, стор. 413.

<sup>34</sup> Там же, стор. 421.

<sup>35</sup> Див. журн. «Українська хата», 1912, № 7-8, стор. 479—480.

<sup>36</sup> Дооктябрьская «Правда» об искусстве и литературе, стор. 191.

<sup>37</sup> Там же, стор. 192.

Те, що у висловлюваннях марксистської преси з питань української літератури підкреслювалося насамперед ідейно-громадське значення передового мистецтва, висвітлювалася його роль у класовій боротьбі пролетаріату, мало велике значення у пропаганді марксистсько-ленінського розуміння мистецтва. Разом з тим марксистсько-ленінській естетичній завжди був чужий вульгарно-соціологічний підхід до мистецтва. Визнання пізнавального значення мистецтва, об'єктивно-істинного змісту його творів становило, як вже відзначалося, одне з основних положень естетичного вчення В. І. Леніна. В зв'язку з цим значний інтерес являють собою листівки більшовицьких організацій на Україні з нагоди ювілею (1908 р.) Льва Толстого. Такі ж листівки були випущені до дня смерті письменника у 1910 р. У листівці вузлогового бюро РСДРП Південно-Західної залізниці у 1908 р., поряд з критикою реакційних рис вчення великого російського письменника, підкреслюється безперечне значення толстовської критики існуючого ладу, а також відмічається надзвичайна художня цінність його творів. «Кожний істинно-художній твір, — писалося в листівці, — вірно відображаючи дійсність в її розвитку, неминуче служить висвітленню і з'ясуванню різних його сторін і дає картину сучасного стану суспільства»<sup>38</sup>. Звідси робився висновок, що, незважаючи на обмеженість толстовського погляду на життя, художні твори письменника-реаліста дають «свідомому робітникові величезний матеріал для висновків і узагальнень, для вірного розуміння явищ сучасного життя»<sup>39</sup>.

Автори цієї листівки були далекі від того блискучого аналізу суперечностей світогляду і творчості Л. Толстого, який трохи пізніше дав В. І. Ленін (листівка була написана в серпні, а перша стаття Леніна про Л. Толстого — у вересні 1908 р.). Проте цитованний уривок з листівки свідчить про тверді марксистські позиції її авторів у розумінні природи художньої творчості, про те, що серед українських більшовиків були люди, які могли розібратися в складних питаннях естетики.

Значне місце приділяла більшовицька преса викриттю реакційної суті занепадницької буржуазної літератури, зокрема творів українського письменника-націоналіста В. Винниченка. Так, в 1911 р. в «Звезде» було вміщено статтю М. Ольмінського «Беллетрист» В. Винниченко», де на прикладі оповідання «Купля» критик-більшовик розкриває контрреволюційну спрямованість творчості Винниченка. «Чи дивно, — писав Ольмінський, — що в наш час різного роду відступництва Винниченко стає героєм дня? Йому як беллетристу прощається всяка відсутність внутрішньої логіки оповідання, аби він добре «жарив» по людях 1905 року»<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Большевики Украины в период между первой и второй буржуазно-демократическими революциями в России. Сборник документов и материалов, стор. 190.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> М. Ольминский, По литературным вопросам, М.—Л., 1932, стор. 42.

На захист Винниченка виступив журнал «Українська хата», намагаючись спростувати справедливу оцінку більшовицької газети вигадками про якісь «заслуги» письменника-націоналіста перед Україною і навіть перед... соціалістичним рухом<sup>41</sup>. В 1913 р. М. Ольмінський на сторінках «Правди» знову згадує Винниченка в числі літераторів, що своїми творами виправдували і оспівували зраду буржуазної інтелігенції справі революції, створюючи «містки та прикраси, щоб і сама зрада була ніби не зрадою, а служінням чомусь високому»<sup>42</sup>.

Критика на сторінках більшовицької преси реакційних творів Винниченка мала дуже велике значення в боротьбі проти ідеалістичної естетики, яка часто користувалася творами цього письменника для підтвердження своїх «теоретичних» узагальнень і висновків. Один з провідних представників декадентської критики, редактор журналу «Українська хата» М. Сріблянський (Шаповал) писав про Винниченка як про «верховоду» на «кораблі українського мистецтва», художника, що визначив межу між «старим натуралістично-побутовим мальованням *громадян* різних станів, кольорів, запахів і новим — періодом аналітичного розгляду душі окремої одиниці, *людини*»<sup>43</sup>. Як бачимо, Сріблянський недвозначно пов'язує з творчістю Винниченка поворот від реалістичного зображення життя суспільства до заглиблення мистецтва в «душу» одиниці, штучно ізольованої від суспільної боротьби. Ще більш відверто висловлюється інший критик журналу «Українська хата» — С. Полуян, який оголошує основну ідею творів Винниченка в період реакції — залежність людини лише від власного «я» — вищою точкою творчості в українській літературі і закликає триматися на цій «точці», а не «проповідувати сухих істин юрбі, що копошиться внизу»<sup>44</sup>.

В період реакції після революції 1905 р. твори Винниченка почали виходити і в російських реакційних видавництвах. Ось чому так важливо було викрити реакційний зміст його творчості, зірвати з нього ореол «тонкого психолога» і «знавця людської душі», який створила йому буржуазна критика. Тому не дивно, що до аналізу одного з романів Винниченка звернувся В. І. Ленін в листі до І. Арманд 5 червня 1914 р.

Роман «Заповіт батьків», про який пише Ленін у своєму листі, був типовим для Винниченка нагромадженням великої кількості потворних, патологічних явищ, що видавалися за «правду життя». Всі герої цього твору наділені хворобливою психікою і обов'язково якимось «таємним пороком». Художні прийоми, якими користувався автор, повинні були підтвердити його ідею, висловлену одним з героїв: «Не прагни до... абсолютної чистоти, її немає, ми всі нечисті в тому чи іншому, ми всі живемо у свідомості своєї забрудненості,

<sup>41</sup> Див. журн. «Українська хата», 1911, № 5—6, стор. 363.

<sup>42</sup> Дооктябрьская «Правда» об искусстве и литературе, стор. 84.

<sup>43</sup> Журн. «Українська хата», 1910, № 1, стор. 55.

<sup>44</sup> Там же, стор. 76.

та звикаємося з нею. Звикнись і ти»<sup>45</sup>. Щоб читачу було легше примиритися з таким поглядом на життя, автор роману пропонував по-новому організувати... проституцію.

«От ахінея і нісенітниця! — оцінює Ленін твір Винниченка.— З'єднати разом якнайбільше всяких «страхить», зібрати воедино і «порок» і «сифіліс» і романічне злочинство з вимаганням грошей за додержання таємниці (і з перетворенням сестри суб'єкта, якого оббирають, у коханку) і суд над лікарем! Все це з істериками, з вивертами, з претензіями на «свою» теорію організації проститутток»<sup>46</sup>.

Торкаючись питання про спільність між Достоевським і Винниченком, на яку вказувала буржуазна критика, Ленін підкреслював, що Винниченко запозичив у великого російського письменника-реаліста негативні, слабкі риси його творчості — поетизацію роздвоєності людини, безсилу жертвеність тощо. Те, що у Достоевського (реалізм якого високо цінував Ленін) було другорядним, відступало перед правдою життя, у Винниченка стало головним. Реакційний світогляд буржуазного письменника визначав і його принцип підбору життєвих явищ, і характер їх узагальнення. Страх перед революційним рухом мас, що перетворився на страх перед життям взагалі, повне заперечення світлих, позитивних сторін життя домінували у свідомості письменника, і цей страх він намагався прищепити своїм читачам, проповідуючи серед них настрій зневіри в творчі сили людини. «Як поодинокі випадки,—писав Ленін,—буває, звичайно, в житті все те із «страхить», що описує Винниченко. Але з'єднати їх усі разом і *т а к и м* чином—значить *малювати* страхіття, лякати і свою уяву і читача, «затуркувати» себе і його»<sup>47</sup>.

Отже, Ленін показує, як реакційна цілеспрямованість письменника немінуче поєднується з порушенням об'єктивних законів реалістичного мистецтва, які вимагають з усіх випадкових явищ відбирати тільки *типові*, закономірні для даних обставин. Піднесення ж поодинокого випадку до рівня художнього узагальнення призводить до перекручення правди життя в мистецтві, що, власне, і є метою реакційної літератури. На прикладі Винниченка Ленін розкрив «секрети» декадентського мистецтва, показавши внутрішню єдність між реакційною тенденцією і художньою неспроможністю його творів.

Ленінський аналіз роману Винниченка є важливим вкладом в розвиток марксистської естетики.

Велику роль у боротьбі за матеріалізм в естетиці на Україні відіграла літературно-критична діяльність видатного більшовика-ленінця В. В. Воровського. В 1907—1912 рр. Воровський перебував на Україні, керуючи Одеською більшовицькою партійною організацією. Саме в цей період він написав більшість своїх статей з питань літератури і мистецтва. Кращі з цих статей пропагували ленінські ідеї про мистецтво і містили не лише виклад, а й творчий розвиток

<sup>45</sup> «Земля», Сборник XIV, М., 1914, стор. 160.

<sup>46</sup> В. І. Ленін, Твори, т. 35, стор. 107.

<sup>47</sup> Там же.

17

окремих положень естетики марксизму. В. І. Ленін високо цінував літературну діяльність Воровського, відносячи його до числа головних письменників-більшовиків<sup>48</sup>.

Найкращі якості видатного марксиста-ленінця Воровського — партійна принципиальність, глибока ерудиція, блискучий літературний стиль — яскраво виявились в його літературно-критичних статтях, написаних на Україні. Статті Воровського друкувалися в легальних журналах і збірниках, а також в місцевих одеських газетах (в багатьох з них він співробітничав). Отже, можна напевне говорити про те, що марксистське розуміння мистецтва, марксистський аналіз його розвитку в працях Воровського були важливою віхою в історії боротьби за матеріалістичну естетику на Україні.

Воровський як критик-марксист захищає і пропагує матеріалістичні принципи естетики революційних демократів, висвітлює прогресивні реалістичні традиції російської та української літератури, теоретично узагальнює з марксистських позицій досвід перших творів нового пролетарського мистецтва. Особливу увагу приділяв Воровський викриттю реакційної суті занепадницької літератури періоду реакції.

Характерною рисою праць В. В. Воровського була їх серйозна філософсько-естетична обґрунтованість. Як відомо, Воровський підтримував В. І. Леніна в боротьбі проти філософського ревізіонізму російських махістів. Ленін радився з Воровським у питаннях боротьби з махізмом, просив його зайнятися виданням книги «Матеріалізм і емпіріокритицизм»<sup>49</sup>. В 1909 р. в газеті «Одесское обозрение» була надрукована рецензія Воровського на книгу М. Ферворна «Природознавство і світогляд. Проблеми життя». В рецензії пропагуються ідеї ленінського твору «Матеріалізм і емпіріокритицизм». Торкаючись у своїх дослідженнях з літератури і мистецтва гносеологічних питань відношення мистецтва до дійсності, Воровський для їх розв'язання користується ленінською теорією відображення, спростовуючи тим самим махістські погляди на мистецтво і стверджуючи матеріалізм в естетиці.

Розглядаючи мистецтво як відображення реальної дійсності, Воровський особливий наголос робив на об'єктивно-істинному характері змісту художніх творів. Джерелом цього змісту є об'єктивна дійсність, зазначав критик, і тому художнику потрібний «реальний, конкретний матеріал, який не можна вигадати, який дає саме життя»<sup>50</sup>.

Процес художньої творчості, писав Воровський, полягає, насамперед, в тому, що митець «відтворює тільки в художніх образах ті явища, які спостерігає в житті...»<sup>51</sup>.

Відомо, що Ленін в книзі «Матеріалізм і емпіріокритицизм» піддав критиці махістське твердження Й. Петцольдта про те, що ху-

<sup>48</sup> Див. В. І. Ленін, Твори, т. 18, стор. 434.

<sup>49</sup> Див. В. І. Ленін, Твори, т. 34, стор. 342.

<sup>50</sup> В. В. Воровський, Літературно-критичні статті, К., 1957, стор. 202.

<sup>51</sup> В. В. Воровський, Літературно-критичні статті, стор. 228.

дожник може за своїм власним розсудом будувати свої твір, незважаючи на об'єктивну логіку явища, відтвореного в цьому творі. Ця типова для махістської естетики точка зору фактично заперечувала право мистецтва пізнавати закономірності життя, виправдувала суб'єктивну сваволю художника. Такі погляди на характер мистецтва висловлювалися, як вже зазначалося, і на Україні представниками ідеалістичної естетики — В. Панейком, М. Євшаном та ін. У статтях Воровського є багато висловлювань, які підтримують ленінське розуміння взаємовідношення між художньою і життєвою правдою. Перед письменником, пише Воровський у статті «Ніч після битви», який бажає виразити свої погляди в художньому творі, постає необхідність «втїлити свої правди в живих людей, поставити цих людей у певні стосунки, примусити їх жити і рухатися. А в цьому він сам підпорядкований ще вищій правді — а саме художній правді, яка лише є естетично перетвореною життєвою правдою. Тут він більше не господар: раз створивши своїх героїв (а герої ці також повинні бути правдиві), він може примусити їх діяти тільки згідно з законами їх психіки; результат визначається створеними ним характерами і життєвою обстановкою»<sup>52</sup>. Це цілком правильне положення вказує на ту важливу закономірність реалістичного мистецтва, згідно з якою логіка художнього твору залежить від об'єктивної логіки дійсності і зумовлюється нею. На прикладі багатьох письменників свого часу критик переконливо доводив істинність цього положення матеріалістичної естетики, показуючи, що будь-який відступ митця від життєвої правди веде до художньої фальші.

Глибоко обізнаний з творами В. І. Леніна, видатний марксист Воровський добре розумів, що вказати лише на сам факт відображення в мистецтві реально існуючої дійсності недостатньо для марксизму, що для спростування ідеалізму в естетиці треба пояснити, як саме відбувається процес художнього відображення життя. Інакше кажучи, до естетики треба було застосувати ленінське визначення пізнання як діалектичного процесу, на результаті якого впливає не лише об'єкт, а й суб'єкт пізнання. Звичайно, Воровський не міг повністю розв'язати цю проблему, яка до деякої міри лишається нез'ясованою до кінця і на сучасному етапі розвитку марксистсько-ленінської естетичної науки. Однак, незважаючи на те, що Воровський не мав схильності (а ще більше — можливостей) до написання спеціальних теоретичних праць з естетики, все ж він багато зробив для марксистського висвітлення гносеологічної природи процесу художньої творчості. У зв'язку з цим важливе значення для боротьби проти ідеалістичної естетики мали міркування Воровського про *свідомий* характер художньої творчості. В статтях про декадентську літературу Воровський піддає глибокій критиці одну з типових рис філософії декадансу — апологію «стихійного хаосу» життя, твердження про його ірраціональність. Звідси випливали й намагання декадентів зобразити художню творчість як процес,

<sup>52</sup> В. В. Воровський, Літературно-критичні статті, стор. 112.



позбавлений контролю з боку розуму, де головну роль відіграє інтуїція.

Воровський викривав реакційний зміст цих ідеалістичних домислів; обстоюючи думку про те, що художній процес—«це цілком свідомо творчість»<sup>53</sup>, хоч тут і мають велике значення деякі елементи несвідомого характеру — художня інтуїція, настрій митця, емоційний характер його таланту тощо.

«Великою заслугою Воровського є розробка питання про роль світогляду в художній творчості. Постановкою та марксистським розв'язанням цієї важливої проблеми естетики Воровський спростовував ідеалістичні твердження про ірраціональний характер мистецтва. Світогляд митця, на думку критика, відіграє вирішальну роль в процесі художньої типізації, тобто відбору й узагальнення найважливіших для даного автора явищ і рис життя. «Творчість кожного талановитого автора обов'язково відбиває його індивідуальність, бо в тім саме і полягає художня творчість, що зовнішній об'єктивний матеріал перероблюється цілком індивідуально психікою художника»<sup>54</sup>. Серед найрізноманітніших рис творчої індивідуальності художника Воровський на перше місце ставить світогляд митця, підкреслюючи пряму залежність широти охоплення і глибини зображення життєвих явищ від його світоглядних позицій.

«Художник не автомат, а жива людина, що *мислить*, — писав критик, — і, поряд з чисто художнім сприйняттям явища, яке його вразило, в ньому складається також певне розуміння, тобто логічне пояснення того ж явища»<sup>55</sup>. Якщо в митця це розуміння життя не відповідає дійсності, то рано чи пізно воно вступає в суперечність з художньою правдою його творів і — в гіршому випадку — зовсім її вбиває.

Аналізуючи твори російських письменників-реалістів О. Купріна, І. Буніна та інших, Воровський з великою майстерністю літературного критика показує, як обмеженість ідейного кругозору цих письменників призводить до послаблення реалізму їх творів. Позитивно оцінюючи в цілому реалістичну повість І. Буніна «Село», Воровський, разом з тим, відзначає, що з картин російського села періоду революції 1905 р., талановито змальованих письменником, випали нові й найважливіші для цього села явища — прагнення селянства до кращого життя і шукання революційних шляхів для здійснення цього прагнення. «Отже, доводиться визнати, — пише критик, — що Бунін, даючи нам *неповну* картину, а тим самим *односторонню* картину життя села, не підмічаючи того нового, що наростає в ньому, часто в незграбних, потворних формах, вбачаючи в розкладі старого тільки занепад, тільки гниття, засвідчив *вузькість* своєї психіки, нездатність сприймати розглядуване явище в формах його *руху*, його *розвитку*»<sup>56</sup>.

<sup>53</sup> В. В. Воровський, Літературно-критичні статті, стор. 255.

<sup>54</sup> Там же, стор. 235.

<sup>55</sup> В. В. Воровський, Соч., т. II, стор. 309.

<sup>56</sup> В. В. Воровський, Літературно-критичні статті, стор. 273.

Якравим прикладом того, як неправильний, метафізичний підхід і тлумачення дійсності загубив талант художника, Воровський вважав творчість Л. Андрєєва. Аналізуючи твори письменника, Ірзовський підкреслює, що в них, особливо в період реакції 1907-1910 рр., «явно почала проявлятися обмеженість ідейного кругуору автора, безсилля його зрозуміти і розв'язати великі, складні питання громадськості»<sup>57</sup>. Щоб звести кінці з кінцями, письменнику реакційного світогляду «доводилось *підганяти* реального матеріал життя до своїх цілей, *спотворювати* живе життя за потрібним йому шаблоном, а цим насильством над життєвою правдою *либив* він художню правду своїх творів»<sup>58</sup>.

Слідом за В. І. Леніним Воровський вважав постійним обов'язком естетика-марксиста розкривати суспільну, класову зумовленість розвитку мистецтва, спростовувати ідеалістичні твердження про «езалежність» мистецтва від суспільства. «Навіть така, здавалося, відірвана від землі сфера, як чиста естетика, наприклад, лірична поезія, — писав критик, — визначається значною мірою суспільними умовами. Поет, як дитя свого часу, поділяє художні почуття поняття свого покоління»<sup>59</sup>.

Рюом з тим Воровському був чужий вульгарно-соціологічний принцип розуміння мистецтва, який під впливом філософії махізму поширювався в соціал-демократичній літературній критиці того часу. Послідовники цього принципу все ідейно-образне багатство змісту і форми мистецтва зводили до ролі «ідеологічного пристосування» того чи іншого класу, забуваючи про об'єктивно-пізнавальне значення художнього образу.

У своїх статтях про Л. Толстого В. І. Ленін, застосувавши до мистецтва діалектико-матеріалістичну теорію пізнання, показав, що зведіння мистецтва лише до виразу певної класової ідеології є грубий перекручення марксизму. Класовий, ідеологічний момент художнього твору є результат взаємодії між прагненням кожного художника до правдивого зображення життя, що впливає з самої природи художньої творчості, і характером його (художника) розуміння самого життя, тобто його світоглядом. На прикладі суперечностей поглядів Л. Толстого Ленін показав, що ідеологія того чиншого класу знаходить свій прояв у художньо-образній тканині мистецького твору *опосередковано*, через філософські, естетичні, пійтичні, етнічні та інші погляди його автора.

У Воровського були окремі помилкові положення щодо взаємодії тенденційності і художності мистецтва, щодо відношення між мисленням та емоційним моментом творчого процесу тощо, проте він разом з Леніним виступав проти махізму і вульгарного соціологму.

«Согляди, поняття, забобони, оцінки, взагалі світогляд автора — безпосередній плід того середовища, з якого він вийшов і з яким

<sup>57</sup>В. В. Воровський, Літературно-критичні статті, стор. 233.

<sup>58</sup>Там же, стор. 232.

<sup>59</sup>Там же, стор. 235.

він живе одним духовним життям. Художня форма, в яку втілює автор свої ідеї,—це його особисте надбання; самі ж ідеї — не формулювання, а суть їх.—взяті ним від суспільства»<sup>60</sup>, — писав Воровський, пояснюючи «механізм» залежності митця від суспільства. Саме з цієї точки зору підходить Воровський до критики занепадницької літератури періоду столипінської реакції, розкриваючи під розмальованим декором «мистецтва для мистецтва» «погану тенденцію» контрреволюційно настроєної буржуазії «побороти і знищити суспільні прагнення найближчого минулого»<sup>61</sup>, тобто революції 1905—1907 рр. На прикладі ряду «програмних» творів літературного розпаду Воровський показав їх повну художню неспроможність.

«Мислення, що зберігає буржуазний порядок, хоч би воно її прагнуло реформувати його, і мислення, що в корені підриває його основи, — писав критик-марксист, — ось дві сили, які стикаються і в політиці, і в науці, і в художній творчості»<sup>62</sup>. Якщо буржуазний світогляд заводить митця в творчий тупик, то світогляд революційного пролетаріату відкриває перед художньою творчістю нові невичерпні можливості правдивого зображення життя. Ця думка проходить у статтях Воровського про М. Горького — «одвертого ідеолога робітничого класу»<sup>63</sup>.

Не з усіма положеннями статей Воровського про Горького і пролетарську літературу можна тепер погодитися. Критик допускав ряд помилкових оцінок окремих творів і образів пролетарського письменника, зокрема, вважав нетиповим образ Ніловни з роману «Мати». Проте не ці помилки визначають зміст праць Воровського про творчість Горького. Воровський високо цінував цей роман як видатний твір пролетарської літератури, який «найяскравіше відбиває злам у житті і мисленні М. Горького, завдяки якому він приєднався до робітничого руху»<sup>64</sup>. Будучи дуже пильним щодо будь-яких ідейних збочень від марксизму, Воровський різко засудив повість М. Горького «Сповідь», де виявилось захоплення письменника богобудівництвом; критик розцінив її як крок назад в порівнянні з попередніми творами Горького. Разом з тим критик-марксист висловлював глибоку впевненість у тому, що пролетарський художник подолає свої помилки і знову стане на єдино правильні світоглядні позиції — позиції марксизму-ленінізму.

Поширення і утвердження марксистсько-ленінської естетики на Україні в період гострої ідеологічної боротьби 1907—1914 рр. відіграло вирішальну роль у знешкодженні впливу реакційних естетичних теорій і творів занепадницького мистецтва на світогляд широких мас українського народу, зокрема інтелігенції. Виступи В. І. Леніна та його учнів і послідовників з питань естетики визначили перед українським мистецтвом і літературою дожовтневого пе-

<sup>60</sup> В. В. Воровський, Літературно-критичні статті, стор. 235.

<sup>61</sup> Там же, стор. 131.

<sup>62</sup> Там же, стор. 125.

<sup>63</sup> Там же, стор. 200.

<sup>64</sup> Там же, стор. 208.

ріоду ясний і несхибний шлях дальшого розвитку — шлях правдивого відображення життя народу з позицій пролетарської ідеології.

Таким чином, ще до перемоги Великої Жовтневої соціалістичної революції на Україні були закладені теоретичні основи мистецтва соціалістичного реалізму. В наш час ленінське естетичне вчення послідовно втілюється в життя і успішно розвивається у рішеннях Комуністичної партії з питань мистецтва і літератури, у виступах М. С. Хрущова. Тісний зв'язок з життям народу, комуністична партійність і вірність життєвій правді — міцна запорака дальших успіхів літератури та мистецтва у справі виховання будівників комуністичного суспільства.

---

## Г. ЛОМОНОС-РОВНА

### З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ В КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКІЙ КОЛЕГІЇ

(«Підручник логіки» І. Кононовича-Горбацького)

Києво-Могилянська колегія була створена в 1632 році, в умовах запеклої боротьби українського народу проти польських загарбників, проти їх намагань поневолити Україну духовно, розірвати її братерські зв'язки з Росією. У цих історичних обставинах захист права на національну самобутність тісно поєднувався з захистом православної віри від переслідувань католицької церкви. Релігійна боротьба набула великого політичного значення.

Створювались братства — організації, метою яких була боротьба проти ополячення та окатоличення України. Вони об'єднували широкі верстви народу. Так, до Київського богоявленського братства записалось все Військо Запорізьке з гетьманом Сагайдачним на чолі. Слабший опір поневолювачам чинили українські магнати і вище духовенство, значна частина яких перейшла на бік католицької церкви або прийняла унію.

Одним з найважливіших засобів поширення католицизму були учбові заклади, велику кількість яких відкрили поляки по всій Україні. Вони цілеспрямовано прищеплювали учням зневагу до рідного народу, до української мови, до православної церкви. Особливу роль у цьому відіграв орден ієзуїтів.

Католицьким і, зокрема, ієзуїтським колегіям братства протиставляли свої школи, які називались братськими. Проте ці школи не могли справитись з завданням підготовки високоосвічених людей, здатних боротись проти католицько-ієзуїтської навали. Виникла необхідність створити школи вищого типу. Такою школою стала Києво-Могилянська колегія, організована на базі Київської братської школи, що існувала з 1615 року. Діяльність колегії спрямовувалась Київським богоявленським братством.

З перетворенням братської школи в Колегію в ній були запроваджені інші методи навчання, значною мірою запозичені з польських шкіл, які, в свою чергу, орієнтувались на Західну Європу. Щоб прилучити учнів до західної освіченості, дати їм до рук рівноцінну зброю в боротьбі проти поневолювачів, — викладання в Ко-

гії (особливо в старших класах) велося переважно латинською мовою.

За указом польського короля Владислава, науки в Колегії викладались «кінчаючи діалектикою», тобто вона була позбавлена права мати після філософського класу найвищій, богословський, щам мала відрізнятись від польських «академій». Право відкрити час богослов'я вона одержала лише в 1694 році. Титул академії офіційно їй присвоїв Петро I в 1701 році.

Збереглося багато рукописних підручників Колегії з піітики, риторики та філософії—предметів, що викладались в середніх та старших класах. Всі вони написані латинською мовою. Більшість цих підручників відноситься до кінця XVII і до XVIII століття. Від раннього періоду існування Колегії до нас дійшли лише два філософські підручники: «Subsidium logicae» («Підручник логіки») Іосифа Кошовича-Горбацького та «Opus totius philosophiae» («Курс всієї філософії») Інокентія Гізеля. Перший з них становить частину філософського курсу, що читався автором в 1639—1642 роках, другий був викладений у 1645—1647 роках.

До середини XVIII ст. філософія в Колегії читалась «за Арістотелем», тобто являла собою виклад пізніх схоластичних систем. Викладачі філософії були обізнані не лише з польськими джерелами цієї філософії. Деякі з них одержали освіту в західноєвропейських університетах. Існує історичне свідчення про те, що засновник Колегії Петро Могила з метою підготовки викладацьких кадрів для її відрядив молодих людей навчатись в різні країни і міста Західної Європи. Цілком, зрозуміло, що відряджені цікавилися лише схоластичною філософією, як такою, що може бути основою для освіти, і уникали сучасних їм матеріалістичних вчень. Не слід забувати, що Колегія була створена як оплот православ'я, хоч об'єктивно її роль в культурному житті України і Росії була значно ширша.

XVI—XVII століття на Заході були епохою, коли католицька церква після Тридентського собору активізувала свої сили для боротьби з реформацією. У зв'язку з цим переживає своє піднесення імізм — філософія католицизму. Центром його відродження були університети Іспанії та Португалії, але завдяки активній діяльності іезуїтів він скоро зайняв провідне місце в усіх католицьких університетах. Найбільш визначним ідеологом контрреформації був іспанський іезуїт Суарец (1548—1617), який переглянув і приосував до потреб нової епохи схоластичну систему Фоми Аквінського.

Поряд з томізмом зберігаються також інші течії схоластики: номіналізм послідовників Оккама та «скотизм» — вчення Дунса Скотта. Останнє давно втратило свій порівняно новаторський характер і стало звичайною схоластичною системою. Оккамизм, лишаючись в рамках схоластики, зберігав дуже небезпечні для католицької церкви тенденції, відстоюючи незалежність людського розуму від його досягнень від бога, його здатність пізнавати навколишній світ. Він відіграв у свій час велику роль в підготовці реформації. Ві-

домо, що протестанти виступали за повернення до «чистої» біблїї, не обтяженої багатовіковим баластом коментарів і тлумачень, а Ватикан, навпаки, вважав безпосереднє вивчення «святого письма» світськими людьми за дуже небезпечне і небажане, розуміючи, що дуже легко знайти розбіжність між євангельськими ідеалами і діяльністю римської церкви. Значно зручніше було проголошувати безсилля людського розуму перед «істинами одкровення», посиляючись при цьому на Фома Аквінського.

Активізація томізму після Тридентського собору була не лише реакцією на реформацію. Вона була мобілізацією сил Ватикану проти його головного ворога — матеріалістичних та атеїстичних вчень епохи Відродження, пов'язаних з успіхами природничих наук. Тому в ієзуїтській філософії XVI—XVII ст., хоч вона є наскрізь епігонською і не вносить нічого нового в традиційний схоластичний матеріал, на передній план виступають нові питання. В центрі уваги залишається проблема універсалій, але особливого значення набуває її гносеологічний аспект.

Питання про те, чи існують «універсалії» реально (в речах або «до речей», в божественному розумі), лишається предметом полеміки між номіналістами та поміркованими реалістами—послідовниками Фоми Аквінського. Незалежно від того, як це питання розв'язувалось, усі погоджувались в тому, що загальне існує «після речі» в людському розумі як «концепт», поняття. Але що таке «концепт»? Чи є він продуктом пізнавальної діяльності розуму, чи відображає він реально існуючі речі? Чи може розум узагальнювати емпіричні дані, створюючи науку про об'єктивний світ?

Номіналісти відповідали на ці питання ствердно, томісти — заперечно. З точки зору ієзуїтської філософії, «концепт» є розумова фікція, продукт чистої умоглядності. Внаслідок цього логіка, наука про «концепти», відривається від конкретних, або «реальних» наук і проголошується дисципліною чисто спекулятивною. «Реальні» науки розглядають не явища і предмети об'єктивного світу, а «універсалії» в речах, божественну суть речей: «Реальні науки розглядають універсалії, ...тобто властивості і умови існування речей, які їм відповідають»,— твердив Домінік Сото, томіст XVI ст.<sup>1</sup>

Переглянуте і підновлене вчення Фоми Аквінського було єдиною «філософією», яка могла служити Ватиканові в його боротьбі проти прогресу науки. Скеровуючи основні зусилля проти матеріалістичних та атеїстичних вчень епохи Відродження, католицька ортодоксія намагалась нівелювати дисидентські вчення і в першу чергу номіналізм послідовників Оккама, йдучи на деякі неістотні поступки і твердячи, що між номіналізмом та реалізмом немає істотної різниці<sup>2</sup>. Номіналізм в епоху контрреформації доживає в «шкільній» схоластиці свої останні дні. Кращі його тенденції були продовжені й розвинуті матеріалістичною філософією нового часу.

<sup>1</sup> K. Werner, *Der Übergang der Scholastik in ihr nachtridentinisches Entwicklungsstadium*, Wien, 1887, стор. 14.

<sup>2</sup> Там же, див. цитати з «Діалектики» Домініка Сото, стор. 12—13.

В польських університетах, академіях та колегіях часів заснування Київської колегії філософія викладалась майже виключно за Фомою Аквінським і лише зрідка — за епігонами Дунса Скота, які в багатьох питаннях відступили від поглядів свого родоначальника і разом з томістами протиставляли себе номіналістам. Про це свідчать польські дослідники історії літератури і освіти<sup>3</sup>, а також деякі рукописні підручники польських шкіл, що перебували в бібліотеці Київської колегії і збереглись до нашого часу<sup>4</sup>.

Найдавніший з філософських підручників Київської колегії.— «Підручник логіки» Іосифа Кононовича-Горбацького — написано з позицій номіналізму. Він містить яскраво виражені стихійно-матеріалістичні тенденції, що йдуть від Арістотеля та Оккама. «Підручник» показує прекрасну обізнаність автора з творами Арістотеля і всією багатовіковою коментаторською літературою. В ньому безліч цитат з Арістотеля, Августина, Аверроеса, Авіценни, Дунса Скота, Фоми Аквінського, Оккама (завжди з посиланнями на першоджерела), а також розглядаються вчення філософів-ієзуїтів XVI ст.: Суареца, Фонсеки, Толета, кардинала Каєтана та багатьох інших. Зовнішня повага до всіх цих авторитетів, від Арістотеля до найновіших, і запозичена в ієзуїтів спокійна, миролюбна манера вести диспут не можуть приховати антитомістської спрямованості «Підручника».

Кілька слів про автора. Про його життя відомостей майже не збереглось.

У своїх сучасників Кононович-Горбацький користувався репутацією високоосвіченої людини. В одному з джерел говориться, що він «добре подвизался об учени в школах»<sup>5</sup>, тобто старанно оволодівав науками. Його «Підручник» не залишає в цьому сумніву.

В 1635—1636 рр. Горбацький читав у Колегії курс риторики. В 1639—1642 рр. він викладав трирічний курс філософії, від якого до нас дійшла лише перша частина — «Підручник логіки». Другу і третю частини мали становити фізика та метафізика.

Деякий час Кононович-Горбацький був ректором Колегії (з 1642 до 1646, за іншими джерелами — до 1645 р.). В «Підручнику» на 471 арк. він скаржиться на слабе здоров'я, яке, можливо, було причиною його не дуже активної діяльності. В 1645 (чи 1646) році Горбацький був переведений в ігуменні Києво-Михайлівського монастиря, де пробув до 1650 р., а потім був висвячений у сан білоруського єпископа. В цьому сані, як твердять історики Колегії, він помер у цьому ж 1650 році<sup>6</sup>, але в поминальній книзі Києво-Ми-

<sup>3</sup> W. A. Maciejowski, Pismnictwo polskie Warszawa, 1851—1853, стор. 60—61; J. Lukaszewicz, Historia szkół w Koronie i 2 wielkiem Księstwie Litewskiem, t. I, Poznań, 1849.

<sup>4</sup> «Діалектика» Познанської ієзуїтської колегії, 1680, філософський курс Львівської ієзуїтської колегії, 1700—1703 та ін., Відділ рукописів ДПБ УРСР, шифри 389С, 623С.

<sup>5</sup> Н. И. Петров, Киевская Академия во II половине 17 века, Киев, 1895, 2-е приложение, стор. 131.

<sup>6</sup> Аскоченский, Киев с его древнейшим училищем Академиею, К., 1856.



хайлівського монастиря є такий запис: «род Боголюбивого єпископа Йосифа Кононовича-Горбацького нже преставися в лето от рождества Христова 1653»<sup>7</sup>.

Зовсім нічого не відомо ні про політичні настрої та симпатії Горбацького, ні про його громадську діяльність.

«Підручник логіки» Кононовича-Горбацького — рукописна книга на 474 аркушах. Написаний він латинською мовою, яка панувала в схоластиці. Далеко відійшовши від норм класичної латині, мова схоластів, за словами Гегеля, була «добре пристосована для виразу понять цієї філософії».

Перша частина «Підручника» називається «Діалектикою» і містить попередні відомості, необхідні для розуміння самої логіки. Основний зміст книги становлять 10 «контроверсій», тобто розділів, побудованих за методом співставлення різних думок і спростування несприйнятних. Всі розділи об'єднано під загальним заголовком «Логічні контроверсії до цілої будови «Органону» Арістотеля Стагірита».

Схоластична логіка обіймала коло питань, введених в середньовіччя з творів Арістотеля і об'єднаних під назвою «Органону». Сюди входили найголовніші гносеологічні і побіжно деякі онтологічні проблеми, а також формальна логіка.

«Контроверсії» підручника Кононовича-Горбацького мають такі назви:

1. Про мислене буття;
2. Про єдність та подільність;
3. Про універсалії в загальному і окремому;
4. Попередні зауваження до категорії;
5. Про категорії;
6. Про витлумачення;
7. Про попереднє розв'язання;
8. Про дальше розв'язання;
9. Про два види наук: актуальні та габітуальні;
10. Про науку логіку.

Вісім перших контроверсій дають уявлення про будову середньовічного «Органону»: перша, друга та третя присвячені проблемі універсалій, що походять з «Вступу» Порфирія до «Категорій» Арістотеля, четверта і п'ята розглядають «Категорії»; шоста, сьома і восьма зберігають навіть назви праць Арістотеля «Про витлумачення» та «Першої і другої аналітик». Дві останні контроверсії розглядають питання про об'єкт науки і класифікацію наук. Ці питання розв'язуються на підставі традиційного схоластичного матеріалу, але їх постановка і формулювання були породженням воєнничого томізму епохи контрреформації, гаслом якого стала боротьба проти науки.

Форма викладу «Підручника логіки» — типова для схоластики. Це справжній лабіринт різних «питань», розділів та підрозділів, з безліччю посилань на авторитети, з наведенням після кожної тези протилежних думок, прийнятих в інших школах, і спростуванням цих думок за допомогою витонченої «діалектичної» аргументації. Метод аргументації — виключно формально-логічний.

<sup>7</sup> Відділ рукописів ДПБ УРСР, 1744, шифр. 538П.

Проте за цією заплутаністю і втомлюючою нудотою такого вигляду відчувається жива думка, обумовлена актуальністю для автора розглядуваних питань, полемічністю його твору.

Ось як, наприклад, розв'язується одне з важливих питань схоластичної філософії — питання про «синонімічність» чи «аналогічність» буття щодо бога і природи, субстанції і акциденції:

«Питання: Синонімічне чи аналогічне буття, розглядуване окремо щодо бога і творинь, субстанції і акциденції?»

Я тверджу, що буття синонімічне щодо бога і творинь, субстанції і акциденції і т. ін. Цю нашу думку поділяє скотистська школа. Доводиться: синонімічні ті (поняття), у яких спільне ім'я, а міст, позначений іменем, однаковий. Це можна сказати про буття, озглядуване окремо; отже, воно синонімічне. Більша посилка є визначення (і тому не потребує доведення). Менша доводиться: перше, ім'я спільне; далі, в позначеному немає ніякої різниці,— а ми ставимо умовою відсутність будь-якої різниці,— отже, буття синонімічне» (арк. 263) <sup>8</sup>.

Питання про «синонімічність» чи «аналогічність» буття бога і природи було питанням про зв'язок бога і природи, про ступінь залежності останньої від бога. Воно являло один з найважливіших пунктів розходжень між номіналістами та реалістами ще в середні віки. Згідно з вченням Фоми Аквінського та його послідовників, істинне буття—це буття бога і духовних «сутностей». «Створена» природа існує лише «аналогічно», як тінь, як витвір істинного буття.

Горбацький слідом за Дунсом Скотом і Оккамом вважає, що буття бога і природи — однопорядкове, «синонімічне», тобто бог існує таким самим чином, як і світ, однаково по суті, а не «за іменем і поняттям».

Однорідність бога і природи доводиться і в іншому «питанні»: чи входить бог в поняття субстанції? Автор відповідає ствердно: бог — субстанція, бо субстанція є все існуюче самостійно (*per se*), бог існує самостійно.

Але найяскравіше відображається світогляд філософа в розв'язанні проблеми універсалій. Рішуче відкидаючи реальне існування «універсалій», онтологізованих понять, Горбацький тим самим робить природу до певної міри незалежною від бога, хоч і зберігає ідею створеності. До нього можна повністю віднести те, що говорив В. І. Ленін про Арістотеля: «Ідеалізм Арістотеля Гегель збачає в його ідеї бога. Зрозуміло, це — ідеалізм,— але він об'єктивніший і віддаленіший, загальніший, ніж ідеалізм Платона, а тому в натурфілософії частіше=матеріалізму» <sup>9</sup>.

Проблему універсалій Горбацький формулює так: «Чи існує загалом реально?». На думку автора, «кожна річ <sup>10</sup> існує двома спо-

<sup>8</sup> *Subsidium logicae*, Відділ рукописів ДПБ УРСР, шифр Мак. 126.

<sup>9</sup> В. І. Ленін, *Філософские тетради*, 1947, стор. 264.

<sup>10</sup> П. М. Пелех у своїй праці «З історії вітчизняної психології XVII ст.» (Шариси з історії вітчизняної психології XVII—XVIII ст., 1952) наводить цю цитату, перекладаючи термін *natura* як «природа». З таким перекладом не

собами: по-перше, в собі, якщо навіть не сприймається жодним інтелектом, і по-друге, в сприйнятті розуму» (арк. 14).

Отже, стверджується існування речей незалежно від розуму. Далі стверджується також їх пізнаваність людським розумом. Пізнання речей — це і є їх «буття в розумі», або «мислені речі». «Інтелект щодо об'єкта не робить нічого крім того, що пізнає його», а «пізнавати об'єкт значить те саме, що мати його в розумі» (арк. 88). Відроджуючи Арістотеля, Горбацький вказує на тісний зв'язок понять з реальними речами, підкреслює, що «мислена річ», тобто поняття — це відображення реальної речі. Матеріалістичність цих думок особливо яскраво виступає на фоні тогочасної томістської філософії, яка відривала поняття від дійсної речі і заглиблювалась у вивчення «онтології» понять, обходячи їх гносеологічну сторону. Самий термін «мислення буття» свідчить про те, що його авторів цікавили переважно онтологічні спекуляції. Зразок таких міркувань ми знаходимо і в філософському підручнику Інокентія Гізеля, молодшого товариша Горбацького по Колегії: «Мислена річ... є певне буття, залежне від інтелекту, ніби тінь реального буття. Ім'я буття відповідає йому аналогічно. Ця аналогія полягає в певній пропорції між мисленим буттям і буттям реальним»<sup>11</sup> (арк. 67).

«Мислені речі», згідно з вченням томістів, це щось таке, що існує «аналогічно» до реальних речей. Поставало питання: як існують родові та видові поняття, що нібито не мають конкретної відповідності в реальному світі? «Тінню» чого вони є? Інакше кажучи, чи відображають поняття науки і філософії реальну дійсність?

Найбільш поширена серед томістів точка зору зводилась до твердження: загальні поняття — це витвір нашого розуму, фікція, яка існує *лише* в розумі. Це зовсім не значить, що томісти заперечували існування універсалій, навпаки — універсалії існують в окремих речах як їх спільна духовна природа, але як одне ціле вони існують *лише* в розумі. Паралельно з терміном «мислені речі» утворюється інший — «*тільки* мислені речі».

Користуючись традиційною схоластичною термінологією, Горбацький докладає багато зусиль, щоб витлумачити її відповідно до своєї концепції. Він охоче припускає, що в розумі може існувати фантазія, вигадка, яка не відповідає жодному реальному предмету. Така «химера» дійсно «існує об'єктно лише в розумі». Походження цих «химер» цілком природне: «Рушійним об'єктом при утворенні вигаданої мисленої речі є річ реальна... Коли розум створює, напр., козлооленя, тут поєднуються козел і олень, пізнані раніше інтелектом» (арк. 94). Така «вигадана мислена річ»,

---

можна погодитись, бо він являє собою модернізацію схоластичного поняття «природа». В схоластичній «природі» або «природі речі» те ж саме, що й «сутність». У номіналіста Горбацького «сутність» збігається з «екзистенцією», існування окремих речей. Він сам неодноразово вказує, що «природа» нічим не відрізняється від самої речі. Тому ми вважаємо за правильне перекладати термін *natura* як «річ».

<sup>11</sup> Opus totius philosophiae, Відділ рукописів ДПБ УРСР, шифр Мак. 128.

«річ, що існує *лише* в розумі» насправді не відрізняється від чистого ніщо, тому що «дійсно і у власному розумінні слова не існує нічого, що б не існувало реально, а те, що не існує реально, а лише сприймається як існуюче — не існує у власному розумінні (арк. 92).

Зрозуміло, що з точки зору Горбацького наукові поняття не можуть бути цими «*тільки* мисленими речами». Всупереч томістській школі він твердить, що загальні поняття («логічне буття» за схоластичною термінологією) — не лише мислені речі, вони існують не тільки в розумі, оскільки мають своєю підставою реальне існування окремих речей. Наприклад, «людина, коли пізнається як вид, крім цього мисленого буття або крім пізнання, існує ще й реально» (арк. 101).

Горбацький називає логічні поняття «другими інтенціями» на відміну від «перших інтенцій», простих понять. Перші інтенції<sup>12</sup> — це речі, що пізнаються людиною, і створені нею поняття цих речей. Другі інтенції — поняття понять, тобто загальні поняття.

Вже тут дається попереднє розв'язання проблеми універсалій: універсалії — це загальні поняття, яким відповідають реально існуючі одиничні речі. Далі це вчення поглиблюється і деталізується.

Друга контрверсія розглядає питання про єдність і відокремленість речей в реальному світі і в уявленні людини. «Я тверджу, — говорить автор, — що всі речі, які мають дійсне буття, тобто які існують або можуть існувати безпосередньо, одиничні і неподільні» (арк. 119). Ця точка зору, як відомо, була характерною для номіналізму. Її сприйняли також деякі представники онтологічного реалізму, які говорили про наявність «універсалій» в одиничних речах.

Томісті епохи контрреформації, намагаючись створити враження, що вони «майже» згодні з номіналістами, чисто по-ієзуїтськи тлумачили вираз Аверроеса, який став аксіомою для номіналістів: «Інтелект творить універсальність в речах». В їх трактовці цей вираз набув такого значення: універсалії існують в речах, а «універсальність» створюється інтелектом. Інакше кажучи, окремі речі містять в собі загальну божественну природу, а «універсальність», загальні поняття — це лише фікція розуму, яка не відображає реальної дійсності.

Горбацький, відстоюючи свою тезу про те, що реально існують лише окремі речі і не існує ніякої «загальної природи» ні в речах, ні поза ними, піддає критиці і це вчення, і половинчатість Дунса Скота, на думку якого загальне в речах існує як їх форма. Критиці скотистського вчення про «єдність форми» та «множинність форм» присвячено цілий великий розділ. Згідно з цим вченням, кожна річ має не одну форму, а багато, починаючи з найзагальнішої і кінчаючи формою, яка робить річ індивідуальною. У зв'язку з цим наводиться «порфірієве дерево», послідовність родових і видових понять, що виводилась з «Вступу» Порфірія до «Категорій» Арісто-

<sup>12</sup> Саме слово *intentio* означає «скерування». Поняття перших та других інтенцій походять з арабського арістотелізму.

теля. Все існуюче поділялось на субстанції і акциденції, субстанції — на матеріальні і духовні, матеріальні субстанції — на живі і неживі, живе може бути людиною і твариною, а людина як вид ділиться на індивідууми: Петра, Іоанна і т. д.

Існування цих форм не можна вважати реально відокремленим від речі, але воно і не чисто мислене. Послідовники Дунса Скота називали таку відокремленість формальною і вважали її «середньою» між реальною та мисленою відокремленістю.

Ця точка зору була піддана критичі з боку більш послідовного номіналізму школи Оккама. Горбацький наводить аргументацію оккамистів і приєднується до неї. Для нього все існуюче — одиничне. Між речами існує реальна відокремленість, між «мисленими речами», поняттями — відокремленість мислена, «формальної» ж відокремленості не існує і не може бути, бо роди, види та індивідуальні відмінності — не форми речей, а поняття, які не існують поза нашим розумом (але мають підставу в реальному існуванні одиничних речей). «Людина в дійсності не складена з роду та індивідуальної відмінності, бо оскільки рід і відмінність не існують реально, вони не можуть і скласти нічого реального, це сполучення чисто мислене» (арк. 129). «Відокремленість є окремість природ», а «природа» або «сутність» для Горбацького — це поєднання матерії і форми, те ж саме, що й окрема річ. «Людина є сполучення матерії, душі і форми» (арк. 116).

Принципом індивідуації у Горбацького, як і у Скота (Оккам це поняття відкидав згідно з своїм принципом «не помножувати сутностей»), є *haecceitas*<sup>13</sup>. Але у Горбацького цей термін має зовсім інше значення, ніж у Скота: це не «остання форма», яка робить річ «ось цією», а сполучення «цієї матерії» з «цією формою».

Поняття єдності у автора «Підручника логіки» збігається з поняттям одиничності. Цьому сприяє двозначність терміна *unitas*. Крім «числової» єдності, тобто неподільності, існує родова і видова — це єдність «за подібністю». «Природа в своїх індивідуумах у дійсності схожа і подібна за формою і це може вважатись її формальною єдністю, вживаючи тут слово «єдність» не для позначення неподільності речей, а для позначення певного зближення, що виключає несхожість речей» (арк. 156). «Загальне як основа або матеріально існує в речах, формально ж — в розумі» (арк. 152). Під «матеріальним існуванням загального» тут розуміється матеріальне існування окремих речей, що служить підставою для утворення загальних понять, «форма» яких не існує поза розумом.

Далі автор, посилаючись на Арістотеля, намагається з'ясувати, що таке «схожість» в речах. Арістотель визначає її як єдність якості, але таке визначення, на думку Горбацького, потребує пояснення, і він тлумачить Арістотеля так: «Схожість в строгому розумінні — це єдність речей, одержана ними від інтелекту, який через пізнання,

<sup>13</sup> Термін утворено від займенника *haec* — «це» (порівн. з рос. терміном «чтойность») перекладом латинського *quidditas*.

що абстрагується від окремого існування речей, сприймає матеріально окремречії одним поняттям і так, ніби вони не окремі» (арк. 159).

Горбацькіі ставить питання про те, «як створюється загальне розумом», «як онто одержує від нього єдність», «яким актом розуму або яким знанням — абстрагуючим чи порівнюючим — створюється загальне». Під абстрагуючим пізнанням (саме воно, на думку автора створює універсалії) розуміється «пізнання відсутньої речі, як знання померлого через його образ, сприйнятий при його житті» (зк. 8,36). Абстрагуюче пізнання можливе лише на основі «інтуїтивного», тобто наглядного пізнання — пізнання присутніх речей. Інтуїтивне» пізнання, в свою чергу, ґрунтується на даних чуттів. Не має нічого в інтелекті, чого не було б раніше в чутті» — цитує Горбацький як аксіому (арк. 94). Це сенсуалістичне положення нерозривно пов'язане з його номіналізмом: оскільки реально існують лише окремі речі, пізнання об'єктивного світу починається з досуду і йде через чуття.

В «інтуїтивному» пізнанні речі сприймаються в їх одиницності, абстрагуюче знання може сприймати їх «змішаним актом», тобто охоплюючи схожі риси різних речей і об'єднуючи ці речі в загальному понятті. Слід звернути увагу на те, що абстракція у автора спирається не на «сутність» речей, а на їх «схожість»: «сутність» для номіналіста — те саме, що й існування речей. Автор «Підручника» ішуче відкидає томістське вчення про те, що розум в процесі пізнання ототожнюється з об'єктом пізнання, тобто з його безсмертною «сутністю», яка має ту ж саму духовну природу, що й розум. Я згоден, — говорить філософ, — що річ в нашому пізнанні така: «сама, як в бутті, але не згоден, що річ — та ж сама в своєму існуванні і в формальному пізнанні. Адже коли б пізнання наслідував абсолютно спосіб буття, то якщо пізнана річ тіло, наше знання про неї також повинно було б бути тілом» (арк. 180).

Далі Горбалький розглядає універсалії в логічному аспекті. В цьому шадку вони називаються «предикабіліями» — цей термін підкреслює їх здатність «висловлюватись про щось», тобто бути логічними предикатами. Розглядається п'ять предикабілій: рід, вид індивідуальна ознака, власна ознака, випадкова ознака.

Виходячи з основних положень свого вчення, автор спростовує аксіому реалітів *dicere de praesupponit esse in* (здатність висловлювати щось обмовлюється наявністю цього самого в речі).

Покінчивш з проблемою універсалії, автор «Підручника» присвячує великий розділ розглядові всіх відомих йому точок зору з приводу цієї проблеми. Він наводить 13 різних думок і детально їх аналізує, показуючи, чому кожна з них неприйнятна. В числі цих думок — вчення Платона про окреме існування «ідей», а також погляд крайніх номіналістів, які вважали універсалії лише словами. «Ми могли б погодитись з цією думкою, — пише Горбацький, — якби під словам розумілись не зовнішні, а внутрішні слова, які ми називаємо концептами» (арк. 187).

Найбільше місця в цьому розділі відведено спростуванню думок різних томістських філософів: іезуїта XVI ст. Фонсеки, який вчив про потрійне існування природи: «до речей» (в божественному розумі), «в речах» (як втілення божественного розуму), «після речей» — в людському сприйнятті. Універсалії, на його думку, існують в першій і останній стадіях, що ж до самої природи, то вона складається з окремих речей; розглядається точка зору «багатьох томістів», про яку вже говорилось вище, — про наявність універсалій в окремих речах і невідповідність логічних понять реальній дійсності, а також ще кілька відтінків томістського реалізму. Аргументація Горбацького не менш витончена, заплутана і схоластична, ніж у його супротивників. Сучасний читач сприймає її лише з великим трудом, але переконує ясність і тверезість основної думки автора: універсалії — це продукт абстрагуючої пізнавальної діяльності людського розуму.

Такий зміст перших розділів книги, присвячених центральній проблемі схоластичної філософії — проблемі універсалій. Горбацький розв'язує її в дусі Оккама та його послідовників. Він категорично відкидає об'єктивне існування універсалій як особливих духовних сутностей, виступаючи цим самим проти реалізму, різних відтінків якого дотримувались усі сучасні йому томісти. З другого боку, він, слідом за Оккамом, відмежовується від крайнього, вульгарного номіналізму, що виключав існування реальної підстави універсалій як логічних понять. Він підкреслює їх досвідне походження і цим вказує на їх зв'язок з реальним світом. В розв'язанні цієї проблеми Горбацький не виходить за межі схоластичної філософії, але повторює її найбільш яскраві стихійно-матеріалістичні тенденції.

Номіналізм, заперечуючи об'єктивне існування універсалій, зосереджував свою увагу на чуттєвій дійсності, яка до певної міри відривалась від бога. Цей відрив приводив також до відриву науки від віри.

Горбацький, підкреслюючи думку про однорідність бога і природи, послідовно ставить теологію в один ряд з іншими науками, не надаючи їй ніякої переваги і не роблячи інші науки залежними від неї. Він вважає об'єктом науки «тільки речі реальні і мислені, що існують самі по собі і як акциденції» (арк. 416). Так, фізика розглядає «природне тіло» як субстанцію, що «існує сама по собі», об'єктом математики є абстрактна кількість, що існує лише як акциденція, логіки — «мислені речі», тобто поняття. Принципом поділу наук є «відмінність формальних об'єктів або способу їх розгляду» (арк. 420). «Ясно, — говорить автор, — що це стосується також віри і теології, які відрізняються за своїм видом, — їх формальним об'єктом є бог» (там же).

Така точка зору являє собою спробу визначити місце теології в рамках раціональної думки і, можливо, зафіксувати її відношення до останньої. В «Підручнику логіки» цьому питанню відведено мало місця.

Відокремивши сферу теології, автор більше не цікавиться нею. В одному місці, заглибившись в цю сферу, він обриває себе: «А втім, облишимо це теологам» (арк. 119).

Перший розділ «Підручника логіки» — «Діалектика» містить вчення про «три розумові операції», за допомогою яких людина приходить до знання. Розглядові цих «операцій» передує такий вступ: «Після того, як бог позбавив першу людину вродженого знання, він залишив їй лише силу або здатність сприймати у цьому житті образи речей і через них приходити до пізнання цих речей. Цій здатності допомагають три розумові операції, якими, ніби шаблонами, розум підіймається до досконалого знання речі» (арк. 1).

Цікаво зазначити, що вираз *has in vita* — «в цьому житті», який ми бачимо в наведеній цитаті, зустрічається в книзі досить часто, і завжди в тих випадках, коли мова йде про об'єкт пізнання. Автор ніби хоче підкреслити, що потойбічне життя не входить в коло його інтересів.

Перша розумова операція — «просте сприйняття, коли розум, сприймаючи річ, не робить щодо неї ніякого ствердження або заперечення, а лише споглядає річ» (там же).

Друга операція — «судження, виклад, зіставлення або відділення, коли розум сприймає річ, що-небудь стверджуючи або заперечуючи про неї. Коли розум, сприймаючи людину і камінь, бачить, що людина має одну природу, а камінь іншу, він говорить, що людина — не камінь, заперечуючи цим самим кам'яність людини; коли ж він говорить, що камінь — тіло, він стверджує тілесність каменя» (арк. 1).

Третя операція — «міркування (*discursus*) або виведення, бо цією третьою операцією розум виводить одне з іншого, напр., «людина — розумна тварина, Іоанн — людина, отже, Іоанн — розумна тварина (там же).

Таким чином, всяке знання досягається трьома актами розуму: утворенням понять, судженням, умовиводом. В одному з останніх розділів книги, присвяченому класифікації наук та визначенню їх об'єкта, читаємо: «Наука є певне, очевидне пізнання, що виводиться шляхом міркувань з очевидних посилок» (арк. 413, зв.). Під «наукою» автор розуміє тільки виведене з силогізмів пізнання і ті посилки, які розум пізнає безпосередньо як істинні. Наука охоплює тільки «очевидне» пізнання, тобто пізнання, про зміст якого відомо, що він саме такий і не може бути іншим. Таке поняття науки йде від Арістотеля і було характерним для всіх номіналістів. Воно різко суперечить томістській точці зору, яка поєднує в понятті науки знання «природне» і «надприродне», вважаючи віру необхідною передумовою всякого знання і не проводячи різко межі між розумовим пізнанням і «істинами відкриття». Як зазначалося вище, томісти вважали об'єктом науки універсалії, духовні сутності речей. Оскільки найвищою універсалією вважався бог, то підпорядкованість усіх наук теології очевидна. Цю підпорядкованість категорично відкидав Горбацький. У томістів наука визначалась формулою «філософія є пізнання речей по (їх) причині» («філософія»



і «наука» — поняття рівнозначні). Це визначення служить епіграфом до підручника Гізеля, молодшого колеги Кононович-Горбацького. Різниця очевидна: для Горбацького визначальним в понятті науки є пізнання як таке, нехай раціоналістичне, «виведене з посилок»; для Гізеля ж наука — шукання для кожного явища ряду чисто уможлидних причин, найвищою з яких є бог, тобто, в кінцево-му підсумку, з'ясування світу з буття бога.

\* \*  
\*

До нас дійшла лише перша частина філософського курсу, який читав Кононович-Горбацький — *philosophia rationalis*, «розумова філософія». Друга частина, «природна філософія», повинна була коментувати «фізику» та інші натурфілософські праці Арістотеля і мати в центрі уваги поняття матерії і форми. На жаль, вона не збереглась. Проте і при читанні «Підручника логіки» можна зробити деякі спостереження щодо змісту цих понять. Так, визначаючи «принцип індивідуації» (див. вище), автор, полемізуючи з послідовниками Дунса Скота, твердить: «Не тільки ця форма є внутрішній принцип неподільності, бо ціле складається не тільки з цієї форми, але і з цієї матерії, що ясніше ясного (арк. 125). «Перша матерія є такою не завдяки формі, а сама по собі, і не завдяки формі матерія має реальність» (арк. 125).

Тут, як і в інших місцях, підкреслюються: 1) примат матерії, її незалежне від форми існування і 2) тісний зв'язок форми з матерією, неможливість існування форми без матерії.

Таке розуміння співвідношення матерії і форми обумовило матеріалістичну трактовку арістотелівського поняття першої сутності. Сам Арістотель у вченні про сутність був непослідовним. Так, в кінці II гл. 7 кн. «Метафізики» він, пояснюючи поняття «складеної сутності», виключає матерію з суті буття. В «складеній сутності» первинною і справжньою сутністю виявилась форма. Тому на протязі майже всього середньовіччя «перша сутність» розуміється як якась активна сила, протиставлена матерії.

У Горбацького ми читаємо: «Перша сутність<sup>14</sup>. — одинична річ, неподільна на інші, які були б адекватно тотожні їй, наприклад, бог, Іоанн, Петро та інші» (арк. 273).

І далі: «Я тверджу, що поняттям першої сутності є те, що внутрішнє утворює першу річ. Під іменем же першої речі слід розуміти те, що або існує первинно само по собі, або є першим коренем інших речей... Сюди включається бог і всі прості сутності, бо вони існують первинно і самі по собі, включається перша матерія, оскільки вона існує сама по собі, включається субстанціальна форма...

<sup>14</sup> Ми зберігаємо в перекладі термін Арістотеля «сутність», хоч у Горбацького він замінений загальноприйнятим у латинських коментаторів терміном «субстанція». За своїм етимологічним значенням «сутність» точніше відображає поняття Горбацького: для нього важливіше те, що вона існує самостійно, а не те, що вона є «підосною» акциденцій.

оскільки існує зв'язок матерії і форми, бо форма може бути першим коренем лише в сполученні» (там же).

«Формою» людини Горбацький вважає її «розумну душу». Виходячи з цього положення, він слідом за Арістотелем відкидає теорію вродженого знання Платона. «Знання ми набуваємо заново, воно не є згадка» (арк. 415). Душа не може «пам'ятати» того, що було раніше, бо вона сама існує лише як форма, разом з тілом. «Розумна душа — істинна форма, що утворює разом з матерією людину, форма ж не повинна створюватись окремо, ніби самостійно, отже, душі не створені від початку світу». Правда, крім «розумної душі», людина має ще «безсмертну душу» — в іншому місці ми читаємо: «Людина є сполучення матерії, душі і форми» (арк. 116).

Визнання «безсмертної душі» людини, як і визнання бога, було проявом непослідовності всіх матеріалістичних напрямків середньовічної філософії. Матеріалістичні тенденції в середньовіччі завжди поєднувались з більш чи менш чітким дуалізмом.

Горбацький був церковним діячем і людиною, безсумнівно, глибоко релігійною. Але в своєму філософському вченні він, продовжуючи матеріалістичні тенденції пізнього середньовіччя, відривав бога від «створеної» природи, робив світ до певної міри незалежним. До нього з повною підставою можна віднести висловлювання Маркса про Дунса Скота про те, що той «змушував саму теологію проповідувати матеріалізм»<sup>15</sup>. Разом з Дунсом Скотом і Оккамом автор «Підручника логіки» звертається за допомогою до всемогутності бога для обґрунтування матеріалістичних положень. Як і західні номіналісти, він відкидав думку Арістотеля про обмеженість матерії в світі: «Якщо ж він (Арістотель) вважав, що для абсолютної могутності бога неможлива інша матерія і інші світи, то він помилявся, бо бог може створити і інші матерії і інші світи» (арк. 122).

Арістотель у викладі Горбацького втрачає всю свою «наївну діалектику», яку відзначав В. І. Ленін, — вся схоластична філософія була наскрізь метафізичною — але в «Підручнику» наводяться найбільш матеріалістичні положення Арістотеля і робляться спроби очистити їх від багатовікового тлумачення в дусі ідеалізму.

Через весь підручник проходить думка про первинність існуючого реально, незалежно від інтелекту світу і вторинність свідомості. Автор ніби полемізує з невідомим противником, вживаючи майже на кожній сторінці вирази: *independenter ab intellectu, ante operationem intellectus* — «незалежно від інтелекту», «до операції інтелекту» та ін. «Об'єкт пізнання — річ спочатку реальна, а потім пізнана», — заявляє він (арк. 189). «Інтелект не робить нічого щодо речі, крім того, що пізнає її» (арк. 88).

<sup>15</sup> К. Маркс і Ф. Енгельс, Твори, т. 2, Держполітвидав УРСР, 1958, стор. 135.

Сильні матеріалістичні тенденції «Підручника логіки» і деяких більш пізніх підручників не могли не вплинути на формування світогляду слухачів Колегії. Особливу роль відіграло вчення про незалежність людського пізнання від бога, активність розуму. Це одна з найплодотворніших тенденцій номіналізму (ще Дунс Скот відстоював незалежність математичних положень від божої волі). Саме з цих позицій в епоху активізації томістського мракобісся, в епоху інквізиції один з найвидатніших діячів Колегії Феофан Прокопович гаряче виступив на захист відкриттів Коперніка та Галілея від переслідувань католицької церкви. В своєму вірші, написаному латинською мовою, він звертався до папи з такими гнівними словами, захищаючи Галілея: «За що ти мучиш, о нечестивий папа, старанного служителя природи? Чим, о жорстокий тиран, заслужив цей старець свою долю?.. Його земля істинна, твоя ж — вигадана, його зірки створив бог, а твої — обман». Ці слова являють собою дуже послідовне застосування на практиці теорії, викладеної в підручнику Кононовича-Горбацького.

Об'єктивне значення філософії, яка викладалась в Колегії (принаймні, окремими авторами), вийшло далеко за межі ролі, відведеної їй засновниками Колегії — служити обґрунтуванням певних богословських положень, відмінних від положень католицької теології.

М. С. ДЕНИСЕНКО

## ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ П. Д. ЛОДІЯ

Кінець XVIII і початок XIX ст. характеризуються дальшим посиленням реакції в Росії і на Україні. Царизм всіляко насаджував прелігійну ідеологію, перешкоджав розвиткові передової науки. В університетах скорочувались програми суспільних наук, логіку і психологію почали читати викладачі богослов'я. Було порушено питання про заборону викладання філософії<sup>1</sup>.

Російська і українська реакція та її слуги — духовенство — виступали проти філософії і прогресивних думок. Але, незважаючи на жорстокі утиски уряду щодо освіти, в умовах розкладу феодально-кріпосницького ладу і розвитку капіталістичних відносин розвивалась культура російського і українського народів. Кращі її представники виступали як активні борці проти схоластики та ідеалізму, боролись за матеріалізм в науці.

В історії прогресивної вітчизняної філософської думки визначне місце посідає П. Д. Лодій. Він був видатним вченим, володів енциклопедичними знаннями з логіки, психології, літератури, мови, математики, природознавства. За своїми філософськими поглядами П. Д. Лодій був матеріалістом-дієстом. Проте у багатьох принципових питаннях він ставав на шлях подолання обмеженості дійсного світогляду. Головною рисою його світогляду є матеріалістичні погляди. Вони становлять значний інтерес в розвитку філософської думки на Україні в першій чверті XIX ст.

\* \*  
\*

Народився Петро Дмитрович Лодій в 1764 р. у селі Збой на Закарпатті. Спочатку він вчився у містечку Великому Варадині, вивчав філософію та інші науки. Після закінчення початкової школи Лодій в 1785 р. прибув до Львова і продовжив навчання у львівській гімназії — так званому «генеральному семінарі». Найкращими учнями цього семінару, за висловом професора Феслера, вва-

<sup>1</sup> Центральный Государственный исторический архив Ленинграда (далі — ЦГИАЛ), ф. 737, оп. 1, л. 61.

жались Іван Орлай, Василь Кукольник та Петро Лодій. Навчаючись в гімназії, Лодій під керівництвом викладачів Щавницького, а потім Ангеловича перекладав на українську мову шкільні підручники та наукові праці.

Після закінчення гімназії у 1787 році Лодій бере участь в конкурсі на заміщення посади викладача Львівського університету. Його відповіді на поставлені запитання під час конкурсних іспитів звертають на себе увагу своєю прогресивністю та науковістю. Лодій виразно, наприклад, заявляв про існування матеріального світу самого по собі, про людину, як частину природи. Але разом з тим його відповіді забарвлювались і помилковими твердженнями. Лодій витримав екзамен і був зарахований на посаду професора логіки, метафізики та моральної філософії першого українського університету в групі «*Studium Ruthenum*», де фахові дисципліни викладались латинською та українською мовами.

У Львівському університеті Лодій розгорнув активну науково-педагогічну діяльність, в 1790 р. надрукував свій переклад підручника моральної філософії Баумейстера, написав поетичний твір під назвою «*Ономастикон*», в якому ратував за розвиток української культури. Викладаючи філософські дисципліни, він водночас читав лекції з математики, літератури, природознавства. А в 1797 р. Лодія призначають деканом філософського факультету.

Тут, у Львівському університеті, а також в наступні роки діяльності, філософські погляди Лодія формувались під впливом передової вітчизняної та зарубіжної філософії і насамперед під впливом творів Ломоносова, французьких матеріалістів Гельвеція, П'єра Гасенді, просвітителів Вольнея і Вольтера, філософів-сенсуалістів Кондільяка та ін. Виховуючись на досягненнях матеріалістичної філософії того часу і особливо на творчості Декарта, Локка, Гоббса, Бекона, Лодій був також обізнаним з філософією ідеалістів.

Лодій працював у Львівському університеті до квітня 1802 року (тобто доти, поки австрійська влада не заборонила читати лекції українською мовою), а потім переїхав до Краківського університету. Тут його призначено професором теоретичної та практичної філософії. В 1803 році Лодія запрошують до Петербурзького педагогічного інституту завідувати кафедрою логіки і метафізики. Цією кафедрою він керував до перетворення інституту в університет, тобто до 1819 року.

У педагогічному інституті Лодій вів велику наукову роботу, переклав з німецької на російську мову «*Естественное частное право*» (1809) Франца фон Цейллера, в 1810 р. опублікував твір батька Людвіга Фейербаха — Анзельма Фейербаха «*Уголовное право*», в 1815 р. надрукував свій оригінальний твір «*Логические представления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного*», склав новий навчальний план під назвою «*План учения Лодня*». В цьому плані заборонялось схоластичне викладання предметів, не рекомендувалось вивчати напам'ять матеріал з будь-яких дисциплін.

П. Д. Лодії користувався заслуженим авторитетом серед студентської молоді та прогресивної професури. Захоплюючись своєю науково-педагогічною працею, він прагнув прищепити любов до філософії кожному студентові. В 1805 р. Лодії склав програму «Открытого испытания по философии». З «Метафізики» висувались такі запитання, як «о существе и случайностях», «о свойствах существ простых и сложных»; з логіки — «о различии человеческих умов и о причинах оного». Ця остання проблема вирішувалась ним матеріалістично. Заперечуючи ідеалістичне вчення того часу про те, що різниця розумів є наслідком різниці між душами, Лодій в числі матеріальних причин, які зумовлюють відмінність розумів, називає насамперед: «разность предметов и самое место рождения оставляет в душе неизгладимые черты»; «состояние климата», «характер пропитания», «употребление и упражнение душевных способностей», «воспитание и наставление». І, нарешті, у Лодія не бог, а «природа при развивании и образовании сил душевных установила порядок и законы»<sup>2</sup>.

З моральної філософії студенти відповідали на такі запитання: «о договоре», «о законе естественном», «о клятве». Викладання теорії «общественного договора» і природного права не виходило звичайно, за рамки метафізичного методу і ідеалістичного розуміння історії.

Лодії, працюючи в інституті, головну увагу приділяв викладанню логіки і «метафізики».

У 1807 році був перший випуск студентів педагогічного інституту. Крайніх з них було відряджено за кордон для продовження навчання, зв'язаного з підготовкою молодих російських професорів для майбутнього Петербурзького університету.

15 жовтня для від'їжджаючих вивчати філософію професор Шерер прочитав інструкцію<sup>3</sup>. Але ця інструкція була занадто загальною, в ній мало ставилося конкретних завдань перед від'їжджаючими і особливо не зверталось уваги на те, яку філософію вони повинні вивчати і чим захоплюватись у виборі філософської системи. Така настанова професора Шерера для від'їжджаючих студентів не задовольнила П. Д. Лодія. Тому він написав для свого вихованця О. І. Галича спеціальну інструкцію, в якій виклав власні погляди на філософію як науку.

Чим характерна інструкція П. Д. Лодія? Головним є те, що ця настанова у своїй основі була матеріалістичною. Молода людина, за висловом Лодія, має тепер усі умови для того, щоб не бути розповідачем беззмістовних філософських вчень або поширювачем містики. Для цього вона повинна насамперед «всеми силами стараться иметь понятие о вещах; обозреть и научиться природе»<sup>4</sup>. Разом

<sup>2</sup> П. Д. Лодий, Логические наставления, СПб, 1815, стор. 115.

<sup>3</sup> Государственный исторический архив Ленинградской области (ГИАЛО). ф. 13, оп. 1, д. 231, 1807.

<sup>4</sup> В. Григорьев, Императорский С.-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования, СПб, 1870, стор. 5.

з тим Лодій, турбуючись про навчання свого вихованця, висловлював побоювання відносно того, що Галич за недосвідченістю може стати жертвою ідеалістичної філософії Канта або Шелінга, і тому намагався допомогти своїми порадами «избежать угрожающих ему в нашем веке опасностей». Але Лодій все ж переконаний, що Галич, будучи за кордоном, не кине́ться «на первую систему, которая ему представится, и не захочет сам почерпать сведения из философов разных древних и новейших училищ, через что потеряет только свое время и силы, но вверит себя руководителю, соединяющему познание важнейших метафизических мнений во всех временах с опытною для испытания и суждения оных»<sup>5</sup>.

Сподівання Лодія щодо Галича справились. Повернувшись в Росію і працюючи в Петербурзькому університеті, Галич боровся за розвиток передової науки. Він був прогресивним вченим свого часу. Його твори продовжували матеріалістичні традиції, які йшли від М. В. Ломоносова і О. М. Радіщева.

Позитивний вплив Лодій справив і на інших своїх учнів, зокрема на Куниціна, Плисова, які, ставши професорами Петербурзького університету, поширювали прогресивні думки серед студентів. Саме за таку діяльність професор Куницін був звільнений від читання лекцій в університеті, а його наукові праці заборонялись<sup>6</sup>.

Лодій був також приватним вчителем майбутнього декабриста І. І. Пущина, який, готуючись до вступу в ліцей, у професора Лодія «занимался разными предметами».

Плодотворна науково-педагогічна праця Лодія продовжувалася і в університеті. Працюючи з дня заснування університету деканом філософсько-юридичного факультету, Лодій разом з тим до 1821 року читав курс теоретичної та практичної філософії, яка характеризувалась ним так: «философия, по представленному понятию об оной, разделяется на две главные части: теоретическую и практическую (умозрительную и деятельную); первая есть совокупность всеобщих истин, коими непосредственно образуется человеческий ум в правильном размышлении и познании вещей, встречающихся в природе; вторая же есть совокупность тех истин, коими воля человеческая делается совершеннее и благороднее в ее наклонностях и деяниях, служащих к достижению истинного благополучия»<sup>7</sup>. В той же час Лодій розглядав теоретичну і практичну філософію у нерозривному зв'язку.

У Петербурзькому університеті Лодій, за висловом автора статті «Исторические воспоминания о знаменитых русинах», знайшов «обильную жатву для своих знаний и талантов»<sup>8</sup>. Читаючи лекції з філософії, він одночасно займав посаду професора загального права, і в 1828 р. опублікував книжку під назвою «Теория об-

<sup>5</sup> В. Григорьев, Императорский С.-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования, стор. 5.

<sup>6</sup> Институт русской литературы (далі — ИРЛИ), Архив П. Д. Рунича, ф. 263, оп. 3, л. 73.

<sup>7</sup> П. Д. Лодий, Логические наставления, стор. 6.

<sup>8</sup> Отечественный сборник, Вена, 1866, стор. 184.

их прав, содержащая в себе философское учение о естественном и общем государственном праве».

Улюбленою наукою Лодія була філософія. Він активно виступав проти тих професорів університету, які поширювали ідеалізм і містику. Зокрема Лодій виступав проти професора М. А. Пальмі-в, який, викладаючи курс практичної філософії, радив студентам отримуватись ідеалістичних положень філософії Канта.

До кінця свого життя Лодій був невтомним вченим, не поривав зв'язків з Україною, листувався з львівськими професорами Грушевським і Радкевичем, надсилав їм кращі книги «из литературы российской во всех ветвях наук»<sup>9</sup>. Одна з бібліотек Львова одержала від Лодія кілька сот книг.

Лодій помер 10 червня 1829 р. Поховано його на Смоленському кладовищі в Петербурзі.

З літературної спадщини П. Д. Лодія залишились рукописні та опубліковані праці. Його книга «Логические наставления» була однією з кращих в тогочасній російській та українській філософській літературі. Підручник логіки складається з двох частин: теоретичної і практичної. Книга відкривається «вступленням в філософію вообще». В цьому розділі у лаконічній формі викладалась історія філософії, характеризувались її різні системи та напрями, окремі філософи і філософські школи, говорилося про користь і мету філософії. Як свідчить фактичний матеріал, Лодій у цій книзі виявив глибокі знання з стародавньої та сучасної філософії. Він визначив три головні періоди у розвитку філософії: 1) античний, 2) середньовічний і 3) новий. Цей останній період ділився ним ще на два окремі періоди, які охоплювали найновіші часи, включаючи і критичну філософію Канта.

Після загального вступу Лодій переходить до аналізу самої логіки. Тут говорилося про поняття і користь логіки, з'ясовувалась історія її розвитку, називалися окремі імена вчених, побіжно розглядалися їх логічно-філософські погляди. Лодій докладно зупинився на характеристичі логіки у стародавній Греції, в епоху середньовіччя і в новий час. Логіка Арістотеля, за його висловом, стала «органом всего ученого познания». Розглядалась логіка схоїків, підкреслювалась її велика популярність серед філософів того часу. Говорячи про розвиток науки логіки в Росії, він насамперед вказував на таких її передових представників, як Іван Рижський та Олександр Лубкін.

Лодій був самостійним і оригінальним мислителем свого часу. Як же основні риси його філософії? Передусім треба відзначити, що основне питання філософії — питання про відношення мислення до буття, духа до природи — Лодій розв'язував матеріалістично. Він виразно заявляв, що матеріальний світ існує сам по собі, об'єктивно, незалежно від людської свідомості. «В природе, — писав Лодій, — видим вещи вне себя, кои по своему протяжению, фигуре и

<sup>9</sup> Научный сборник, издаваемый Литературным обществом Галицко-Русской матицы, вып. 1—4, Львов, 1865, стор. 84.



величчине численними способами различаются между собою; они вещи называют телами, а все собрание оных миром»<sup>10</sup>. І далі: «Совокупность всех тел называется телесным чувствительным или вещественным миром, то и существует вещественный мир»<sup>11</sup>. І ще: «Предметы находятся вне нашего ума»<sup>12</sup>.

Виходячи з того, що світ складається з об'єктивно існуючих тіл, органічних і неорганічних речовин, живих і неживих організмів, Лодії при вивченні внутрішньої будови предметів визнавав якість як об'єктивну їх властивість, за допомогою якої одні речі відрізняються від інших. «Качество вообще,— писав він,— есть внутреннее определение всего того, что находится в вещах и для чего они называются теми паче, нежели другим»<sup>13</sup>.

Для Лодія характерний матеріалістичний погляд на природу. Світ, його явища, людина як частина природи — матерія. Вона існує, говорив Лодії, у вигляді конкретних предметів, які між собою перебувають у зв'язку. В ній вбачав він джерело сили і розвитку.

Лодії висловлював прогресивні погляди щодо будови Всесвіту, заперечував ненаукове уявлення про Землю як про його центр. «Опытность научает нас,— говорив Лодії,— что все земные тела стремятся к средоточию Земли, но из сего не можно заключать, чтобы Земля была средоточием Вселенной»<sup>14</sup>. Тут же він підкреслював, що Земля обертається навколо Сонця, а не Сонце навколо Землі, розглядав світ як струнку і єдину систему, яка підкоряється внутрішнім законам. «В природе как неодушевленного, так и одушевленного мира,— писав Лодії,— все происходит и делается по правилам или законам»<sup>15</sup>.

Явища або процеси, на його думку, не можуть відбуватись всупереч законам природи, об'єктивному її розвитку. «Если бы тело тяжелее воздуха, на оном повисло,— говорив Лодії,— или тяжелее воды плавало по воде — сие было бы действие против порядка природы. Затемнение Солнца во время полнолуния было бы против течения природы»<sup>16</sup>.

Визначаючи об'єктивну закономірність розвитку природи, Лодії разом з тим визнавав закономірність розвитку свідомості, яка обумовлювалася закономірністю розвитку буття. В лекціях з метафізики, у книзі «Логические наставления» відводилось значне місце з'ясуванню питання про зв'язок тіла і душі, у розв'язанні якого, однак, проявлялися коливання Лодія між матеріалізмом і ідеалізмом. Лодії віддавав данину ідеалізму тоді, коли називав душу розумною істотою. Він писав: «Человек снабжен органическим те-

<sup>10</sup> ЦГИАЛ, ф. 732, оп. 1, д. 382, л. 369.

<sup>11</sup> П. Д. Лодий, Логические наставления, стор. 365.

<sup>12</sup> Там же, стор. 310.

<sup>13</sup> Там же, стор. 204.

<sup>14</sup> Там же, стор. 337.

<sup>15</sup> Там же, стор. 69.

<sup>16</sup> ЦГИАЛ, ф. 732, оп. 1, д. 382, л. 385.

лом и разумною душою; син два существа сопряжены теснейшим между собою союзом, от которого происходит в человеке удивительная удобность к произведению многоразличных действий. Одна из таковых действий суть внешние, понимаемые внешними чувствами, а другие внутренние, не подлежащие внешней чувственности. Первые совершаются движением чувственных органов, а последние одною душевною силою»<sup>17</sup>.

Проте в цілому ця проблема вирішувалась Лодієм матеріалістично, доводилась залежність душі від тіла, від стану організму, психічного від фізичного. Душа, за висловом П. Д. Лодія, «основується на фізических причинах», вона невіддільна від тіла. Отже, обгрунтовуючи питання про первинність матерії і вторинність свідомості, Лодій правильно вважав свідомість, або, як висловлювався професор, душу, властивістю лише високоорганізованої матерії, заявляв, що вона перебуває в мозку. «Душа имеет свое местопребывание в той части тела,— підкреслював Лодій,— из которой происходят нервы, и расходясь по всему телу, служат пособием для произведения чувствования и движений произвольных, все же анатомические опыты доказывают, что нервы происходят из мозга»<sup>18</sup>. Або: «В мозге чувствует душа, а где чувствует, там и находится, следовательно, в мозгу только находится душа»<sup>19</sup>.

Лодій багатьма прикладами і теоретичними міркуваннями доводив наявність сталого зв'язку між тілом і душею. Будучи переконаним, що душа не існує сама по собі, а породжується мозком, він заперечував можливість існування свідомості незалежно від мозку, при пошкодженні якого людина, на його погляд, втрачала здатність мислити і відчувати. «Анатомические опыты,— заявляв Лодій,— нас уверяют, что мы лишаемся тогда всего чувствования, когда повредим мозг, хотя бы все прочие части тела были в наилучшем состоянии»<sup>20</sup>.

Показавши наявність зв'язку між тілом і душею, Лодій заперечував божественний характер її виникнення, висміював ідеалістичні уявлення про її безсмертя. Він доводить смертність людської душі. «Душа по своей природе,— писав Лодій,— называется образом тела, следовательно, как тело по своей природе есть смертное, так равно и душа по своей природе есть смертна»<sup>21</sup>.

Отже, Лодій визнавав первинність матерії і вторинність свідомості. Він спрямовував усі зусилля на те, щоб утвердити матеріалістичне розуміння свідомості як властивості мозку, продукту його діяльності, зміст якої зумовлений впливами навколишнього світу. Інакше кажучи, вчений розв'язував цю проблему в дусі матеріалістичного монізму.

<sup>17</sup> П. Д. Лодий, Логические наставления, стор. 95.

<sup>18</sup> ЦГИАЛ, ф. 732, оп. II, д. 382, л. 371.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же, л. 371.

<sup>21</sup> Там же, л. 382.

Лодій робив поступки ідеалізові при «изъяснении согласия души с телом», цебто у питанні про душу, але вони пояснюються обмеженістю його світогляду, а також прагненням автора обійти цензуру, щоб опублікувати свою книгу «Логические наставления». Він відстоював матеріалізм, але в умовах суспільно-політичного та державного ладу того часу не наважувався відкинути і бога, визнавав його творцем дійсності. «Законы опытности убеждают нас, — заявляв Лодій, — чтобы мы следовали за тем, что безопаснее. Безопаснее (спокойнее) признать существование бога, чем отрицать»<sup>22</sup>.

Стоячи на ґрунті справжніх наукових знань про природу і дотримуючись того погляду, що душа — продукт мозкової матерії, Лодій протягом усього свого життя пропагував матеріалістичні погляди, дуже виразно характеризував два протилежні напрями у філософії — матеріалізм і ідеалізм, підкреслював, що вся історія філософії показувала незгоди між філософами в питанні про начала всесвіту. Філософи, які визнавали якесь одне начало, називались моністами, а прийнявши обидва начала — дуалістами. «Монисты, — писав він, — кон допускали одни только вещественные существа, а невещественные отрицали, назывались материалистами; те же, кон, не допуская вещественных существ или тел, принимали одни невещественные сущие, в одном уме находящиеся, назывались идеалистами»<sup>23</sup>.

Лодій цілком правильно вбачав протилежність між матеріалістичною та ідеалістичною філософією в тому, що ідеалісти заперечували існування реальних предметів поза свідомістю, в той час як матеріалісти визнавали дійсність матеріального світу, який лежить в основі наших відчуттів.

З матеріалістичних позицій Лодій розв'язував також іншу сторону основного питання філософії — питання про пізнаванність світу. Його теорія пізнання, викладена в «Логических наставлениях» та інших працях, заслуговує на увагу. Філософ у свій час, незважаючи на засилля ідеалізму, зумів матеріалістично пояснити процес людського пізнання, усунути з своєї теорії все містичне і ірраціоналістичне, заперечити ідеалізм Канта.

Лодій — ворог агностицизму. Його світогляд проіннятий вірою у силу людського пізнання. Він активно виступав проти ідеалістів, які обстоювали свій хибний, реакційний тезис про неможливість пізнання об'єктивної дійсності. «Некоторые между древними философами, — писав Лодій, — всякое познание о вещах отрицали, и по сему думали, что о всех вещах надобно только сомневаться... По сему все те вообще называются скептиками, кои отрицают человеку подлинность в вещах»<sup>24</sup>.

На відміну від ідеалістів-агностиків Лодій визнавав пізнаванність світу, розглядав пізнання як процес, який складався з ряду фаз.

<sup>22</sup> П. Д. Лодий, Ответы на публичном конкурсе во Львовском университете, 1787.

<sup>23</sup> П. Д. Лодий, Логические наставления, стор. 361.

<sup>24</sup> Там же, стор. 354.

Він визначив дві стадії пізнання: 1) нижчу — чуттєву, або досвідне знання і 2) вищу, або логічну. Досвідність ним визначалась як «познание предметов чувствами понимаемых, которое получается в чувственных органах, действом внешним предметов на оные»<sup>25</sup>.

Лодій твердив, що природа є джерелом свідомості, що знання людини виникають внаслідок впливу предметів зовнішнього світу на органи чуття, що пізнання людиною об'єктивної дійсності починається з відчуттів, сприйняття та уявлень про предмети і явища. Він правильно розумів відчуття, сприймання та уявлення, матеріалістично пояснював ці форми відображення дійсності. Відчуття та сприймання, на його думку, виникають при безпосередньому впливові предметів та явищ матеріального світу на органи чуття, а уявлення, ґрунтуючись на попередньому досвіді, відтворюють в мислях предмети такими, якими вони «прежде были понимаемы чувствами». «Движение, произведенное в мозге во время чувствования, происходит от того впечатления,— каже Лодій,— которое сделано чувственною вещию во внешнем чувствилище; напротив того во время воображения происходит движение в самом мозге, хотя вещи внешние чувственные ни мало не действуют на органы чувственные»<sup>26</sup>.

Сприймання та уявлення розглядалися ним умовою, за якої виявлялась дійсність свідомості, сама ж свідомість трактувалась як відображення в наших органах чуттів і в мозку існуючого поза нами світу. Визнавши природу основою наших знань і не відриваючи мислення від об'єктивної реальності, відчуття від зовнішнього світу, Лодій одночасно охарактеризував протилежні точки зору ідеалізму та матеріалізму в питанні про зміст відчуттів. Він дав наукову оцінку ідеалізму, представники якого (Мальбранш) заперечували залежність відчуттів від зовнішніх подразнень, що їх викликає оточуючий світ, а вбачали причину їх у самій душі, твердячи, що «внешние чувствования не принимают своего начала от внешних предметов»<sup>27</sup>. Цю групу ідеалістів Лодій називав гармоністами.

Зовсім іншою в цьому питанні була думка матеріалістів<sup>28</sup>, які на протилежність суб'єктивному ідеалізму твердять, що відчуття дійсно походять від зовнішніх предметів, що вони є результатом дії предметів зовнішнього світу на органи чуття. Матеріалісти, писав Лодій, твердять, що «внешние чувствования действительно происходят от внешних предметов, что причина внешних чувствований находится вне души человеческой»<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> П. Д. Лодий, Логические наставления, стор. 355.

<sup>26</sup> Там же, стор. 101.

<sup>27</sup> Там же, стор. 362.

<sup>28</sup> Лодій називав їх реалістами.

<sup>29</sup> П. Д. Лодий, Логические наставления, стор. 363.

Разом з тим Лодій розумів, що об'єктивні ідеалісти причину зовнішніх відчуттів шукають також поза душею, вбачають її в «духовном существе или боге», а тому, характеризуючи матеріалістів, уточняв, що «именно те называются реалистами, которые защищают действительность телесного мира»<sup>30</sup>. Об'єктивних ідеалістів Лодій називав опціоналістами, підкреслював, що «идеалисты отрицают существование телесного мира во всяком случае»<sup>31</sup>.

Симпатії Лодія повністю були на стороні матеріалістів, які, на його думку, безперечно мали перевагу над ідеалістами у питанні про відчуття, оскільки розглядали їх як відображення об'єктивної реальності. Лодій заперечував тлумачення об'єктивними ідеалістами причин зовнішніх відчуттів і бога як джерела людських уявлень та понять; він твердив, що «если бы бог как причина производил оные (відчуття.— М. Д.) в душе нашей, то последовали бы величайшие нелепости»<sup>32</sup>. Критикуючи суб'єктивних і об'єктивних ідеалістів за відрив психічних процесів, свідомості від їх матеріального прообразу, Лодії не сумнівався в тому, що єдиним джерелом відчуттів є реально існуючий світ. «Причина внешних чувствований,— підкреслював вчений,—должна содержаться в вещественных силах или телах»<sup>33</sup>.

Виходячи з матеріалістичної теорії пізнання, Лодії був переконаний в тому, що світ пізнається таким, яким він є. Наші уявлення про тіла, говорив він, мають таку схожість, яку, наприклад, має копія з оригіналом. Описуючи боротьбу навколо питання про пізнання світу між «грубими» і «тонкими» реалістами, цебто, між матеріалістами послідовними в цьому конкретному питанні і такими, які робили поступку ідеалізму, Лодії стоїть на позиціях послідовних матеріалістів. Він, критикуючи «тонких» реалістів, які своєю хибною позицією відкривали дорогу філософському суб'єктивізму в науці і теорії пізнання зокрема, підкреслював, що вони вбачали «основательные свойства» в самих тілах, а «производные» приписували внутрішній організації людини. Таке їх твердження вважалось ним несправедливим остільки, оскільки головні, а також і похідні властивості предметів — об'єктивні. «Ибо как нечто содержится в теле, например, в хлебе, что, будучи в соединении с нашим чувствованием и зрением, производит феноменон, или явление протяжения, непроницаемости, фигуры и проч.,— писав Лодій,— так точно должно нечто быть в хлебе, что, будучи в сопряжении с нашим зрением, языком и носом, производит феноменон цвета, вкуса и запаха и проч»<sup>34</sup>.

В той же час Лодій, відповідаючи на питання «существуют ли основательные признаки познаваемой истины вообще, и существуют ли в особенности такие признаки, по которым истинное от лож-

<sup>30</sup> П. Д. Л о д и й, Логические наставления, стор. 363.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же, стор. 365.

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же, стор. 368.

ного различается»<sup>35</sup>, стверджував істинність чуттєвого пізнання. Цю проблему він вирішував своєрідним способом, насамперед показом боротьби між скептиками, які заперечували «основательные признаки познаваемой истины», и догматиками (метафізичними матеріалістами.— М. Д.), які, навпаки, твердили, що є достовірні і сталі ознаки, «по которым можно различать истинное от ложного».

Широко розкривши наукову неспроможність скептиків і показавши здоровий глузд «догматиків», Лодій у цьому питанні поділяв погляди матеріалістів, говорив, що «все то есть истинное, что мы, будучи в здоровом состоянии души и тела, представляем себе посредством внешних чувств»<sup>36</sup>. Отже, Лодій був переконаним в істині чуттєвого або досвідного пізнання, захищав основи матеріалістичного сенсуалізму, проводив сенсуалістичній критерій правильності знання, закликав повністю довіряти показанням здорових органів чуттів. Він зумів перебороти інтуїтивізм сенсуалістів XVII—XVIII ст., пішов далі у теорії пізнання, ніж, наприклад, французький філософ-сенсуаліст Кондільяк, який, на відміну від локківського розуміння рефлексії, твердив, що наші відчуття є лише знаки речей, а не копії цих речей. Лодій, навпаки, вважав відчуття адекватними копіями предметів або речей природи.

Визнавши достовірність чуттєвого пізнання, Лодій разом з тим стверджував істинність вищого розумового пізнання, спираючись на первинність оточуючого нас матеріального світу. «От сего же основания,— писав Лодій,— приступаем к открытию основания и подлинности в высшем или умственном познании нашем, которое состоит во всеобщих, отвлеченных понятиях, рассуждениях, и предложениях, и на сем основывающихся заключениях. Сие познание происходит от чувственного познания»<sup>37</sup>.

Лодій твердив, що в природі є тільки одичне, конкретне. Таке розуміння природи до деякої міри перешкоджало Лодієві пояснити перехід від чуттєвої до логічної стадії пізнання. Проте, на протилежність ідеалістичному раціоналізмові, філософ завжди підкреслював, що без чуттєвого нема й раціонального пізнання, що діяльність розуму немислима «без достаточного подлежащего основания», тобто без відображення об'єктивної реальності у мозку людини.

У працях вченого підкреслювалась єдність емпіричного і раціонального моментів у процесі пізнання. Лодій, не зупиняючись на чуттєвому пізнанні, переходив від аналізу чуттєвого до аналізу логічного, від відчуттів, сприймань, уявлень до утворення понять, суджень, умовиводів. Він добре розумів значення мислення — основних логічних категорій для теорії пізнання і для науки взагалі, а тому одним із важливих завдань філософії вважав складання правил для «составления точных определений вещей и всеобщих

<sup>35</sup> П. Д. Л о д и й, Логические наставления, стор. 369.

<sup>36</sup> Т а м ж е, стор. 374.

<sup>37</sup> Т а м ж е, стор. 378.

понять, зустрічаються во всяком роде наук, сими определениями доставляються истинные понятия о вещах с главными принадлежностями, свойственными сим вещам; истинные понятия, приведенные в систематическую связь, составляют незыблемость науки, способ приводит истинные понятия в систематическую связь показывает философия»<sup>38</sup>.

За допомогою мислення, на думку Лодія, людина може глибше відображати дійсність, розкривати істотні властивості і зв'язки в предметах та явищах, відкривати «свойства вещей и законы». Говорячи про раціональне пізнання, Лодій докладно з'ясував природу людського мислення, матеріалістично його пояснюючи, говорив, що походження понять<sup>39</sup> слід шукати не в суб'єктивному світі людини, а в предметах об'єктивної дійсності. Лодій правильно витлумачував поняття як відображення суті предметів та процесів матеріального світу, як результат узагальнення істотних ознак речей і одиничних явищ. «Понятия особенные и единственные,—писав він,—не происходят от всеобщих, напротив, всеобщие от особенных и единственных посредством отвлечения составляются»<sup>40</sup>. Або: «Все понятия наши происходят от чувственного познания нашего; поелику все понятия наши или бывают о вещах единственных и неделимых, или же о их свойствах, или, наконец, отношениях»<sup>41</sup>.

Він доводив, що поняття, виникаючи у людини на основі узагальнення нею емпіричних даних, співвідносяться з своїми об'єктами і є образами предметів матеріального світу. «Понятия,— підкреслював автор книги «Логические наставления»,—изображают вещь», вони є «произведением природы». Лодій протиставляв свою матеріалістичну точку зору ідеалістичному уявленню про поняття як про формальну узгодженість думок з думками.

Викладаючи вчення про поняття, Лодій ставив питання про їх істинність. Поняття вважались лише тоді правильними, коли вони правильно відображали певні закономірності, зв'язки та відношення об'єктивної реальності або форми буття матерії. «Понятия вещественно-истинные,— каже Лодій,— суть те, которые сходствуют с предметами»<sup>42</sup>.

Отже, поняття, за Лодієм, відбивають зовнішній світ. Вони визнавались вченим вузловими пунктами у пізнанні об'єктивного світу і розглядались у взаємному зв'язку одне з одним. Об'єктивно існуючий зв'язок між поняттями визначався як «сопряжение понятий» і називався ним природним законом. «Настоящее понятие,— підкреслювалось в книзі «Логические наставле-

<sup>38</sup> П. Д. Лодий, Рассуждение о четырех факультетах, ИРЛИ, Архив А. В. Никитенко, 19034/СХХVIIб.

<sup>39</sup> Слід підкреслити, що Лодій називав поняттям всі продукти пізнання зовнішніх предметів, починаючи з відчуттів, сприйняття і кінчаючи абстрактними поняттями, говорив, що відчуття, сприйняття є образи зовнішнього світу, а поняття — логічні знімки цього світу.

<sup>40</sup> П. Д. Лодий, Логические наставления, стор. 194.

<sup>41</sup> ЦГИАЛ, ф. 732, оп. 1, д. 382, л. 380.

<sup>42</sup> П. Д. Лодий, Логические наставления, стор. 162.

ния»,-- возбужденное помощью чувства или воображения удобно возобновляет и соединяет как подобные, так и прежде вместе бывшие понятия»<sup>43</sup>.

Велику увагу приділяв філософ також класифікації понять, яка подавалась головним чином у формі ділення родових понять на види. В основу тих або інших наукових понять Лодій ставив суттєві ознаки предметів і речей, розглядав мислення не як механічний зв'язок понять і суджень, а як єдиний процес, де ці логічні форми, виступаючи разом, переходять одна в одну. При аналізі суджень Лодій показував, що вони являють собою таку форму мислення, яка відображає зв'язки та «существенные признаки и свойства вещей». Розвиток суджень ставився у залежність від розвитку матеріального світу.

Головним достоїнством думок Лодія про умовиводи є те, що вони вважались однією з найважливіших дій людського розуму, зв'язаних з пізнанням матеріального світу. Виклавши своє вчення про поняття та судження, Лодій пише: «Теперь следует главнейшее действие ума нашего, которое называется умствованием»<sup>44</sup>. Лодій був одним з тих вчених, які висловлювали і відстоювали погляд на умовиводи як на цілком закономірні висновки, які виражали певні зв'язки та відношення речей. В умовиводах дійсними об'єктами нашої мислі вбачались предмети та явища зовнішнього світу.

Характеристику умовиводів Лодій робив на основі постійного оперування реальними предметами. Перелічивши, наприклад, окремі метали, насамперед золото, срібло, мідь, олово, залізо, свинець та ін., які розплавлялися у вогні, він зробив висновок, що будь-яка руда розплавляється у вогні.

Аналізуючи дедукцію, Лодій разом з тим всебічно досліджував індукцію, характеризує її так: «Способ умствования, в котором все то утверждается или отрицается о целом роде или о виде, что было утверждаемо или отрицаемо порознь о всех видах одного рода или о всех неделимых одного вида»<sup>45</sup>.

Лодій вважав, що індукція є повною і неповною. Підсумовуючи свої погляди на ступінь вірогідності індуктивних висновків, вчений прийшов до такої думки: «И так нет сомнения в том, что заключения, которые производятся от совершенного или полного вывода, имеют силу подлинности и убежденности. Всеобщие же заключения, кои основываются на неполных выводах, иногда бывают подлинны, иногда только вероятны, а иногда ложные, смотря по свойству сказуемого, которое или есть существенное, или естественное, или, наконец, случайное»<sup>46</sup>.

Для Лодія була безсумнівною неабияк пізнавальна роль умовиводів; їм Лодій надавав великого значення в одержанні нових

<sup>43</sup> П. Д. Лодий, Логические наставления, стор. 170.

<sup>44</sup> Там же, стор. 242.

<sup>45</sup> Там же, стор. 300.

<sup>46</sup> Там же, стор. 302.



знань, у пізнанні природи та її законів. Якщо за допомогою умовиводів, підкреслював Лодій, треба ствердити існування якогось природного закону, то цей закон повинен бути такий: 1) щоб він мав місце в усіх випадках, які можуть підлягати досліді; 2) щоб кількість випадків була немала, інакше не можна буде ствердити загальність закону.

Лодій намагався розкрити зміст поняття істини. Вона визначалася ним як відсутність протиріччя. Ця відсутність протиріччя вбачалася або «в вещах, дійствительно существующих и нами представляемых», або «в мыслях наших», або, нарешті, «в наших словах»<sup>47</sup>. В першому випадку істина називалася метафізичною, у другому — логічною, а в третьому — моральною. В наступних розділах книжки «Логические наставления» питання, що таке істина, уточнювалось і конкретизувалось і, нарешті, зводилось до відповідності наших думок з предметами матеріальної дійсності.

При з'ясуванні суті метафізичної істини Лодій досліджував реально існуючий предмет, наприклад метал, і порівнював його з об'єктивним уявленням про золото. Коли збігалися якості металу і цього уявлення, то робився висновок, що цей метал є золото. «Метафизическая истина,— писав Лодій,— есть сходство сущего со всеми вместе взятыми принадлежностями, или свойствами, сущность его составляющими»<sup>48</sup>. Але Лодій, розвиваючи далі і узагальнюючи це положення, вказував, що «истина физическая есть сходство действий естественных с механическими законами природы»<sup>49</sup>. Тут малося на увазі уявлення механіки про об'єктивну закономірність розвитку природи.

Під логічною істиною Лодій розумів два поняття. З одного боку, він розглядав її як схожість думок наших з правилами мислення, з другого — як відповідність мислі предметам і явищам об'єктивної дійсності. Вчений завжди підкреслював тотожність (у розумінні відповідності) наших думок з предметами матеріального світу при визначенні істини, оскільки будь-яка «подлинность предполагает истину, которая есть сходство мыслей наших с предметом»<sup>50</sup>. З'ясовуючи логічний ступінь пізнання, Лодій розглядав форми мислі у нерозривному зв'язку із змістом, не відривав їх від об'єктивного світу, що існує незалежно від людської свідомості, прямо ставив питання про єдність мислення і буття.

Логіка Лодія була тісно пов'язана з теорією пізнання. Автор, позначивши другу частину книги «Логические наставления» як практичну частину логіки, не обмежувався лише вивченням законів правильного мислення, а висував проблему вивчення істинності, поєднував між собою формально-логічну істину з предметною. «Из сего всего явствует,— писав Лодій,— что мы полагаем главным предметом и целью логики познание истины... Все настав-

<sup>47</sup> П. Д. Лодий, Логические наставления, стор. 308.

<sup>48</sup> Там же, стор. 309.

<sup>49</sup> Там же, стор. 311.

<sup>50</sup> Там же, стор. 315.

лення і правила умствования повинні к тому единственно кля-  
шуться, чтобы мы посредством оных могли рассуждать и умство-  
вать, сколько возможно сходственнее с вещами представляемыми,  
и чтобы нам можно было предостерегать себя от погрешностей  
и познаваемых всякого рода вещах»<sup>51</sup>.

Таким був логічний ступінь пізнання матеріального світу. От-  
же, у своїй теорії пізнання Лодій говорив про два шляхи досягнен-  
ня істини: досвідний і раціональний. В шуканнях істини приділя-  
лась велика роль раціональному пізнанню. Воно будувалось на міц-  
ному матеріалістичному фундаменті — на чуттєвому досвіді. «В  
пізнанні же, касающемся до самых вещей или свойства оных,—  
писав Лодій,— начало или основание подлинности составляет  
опытность или то, что по неоспоримой опытности заключается; ибо  
опытность и производимые по оной верные заключения столь силь-  
но убеждают разумение наше, что мы даже о противном и поду-  
мать не можем»<sup>52</sup>.

Важливою ланкою в процесі пізнання є практика — кінець кін-  
цем єдиний критерій істинності наших знань. Лодій розумів прак-  
тику у вузькому сенсі, заводив її до експерименту. Проте він  
ніколи не відривав процес пізнання від практичної діяльності  
людей. «Опыт,— писав Лодій,— есть всякое действие естествен-  
ное, производимое трудами человеческими с содействием при-  
роды»<sup>53</sup>.

Для з'ясування поглядів на суть пізнання виключний інтерес  
становлять його висловлювання про мову, її співвідношення з мис-  
ленням. Вона характеризувалась як специфічна особливість люди-  
ни. Давати звук здатні всі люди і безсловесні тварини, твердив  
Лодій, але говорити членороздільно і зрозуміло властиво тільки  
людині.

Вчений правильно помітив величезну роль мови у розвитку  
людства, надавав їй неабиякого значення як засобові спілкування  
між людьми, вважав її конче необхідною в суспільному житті лю-  
дей. «Дабы в обществе одни помощью и силами других могли  
пользоваться,— писав Лодій,— нужно было, чтобы одни другим  
изъясняли свои мысли, душевные чувствования, а равно и недо-  
статки, каковыми кто угнетаем был; но сие без пособия языка ни-  
каким образом не могло произойти, следовательно, изобретение  
языка было необходимо нужно для общества человеческого»<sup>54</sup>.

Лодій дотримувався думки про неможливість мислення без зву-  
кової мови. Оскільки слова, за його висловом, найчастіше зв'язані  
з поняттями, то звідси походить те, що ми майже ніколи, навіть і в  
самому мовчанні, не мислимо без уживання слів. Лодій правильно  
трактував проблему зв'язку слова і поняття. «Слова,— підкреслю-  
вав вчений,— суть знаки наших понятий, произнесенные членоб-

<sup>51</sup> П. Д. Лодий, Логические наставления, стор. 312.

<sup>52</sup> Там же, стор. 342.

<sup>53</sup> Там же, стор. 356.

<sup>54</sup> Там же, стор. 181.

разними голосами. Слова суть произвольные знаки мыслей наших»<sup>55</sup>.

Вказуючи на тісний зв'язок мислення і мови, Лодій твердив, що тільки через мову можливий розвиток розуму людини, лише через мову людина збагачувалась і збагачується знаннями інших людей. У цьому процесі вчений надавав великого значення письмовій мові. «Речь, а равно и писание,—каже Лодій,—доставляют нам средства к величайшему распространению человеческой мудрости; ибо как посредством речи понимаем мысли людей присутствующих, так посредством писания познаем не только мысли отсутствующих и живших во всей древности мужей помышления, но и созерцаем особенные по ученой части изобретения, как бы глазам нашим представленные»<sup>56</sup>. У своїх твердженнях про єдність мислення та мови, про роль мови у суспільному житті людей Лодій відстоював філософський матеріалізм.

Лодій вів боротьбу проти представників російської офіційної ідеології Руніча та Магницького, різко виступав проти ідеалізму Канта, критикував його філософські положення з матеріалістичних позицій. Лодію належить «первое в России сочинение о Канте». Більш ніж на 30 сторінках книги «Логические наставления» він полемізував з Кантом і, показуючи наукову неспроможність суб'єктивного ідеалізму, виступав проти ідеалістичних принципів його філософії.

Насамперед критикувалась Кантова характеристика філософії як «науки разума, состоящего из одних понятий». Цим визначенням, говорив Лодій, показується лише одна форма, тобто образ філософії, однак «при том не означает материя (т. е. вещество) оной; образ же без образуемого существовать не может»<sup>57</sup>. Лодій вважав, що Кант, оцінюючи філософію, помилявся, оскільки її предметом були не загальні закони природи, не об'єктивний світ, а світ явищ, створований розумом.

Важливо відзначити, що Лодій, критикуючи Канта, піддавав також осудженню положення Вольфа, послідовників Лейбніца, Голлмана, зв'язані з антинауковим визначенням предмета філософії. Сам він звертався до досвідного знання, до природи, як до справжнього об'єкта філософії. Його розуміння предмета та завдань філософії перебували у суперечності з критичною філософією Канта, яку він характеризував так: «Кант для сооружения совсем новой системы философии, во-первых, подвергает испытанию и будто бы размерению могущество познавательной способности—дабы тем возможно было разуму человеческого предвидеть, что может и чего не может предпринимать»<sup>58</sup>. Лодій правильно помітив основні принципи філософських поглядів Канта, який вимагав ще до досвіду критично досліджувати мислення та визначати межі пізнання.

<sup>55</sup> П. Д. Лодий, Логические наставления, стор. 174.

<sup>56</sup> Там же, стор. 183.

<sup>57</sup> Там же, стор. 5.

<sup>58</sup> Там же, стор. 56.

Отже, Лодій влучно характеризував суть Кантової філософії, пояснював причину, чому вона одержала назву критичної філософії.

Найбільш різко Лодій осуджував теорію пізнання Канта, його ідеалістично-суб'єктивні позиції у філософії. Оригінальність лодієвської критики з питань гносеології полягала в тому, що німецького філософа розкритиковано за намагання роз'єднати образ і предмет, форму і зміст і поставити мислення незалежним від буття. Цю критику Лодій виявив насамперед у запереченні Кантового поділу логіки на «чистую и прикладную» (*reine und angewandte*), вбачав у цьому поділі помилковість і протилежність до прийнятого свого поділу на теоретичну і практичну. Лодій не відокремлював логіку від гносеології, пов'язував її з чуттєвим досвідом.

Кант, за Лодієм, навпаки, звільнив чисту логіку від основ чуттєвого досвіду як джерела людського мислення, а в прикладну логіку ввів все емпіричне, де також людський розум відривав від «всех прочих душевных способностей», тобто від відчуттів та уявлень і не вважав залежним від буття. «В чистой логике,— писав Лодій,— отвлекает он от всех опытных (эмпирических) условий, под которыми разумение человеческое отправляет свои действия»<sup>59</sup>. Але як діє людський розум, відокремлений від чуттєвого досвіду,— запитував Лодій і відповідав, що наука Канта не дає цьому правильного пояснення. Кант не може вирішити порушене питання і здатний хіба що розв'язати його однією своєю уявою, за якою можливо навіть фортеці будувати у повітрі, їдко зауважував Лодій. І, нарешті, він робить висновок, що поділ логіки Кантом на «чистую и прикладную не может быть действительным, а только вообразительным»<sup>60</sup>.

Разом з тим Лодій, критикуючи Канта, правильно вказував, що той вступав у протиріччя з самим собою, коли прагнув довести, ніби чуттєвість дає нам предмети (матерію), а розум думає або мислить про предмети «чувственного воззрения». Лодій з приводу цих Кантових тверджень говорив: «Ежели разумение есть способность мыслить о предметах чувственного воззрения, то о чем будет разумение мыслить, когда его совсем отделим от чувственности»<sup>61</sup>.

Вчений критикував Канта за агностицизм, викривав ідеалістичний характер найважливіших тверджень його теорії пізнання. Стоячи в опозиції до теорії споглядання Канта, згідно з якою ми ніби сприймаємо не самі зовнішні предмети, а тільки їх внутрішні образи в нашій душі, уявлення, Лодій уже тоді бачив, що кантіанська концепція у пізнанні веде кінець кінцем до заперечення об'єктивного існування речей.

Стародавні схоластики образ реальних предметів, говорив Лодій, назвали видами та ідеями, а Кант, відкинувши терміни, що означають сприйнятий предмет, ввів термін «споглядання», який не означає сприйнятого предмета, а означає тільки душевну дію,

<sup>59</sup> П. Д. Лодий, Логические наставления, стор. 74.

<sup>60</sup> Там же, стор. 75.

<sup>61</sup> Там же, стор. 76.

з'язану лише з органом зору. Такі погляди Канта Лодій вважав помилковими, оскільки споглядання «не соответствують каждому чувственному представлению вещей, а особливо тех, кои действуют на орган обоняния, вкуса, слуха и осязания»<sup>62</sup>.

Далі з'ясовувалась причина того, чому Кант віддав перевагу спогляданню, а не чуттєвому пізнанню. Ця причина, на думку Лодія, зумовлена самою суттю кантівської філософії і, головне, тим, що споглядання можна поділити на чисте (а priori) і на емпіричне або досвідне (а posteriori), а чуттєвого поняття так поділити не можна, оскільки воно завжди є досвідне. «Слово воззрение и его разделение, — писав Лодій, — Канту было необходимо для утверждения своего идеализма. Кант предметом воззрения полагает явление (Erscheinung), которое есть не что иное, как одно только представление чувственности нашей, следовательно нам внутреннее»<sup>63</sup>.

За Кантом, зазначав Лодій, «явления не суть вещи сами по себе состоящие»; явища — це лише чуттєві уявлення предметів, які бувають нам невідомі. Кант вважав такими явищами всі тіла, самих людей і навіть всі предмети нашого досвіду, загалом, речі матеріального світу, що підлягають нашим відчуттям, ним визнавались «одними только внутренними представлениями».

Чуттєві уявлення Кант відносив до зовнішніх предметів, говорив Лодій, але разом з тим німецький філософ заявляв, що вони не мають нічого спільного з речами в собі, що предмети реального світу є щось невідоме, про що він нічого не знає і знати не може. Лодій робив висновок, що Кант заперечував пізнаваність предметів об'єктивної дійсності, бажав обмежити пізнання сферою одних лише явищ, несправедливо припинюючи пізнавальну силу людського розуму. В цьому Лодій правильно вбачав суть кантівського ідеалізму: «Сей, теперь мною представленный идеализм, — говорил Лодій, — в самом деле составляет сущность кантовской философской системы, которая основывается на новом его учении о пространстве и времени»<sup>64</sup>.

Лодій критикував ідеалізм Канта і в проблемі загального та одиничного. Головним недоліком вчення Канта про одиничне і загальне Лодій вважав розрив одиничного, даного в чуттєвому досвіді, і загального, відображуваного в поняттях, відрив категорій від чуттєвого матеріалу у пізнанні.

Кант не розумів, що чуттєве є джерелом понять і категорій. Тому він дотримувався думки про те, що ні чуттєвість, ні поняття не відображають реального змісту об'єктивного світу і його закономірностей. Поняття, на його думку, є лише формальні. «Но сие утверждение, — заявляв Лодій, — несправедливо, ибо как понятие о качествах неразлучно пребывающих, а равно и понятие о телесных существах не есть только формальное, но паче действительное»<sup>65</sup>. Лодій впевнено заявляв, що поняття не формальні, а об'ек-

<sup>62</sup> П. Д. Л о д и й, Логические наставления, стор. 131.

<sup>63</sup> Т а м ж е, стор. 132.

<sup>64</sup> Т а м ж е, стор. 134

<sup>65</sup> Т а м ж е, стор. 265.

гивні. На протилежність Канту він вважав неприпустимим апріорне обґрунтування понять, оскільки вони в своїй основі мають світ реальних речей. Поняття, відображаючи істотне, являються узагальненням властивостей дійсних предметів.

Передова вітчизняна філософська думка, розвиваючись у тісному зв'язку з матеріалістичним природознавством, давала принципову і гостру критику філософії Канта. Це завдання розв'язував у найбільш повному вигляді для свого часу професор П. Д. Лодії, який не обмежувався критикою гносеологічних питань, а торкався її етичних поглядів Канта. Доводячи, нібито людині властива така внутрішня сила, яка визначає її поведінку в суспільстві, Кант своїм вченням про категоричний імператив заперечував класовий характер етичних норм, їх історизм. З погляду Лодія концепція категоричного імперативу є не що інше як заповідь. «Сеї філософ (Кант.— М. Д.),— писав Лодії,— називаєт начала или основания всея нравственности категорическими императивами— странное, ни кажется ненужное слово, ибо оно не что иное значит, как безусловную, или совершенную заповедь».<sup>66</sup>

Спрямовуючи вістря критики проти ідеалістичних положень філософії Канта, Лодії ніде не критикував його за визнання існування світу речей поза нашою свідомістю. Це пояснюється насамперед позитивним ставленням Лодія до матеріалістичних ідей, висловлених Кантом. Інтерес Лодія концентрувався на вивченні речей, явищ дійсного життя. І він був непримирним до всіх тих, хто поширював ідеалізм, заперечував ті ідеї, які проповідувались «філософом во Христе» Шеллінгом, називаючи його філософію «ужасами шеллингизма». Лодії вказував на суб'єктивно ідеалістичний характер філософії Юма і Берклі.

Критика Лодієм філософів-ідеалістів викликала занепокоєння серед російських та українських адептів ідеалізму. Ідеологи панівного класу і реакційна частина вчених та професури університетів і Академії, перебуваючи в полоні ідеалістичної філософії, багато докладали зусиль до того, щоб перешкодити розвиткові передових ідей і думок. В 1821 р. виникає справа «О вредном учении, обнаруженном в преподавании некоторых профессоров Петербургского университета».

Краща частина професури і насамперед Плис, Герман, Раупах, Галич, Арсеньев, Лодії звинувачувались у пропаганді матеріалізму, у спростуванні достовірності святого письма. Їх вчення об'являлось шкідливим, книги підлягали забороні, а самі вони вважались недостойними звання професора. Такий висновок зробило Головне управління училищ, наводячи виписки із зошитів з історії, статистики та філософії, відібраних П. Д. Рунічем у студентів Євпательського<sup>67</sup>, Рождественського та Веселовського. «Главное училищ Правление, убежденное из самих тетрадей и выписок из оных,

<sup>66</sup> П. Д. Лодий, Логические наставления, стор. 66.

<sup>67</sup> Студент Євпательський слухав курс лекцій з філософії у професора П. Д. Лодія.

во вредности и опасных правилах преподавания статистики, истории и философии»<sup>68</sup>.

Майже всі вищезгадані професори були звільнені від роботи в університеті. Лодія було усунено від викладання філософії і переведено на посаду професора кафедри природного права. Але справа на цьому не скінчилась. Реакційні вчені продовжували переслідувати Лодія за його матеріалістичні думки і погляди. Так, у 1823 році попечитель Казанського учбового округу Магницький написав донос на П. Д. Лодія, зображаючи його «превзошедшим открытостью нечестия и Куницына и Галича»<sup>69</sup>.

Основну працю Лодія «Логические наставления» Магницький осуджував і визнавав «наполненной опаснейших по нечестию разрушительных начал»<sup>70</sup>. В цьому ж році визнав її політично шкідливою і Вчений комітет по перегляду книг; її заборонено перевидавати і використовувати як учбовий посібник і вилучено з книжкових фондів бібліотек гімназій, інститутів, університетів та інших наукових закладів. Лодій до кінця свого життя зазнавав переслідувань, а його праці заборонялись. В 1828 р. Комітет улаштування учбових закладів визнав його рукопис «Естественное всеобщее государственное право» непридатним для друкування і «неудобным ко введению в употребление в университетах и всеобщих учебных заведениях и признанию учебною книгою»<sup>71</sup>. Навіть після смерті Лодія Магницький продовжував писати на нього різні доповіді та заяви, зображуючи в них науково-педагогічну діяльність професора темними фарбами.

У доповідній записці на ім'я Миколи I, написаній у 1831 р., Лодій і Галич фігурують як винуватці «філософської історії» повстання 1825 р.

Все це є свідченням того, що видатні діячі філософської науки в Росії та на Україні, які тяжіли до всього прогресивного і передового (Галич, Куницин, Лодій та ін.), знайомили на своїх лекціях студентську молодь з ідеями матеріалістичного вчення, виступали проти ідеалізму, розкривали його наукову неспроможність. Але дальший розвиток передової філософської думки в Росії і на Україні відразу ж наштовхнувся на рогатки самодержавної влади. В матеріалістичній філософії чиновники і реакційна професура вбачали небезпеку для «алтарей и тронов», тобто для існуючого ладу. Тому царський уряд прагнув заборонити викладання філософських наук у середніх та вищих навчальних закладах. З цією метою було заведено «дело о вредности преподавания философских наук», яке тривало з 1823 до 1827 року.

Чим характерна ця справа, зв'язана з питанням про шкідливість викладання філософських дисциплін? Вона наглядно ілюструє реакційну політику царського уряду, спрямовану на придушення матеріалістичних думок. Так графу Лавалю доручалось

<sup>68</sup> ЦГИАЛ, ф. 732, оп. 1, д. 382, л. 471.

<sup>69</sup> ЦГИАЛ, ф. 734, оп. 1, д. 20359, л. 1.

<sup>70</sup> Там же.

<sup>71</sup> ЦГИАЛ, ф. 737, оп. 1, л. 14.

з'являти принцип викладання філософії у зарубіжних країнах і особливо у Франції. Французьку філософію царський уряд вважав неможливою для викладання в учбових закладах Росії та України, оскільки вона «веде прямо к матеріалізму». Тому Лаваль, збираючи матеріали, робив виписки з курсу філософії Мограса, а потім 16 листопада 1823 р., написав доповідню під назвою «Памятна записка о различных понятиях, пришедших из Франции относительно обучения философии».

В свою чергу Магницький подав 18 лютого 1824 р. на ім'я міністра народної освіти «представление о повсеместном прекращении преподавания философии», а 9 травня цього ж року заяву «о открытии связи философии с иллюминатством». Питання про заборону викладання філософських наук у негласному комітеті «Устройства учебных заведений» і Головному управлінні училищ обговорювалось таємно. Члени ради Фус, Штерн, Карнеєв, Мартинів, попечитель Харківського учбового округу Петровський, виступаючи у дебатах на засіданні комітету, осуджували матеріалістичну філософію і насамперед вчення енциклопедистів Дідро (Джерота), Даламбера, Гольбаха, Кондільяка, Вольтера, Гельвеція, Руссо, а також Піго-Лебрена, якого охарактеризовано як найнебезпечнішого і найзухвалішого автора свого часу. В творах Піго-Лебрена можна знайти багато таких місць, як «Материя вечназемля посредством внутренней силы своей произвела человека и такое оживотворенное существо»<sup>72</sup>.

Павруючи матеріалізм і войовничий атеїзм, царські чиновники виводились за те, щоб філософію як науку не виключали з початкового плану. Але разом з тим вони пропонували її курс читати в інститутах, університетах та інших учбових закладах в дусі християнської релігії. Причому реакційніша частина діячів з галузі народної освіти пропонувала взагалі заборонити викладання філософії. В цьому зв'язку дуже відзначився своєю реакційністю Магницький, який говорив: «Нет никакого способа преподавать философию, не только согласно с учением веры, ниже безвредно для него»<sup>73</sup>.

Після тривалого обговорення питання про заборону викладання філософських наук Комітет заборонив викладати вчення французьких матеріалістів та представників класичної німецької філософії. Курс філософії пропонувалось читати згідно з догмами релігії. «Главное правление училищ по выслушанию всех сих мнений единогласно признало, что курс философских наук, очищенный от нелепостей новейших философов, основанный на истинах христианского учения и сообразный с правилами монархического правления, необходим в наших высших учебных заведениях»<sup>74</sup>. На цьому фактично і закінчилась справа «о вредности преподавания философских наук».

<sup>72</sup> ЦГИАЛ, ф. 737, оп. 1, л. 149.

<sup>73</sup> Там же, оп. 1, л. 2.

<sup>74</sup> Там же, д. 49951, л. 47.



Коли в січні 1825 року П. Д. Лодій дізнався про те, що в Головному управлінні училищ таємно ведеться справа про шкідливість викладання філософських наук, він виступив із своїми зауваженнями і озгавав їх так: «Замечания и разбор напечатанной выписки из журнала Главного Правления училищ». В них Лодій дав нищівну критику спробам Магницького заборонити читання курсу лекцій з історії, статистики, природного права та філософії в навчальних закладах Росії і на Україні.

Якщо вважати зловживанням викладання в університетах цих наук, говорив Лодій, то, відповідно до висновків Магницького, необхідно в країні знищити окремі галузі промисловості, фабрики, заводи і різного роду ремесла, оскільки в них виробляються такі знаряддя, за допомогою яких можна позбавити людину життя. Полемізуючи з Магницьким про користь і необхідність розвитку науки, Лодій з гнівом писав: «Вот непростительный подлог члена первого ученого сословия по части народного просвещения... Заключение о запрещении преподавания показанных наук во всех университетах всегда будет ложное, как противное здравому рассудку и правилам логики»<sup>75</sup>.

Магницький, говорив Лодій, одів на себе маску ревного захисника тронів, церкви, її олтарів, вбачав причини поганого виховання там, де не вивчались часослов та псалтир. «Вот одна причина, почему новое воспитание разрушительно»<sup>76</sup>,— саркастично зауважував Лодій, критикуючи Магницького.

Вчений особливо різко осуджував прагнення Магницького зроби́ти філософію служительною богослов'я, його намагання підпорядкувати викладання наук релігії. Лодій активно оборонявся від зазіхань релігії на науку взагалі і філософію зокрема, відверто заявляв про помилковість думок тих, хто вважав філософію служительною богослов'я. «Но утверждение сие,— писав Лодій,— весьма несправедливо. Поелику упражнение в философских науках может быть и в таких случаях, в коих нет места богословию, и для таких видов, коих не имеет богословие»<sup>77</sup>.

Обстоюючи незалежність філософії від релігії, Лодій радив усім тим, хто щиро бажав пізнати істину, позбавлятися релігійних передсудів. Але відносно релігії в нього були суперечливі висловлювання. На його думку, релігія «способствует, а также и много препятствует развитию познавательных сил и нравственному поведению, свободе в писании и мышлении»<sup>78</sup>. Лодій із застереженнями, боязко, але все ж таки нападав на теологію і, борючись за розвиток та поширення освіти серед народу, виступав проти того, щоб служителі культу навчали у школах дітей. Про це свідчить його науково-педагогічна діяльність і особливо інспекторська поїздка

<sup>75</sup> П. Д. Лодий, Замечания и разбор напечатанной выписки из журнала Главного правления училищ, ИРЛИ, Архив А. В. Никитенко, 18957/с XXVI6.

<sup>76</sup> Там же.

<sup>77</sup> П. Д. Лодий, Рассуждение о происхождении четырех факультетов, ИРЛИ, Архив А. В. Никитенко, 19034/с XXVI16.

<sup>78</sup> П. Д. Лодий, Логические наставления, стор. 115.

в Олонецьку та Архангельську губернії. Лодій, з'ясовуючи стан навчання в училищах і гімназіях, схвалював роботу тих педагогів, які вивчають природознавство та ведуть пропаганду наукових знань. У науці нема чого робити релігії, і її (релігію) Лодій залишав поза увагою. Людина, на його думку, здатна пізнати світ своїми власними силами і здобутим досвідом.

Таким чином, в головних питаннях філософських поглядів Лодій відстоював матеріалізм. Він стверджував, що природа первинна і існує незалежно від свідомості, а свідомість вторинна і є породженням матеріальної природи, відображенням матеріального світу. Визнання матеріальності зовнішнього світу, який існує сам по собі, матеріалістична гносеологія, критика ідеалізму Канта, представників офіційної ідеології — все це свідчить про те, що Лодій пропагував матеріалістичні ідеї, боровся за матеріалізм в науці. Всі зусилля Лодія були спрямовані на те, щоб у боротьбі з ідеалістами утвердити матеріалістичні принципи.

Але матеріалізм Лодія був метафізичним. Це зумовило окремі помилкові твердження і висновки, слабкі сторони мислителя у поясненні філософських питань. Він, наприклад, вважав, що в природі є тільки поодинокі, конкретні, що в ній загального не існує. Однак цей висновок вступав у суперечність з його матеріалістичними положеннями про те, що загальні поняття, які відображають певні відношення і закономірності об'єктивної реальності, відповідають дійсності, а не є довільними витворами людського мислення.

Помилки, які допускав Лодій при тлумаченні філософських проблем, не принижують в цілому передових матеріалістичних його ідей, проінятих пафосом боротьби за матеріалізм. В силу тогочасних соціально-економічних умов та філософсько-історичних поглядів Лодій не піднявся до атеїзму. І природно, не релігійні нашіарування, а вільнодумство характеризує значення робіт Лодія, визначає його місце в історії передової філософської думки на Україні в першій чверті XIX ст. Діяльність Лодія — яскрава сторінка в історії вітчизняної культури.

---

М. Б. ВІЛЬНИЦЬКИЙ

## ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ О. І. СТОЙКОВИЧА

Опанас Іванович Стойкович — перший професор фізики Харківського університету. Його двічі обирали ректором цього університету, тут він читав фізику, астрономію, фізичну географію. Стойкович був членом багатьох російських та зарубіжних наукових товариств. З 1809 р. він — член-кореспондент, а з 1828 р. — член Російської Академії наук<sup>1</sup>. Більшу частину праць О. І. Стойковича, головним чином підручники та статті з фізики, опубліковано в Харкові у 1807—1813 рр. Книга Стойковича «Система фізики» була прийнята як основний посібник для викладання в гімназіях того часу.

О. І. Стойкович народився в 1773 р. в м. Руми (Сербія), в сім'ї ремісника. З 1804 р. жив і працював у Харкові. Останні роки свого життя Стойкович провів у Петербурзі, де і помер в 1832 р.

Хоч філософські погляди Стойковича були не такі виразно матеріалістичні, як погляди його сучасника професора Харківського університету Т. Ф. Осиповського, однак аналіз праць О. І. Стойковича показує, що вони за своїм природничонауковим змістом та філософським звучанням так чи інакше були спрямовані проти намагань підкорити природничу науку святому письму.

\* \* \*

Твори Стойковича служили справі поширення освіти, природничих знань. Стойкович активно боровся проти забобонів. Ця боротьба обумовлювалась насамперед інтересами розвитку самих природничих наук. «Склонность человека, — писав Стойкович, — к магии и ко всему чудесному всегда причиняла вред истинной физике»<sup>2</sup>. Саме природничі науки, особливо фізика та астрономія, покликані, за Стойковичем, відіграти велику роль у боротьбі з марновірством. «Суеверие, — писав Стойкович, — столь уничижительное для человека, совершенно ею (фізикою. — М. В.) искоре-

<sup>1</sup> Див. Русский биографический словарь, 1909; СПб, стор. 434.

<sup>2</sup> А. Стойкович, Начальные основания умозрительной и опытной физики, Х., 1809, стор. XXI.

ється: ибо она открывает обман и нелепости, родившиеся от незнания естественных вещей»<sup>3</sup>.

Виступаючи проти лженауки астрології, Стойкович писав, що дійсна наука — астрономія, «учение звездозакония рассеяло нелегко предрассудки и суеверия и возвратило разуму право его, избыв заблуждения астрологии»<sup>4</sup>.

Стойкович високо цинив значення філософії — «наставницы... человеческого разума»<sup>5</sup> — для вченого, зокрема для фізика. «Ниню,— писав він,— с успехом не может заниматься физикою, кто имеет ясных философских понятий... кои суть путеводители на выго разума при всех наших исследованиях, описаниях и расположениях... естественных явлений...»<sup>6</sup>.

Розуміючи, що правильна філософська орієнтація природодослідника «во многом» визначає успіх його наукової діяльності, Стойкович підкреслював значення питання про природу зовнішніх предметів. «Вопрос сей,— пише Стойкович,— причисляет ли вестественное бытие существам, вне нас находящимся... в науке... спичайшую имеет важность: ибо некие знаменитые философы полагали, что вестественного бытия предметы, вне нас находящиеся, и имеют»<sup>7</sup>.

Вважаючи останню думку помилковою, Стойкович писав, що «идеализма... принять решительно не можно,... поелику мы понятия внешних предметах иначе получить не можем, как только через и же на нас действие. Но все, что извне на нас действует, должно быть от нас различно, следовательно, предмет существующий, чем и самые идеалисты в деятельной жизни своей следуют»<sup>8</sup>.

Стойкович протестує також проти точки зору філософів-матеріалістів Демокріта, Епікура, Гоббса, Гасенді, Ламетрі («последний грубее всех почитает человека машиною»<sup>9</sup>). Він не може пощитись з визнанням повної пасивності свідомості. Під тиском актів історії науки і своєї власної наукової діяльності Стойкович швидко приходив до висновку про те, що чуттєві образи, як і поняття, не тільки об'єктивні за змістом, але і суб'єктивні за формою. Однак Стойкович, критикуючи обмеженість сучасної йому метафізичної форми матеріалізму, називає власну філософську іграму «синтезмом». Якщо керуватися лише цим терміном, то можна зробити припущення, що Стойкович в даному разі не заливається на позиціях матеріалізму, а скочується до ідеалізму. Проте це не так. Тут відмітимо лише те, що навіть багато видатних матеріалістів, наприклад Фейєрбах, не вважали себе матеріалістами.

<sup>3</sup> А. Стойкович, Начальные основания умозрительной и опытной физики, 1809, стор. 12.

<sup>4</sup> А. Стойкович, Начальные основания физической астрономии, X., 1813, опр. 6—7.

<sup>5</sup> А. Стойкович, Начальные основания умозрительной и опытной физики, стор. VII.

<sup>6</sup> А. Стойкович, Система физики, X., 1813, стор. 22.

<sup>7</sup> Там же, стор. 2.

<sup>8</sup> Там же, стор. 4.

<sup>9</sup> Там же, стор. 3—4.

Критикуючи метафізичний матеріалізм, Стойкович посилався на те, що «разум наш сам по себе производит понятия:.. и законы, кои от внешних предметов нимало не зависят, напр. понятие о доброте, законе, нравственности...»<sup>10</sup>.

Радянський філософ І. Н. Кравець, наводячи підкреслені нами слова Стойковича, зробив висновок, що ніби Стойкович «в духе Канта... рассматривал... законы природы»<sup>11</sup>. Далі Кравець обірвав цитату. Тимчасом приклади, наведені далі Стойковичем, показують, що він ніколи не брав під сумнів об'єктивність законів природи. У Стойковича мова йде про інше. В поглядах на суспільство, його розвиток, соціологічні явища та категорії Стойкович безумовно був ідеалістом. Однак це не дає підстави робити висновок, що Стойкович «по философским воззрениям... был фанатичным приверженцем Канта»<sup>12</sup>.

Стойкович пропонує такій «способ объяснения союза между нашими понятиями и вещами, вне нас находящимися: ...предметы вне нас действительно существуют, но в приобретении о них понятия участвует со своей стороны и наш разум... Мы понимаем... предметы, вне нас существующие, по естеству наших чувств; разум же наш по естеству своему понимания свои воображает и обдумывает. Предметы внешние должны быть разумеваемы не как причины наших представлений... и понятий, но как условия. Причина понятий состоит в природе ума нашего, который одарен способностью иметь сознание и о вещах вне нас существующих и о самом себе,... по сему мы можем различать бытие от небытия. О существовании внешних предметов мы также мало сомневаемся, как и о собственном нашем бытии»<sup>13</sup>.

Ця матеріалістична по суті програма Стойковича не бездоганна. Звертає на себе увагу, зокрема, неправильне визначення причини понять. Між іншим, сам Стойкович не надає вирішального значення різниці між «причинами» і «умовами». В іншому місці він визначає «причину» як «условие перемены в веществе»<sup>14</sup>.

Стойкович, як і багато інших прогресивних вчених того часу, віддаючи данину своєму часові, в умовах деспотизму та панування релігійної ідеології змушений був посиленнями на бога завоювати право на об'єктивний виклад у своїх підручниках досягнень науки про природу. Ці посилення були тоді своєрідним свідцтвом благонадійності автора і неодмінним атрибутом дуже багатьох наукових і публіцистичних праць.

До Стойковича цілком можна застосувати слова Ф. Енгельса про деяких англійських вчених. «Оскільки він людина науки,— писав Ф. Енгельс,— оскільки він що-небудь знає, остільки він ма-

<sup>10</sup> А. Стойкович, Система физики, стор. 4 (Підкреслено мною.— М. В.).

<sup>11</sup> И. Н. Кравец, Т. Ф. Осиповский — выдающийся русский ученый и мыслитель, М., 1955, стор. 71.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> А. Стойкович, Система физики, стор. 4—5.

<sup>14</sup> Там же, стор. 206.

теаліст»<sup>15</sup>. Стойкович посилається на бога найчастіше там, де їсу недоступний аналіз, який ґрунтується на незаперечних даних природничих наук. Навпаки, Стойкович заперечує необхідність посилає на бога, якщо явище піддається, з його точки зору, задовільному природничонауковому поясненню. Коли раціонально пояснити явище не можна, необхідно посилатися на «волю божию» і це обмежитися — така позиція Стойковича. У більшості випадків Стойкович вважає, що творчий акт бога вичерпується так би мовити «созданием вселенной». «Действие бога» ставиться ним в залежність від природних умов. «Творець,— пише Стойкович,— ...ителям всякой планеты дал организацию, приличную величине тяжести и расстоянию их от Солнца»<sup>16</sup>. Так через дійсничу оболонку проривається стихійний матеріалізм природодослідника.

Суперечливе ставлення виявляє Стойкович і до «Священного писання». В більшості випадків, коли дані природничих наук не відповідають «Священному писанию», Стойкович ніби пристосовує його до цих даних. «Писание,— відмічав Стойкович,— не всегда должно разуметь в смысле буквальном, но иногда изображенном в каком виде, чтобы оно могло быть понятно простому народу. Так, например, астрономы хотя знают, что не солнце, а земля обращается, однако ж сообразно с общим понятием и способом выражения говорят: солнце восходит, заходит...»<sup>17</sup>.

У працях Стойковича є окремі агностичні висловлювання. Виклавши погляди Лейбніца, Босковича, Канта та інших на «существо материи», Стойкович робить висновок, що «существо матери нам неизвестно и, по-видимому, вечно останется неизвестным. Станемся, следовательно, при том, чему чувства нас учат, т. е. при эмпирическом созерцании природы»<sup>18</sup>.

В цих словах ясно звучить стихійно-матеріалістичний протест проти безплідних спекуляцій, але цей протест все ж таки втілений в агностичну оболонку, яка може бути пояснена обмеженістю емпіризму.

На перший погляд здається, що визначальною і резюмуючою рисою філософських поглядів Стойковича є те, що в цілому при рив'язанні головних світоглядних питань він приєднувався до деїзму. Однак такий висновок був би поспішним. Вирішальним для Стойковича є його стихійний матеріалізм у фізиці і взагалі в природознавстві, матеріалізм, який іде від науки. Оскільки Стойкович наважувався на рішучий розрив з релігійними уявленнями про світ, деїзм був для нього зручною формою сполучення матеріалістичних поглядів на природу з традиційною «верой в бога», засобом прикриття цих поглядів. Тому важливіше навести не його з'явально-філософську програму, не те, що він говорив про свій

<sup>15</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс, *Вибрані твори в двох томах*, т. II, Держполіт-здав УРСР, 1953, стор. 86.

<sup>16</sup> А. Стойкович, *Начальные основания физической астрономии*, стор. 1—152.

<sup>17</sup> Там же, стор. 98—99.

<sup>18</sup> А. Стойкович, *Система физики*, стор. 61—62.

світогляд, а те, що робив Стойкович, з'ясовуючи фізичні явища, викласти ті філософські принципи, якими він фактично керувався в своїх працях.

\* \*  
\*

«Обыкновенно,— писав Стойкович,— в физиках рассматриваются предметы без всякой системы, без всякого порядка и связи... Я старался избежать сего неудобства, взяв за основание материю.... Таким образом старался я связать предметы, принадлежащие к сей обширной науке, в одно целое»<sup>19</sup>.

Що ж Стойкович розумів під матерією? Він вважав, що матерія ідентична речовині.

В 1809 р. Стойкович писав, «что самое последнее понятие в физике, далее которого мы идти не можем, основывается на представлении о материи, которое только посредством ему противоположного, посредством пространства определить можно. Чувствованием познаем мы, наполнено ли пространство, а то, что наполняет пространство, называется материей. В противном случае пространство пусто»<sup>20</sup>. У праці «Система фізики» (1813 р.) повністю повторюються ці положення про матерію, причому слово «материя» замінюється словом «вещество»<sup>21</sup>. Поняття «матерія» Стойкович виводив з досвіду. Але хоч він часом і говорив про матерію-речовину як про «предмет внешней опытности»<sup>22</sup>, однак, в цілому визначав матерію не в гносеологічному, а в онтологічному плані, протипоставляючи матерію не свідомості, а простору. Друга обмеженість, властива цьому визначенню, витікає з ідеалістичного підходу до суспільного життя. Нарешті, саме ототожнення матерії з речовиною, ототожнення поняття матерії з історично обмеженим обсягом знань про її будову і властивості є специфічною рисою, дуже характерною для природодослідників — сучасників Стойковича.

Характерним для Стойковича є його уявлення про те, що матерія, яку він ототожнював з речовиною, є «существо,... непроницаемое в пространстве»<sup>23</sup>. Це твердження властиве і науці більш пізнього часу. Відомо, що тільки відкриття рентгенівського проміння заперечило уявлення про абсолютну непроникність речовини.

У своїх працях Стойкович виходив з визнання матеріальної єдності природи. Він говорить про єдність «удаленнейшей планеты» і планети, яка супроводжує «нас по вечным законам», єдності «неподвижной звезды» і «малейшей песчинки на берегу океана». «Все они,—пише він,—суть осадки всеобщего, вечно деятельного и строй-

---

<sup>19</sup> А. Стойкович, Начальные основания умозрительной и опытной физики, стор. XI—XII.

<sup>20</sup> Там же, стор. 13.

<sup>21</sup> А. Стойкович, Система физики, стор. 69—70.

<sup>22</sup> Там же, стор. 70.

<sup>23</sup> А. Стойкович, Начальные основания умозрительной и опытной физики, стор. 14.

ного производства природы»<sup>24</sup>. Єдність багатогранних, різноякісних, «многоразличных» природних тіл обумовлена, за Стойковичем, їх всезагальним зв'язком, взаємодією. «Вся природа,— писав він,— есть цепь, в которой каждое звено действует на все прочее»<sup>25</sup>.

Стойкович не виводить єдність природи з чогось потойбічного. Разом з тим його положення обмежені, оскільки він, говорячи про «естественность» явищ природи, не бачить в повній мірі того, що матеріальна єдність природних тіл, процесів і явищ означає і їх загальну незалежність від свідомості. Цю обмеженість легко пояснити, якщо зв'язати її з онтологічним визначенням матерії, яке належить Стойковичу.

Стойкович як природодослідник не задовольняється простим визнанням матеріальної єдності природи. При розгляді конкретних фізичних і астрономічних питань він використовує тезис про єдність природних явищ. Так, розглядаючи питання про природу блискавки, Стойкович, посилаючись на єдність природних явищ (всі вони «естественны»), вказує, що «сделанные Франклином опыты удостоверили... величайшее сходство между действиями молнии и электрического вещества»<sup>26</sup>; вчений виступає проти марновірства, яке заважає людині активно боротися проти руйнівної дії блискавки. Він спростовує твердження про те, що існує «большая разность между небесным огнем и земным, между болезнию и молниєю»<sup>27</sup>, що «земной огонь и болезни очень естественны, а напротив, сила молнии... сотворена богом единственно для наказания людей»<sup>28</sup>.

Разом з тим, за Стойковичем, «должны мы соблюсти всю осторожность... различия обстоятельств могут произвести отличные последствия»<sup>29</sup>. Однак за одних і тих самих умов діють одні і ті ж закони природи — такий погляд Стойковича.

Як же Стойкович розуміє закони природи? «Все явления в телесном мире,— пише він,— бывают по известным и неизменяемым правилам..., т. е. явления бывают по некоторым законам... Они... не что иное как следствия, выведенные человеческим умом из действия тел»<sup>30</sup>.

Стойкович, вказуючи на «великую» практичну користь «от знания законов природы»<sup>31</sup>, використовував їх як один із головних критеріїв при визначенні правильності тієї чи іншої гіпотези або теорії, вважаючи природним і правильним те, що «согласно с законами природы»<sup>32</sup>.

<sup>24</sup> А. Стойкович, О воздушных камнях и их происхождении, Х., 1807, стор. 184.

<sup>25</sup> А. Стойкович, О предохранении себя от ударов молнии во всех случаях жизни, Х., 1810, стор. XVI.

<sup>26</sup> Там же, стор. 27.

<sup>27</sup> Там же, стор. 156.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> А. Стойкович, О воздушных камнях..., стор. 240.

<sup>30</sup> А. Стойкович, Система физики, стор. 8—9.

<sup>31</sup> Там же, стор. 9.

<sup>32</sup> Там же.



Стойкович писав, що «познання законів природи не єсть познання самих причин»<sup>33</sup>. Інакше кажучи, він вважав, що знання законів природи ще не забезпечує пізнання специфіки певного типу, класу природних явищ саме в силу загальності законів.

Стойкович не обмежується аналізом однобічного зв'язку: причина — наслідок (дія). Він розглядає взаємодію, вказуючи на її загальний характер. «Взаимное действие,— пише Стойкович,—... єсть междуособная связь причин и действий... Все в мире находится во взаимном действии»<sup>34</sup>.

За Стойковичем, наслідок неодмінно витікає з причини. Визначаючи необхідність і випадковість, «сущее и случайное в веществе»<sup>35</sup>, Стойкович писав: «Сущее в веществе єсть то, что в явлении всегда пребывает... следовательно самое вещество. Случайное єсть различное вещества изменение, коему вещество подвержено»<sup>36</sup>.

Будь-яке природне явище необхідно припускає матеріальний, речовинний субстрат — така думка Стойковича. Віднесення ним змін речовини до рангу випадкового справедливо в тій мірі, в якій можливі будь-які зміни одного і того ж матеріального субстрату. Однак та обставина, що речовина змінюється, не є випадковою, і цього не бачить Стойкович.

Він припускає, що в усякому явищі є необхідний і випадковий елемент. Разом з тим деякі явища в певному відношенні можуть бути в цілому визнані необхідними. До числа таких необхідних явищ належать сонячні та місячні затемнення, оскільки «явление сие происходит... по непреложным законам природы»<sup>37</sup>.

Таким чином, Стойкович визнає об'єктивний характер необхідності та випадковості. Проте вони у нього метафізично роз'єднані. Він не бачить, зокрема, того, що необхідність виявляється через випадковість.

\* \* \*

Стойкович вважає, що матерія (речовина) існує в просторі. Не існує в природі «непротяженных частей вещества». «Всякое вещество,— пише він,— протяженно в пространстве по трем измерениям»<sup>38</sup>, що впливає, за Стойковичем, з тривимірності самого простору. Це положення важливе для характеристики філософських поглядів Стойковича. Як відомо, В. І. Ленін у праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм» у повній відповідності з даними природознавства нерозривно пов'язує матеріалістичний погляд на простір з визнанням тривимірності об'єктивно реального простору. Відхід від цього визнання означає перехід з табору природознавства

<sup>33</sup> А. Стойкович, Система фізики, стор. 9.

<sup>34</sup> Там же, стор. 212.

<sup>35</sup> Там же, стор. 204.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> А. Стойкович, Начальные основания физической астрономии, стор. 195.

<sup>38</sup> А. Стойкович, Система фізики, стор. 70

в табір фідеїзму. Стойкович і в цьому питанні був вірним матеріалістичному духу природознавства.

За Стойковичем, не можна ототожнювати речі і їх протяжність в просторі, не можна, як це робив Декарт, ототожнювати протяжність і матерію. «Протяжение и фигура,— писав Стойкович,— не составляют истинного о теле понятия. Так, например, тень и математические тела имеют протяжение и фигуру, но не имеют собственно того, что мы называем телесным. Для сего требуется, чтобы в протяжении, телом занимаемом, находилось еще нечто... сие нечто есть материя...»<sup>39</sup>. Таким чином, Стойкович обстоює існування матеріального субстрату просторових форм. За Стойковичем, цей матеріальний субстрат знаходиться в русі.

Під рухом Стойкович розуміє лише механічний рух. Разом з тим, говорячи про «вечнодейтельную природу», Стойкович висловлює яскраві, стихійно-діалектичні положення про загальність, вічність, безперервність природних змін і перетворень. За Стойковичем, «мы имеем весьма малое и ограниченное понятие о природе, если себе представляем, что все вообще ее силы истощились в созданных и по всему пространству природы рассеянных телах... Знаем ли мы все тела мира, чтобы утверждать, что природа не занимается новыми творениями мировых тел. Что же знаем о целой вселенной? Мы усматриваем только малейшую одной часть... Конец произведения был бы концом самой природы... Творящая природа беспрестанно производит: но во время самого производства, она же трудится над своим разрушением; и трудясь над разрушением и уничтожением, паки рождает. Она никогда не окончена. В ней усматривается вечное превращение, вечная перемена. Все изменяется: она только постоянна. В недре ее самая смерть, не есть смерть, а только начало к новым превращениям»<sup>40</sup>.

Як же Стойкович характеризує механічний рух? Ідучи слідом за Ньютоном, він формально погоджується з існуванням не тільки відносного, але й абсолютного руху (по відношенню до абсолютного простору), не тільки відносного, але і абсолютного спокою. Але фактично він заперечує можливість існування абсолютного спокою і відповідно — руху. Стойкович вважає, що всім природним тілам властивий механічний рух. «В естестве нет покоя,— пише він,— но все переменяет отношения свои в пространстве, т. е. находится в движении. Материя и ее движение образуют целую природу»<sup>41</sup>.

Заслугують на увагу думки Стойковича щодо зеноновських заперечень «против возможности движения»<sup>42</sup>. Розгляд зеноновських апорій, проведений Стойковичем, інтересний і важливий не стільки своїм змістом, скільки самим фактом заперечень проти

<sup>39</sup> А. Стойкович, Начальные основания умозрительной и опытной физики, стор. 19.

<sup>40</sup> А. Стойкович, О воздушных камнях..., стор. 139—140.

<sup>41</sup> А. Стойкович, Начальные основания умозрительной и опытной физики, стор. 49.

<sup>42</sup> А. Стойкович, Система физики, стор. 255.

відкидань об'єктивного руху. Як відомо, спроба заперечити можливість об'єктивного механічного руху робиться Зеноном на основі встановлення суперечності руху. Правда, Стойкович відмічає протиріччя перервності і безперервності простору і часу. Однак він не може погодитися з тим, що таке протиріччя існує об'єктивно, і тому елемент безперервності відносить до сфери свідомості, чим, як йому здається, долає протиріччя. Заперечення Зенона можна перебороти лише з позицій діалектичного матеріалізму. Основа цього подолання — визнання правомірності об'єктивної суперечливості руху взагалі і механічного руху зокрема.

\* \* \*

Стойкович вважає, що «высочайшая цель человека есть познание самого себя и вещей, его окружающих»<sup>43</sup>. Як стихійний матеріаліст у природознавстві, Стойкович, незважаючи на труднощі у пізнанні природи, не робить висновку про неможливість цього пізнання. «Природа,— відмічав він,— не открывает тайнств своих вдруг. Что ныне темно, трудами веков соделается ясным»<sup>44</sup>. «Первенец природы,— оптимістично вигукує Стойкович,— продолжай быстрое свое течение в открытиях тайнств. Я вижу тебя в духе моем, составляющего алмазы и металлы, кои ты теперь в состоянии только разрушать; составляющего, подобно воде, которую ты уже творить начал. Я вижу тебя управляющего воздушным кораблем по своему произволению. Я вижу тебя... в твоей лаборатории творящего камни метеорические»<sup>45</sup>.

Як же здійснюється процес пізнання? Стойкович відмічає, що «познание причин естественных явлений и законов, по коим они бывают, приобретаем мы опытностию и умозаключением, из коих последнее должно быть всегда основано на первой»<sup>46</sup>.

Стойкович їдко висміював вчених, «кои научаются познавать природу за письменным своим столиком, не занимаясь точными наблюдениями и опытами. Наблюдения и опыты составляют единственный путь ко вступлению во святилище природы и к познанию ее хода, ее законов и ее движущих пружин, и они-то должны... решитъ, а не умозрения таковых людей»<sup>47</sup>.

Закликаючи природодослідників до максимальної об'єктивності, яка не залишає місця для будь-якої довільності в процесі пізнання природи, Стойкович пропонував «опыты других поверять с чистосердечием без пристрастия, думая единственно об истине, а не о поддержании какой-либо системы»<sup>48</sup>. «Истинный природы

<sup>43</sup> А. Стойкович, Начальные основания физической астрономии, стор. 6.

<sup>44</sup> Там же, стор. 206.

<sup>45</sup> А. Стойкович, О воздушных камнях..., стор. XLV—XLVI.

<sup>46</sup> А. Стойкович, Начальные основания умозрительной и опытной физики, стор. 5.

<sup>47</sup> А. Стойкович, О предохранении себя от ударов молнии..., стор. 160.

<sup>48</sup> А. Стойкович, Система физики, стор. 15.

испытатель,— писав Стойкович в іншому місці, узагальнюючи історію науки,— ...рассматривает природу в ней самой, а не следует умозрениям, составленным по правилам какой-либо секты»<sup>49</sup>.

Високо оцінюючи «опытность», Стойкович разом з тим бачив, що досліди самі по собі можуть забезпечити лише опис, а не пояснення явищ, що «наблюденія и опыты не принесут никакой пользы, если не выведем из них следствий и умозаключений о природе исследуемого предмета»<sup>50</sup>.

В іншому місці Стойкович писав, що «одни только опыты без умозрения, т. е. без того, чтобы разум наш опыты не сличал, не сравнивал, не выводил из них умозаключения и не изъяснял явления, есть детская игра, достойная одних только шарлатанов. Умозрение и тонкие рассматривания природы и ее сил без подтверждения опытами суть пустословие, приличествующее единственно новым философам природы. Умозрение и опытность в сей науке (фізиці.— М. В.) должны шествовать равными шагами, так чтобы из опытов ум выводил истины, объясняющие явления природы и всякая умом выведенная истина опытами подтверждена быть могла»<sup>51</sup>.

Ці положення, спрямовані проти плоского емпіризму і проти ідеалістичної натурфілософії, дуже нагадують ті, які кількома десятиріччями раніше висунув «бессмертный Ломоносов»<sup>52</sup>.

Наслідуючи у багатьох випадках Ньютона, Стойкович в усіх своїх працях виступає проти «вымышленных причин», проти «бесплодных умствований». Разом з тим він добре розумів значення гіпотез у розвитку фізики та інших природничих наук, а також наукових абстракцій, які так чи інакше відображають певні сторони об'єктивних предметів, процесів та явищ. Він бачив, що це відображення в ряді випадків аж ніяк не безпосереднє. Саме тому він називав деякі поняття відносними. «Понятия... о твердости, непроницаемости,— писав Стойкович,— суть относительные... В природе нет ничего совершенно твердого, совершенно непроницаемого...»<sup>53</sup>.

Аналізуючи природу «умозрениї» та їх роль в пізнанні природи, Стойкович вважав, що коли головні посилки «умозрениї» правильні, то їй наслідок з них буде підтверджуватися практикою, досвідом. «Следствия из предположений и выкладки,— писав Стойкович,— соглашаются всегда с опытностию, если такие предположения примутся на начало, какие нужны»<sup>54</sup>.

Стойкович вважає, що єдиним засобом для доведення істинності наукових положень є практика. При цьому практику він, звичайно, не розумів як революційну і виробничу діяльність людей.

<sup>49</sup> А. Стойкович, Система физики, стор. 57.

<sup>50</sup> А. Стойкович, Начальные основания умозрительной и опытной физики, стор. 6.

<sup>51</sup> Там же, стор. XIII—XIV.

<sup>52</sup> А. Стойкович, О воздушных камнях..., стор. 106.

<sup>53</sup> А. Стойкович, Система физики, стор. 55.

<sup>54</sup> Там же, стор. 161.

В його працях критерієм істини виступає лише експеримент. Разом з тим Стойкович аж ніяк не перебільшував значення досягнутого в той чи інший час рівня експериментальної майстерності. Природа незмірно багатша, ніж «искусство» експериментувати. «Непозволительно,— писав він,— в самом деле брать за меру то, что искусство может и не может произвести, с тем чтобы сим способом измерять силы творящей природы»<sup>55</sup>.

Говорячи про шляхи пізнання природи, Стойкович пропонував іти від одиничних, тобто конкретних, випадків до абстракцій, а від них — знову до одиничних випадків, до практики, яка перевіряє теорію. Цей шлях, за Стойковичем, є єдино плідотворним. «Естествоиспытатель,— пише Стойкович,— должен из ...наблюдений и опытов справедливым заключением определить природу тел и объяснить природу естественных явлений; потом свои выведенные следствия опять подтвердить опытами и наблюдениями при измененных обстоятельствах»<sup>56</sup>.

Заслугують на увагу висловлювання Стойковича, які пов'язують виникнення і розвиток фізики та інших природничих наук з потребами виробництва. Так, говорячи про виникнення механіки, Стойкович писав: «Практическое сведение механики еще в древние времена существовало. Всякому легко можно представить, что первобытные люди, чувствуя недостаток собственных сил, не могли не прибегнуть к посторонним средствам, облегчающим их в совершении трудных работ и, таким образом, они удобно дошли до изобретения рычага и других простых машин...»<sup>57</sup>.

Водночас Стойкович вказував і на внутрішні причини розвитку фізики. Говорячи про наукові дискусії, він відзначав, що «почти во всех частях нашего познания противоречия доводят нас до истины»<sup>58</sup>.

В усіх своїх працях Стойкович неодноразово підкреслював «пользу» природничих наук для задоволення практичних потреб людей, бо в цьому, на його думку, головна мета пізнання природи, головне призначення одержаних знань. «Вся природа и ее законы,— пише Стойкович,— предстоят человеку для испытания и исследования его наблюдательному духу, чтобы последствия тех испытаний употребил он в свою пользу»<sup>59</sup>. Стойкович виступає, таким чином, за активне відношення людини до природи. У відповідь на фаталістичне заперечення проти використання громовідводів Стойкович писав: «Позволено и самые естественные явления направляют по нашим намерениям к пользе и собственной безопасности»<sup>60</sup>.

Однак Стойкович був далекий від погляду, що лише безпосереднє практичне використання може виправдовувати і визначати

<sup>55</sup> А. Стойкович, О воздушных камнях..., стор. 111.

<sup>56</sup> А. Стойкович, Система физики, стор. 15—16.

<sup>57</sup> Там же, стор. 470.

<sup>58</sup> А. Стойкович, О предохранении себя от ударов молнии..., стор. 129.

<sup>59</sup> Там же, стор. 155.

<sup>60</sup> Там же, стор. 158.

цінність тих чи інших наукових досліджень, того чи іншого наукового досягнення або відкриття.

«Не право поступаєт тот,— писав Стойкович,— кто,... исследуя какое новое открытие и не находя в нем никакой непосредственной пользы, с язвительной насмешкой спрашивает: чему оно служит...»<sup>61</sup>.

Стойкович підкреслює значення природничих наук для виховання, для вироблення наукового світогляду, зокрема для того, щоб переконатися у можливості пізнання законів природи. «Фізика,— твердив Стойкович,— беспрестанно расширяет свои пределы. Едва в состоянии мы следовать ее полету в новых открытиях. Природа, как бы сделавшись благосклоннее к человеку, позволяет ему входить во внутренняя своего святилища. Сие есть высокое предназначение физики»<sup>62</sup>.

\* \* \*

«Историческая» и «философическая» частини фізики вивчають, за Стойковичем, «материю и тела». Якщо «историческая часть» «описывает предметы внешних чувств, как они чувствам нашим показываются, земные и небесные; и дает нам понятие о составных частях земных тел»<sup>63</sup>, то «философическая... изыскивает причины всех явлений и свойств тел, как предметов внешних чувств»<sup>64</sup>.

«Философическая» фізика, за Стойковичем, повинна досліджувати «естество или природу» речовин, речей, тіл, наприклад «серебра, воды, воздуха», тобто суму «всех существенных признаков (свойств), от коих зависят и происходят все качества и действия одной вещи или одного тела»<sup>65</sup>. Називаючи природні зміни природними подіями і відмічаючи, що «есть ли оные естественные происшествия достигают до нашего сведения, тогда они суть для нас явления»<sup>66</sup>, Стойкович писав, що «физика исследует явления телесного мира, их законы и причины»<sup>67</sup> и «предметы, коими физика занимается, суть явления, примечаемые в телах, законы, по коим сии явления бывают, и изъяснение явлений, то есть исследование причин, из коих явления происходят»<sup>68</sup>.

Поділяючи фізику на «опытную» і «умозрительную», Стойкович водночас у повній відповідності з своїми поглядами на співвідношення «опыта» і «умозрений» неодноразово підкреслює, що «опытную физику не должно противопоставлять умозрительной и почитать ее за часть сей последней совершенно отдельную»<sup>69</sup>, що

<sup>61</sup> А. Стойкович, О предохранении себя от ударов молний..., стор. XVI.

<sup>62</sup> А. Стойкович, Начальные основания умозрительной и опытной физики, стор. VIII.

<sup>63</sup> Там же, стор. 2.

<sup>64</sup> Там же.

<sup>65</sup> Там же, стор. 1.

<sup>66</sup> А. Стойкович, Система физики, стор. 7.

<sup>67</sup> Там же, стор. 10.

<sup>68</sup> Там же, стор. 9.

«ежели противоположить опытную физику умозрительной, то в самой вещи ни одна, ни другая в отдельности места иметь не может»<sup>70</sup>.

Таким чином, слід відзначити, по-перше, матеріалістичний підхід Стойковича при визначенні предмету фізики, по-друге, чітко виражене намагання виїти за межі плоского емпіризму, прагнення не стільки описувати, скільки пояснювати природні явища. Це пояснення повинно виходити, за Стойковичем, з принципу: «Начало происхождения явлений должно искать в свойствах и силах самих тел»<sup>71</sup>. Стойкович вважав, що «никак на то согласиться не можно, чтобы физика рассуждала только о качестве естественных вещей, выключив из нее совершенно количество. Ибо, поелику физика должна изъяснять естественные явления, кои весьма часто зависят от количества естественных вещей, то само по себе следует, что количество принадлежит также физике...»<sup>72</sup>.

Це положення дуже показове для визначення філософських позицій його автора. Критерій, вибраний Стойковичем, може належати тільки матеріалісту. Та й по суті конкретного питання, чи входять у компетенцію фізики «количества естественных вещей», слід відмітити правильність точки зору Стойковича, який добре розумів, що вивченням лише якостей фізика обмежитися не може і що впровадження кількісних методів у фізику — умова її прогресу.

Матеріалістичний характер поглядів Стойковича рельєфно відображається і в його висловлюваннях щодо взаємовідношення фізики та інших природничих наук, щодо визначення останніх.

Стойкович пише, що протягом довгого часу «химия... с физикой еще не была в связи», що «необходимость химических знаний в физике усмотрена только во второй половине XVIII столетия»<sup>73</sup>. Зауважимо, що необхідність такого зв'язку, єдності фізики і хімії була безсумнівною для М. В. Ломоносова. Стойкович в цьому питанні стояв на таких же позиціях.

Відповідаючи на питання, яке відношення до фізики має хімія, полемізуючи з точкою зору, яка заперечує об'єктивне значення хімічних знань про природні явища, Стойкович писав: «Поелику естественные явления зависят как от взаимного отношения тел, так и от отношения составных частей оных, исследование же частей сих, их состав и количественное оных содержание (вдвоения.— М. В.) есть предмет химии: то естественно следует, что пределы обеих сих наук должны сливаться вместе. Но какое же надлежит сделать между ними разделение? То мнение несправедливо, что химия занимается должна искусственными только хими-

<sup>69</sup> А. Стойкович, Система физики, стор. 65.

<sup>70</sup> А. Стойкович, Начальные основания умозрительной и опытной физики, стор. XIII.

<sup>71</sup> А. Стойкович, Система физики, стор. 7—8.

<sup>72</sup> Там же, стор. 24.

<sup>73</sup> А. Стойкович, Начальные основания умозрительной и опытной физики, стор. XXXIII.

ческими действиями, а физика естественными; ибо... в собственном разуме нет ни одного искусственного химического действия»<sup>74</sup>, бо «многие химические изменения производит сама природа»<sup>75</sup>.

\* \*  
\* \*  
\* \*

В працях Стойковича метафізичні положення сполучаються із стихійно-діалектичними. Ось яскравий уривок, який, поряд з іншими висловлюваннями, підтверджує тезис про значні стихійно-діалектичні елементи у світогляді Стойковича і разом з тим про помітний вплив на нього ідей М. В. Ломоносова. «История планеты,— пише він,— на которой мы живем (и которой истории знаем только малейшую часть) уже удостоверяет нас, что земля за несколько тысяч лет была не тем, чем она теперь. Теперешнее ее состояние произошло по прошествии необозримого ряда превращений. Сие показывает ежедневно перед нашими глазами образующиеся произведения, кои заступают место уничтожившихся, пред ними существовавших. Таковою ли была всегда земля? История показывает нам противное: она свидетельствует, что как на поверхности земли примечаются вечные преобразования, так и во внутренности оной непрестанно происходят всегдашние перемены. Наружу и внутри обретаются остатки существ, коих живые подлинники тщетно ищутся... Кто может обозреть ряд вещей, кои на нашей планете не только не были усмотрены, но и вовсе на оной не находились, а произошли исподволь из хаотической нестройности и заняли свое место. Сколько преобразований исчезло, пока дошла очередь до сего? И... уничтожение нам потому только неприметно, что оно исподволь приближается к своей цели. Что я говорил о нашей планете, то можно отнести и ко всей вселенной. Всюду в великой природе находятся преобразования. Поверхность луны всегда переменяется. Кометы рождаются... При таком всегдашнем действии природы можно без нелепости принять, что и теперь еще рождаются тела в пространстве мира..., тела сии, о которых мы рассуждаем, ...происходят... от вечной деятельности природы. Достоинству природы более прилично думать, что она всегда действующая и всегда вызывает к существованию новые тела, нежели что творение рук ее уже окончено и она совсем покойна...»<sup>76</sup>: Ці положення Стойковича дуже важливі. Відомо, що праці радянських астрономів «привели к доказательству продолжающегося процесса звездообразования в нашей Галактике»<sup>77</sup>. У даному випадку Стойкович виступає по суті проти божественного, надприродного, кінець кінцем, проти ідеалізму та релігійного світогляду.

<sup>74</sup> А. Стойкович, Система физики, стор. 24—25.

<sup>75</sup> А. Стойкович, Начальные основания умозрительной и опытной физики, стор. 152.

<sup>76</sup> А. Стойкович, О воздушных камнях..., стор. 140—143.

<sup>77</sup> А. Амбарцумян, Некоторые вопросы космологической науки, «Коммунист», № 8, 1959, стор. 94.



Дуже велику увагу у своїх працях Стойкович приділяв історії природничих наук. Тут, як і в історії філософії, Стойкович виявляє велику ерудицію, розуміння головної проблематики природничонаукового знання. Стойкович відмічає, по-перше, поступальний розвиток, прогрес, безперервне розширення і поглиблення наукових знань, по-друге, спадкоємність в розвитку науки. Незнання, наприклад, історії фізики, за Стойковичем, «єсть невежество, по-стыдное для желающего заниматься изъяснением действий природы и означает неблагоприятность к мужам знаменитым, с самого начала оказавшим важнейшие ей услуги»<sup>78</sup>.

Стойкович у своїх працях докладно зупиняється на труднощах розвитку природничих наук, на тому, що заважає їх розвитку. Особливий інтерес викликають положення Стойковича, спрямовані проти ідеалізму. Охарактеризувавши матеріалістичний напрямок у стародавній науці, Стойкович писав: «Были также и другие греки, которые занимались физикой. Но желание все изъяснить и всему находить причины завлекло их далее, нежели сколько позволяло тогдашнее состояние науки. Отсюда родились те пустые их мечты, те суетные тонкости, коими была заражена их физика. Пифагор облек положения свои в параболы и числа. Первые не были никому понятны, а последних никто не умел считать. Платон обратил ее в тонкую метафизику...»<sup>79</sup>.

Вказуючи на недоречності середньовікової схоластики, Стойкович активно виступає проти містицизму. А це загалом означало боротьбу проти богослов'я, церкви, якій вдалось на багато століть замурувати ненависне для неї вчення стародавніх матеріалістів, перешкодити розвитку науки про природу. Стойкович писав, що «до XV столетия все науки находились в весьма печальном состоянии... Схоластическая того времени философия заключала в себе яко часть и физику, в которой однакож не было и тени истинной физики. Поелику никакой почти закон естества не был известен, то и физика состояла из одних только бессмысленных наименований...»<sup>80</sup>.

Відзначивши заслуги Декарта у боротьбі із схоластикою, Стойкович вказує на обмеженість його поглядів: «стремясь все изъяснить и привести в полную систему, отступил он от пути опытности»<sup>81</sup>.

Стойкович відзначає великий вплив Канта на розвиток фізики. «Філософія,— писав Стойкович,— єсть наставница, физика просветительница человеческого разума. Обе науки в новейшие времена исполнены шагами приближались к своему совершенству. Переворот, произведенный бессмертным Кенигсбергским мудрецом в умственном мире, столько же важен, сколько и другие в то же

<sup>78</sup> А. Стойкович, Начальные основания умозрительной и опытной физики, стор. XX.

<sup>79</sup> Там же, стор. XXII.

<sup>80</sup> А. Стойкович, Система физики, стор. 31—32.

<sup>81</sup> А. Стойкович, Начальные основания умозрительной и опытной физики, стор. XXIX.

самое время случившиеся превращения в чувственном мире. Изменение философических умствований новый дало вид почти всем прочим наукам, простерло свои действия и на физику»<sup>82</sup>.

Слід підкреслити, що Стойкович, високо оцінюючи Канта як філософа, мав на увазі його праці докритичного періоду, зокрема твір «Метафізичні початкові основи природознавства»<sup>83</sup>. Стойкович не приваблюють ідеалістичні положення та погляди Канта, несумісні з інтересами природничих наук.

Як відомо, Кант у праці, на яку ми тільки що вказували, виступив проти атомізму, проти механістичного пояснення явищ природи, за дальнодію, приписував силі існування, незалежне від матерії. Стойкович з багатьох питань у своїх творах багато в чому поділяє погляди Канта. Проте не можна твердити, що Стойкович повністю приймає динамічну систему Канта. Про це ми докладніше скажемо нижче. Тут лише відзначимо, що Стойкович розрізняє погляди Канта і його послідовників — ідеалістів-натурфілософів. «В новейшие времена,— писав Стойкович,— начали физику обрабатывать по двум системам, по атомистической и динамической... Кант потряс основание системы атомистической, доказывая, что система динамическая гораздо лучше сходствует с понятием о материи.

Новейшие его последователи, известные под именем философов природы... силятся вместо физического познания произвести игру слов, в коих без всякого разыскивания и опытов ничего не содержится, как только о силах, об образовании всей природы, о высших и низших степенях (*potentia*), так что надобно опасаться, чтобы физика не превратилась опять в астрологию. Скажем однакож, что несправедливо сие злоупотребление приписывать Канту, сему знаменитейшему мужу, коего имя тогда только перестанет славиться, когда науки уничтожены будут»<sup>84</sup>.

Стойкович вважає, що «из опытности, относящейся к какому-нибудь роду явлений, выведенные умозаключением законы природы составляют теорию физическую или физическую систему»<sup>85</sup>. Тільки така система, за Стойковичем,— правомірна.

У ставленні Стойковича до «систем» виявився помітний вплив М. В. Ломоносова. Борючись з метафізичним догматизмом, Ломоносов закликав до досліджень, вільних від будь-яких встановлених догм. Так, після викладу своєї точки зору на природу електрики, Ломоносов застерігає: «Все сие не должно почитать за правило и необходимо нужную принадлежность, но за одно только напоминание, которое всякому оставляется на собственное его рассуждение и не может быть никому препятствием в истолко-

---

<sup>82</sup> А. Стойкович, Начальные основания умозрительной и опытной физики, стор. VII—VIII.

<sup>83</sup> Див. А. Стойкович, Система физики, стор. 215, 81 та ін.

<sup>84</sup> А. Стойкович, Начальные основания умозрительной и опытной физики, стор. XXXIV.

<sup>85</sup> А. Стойкович, Система физики, стор. 17.

вании электрических явлений по своим собственным основаниям»<sup>86</sup>.

В «Системі фізики» Стойкович спочатку характеризує атомістичну і динамічну системи, а потім «эмпирическую», яку він і наслідую.

«В мире,— пише Стойкович,— есть бесконечное различие тел, действий и их свойств. Спрашивается, есть ли существенная и первоначальная разность материи, или все различие тел происходит только от различного положения, величины, вида и пр. малейших частиц одного и того же рода. Мнение последнее есть атомистиков, первое — динамиков. По атомистической системе... тела состоят:

I) Из (простых) бесконечно малых, II) неделимых, III) твердых и непроницаемых частиц или точек, атомами называемых. Атомы имеют между собою пустые места... и скважность есть существенное свойство тел. Атомы не соприкасаются между собою, но притягательными и отторгательными силами их удерживаются в некотором отдалении друг от друга; и по сему в объятности каждого тела находится более пустого пространства, нежели вещества. Вещественное различие тел происходит от различного вида, величины, положения и расстояния атомов. Когда вещества химически смешиваются, тогда атомы одного входят в скважины другого и пр.»<sup>87</sup>.

Охарактеризувавши в такий спосіб атомістичну систему, Стойкович піддає її критиці: «Здесь ум человеческий находится с самим собою в противоречии, ибо I) простые, бесконечно малые, т. е. непротяженные начала не могут составить протяженного тела, а ежели атомы суть протяжены, то уже суть тела. По сему ни точки Зеноновы, ни монады Лейбница, ни Бошковича гипотеза о несоприкасании сущности начал, тел не изъясняют. II) Атомы должны быть более неделимы ніжé (навіть.— М. В.) бесконечною силою? Что сие значит? Математика делит пространство на бесконечные части; здравая философия также бесконечную делимость принимает возможной. И по сему мнение атомистиков не согласно ни с математикой, ни с философией. Но они может быть заключают сие из опытности? — Ежели принять самонаименьшие тела физически неделимыми, то принимается такое, что не может быть предметом опытности; а потому не имеем права ссылаться на опытность, т. е. на физическую причину, из которой нельзя вывести физической невозможности делить материю в бесконечность. Следовательно первоначальные малейшие тела принимаются без причины физической, и только для того, что без них система атомистическая существовать не может. III) Понятие же о твердости, непроницаемости суть относительные. В природе нет ничего совершенно твердого, совершенно непроницаемого и пр. И ежели приличны сии свойства атомам, то оне должны быть приличны только относительно,

<sup>86</sup> М. В. Ломоносов, Полн. собр. соч., т. III, М.—Л., 1952, стор. 141.

<sup>87</sup> А. Стойкович, Система фізики, стор. 54—55.

, следовательно, должна быть принята большая или меньшая степень того же свойства.

Жидкость, текучесть, мягкость и другие виды тел (кроме плотности) они изъясняют из различных сил и движений, действующих в частицы тел, ибо первоначальное состояние тел по их мнению есть твердое, на что однако никак согласиться не можно»<sup>88</sup>.

Тут треба відзначити, що у своїй критиці атомістичної системи Стойкович не правий в цілому, але правий у частковостях. Він виступає проти прогресивного, матеріалістичного за своїми філософськими основами атомістичного вчення — і в цьому він не правий. В цьому питанні виявився негативний вплив Канта. Разом з ним Стойкович, як у свій час і Ломоносов<sup>89</sup>, виступає проти ідеї Лейбніца про непротяжні монади. Цей виступ спрямований не тільки проти визнання ідеальних сутностей, які ніби лежать в основі природи, але й проти уявлень про можливість існування матеріалістичних об'єктів поза простором. Таким чином, перше заперечення Стойковича проти атомістичної системи є виступом проти ідеалістичного розуміння атомів. У другому і третьому запереченнях Стойкович виступає, по суті, проти метафізичних тверджень про розподільність атомів, проти метафізичного розуміння властивостей природних тіл.

«Динамическую систему» Стойкович характеризує такими словами: «По сей системе,— пише він,— тело есть пространство бесконечно наполненное; материя наполняет свое пространство по действию отражительной силы всех своих частей и делится до бесконечности. Сквозность тел по сей системе принимается только в том смысле, что между частицами тел находятся промежутки, конечно наполнены другою какою-нибудь матерією, а совершенно пустого пространства нет нигде. Сжимаемость и расширяемость есть необходимые принадлежности материи, поелику сущность ее состоит в притягательной и отражительной силе материи, и объятость тел вдруг переменится, как скоро взаимное отношение сих сил изменено будет.

Для изъяснения существенного различия тел динамик имеет один только способ, т. е. он должен принять некоторые первые и неразрешенные части (элементы, стихии), от различного соединения которых все тела происходят»<sup>90</sup>.

Проте Стойкович і динамічну систему не сприймає догматично. «Испытатель природы,— писав він,— только почитает справедливым то, что подтвердить можно опытностью; ему дозволено употреблять предположения, однако токмо такие, кои с явлением и опытом согласны. Сей опыт испытывать природу называю я эмпирическим, и следую оному в сем сочинении»<sup>91</sup>. Ось типічне мірку-

<sup>88</sup> А. Стойкович, Система физики, стор. 55—56.

<sup>89</sup> Див. М. В. Ломоносов, Полное собрание сочинений, т. 1, М.—Л., 1950, стор. 153.

<sup>90</sup> А. Стойкович, Система физики, стор. 56—57.

<sup>91</sup> Там же, стор. 57—58.

вання Стойковича, яке свідчить про те, що він керувався не апріорними «системами», а даними, одержаними експериментально.

«По системе динамической,—пише Стойкович,—тело совершенно жидкое непрерывно наполняет пространство свое, что не может быть в телах твердых по причине их состава. Ежели нам и не принять сего мнения динамической системы, то однако достоверно, что самыми лучшими микроскопами не можем открыть никаких промежутков и никаких скважин в материи жидкой, хотя они и есть, как свидетельствуют пузырьки воздуха в воздухомзреженном месте из воды выходящие»<sup>92</sup>.

Стойкович неодноразово підкреслював, що фізик, як і природодослідник взагалі, повинен дуже обережно висловлювати наукові судження, виходячи з того, що наука безперервно розвивається і цей процес неминуче веде до перегляду наукових положень і висновків.

У праці «Начальные основания умозрительной и опытной физики» Стойкович відзначав, що він не має наміру розв'язати питання про те, яка система правильна — динамічна чи атомістична. «Мы,— писав Стойкович,— не вступая в решение сего вопроса, можем представить себе все тела состоящими из малейших частиц, одаренных некоторыми силами, не заботясь о том, что различные тел зависит ли от порядка, в каком находятся сии частицы между собой, или от самого различия их сил»<sup>93</sup>.

У відзиві на підручник Стойковича «Система физики» Т. Осиповський писав:

«I. Сочинение весьма неисправное, так как 1) изобилует множеством опечаток, 2) многие отделы изложены так, что нельзя понять, о чем в них говорится.

II. Автор имел в виду расположить свойства тел в порядке, соответствующем категориям Канта, но так как это нельзя сделать без натяжки, то и вышло: 1) что в категории количества единству соответствует протяжение тел, множественности — фигура их, а общности — делимость; 2) в категории качества положительному соответствует экспансивная сила материи, отрицательному — притягательная сила, а ограниченно... различные виды материи.

III. Основные идеи, которыми руководствуется эта система, взяты из сочинения Канта, наполненного странными идеями и изданного под названием «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft».

Так как эти мысли перемешаны с обыкновенными положениями физиков, с которыми они однако не вяжутся, то читающему представляется все в виде какой-то галиматши»<sup>94</sup>. Відзив Осиповського, можливо, обумовив, як ми гадаємо, неправильний висновок

<sup>92</sup> А. Стойкович, Система физики, стор. 132.

<sup>93</sup> А. Стойкович, Начальные основания умозрительной и опытной физики, стор. 16.

<sup>94</sup> Цит. за кн. И. Н. Кравец, Т. Ф. Осиповский — выдающийся русский ученый и мыслитель, стор. 72.

І. Н. Кравця про те, що Стойкович «по філософським воззрениям... был фанатичным приверженцем Канта»<sup>95</sup>. Попередній виклад показує необґрунтованість слів І. Н. Кравця. Та й відзив Осиповського дуже різкий. Осиповський не бачить нічого позитивного в праці Стойковича. Звичайно, Кант справив певний вплив на світогляд Стойковича.

Протилежний погляд на Стойковича висловлюється в кандидатській дисертації Є. Б. Осічнюка: «Борьба материализма против идеализма в естествознании в России конца XVIII—начала XIX вв». Тут стверджується, що «А. Стойкович открыто выступал против суеверий..., противопоставляя им материалистические взгляды на природу»<sup>96</sup>. В основному Осічнюк правий, але Стойковичу були властиві й ідеалістичні обмовки та помилки. Цього Осічнюк, на жаль, не показав.

Не можна замовчувати і дивовижний виступ белградської газети «Борба»<sup>97</sup>. У цьому виступі автор обурюється з того, що Стойкович, будучи студентом, «своими просьбами о помощи досаждал знатым людям того времени». Відсутність наукового аналізу праць Стойковича, а також упереджене ставлення до нього позбавляє автора цієї статті необхідності докладно аналізувати надто далеко від науки статтю Рістіча.

О. І. Стойкович за своїм світоглядом примикав до деїзму, але більш характерним для нього все ж був стихійний матеріалізм у фізиці і взагалі в природознавстві. Вчений активно виступав за науку, проти марновірства, схоластики, містики. Хоч в цілому характер поглядів Стойковича був метафізичним, однак в його працях є помітні стихійно-діалектичні елементи; він виступав проти намагань мракобісів підкорити релігії науку про природу, виступав, у кінцевому підсумку, проти ідеалізму, за матеріалізм.

---

<sup>95</sup> І. Н. Кравец, Т. Ф. Осиповський — выдающийся русский ученый и мыслитель, стор. 71.

<sup>96</sup> Вказана дисертація, стор. 91.

<sup>97</sup> Див. ст. Милована Рістіча, «Два ученых из Рума», газ. «Борба» № 20—22 від 22—24 січня 1948 р.

С. Б. КРИМСЬКИЙ

## ДО ПИТАННЯ ПРО ФІЛОСОФСЬКІ ОСНОВИ ПРИРОДНИЧОНАУКОВИХ ПОГЛЯДІВ М. І. ГУЛАКА

Видатний український вчений і революціонер-демократ Микола Іванович Гулак<sup>1</sup> належить до числа оригінальних мислителів, що були зрощені антикріпосницьким рухом середини ХІХ ст. на Україні. Людина енциклопедичних знань, громадський діяч, публіцист, математик, юрист, історик, філолог і мовознавець, Гулак залишив помітний слід в історії української прогресивної суспільно-політичної думки та науки.

М. І. Гулак був одним з ініціаторів створення нелегальної антицаристської організації — Кирило-Мефодіївського товариства, поборником найрадикальніших настанов програми цього товариства, написаної за його безпосередньою участю. Гулак належав до числа найактивніших діячів революційно-демократичного крила Кирило-Мефодіївського товариства і виступав як найближчий соратник Шевченка, який очолював це крило. Він закликав до повалення самодержавства та кріпосництва, до знищення ладу національної та соціальної нерівності. Слідом за Шевченком Гулак одним з перших на Україні обгрунтував концепцію «ходіння в народ» з метою революційної пропаганди та дискредитації властей.

Гулак викривав кріпосницькі порядки царської Росії, як «безумовне рабство», що породжує «гнітючі картини сучасного бузувірства»<sup>2</sup>, доводив, що селяни у Росії стали «цілковитими рабами»<sup>3</sup>. В дусі утопічного соціалізму він мріяв про справедливе суспільство соціальної та політичної рівності, про новий лад, якій повинен бути

<sup>1</sup> Гулак народився у 1822 р. в родині небагатого українського поміщика Полтавської губернії. Вчився на юридичному факультеті Дерптського університету, після закінчення якого одержав звання кандидата прав. Працюючи з 1844 р. в Києві, Гулак вів активну антицаристську пропаганду.

За революційні ідеї його жорстоко переслідував царський уряд. Помер Гулак у 1899 р. в м. Єлісаветполі (нині м. Кіровабад, Азербайджанської РСР).

<sup>2</sup> Лист М. І. Гулака до А. Марковича від 5.II 1846 р., «Киевская старина», т. ХСІІ, 1906, стор. 142.

<sup>3</sup> Див. ЦГИА, ф. 109, III отд., I эксп., 1847, д. 81, ч. 2, Рукопис Гулака «Юридический быт поморских славян», л. 9.

заснований на принципах «передісторичного слов'янства» та братерської спілки усіх слов'ян в єдиній демократичній федеративній республіці. І хоч, мотивуючи свою програму докорінного перетворення існуючих порядків, Гулак нерідко використовував ранні християнські ідеали абстрактного гуманізму, єдино вірним і прямим шляхом встановлення ладу соціальної рівності він вважав народне повстання проти самодержавства та кріпосництва.

Так, на слідстві в справі Кирило-Мефодіївського товариства студент Петров на очній ставці повідомив, що Гулак, «виявив прямо революційні наміри, що, збираючись поєднати слов'янські племена і ввести в них народне правління, він сподівався досягти цього збудженням слов'ян до повстання проти їх верховних властей». Гулак, за даними слідства, твердив, що «коли переворот буде здійснено, а цар не побажає скласти з себе верховної влади, то необхідність примусить пожертвувати царською родиною». Для підготовки повстання Гулак, за свідченням Петрова, вважав необхідним «умовлення народів в самому невідгідному вигляді усіх розпоряджень уряду, мандрівки по селах для зближення з селянами і розповсюдження між ними ідеї про народне правління». Характерно, що Гулак не заперечував цих показань<sup>4</sup>.

За антиурядову діяльність Гулака у 1847 р. було заарештовано і за наказом царя ув'язнено в одиночній камері Шліссельбурзької фортеці, де він провів три роки. У 1850 р., відбувши тюремне ув'язнення, Гулак був засланий до Пермі. З цього часу він виступає, головним чином, як вчений, хоч і зберігає вірність ідеалам Кирило-Мефодіївського товариства. Всю свою енергію Гулак віддає науково-публіцистичній діяльності, глибоко вивчає природничонаукову та громадсько-філософську літературу. Ще в період свого ув'язнення у Шліссельбурзькій фортеці Гулак знайомиться з працями Террі, Кюв'є, Лагранжа та інших вчених, глибоко вивчає фізику й математику, поглиблює свої знання в галузі юриспруденції, музики, античної філософії та літератури. Про широту культурного кругозору Гулака свідчить той факт, що він був талановитим спеціалістом в цілому ряді наук. Досить сказати, що як мовознавець він володів десятком мов (в тому числі знав мови східні та стародавні), а як математик — став відомим автором серйозних досліджень з вищої алгебри та неевклідової геометрії.

У 1859 р. Гулак дістає можливість переїхати в Одесу, де він спочатку викладає в гімназії географію та російську мову, а потім читає лекції з математики у Рішельєвському ліцеї. В цей же період Гулак видає французькою мовою свою першу книгу—«Мемуари про рішення трансцендентних рівнянь», що містила найважливіші питання вищої алгебри. З 1861 р. Гулак викладає історію та природознавство у Керченському жіночому інституті, а через рік переводиться у Ставропольську гімназію вчителем математики. З 1863 р. він викладає гімназичний курс фізики та астрономії в

<sup>4</sup> Див. ЦГИА, ф. 109, III отд., I эксп., 1847, д. 81, ч. 2, л. 99.



Кутаїсі, а з 1867 р.— латинську та грецьку мови, фізику та математику у тифліській гімназії.

Перебуваючи в Тифлісі, Гулак пише ряд праць з окремих питань історії та культури країн Сходу<sup>5</sup>, дослідження з грузинської мови та літератури<sup>6</sup>, геодезії та математики<sup>7</sup>. Він вперше знайомить російську громадськість з повним текстом поеми Руставелі «Витязь у тигровій шкурі», робить розбір грузинського видання поеми Гургані «Впераміані», наводить ряд доказів належності грузинської мови до індоєвропейської групи. Одним з перших Гулак взявся за переклад поеми Лонгфелло «Єванжеліна». Він пропагував також поезію азербайджанського народу, доводив її оригінальність та самобутність.

Крім праць з філології та мовознавства, Гулак виступає в Тифлісі також і з рядом публічних доповідей з питань природознавства. Зокрема, він прочитав лекції про спектральний аналіз, про систему Канта-Лапласа, про мікроби, про роботи Кірхгофа та ряд інших<sup>8</sup>.

У 1877 р. Гулак видає свою головну наукову працю, присвячену пам'яті Лобачевського, «Опыт геометрии о четырех измерениях», в якій найповніше відбилися його філософські погляди.

Значимість теоретичної спадщини Гулака ще не оцінена в належній мірі. Діяльності Гулака присвячено лише кілька статей історико-біографічного характеру<sup>9</sup>. У численній літературі, що стосується історії Кирило-Мефодіївського товариства, робились окремі спроби розглянути лише його суспільно-політичні ідеї, до того ж не в систематизованому викладі. Так, досі ще немає більш-менш повного аналізу природничонаукових та філософських поглядів Гулака. Проте філософська та природничонаукова проблематика в творчості Гулака являє собою, як нам здається, серйозний інтерес.

Не претендуючи, однак, на повноту висвітлення науково-теоретичних позицій Гулака в цілому, ми прагнемо лише на матеріалі

<sup>5</sup> Див. ст. Н. Гулака: «Герат и Англия» (газ. «Обзор», 1880, № 510, 514); «Адольф Петрович Барже как ориенталист» («Русская старина», 1887, декабрь); «О знаменитом персидском поэте Низами и его поэме «Поход русских против Берда» (там же); рецензію на книгу Ленормана «Руководство к древней истории Востока до Персидских войн» (газ. «Кавказ», 1879, № 218, 219).

<sup>6</sup> Див. ст. Н. Гулака: «О месте, занимаемом грузинским языком в семье индоевропейских языков» (Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. XXVI, 1889, Тифлис), «О Барсовой коже Руставели» (там же, вып. IV, 1884).

<sup>7</sup> Див. ст. Н. Гулака «О настоящем положении европейского градусного измерения» (Записки Кавказского отдела Импер. русского географического общества, кн. VIII, 1873).

<sup>8</sup> На жаль, ці доповіді не були надруковані, а доля рукописних матеріалів, пов'язаних з ними, зараз невідома.

<sup>9</sup> Див. ст. Н. Стороженко «Кирилло-Мефодиевские заговорщики (Н. И. Гулак)», журн. «Киевская старина», т. XCII, № 2, 1906; ст. анонімного автора «Пам'яті М. І. Гулака», журн. «Киевская старина», т. XLVII, № 1, 1900; кн. В. Семеновского, Галерея Шлиссельбургских узников, (гл. «Гулак»), СПб, 1907; некрологи про Гулака, газ. «Русские ведомости», № 248, 1889 і журн. «Літературно-науковий вістник», кн. XII, 1899; ст. К. Маханека «Пермская ссылка Н. И. Гулака», «Ученые записки Пермского Государственного университета», вып. 8, 1941.

аналізу філософських аспектів його головної наукової праці «Опыт геометрии о четырех измерениях» звернути увагу дослідників на маловивчені питання творчості видатного українського вченого та революційного демократа.

\* \* \*

Філософські погляди Гулака пройшли довгу і складну еволюцію — від юнацьких релігійних захоплень до природничонаукового розуміння світу. Сліди цієї еволюції наклали свій відбиток на світогляд вченого зрілого періоду і вилились у своєрідній формі поєднання стихійного природничонаукового матеріалізму з окремими незжитими рецидивами ідеалістичних уявлень.

Філософські погляди Гулака позначені рисами шукань виходу з того ідейного тупика, до якого, як підкреслював Енгельс у 70-ті роки ХІХ ст. у своїй «Діалектиці природи», приводили науку абсолютизація уявлень, запозичених з механіки, метафізичний метод взагалі.

І хоч йому не вдалося до кінця позбутися ідеалістичних вагань у рішенні деяких загальнотеоретичних питань природознавства, було б невірним ігнорувати матеріалістичні елементи у творчості Гулака, закреслювати прогресивність головних завдань та мотивів його досліджень, затушковувати значення тієї боротьби проти механістичного світорозуміння у природознавстві, з якою вони були об'єктивно пов'язані. Основним у творчості Гулака була тенденція до подолання ідеалізму, що базувалась на природничонауковому стихійному матеріалізмі та боротьбі за прогресивну, передову науку.

Гулак визнає матеріальність світу, об'єктивність простору, часу та законів природи, відстоює атомістичну гіпотезу та вчення про еволюцію небесних тіл. У зв'язку з цим він ставить питання про закони, що керують «рухом у нашому матеріальному світі»<sup>10</sup>. Цими законами Гулак вважає закони руху атомів та небесних тіл, закони геометрії, що відбивають просторові виміри, якими володіє «наш матеріальний світ», закон збереження енергії.

Вказуючи на природничу історію неба, Гулак відзначає, що небесні тіла у своєму розвитку проходять ряд послідовних фаз еволюції: фази туманності, сонця, планети (холодного тіла), місяця (мертвого світу) і, кінець кінцем, розпадаються метеоритами.

Принципальне значення має захист Гулаком закону збереження енергії. Відкриття закону збереження та перетворення енергії знаменувало велику перемогу матеріалістичного розуміння світу й увійшло до числа найважливіших відкриттів, що створили природничонаукової передумови марксистської філософії.

З моменту свого відкриття принцип збереження енергії став об'єктом постійних нападок з боку ідеалістів усіх мастей. І навпа-

<sup>10</sup> Н. Гулак, Опыт геометрии о четырех измерениях, Тифлис, 1877, стор. 20.

ки, захист цього фундаментального закону науки завжди був однією з характерних рис природничонаукового матеріалізму у світогляді прогресивних вчених.

Ось чому і пропаганду Гулаком принципу збереження енергії слід розглядати як свідчення на користь матеріалізму. Адже Гулак не обмежувався простою констатацією існування цього закону, а доводив, що принцип збереження енергії є найважливішим висновком науки, загальним законом матеріального світу, який діє в усіх галузях всесвіту. «Останній найважливіший висновок,— писав він,— до якого дійшла наука, є закон збереження енергії у все-світі»<sup>11</sup>.

Заслугою Гулака перед передовою наукою Росії є те, що в період запеклих нападок ідеалістичного табору в математиці на геометрію Лобачевського він відстоював і пропагував революційні ідеї цього великого вченого. В той час, як німецький ідеаліст Лотце, російський математик-ідеаліст В. Я. Цінгер, французький математик Бертран та інші ідеалісти виступали з критикою матеріалістичних основ геометрії Лобачевського, Гулак проголосив лозунг: «Хай живе Лобачевський»<sup>12</sup>.

У своїй книзі «Опыт геометрии о четырех измерениях», присвяченій пам'яті Лобачевського, він, відстоюючи ідеї неевклідової геометрії, показав зв'язок відкриттів цього вченого з розвитком всієї сучасної йому математики, з геометрією Рімана зокрема. В цьому відношенні ідеї Гулака теоретично доповнюють праці тих прогресивних математиків, які, як П. І. Котельников і Ф. М. Суворов в Росії та Є. А. Кнорр на Україні, розвивали принципи геометрії Лобачевського<sup>13</sup>.

Розвиток революційних ідей Лобачевського в умовах гострої ідеологічної боротьби навколо його наукової спадщини у другій половині XIX ст. був справжнім науковим подвигом Гулака і мав величезне значення для прогресу матеріалістичного природознавства.

Неевклідова геометрія Лобачевського — Рімана була однією з істотних передумов тієї революції в науці, пов'язаної з розвитком релятивістської механіки та сучасної фізики взагалі, яка обумовила найбільші науково-технічні досягнення нашого часу. Вона показала обмеженість механістичної, ньютоніанської картини світу і завдала нищівного удару кантіанським поглядам на простір, всій системі ідеалістичної натурфілософії. Неевклідова геометрія належить до числа тих величних відкриттів у науці, які стимулю-

<sup>11</sup> Н. Гулак, Опыт геометрии о четырех измерениях, стор. 17.

<sup>12</sup> Там же, стор. 25.

<sup>13</sup> Боротьбу Гулака за торжество ідей неевклідової геометрії можна зіставити не тільки з діяльністю російських послідовників Лобачевського, але й з попередньою традицією розвитку математики як за кордоном, так і на Україні. Так, наприклад, ще до появи праць Лобачевського одну із спроб створити неевклідову геометрію зробив професор Харківського університету Ф. К. Швейкарт (1780—1850), у якого, однак, не вистачило наукової сміливості довести свої дослідження до кінця.

вали дальший прогрес матеріалістичної філософії і готували торжество діалектико-матеріалістичного світорозуміння.

Ось чому настільки визначна перед матеріалістичною філософією та наукою заслуга Гулака, який полум'яно боровся за перемогу ідеї неевклідової геометрії, виступав як один з найвидатніших пропагандистів творчості Лобачевського у природознавстві другої половини ХІХ ст.

При цьому не можна не відзначити, що боротьба Гулака за ідеї неевклідової геометрії, будучи прогресивною по суті та матеріалістичною за своїми завданнями, в ряді випадків, внаслідок певних умов того часу, поєднувалась у нього з помилковою аргументацією, що приводила до протиріч, а іноді і до ідеалістичних зривів у творчості цього визначного українського вченого.

Розкриваючи зв'язок праць Рімана з геометрією Лобачевського, яку нерідко замовчували на Заході, Гулак підкреслював, що вона є особливим випадком багатовимірної геометрії і може бути реалізована у чотиривимірному світі. Ось чому, виступаючи проти ідеалістичної тези про уявний, нереальний характер геометрії Лобачевського, він об'єктивував четвертий вимір, помилково перетворював його в реальну просторову характеристику матеріального світу, а це вело до ряду невірних наслідків. Інакше кажучи, наукова сама по собі, ворожа ідеалізму постановка питання про об'єктивний характер неевклідової геометрії сполучалась у Гулака з непридатними засобами його розв'язання. Помилковим тут було не саме по собі визнання четвертого виміру, а його розуміння.

Як відомо, можливість існування четвертого виміру визнавала ще «Енциклопедія» французьких матеріалістів ХVІІІ ст. Проте автор її статті в цьому питанні Даламбер розглядав четвертий вимір не як властивість простору, а як зручне геометричне зображення часу<sup>14</sup>.

Щодо Гулака, то він дуже прямолінійно об'єктивував чисту математичну абстракцію, розглядаючи четвертий вимір як реальну геометричну властивість простору.

Стверджуючи, що «наш матеріальний світ дійсно побудований на цих трьох вимірах і лише ці три виміри підпадають під наші почуття», Гулак в той же час вказував: «Але з цього зовсім не витікає, що не існує четвертого виміру — назвемо його, припустимо, *глибиною*, — неловимого нашими органами чуттів, проте настільки ж реального, як *довжина, ширина та висота*»<sup>15</sup>.

Для гносеологічного обґрунтування цього протиріччя між даними чуттєвого світу і даними математичного мислення, яке оперує четвертим виміром, Гулак піддає критиці метафізичну формулу емпіризму: «В інтелекті немає нічого такого, що не містилося б раніше у відчуттях». Сучасна наука, писав він, часто мислить

<sup>14</sup> Див. «Encyclopédie ou Dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des métiers», v. II, стор. 11010.

<sup>15</sup> Н. Гулак, Опыт геометрии о четырех измерениях, стор. 13.

«прямо протилежно головній у свій час в школах філософів аксіомі: nihil est in intellectum quod non fuerit prius in sensu».

Гулак був без сумніву правий у критиці метафізичності цього положення, яке зводило розум лише до «шостого почуття». Однак, критикуючи односторонність емпіризму, він впав у не меншу крайність раціоналізму, прийшов до одностороннього, метафізичного протиставлення відчуттів і мислення, сутності і явища, що таїло в собі помилки ідеалістичного характеру.

Дійсно, виходячи з того, що чуттєвий досвід свідчить лише про наявність «в нашому матеріальному світі» простору «в трьох вимірах»<sup>16</sup>, Гулак для обґрунтування реальності четвертого виміру був примушений припустити існування якоїсь чотиривимірної сутності, яка не з'являється у відчуттях. В результаті у нього вийшло, що матеріальна природа є реальний чотиривимірний світ, чуттєво-досвідний аспект якої є лише тривимірною проекцією невидимої сутності. Так, викладаючи свої міркування з цього питання у формі бесіди-діалога автора з його приятелем, Гулак пише:

«Я. ...Ми, в нашому матеріальному світі в трьох вимірах, бачимо і відчуваємо не самі сутності зовнішніх предметів, а тільки їх проекцію в трьох вимірах, подібно до того, як на картині ми бачимо їх проекцію в двох вимірах.

В. Отже, той, хто дивиться на цей світ, не розуміючи законів цієї перспективи, бачить мов би одні лише силуети або китайські тіні на стіні, а не живу картину дійсного світу?»<sup>17</sup>.

Подібний висновок є вже наслідок ідеалістичного впливу, хоч у передумовах свого світогляду Гулак і відстоював матеріальність світу та реальність геометричних побудов.

Гносеологічні корені цієї суперечливості положень філософської концепції Гулака були пов'язані з відсутністю у другій половині ХІХ ст. природничонаукової бази для розв'язання поставлених ним питань про природу простору та його метрики.

У період, коли розвиток природознавства не давав ще достатнього матеріалу для виявлення фізичної сутності неевклідової геометрії, спроба Гулака реалізувати математичну систему Лобачевського — Рімана не могла не привести до безпосередньої об'єктивації математичних абстракцій. А це привело Гулака не тільки до визнання об'єктивної природи тривимірною проекцією якогось матеріального чотиривимірного світу, але й до ряду інших помилок. Так, виходячи з «ідеальної потреби» математики, Гулак приписував об'єктивному світові таку «закономірність», як конечність всесвіту.

Справа у тому, що в другій половині ХІХ ст. працями математиків Міндінга, Бельтрамі та Клейна було доведено математичну можливість реалізації геометрії Лобачевського у специфічних формах замкненого простору. Гулак не зрозумів та й не міг зрозуміти, внаслідок історичної обмеженості природознавства свого часу,

<sup>16</sup> Н. Гулак, Опыт геометрии о четырех измерениях, стор. 21.

<sup>17</sup> Там же, стор. 21—22.

фізичної сутності цього неевклідового простору. В силу цього, виходячи з однієї математичної можливості, він пов'язував рішення матеріалістичного самого по собі завдання об'єктивної інтерпретації геометрії Лобачевського з ідеалістичним наслідком про конечність всесвіту.

«...Наш простір,— пише Гулак,— той, в якому ми живемо та рухаємося, ми та весь матеріальний світ — *конечні*»<sup>18</sup>. Подібний висновок, якщо прийняти його навіть у вигляді математичної гіпотези, неминуче веде до ідеалістичних помилок і, з точки зору матеріалістичної діалектики, аж ніяк не диктується жодним завданням матеріалістичного природознавства.

Але якщо Гулак і робив ідеалістичні помилки, то вони у нього все ж таки не становили скільки-небудь суцільної системи, а являли собою окремі ідеалістичні зриви на складному (а інколи і непосильному для природознавства того часу) шляху матеріалістичної інтерпретації об'єктивної сутності неевклідової геометрії.

Джерело ідеалістичних помилок Гулака полягало не в будь-якій ідеалістичній основі його творчості, а в кінцевій невідповідності матеріалістичного по суті завдання об'єктивного тлумачення неевклідової геометрії з тими шляхами та методами його реалізації, якими володіла наука того часу.

Положення про чотиривимірну сутність світу та його почуттєво-предметну тривимірну проекцію, про конечність всесвіту та замкненість простору були у філософській концепції Гулака не метою, а побічним результатом, непослідовністю у реалізації тих прогресивних завдань, які він ставив. Саме ж завдання об'єктивного тлумачення неевклідової геометрії, що означало по суті подолання метафізичних уявлень про простір, носило матеріалістичний характер. І навряд чи можна звинуватити Гулака в тому, що це завдання на кілька десятиліть випереджало розвиток науки, яка на початку 70-х років XIX ст. не давала ще достатнього матеріалу для його послідовного наукового розв'язання.

Ідеалістичні зриви у Гулака були наслідком тих реальних протиріч в його творчості, які відбивали невідповідність стихійно-діалектичних спроб об'єктивного тлумачення неевклідової геометрії з принципами механістичного природознавства.

Гулак відчував обмеженість цих принципів, але, не володіючи діалектико-матеріалістичним методом, намагався подолати їх на їх же власній методологічній основі, в межах старих, домарксистських уявлень.

Звідси і неминуча суперечність між матеріалістичним характером тих цілей, що ставить Гулак у своїй боротьбі за неевклідову геометрію, і помилковістю, а часом і ідеалістичністю тих рішень, з допомогою яких він намагався реалізувати їх.

Показово, однак, те, що при всіх обставинах для Гулака все ж таки головними залишалися матеріалістичні цілі, до яких він, при всій парадоксальності подібних спроб, прагнув підігнати на-

<sup>18</sup> Н. Гулак, Опыт геометрии о четырех измерениях, стор. 7.

віть настільки несумісні з ними положення, як допущення реальної просторової чотиривимірності світу та його кінченості.

Так, якщо у XIX ст. ідеалісти-природознавці типу Крукса, Цельнера, Уолліса та інші визнавали четвертий вимір для виправдування містики, вважали, як вказував Енгельс, що «духи доводять існування четвертого виміру... і четвертий вимір свідчить про існування духів»<sup>19</sup>, то Гулак, визначаючи його матеріальною якістю, не тільки знімає усяке містичне тлумачення, але й підкоряє визнання чотиривимірності світу завданню боротьби з ідеалістичною концепцією уявності математичних будов.

Не можна при цьому не відмітити, що сама математична ідея чотиривимірного простору була, як бачимо тепер, дуже важливим елементом прогресу математичної фізики і як така до цього часу зберігає свою актуальність, хоч і виступає зараз у новій формі. Так, відомий радянський фізик Д. Д. Іваненко, говорячи про полеміку навколо теорії простору, яка й понині триває в науці, вказує, що «останнім часом тарілка терезів схиляється на користь чотиривимірного математичного простору, розвиненого Паїсом, Швінгером, Саламом та в наших працях»<sup>20</sup>.

Правда, об'єктивація Гулаком четвертого виміру привела його до визнання видимих речей тривимірною проекцією невидимої сутності. Але цей результат, незважаючи на формальну аналогічність висновку Гулака зі схемою платоновської теорії «печерних тіней», має інший, відмінний від неї характер. Для Платона речі — це проекція, тінь ідеї. Для Гулака чотиривимірний світ та його тривимірні проекції виступають реальними категоріями сутності та явища; говорячи про них, він кожен раз підкреслює, що мова йде про «наш матеріальний світ»<sup>21</sup>. Інакше кажучи, Гулак в рамках зовнішнього схожого на Платонову конструкцію протиставлення сутності та явища досягає відмінних від платонізму результатів<sup>22</sup>.

Ця характерна для Гулака фактична тенденція до подолання ідеалізму в рамках ще не зжитих ідеалістичних уявлень відбивається і в ряді інших його матеріалістично непослідовних висновків. Так, протиставлення явища сутності у Гулака зовнішньо схоже з аргументацією агностицизму. Проте він не тільки не робив ніяких висновків про непізнаванність світу, але й доводить принципальну можливість пізнання чотиривимірної основи речей розумом. Те, що недоступно для почуттів, уяви, писав Гулак, доступно мисленню. «Ми не можемо ні побудувати, ні *увявити* собі напрямок четвертого виміру, — підкреслював він, — але *мислити* його можна»<sup>23</sup>. Гулак вказував, що загальні закони природи не являють собою чогось

<sup>19</sup> Ф. Енгельс, Діалектика природи, Держполітвидав УРСР, 1953, стор. 33.

<sup>20</sup> Д. Іваненко, «Развитие физики элементарных частиц», журн. «Вопросы философии», № 5, 1958, стор. 83.

<sup>21</sup> Див. Н. Гулак, Опыт геометрии о четырех измерениях, стор. 7, 13, 21 та ін.

<sup>22</sup> Цілком зрозуміло, що при цьому у Гулака залишається помилковим саме протиставлення явищ сутності.

<sup>23</sup> Н. Гулак, Опыт геометрии о четырех измерениях, стор. 14.

подібного до пресловутого *ignotum* (невідоме) агностиків. «Навпаки,— писав він,— ми бачимо, що самі загальні закони природи висловлюються самими простими формулами, і лише для пояснення відхилень від цих загальних законів потрібні всі сили математичного аналізу»<sup>24</sup>.

Інакше кажучи, і в цьому питанні ми бачимо, як навіть помилкові положення, подібно до відміченого протиставлення явища сутності, Гулак не використовує в дусі ідеалістичної партійності. Пломилки Гулака лише за своєю зовнішньою формою були близькі до ідеалізму, розходячись з ним в характері тих завдань, з рішенням яких вони були пов'язані.

Особливо чітко можна це бачити на прикладі відстоювання ним тезису про кінченість всесвіту. Гулак протиставляє це положення не матеріалізму, а таким ідеалістичним концепціям, які посиленнями на нескінченність простору, що розумілась в метафізичному дусі, намагались спростувати закон збереження енергії.

Гулак не міг подолати метафізичного уявлення про безкінченність простору, як про якусь бездонну бочку, в дусі діалектико-матеріалістичного розуміння світу, що розглядає світ як єдність кінченного та безкінченного, і тому відстоював тезу про кінченість світу під кутом зору захисту закону збереження енергії.

«Цей закон,— пише він,— ніяк не може бути справедливим, якщо припустити, що простір безкінечний і що через це коливання «ефіру, які ми відчуваємо у вигляді світла та тепла, губляться безповоротно у безкінечному просторі»<sup>25</sup>.

Якщо вважати, що в ХІХ і почасті в ХХ ст. більшість вчених розглядала безкінченність світу лише в плані кількісного безкінечного зростання масштабів структурних систем космосу (від планет до планетних систем, від зірок до зоряних скупчень і далі до галактик і груп галактики, а від них—до метagalaktiki і т. д.),<sup>\*</sup> то точка зору Гулака про несумісність закону збереження енергії з подібним розумінням безкінечного всесвіту була виправданою.

Адже безкінченність світу в науці розумілась як екстрополяція на весь всесвіт будови відомої нам частини всесвіту, що має структурно-ієрархічний характер, тобто демонструє зростання масштабів систем від зірок до скупчень галактик та ін. А структурно-ієрархічний принцип в розумінні безкінечності світу, що й зараз приймається рядом учених, дійсно не може бути узгоджений з законом збереження енергії. По-перше, емпірично доведено, що із зростанням масштабу системи в ній падає густина речовини, так що в границі для безкінечного простору необхідно було б допустити середню густину у всесвіті, що дорівнює нулю<sup>26</sup>. По-друге, із

<sup>24</sup> Там же, стор. 20.

<sup>25</sup> Там же, стор. 17.

<sup>26</sup> Якщо у сонячній системі середня густина речовини дорівнює приблизно  $2 \cdot 10^{-12}$  г/см<sup>3</sup>, то в метagalaktiki вона наближається до  $4 \cdot 10^{-29}$  г/см<sup>3</sup>, а при допущенні дальшої безкінечної прогресії розмірів космічних систем виявилась би близькою до нуля.



зменшенням густини речовини, в міру зростання, масштабу космічної системи, зменшується також і можливість поглинання речовиною тієї енергії, яку випромінюють зірки, так що в силу її розсіювання у безконечному світовому просторі була б неминуча «теплова смерть», тобто порушення закону збереження енергії.

Єдино вірним шляхом розв'язання цього протиріччя є відмовлення від метафізичного розуміння нескінченності як «дурної» прогресії математичного ряду зростаючих величин та діалектична інтерпретація проблеми протяжності світу. Але для Гулака відмовлення від метафізичного розуміння безконечності було рівносильне відмовленню від принципу безконечності світу взагалі. І тому він в ім'я одного з провідних принципів природничонаукового матеріалізму — закону збереження енергії — пожертвував іншим, не менш важливим положенням, — принципом безконечності світу.

У теоретичних доказах Гулака про конечність всесвіту сутність питання була, таким чином, не в його прагненні замінити матеріалізм ідеалізмом, а в помилковому і невиправданому з точки зору матеріалістичної діалектики виключенні одного положення природничонаукового матеріалізму (тобто принципу безконечності світу) для ствердження іншого (тобто закону збереження енергії).

Гулак до того ж аж ніяк не виключав можливості безконечності реального тривимірного світу, а пов'язував замкненість простору лише з абстракцією четвертого виміру.

Ми «допускаємо, — писав він, — існування *четвертого* виміру — *глибини*. Тільки за цієї умови можна пояснити конечність простору та його *замкнутість*»<sup>27</sup>. Крім того, Гулак навіть замкнутий чотиривимірний простір вважав безмежним, тобто підкреслював відсутність границь руху у всесвіті.

Цілком зрозуміло, вказане не відміняє ідеалістичного характеру самого допущення кінцевості світу у Гулака. Сутність наведеної аргументації зводиться до виявлення того, як об'єктивно прогресивний вчений, що прагне розв'язати матеріалістичні завдання, заплутався у суперечностях ідеалістичного напрямку в питанні про протяжність простору.

А з'ясування цього питання, як нам здається, є актуальним з точки зору сучасних дискусій про природу безконечного, які наглядно показали, що ніяка прихильність до матеріалістичного світорозуміння не може гарантувати вченого від суперечностей, як тільки він починає піддавати сумніву принцип безконечності всесвіту<sup>28</sup>.

Ось чому здається особливо цікавим зупинитись на цій проблемі з точки зору історичних передумов та гносеологічних коренів, які приводили до ідеалістичних хитань в питанні про безконечність світу навіть і матеріалістично настроєних вчених.

<sup>27</sup> Н. Гулак, Опыт геометрии о четырех измерениях, стор. 27.

<sup>28</sup> У таку суперечність впадає, на наш погляд, проф. Е. Кольман, який в одній з останніх своїх праць пише: «Ми не повинні просто відкинути з порогу допущення нібито всесвіт є кінечним, яким би воно не здавалось неможливим» (Е. Кольман, Ленин и новейшая физика, М., 1959, стор. 58).

Історія філософії показує, що хитання в галузі розв'язання проблеми протяжності світу обумовлювалися не лише прихильністю до ідеалізму, але мали також і певні ґносеологічні корені в особливостях розвитку механістичного природознавства та метафізичного матеріалізму. Так, багато хто з матеріалістів минулого, постулюючи теоретичну необхідність визнання принципу безконечності світу, разом з тим, в силу незнання діалектики, висловлював серйозні сумніви у несуперечності методологічних основ подібного припущення.

Ще Локк, наприклад, вказував, що ідея безконечності «дуже неясна та неозначна»<sup>29</sup>. В цьому ж напрямку висловлювався і другий визначний англійський матеріаліст Дж. Толланд, який вважав, що уявлення безконечної протяжності, безконечного числа та ін. належать до розряду тих «безмежних прогресій, які безконечні лише у відношенні наших розумових операцій, але не самі по собі»<sup>30</sup>. Дійсний зміст цих понять, вказував він, нам невідомий, бо «слово *безконечність* призвело до дивовижної плутанини, що породила тисячу непорозумінь і помилок»<sup>31</sup>.

Аналогічно Толланду писав і французький матеріаліст Ж. Робіне: «слово «безконечний» не висловлює того, що я бажаю визначити»<sup>32</sup>. В цьому зв'язку, говорячи про всевіт, він підкреслював, що «мірою його величини є можливе, а межами — неможливість більшої величини, хоч вона і не безконечна»<sup>33</sup>. Сумніви у методологічній строгості поняття безконечного світу висловлював також і Гоббс. Якщо ми запитуємо, твердив він, «конечним чи безконечним є світ, то слово «світ» втрачає зміст, бо все, що ми собі уявляємо, обмежено в собі»<sup>34</sup>. В рівній же мірі Декарт, зіставляючи поняття «безконечність» (*infinité*) з поняттям «невизначеність» (*indéfinité*), стверджував, що безконечність світу означає його невизначеність.

Ця методологічна невизначеність поняття безконечності, на яку вказували деякі представники метафізичного матеріалізму, не пов'язувалася ними з конкретними фізичними закономірностями природи, а розглядалась у плані логічних труднощів самої філософії, яка стоїть перед необхідністю постулювати безконечність всевіту. Однак вже в середині ХІХ ст. з подібними труднощами в інтерпретації безконечності зіткнулося і природознавство. Так, наприклад, окрім доказів на користь кінечності неевклідового простору, в математиці такі найвидатніші вчені, як К. Ф. Гаус та О. Л. Коші, робили спроби замінити поняття безконечності поняттям границі. Нові дані в цьому питанні нагромаджувала і астрономія.

У таких умовах методологічна невизначеність поняття безконечності у домарксовій філософії, а також спроби перегляду його

<sup>29</sup> Дж. Локк, Опыт о человеческом разуме, М., 1898, стор. 359.

<sup>30</sup> Дж. Толланд, Избр. соч., М.—Л., 1927, стор. 103—104.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Ж. Б. Робинэ, О природе, М., 1935, стор. 227.

<sup>33</sup> Там же, стор. 381.

<sup>34</sup> Т. Гоббс, Избр. соч., М.—Л., 1926, стор. 71.

старої інтерпретації в природознавстві і були сприйняті Гулаком як свідчення на користь конечності світу.

Але об'єктивно суть його поглядів на протяжність простору була пов'язана, як це буде показано нижче, з критикою метафізичної концепції абстрактної, так званої «дурної» безконечності, на недосконалість якої вказували навіть деякі представники метафізичного матеріалізму. Критикуючи цей поширений погляд на безконечність як на абсолютну протяжність, бездонність, в якій втрачається усякий просторовий масштаб, Гулак впав в іншу крайність, замінивши поняття безконечного всесвіту поняттям безмежності замкненого, тобто кінцевого простору. Якщо Гулак глибоко помилявся, визнаючи всесвіт кінчним, то історично він мав рацію в своїй критиці «дурної» безконечності, метафізичних уявлень про простір як про абсолютну, безмасштабну протяжність, які нерідко використовував ідеалізм у боротьбі з матеріалізмом.

У другій половині ХІХ ст. ідеалісти, посиляючись на метафізично витлумачену безконечність всесвіту, намагалися спростувати не тільки закон збереження енергії та принцип розвитку природи, але також і виправдати релігійні уявлення про землю та небо. Так, київський астроном-ідеаліст В. Ф. Федоров, оперуючи поняттям безконечності світу, намагався навіть ствердити християнський світогляд в цілому. Раз небо безкінечне, писав він, і ми ніколи не можемо досягти його, то «виходить, що небо *всюди, де тільки нас нема, і ніде, де тільки ми знаходимось*: від нас небо тікає, як примара, для нас воно невимове; небо перестає бути небом там, де ми з'являємось; ми неба недостойні. Отже, чи може містити висловлення Моїсеєво: «І сотвори бог небо и землю» якусь помилку в собі? Рішуче ніякої»<sup>35</sup>.

Подібні спроби використання ідеалізмом метафізичного уявлення про абстрактну безконечність мали місце і в інших європейських країнах. У цих умовах критика Гулаком характерної для його часу концепції безконечності всесвіту мала раціональні корені в плані боротьби з поняттям «дурної» безконечності.

Справа в тому, що, крім ідеологічних міркувань, вже в ХІХ ст. наука почала нагромаджувати факти, несумісні з абсолютизацією безконечності всесвіту. Найбільш важливою подією в цьому відношенні було відкриття так званих «парадоксів безконечності».

Так, у 1823 році відомий німецький астроном Ольберс звернув увагу на те, що допущення безконечності всесвіту припускає допущення безконечної кількості зірок, що в свою чергу допускає визнання в ній безкінечно великого числа джерел світла. А якщо так, то небо, коли навіть врахувати екранізацію та поглинання світла темними скупченнями матерії в космосі, повинно світитись настільки яскраво, що сонце мало б вигляд темної плями на цьому

---

<sup>35</sup> В. Федоров, О мнимом противоречии между истинами, явствующими из познания неба, видимого — вещественного и истинами, в которых открывается человеку небо невидимое, духовное, «Журн. Мин. нар. просвещения», ч. XXV, 1840, отд. II, стор. 7.

сфоні. Однак нічого подібного в дійсності не спостерігається. Отже, всесвіт нібито повинен бути кінцевим. Це міркування одержало назву фотометричного парадокса.

У 1877 р. з'явився інший парадокс безкінечності, так званий гравітаційний парадокс, відкритий Нейманом і обґрунтований потім Зеелігером. Суть цього парадокса зводиться до того, що визнання безкінечності всесвіту означало б визнання безкінечності космічної матерії, а, отже, і існування в світі безкінечно великих мас. Однак безкінечно великі маси створювали б у всесвіті безкінечно великі поля тяжіння, і тому швидкості зірок повинні були б бути безкінечними. Але через те, що в дійсності і поля тяжіння мають кінцеві потенціали, і швидкості зірок кінцеві, то всесвіт, мовляв, не можна вважати безкінечним.

Ці парадокси фігурують і в сучасній науці, яка, проте, бачить в них не свідчення кінцевості всесвіту, а непридатність для нього метафізичного уявлення «дурної» безкінечності. Фотометричний та гравітаційний парадокси вказують, що допущення абсолютної безкінечності неминуче обтяжено уявленнями про кінцевість, що, отже, безкінечність всесвіту суперечлива і являє собою діалектичну єдність кінцевого і безкінечного, в якому безкінечне проявляється кінечно, а кінцевість відбиває безкінечне.

Парадокси Ольберса та Зеелігера свідчать також і про те, що в науці в період виходу твору Гулака «Опыт геометрии о четырех измерениях» (1877 р.), в якому проводилась ідея про кінцевість космосу, назріла необхідність реформувати старе метафізичне уявлення про безкінечність всесвіту. Не випадково Енгельс саме тоді, в 70-і роки, у своїх працях «Анти-Дюринг» та «Діалектика природи» піддав критиці поняття «дурної» безкінечності як по суті, так і у застосуванні до космологічних проблем.

Енгельс показав, що «безкінечність є суперечністю» і що в цьому розумінні вона носить в реальному світі не абсолютний характер, а необхідно містить свою протилежність, визначається нею та проявляється в ній. Тому, вказував він, допущення абсолютної безкінечності всесвіту в його абстрактному розумінні настільки ж безглузде, як і визнання її кінцевою; обидва допущення еквівалентні в своїй метафізичності.

«Обмеженість матеріального світу,— писав Енгельс,— приводить до не менших суперечностей, ніж його безмежність, і всяка спроба усунути ці суперечності веде, як ми бачили, до нових і гірших суперечностей»<sup>36</sup>.

Точка зору діалектичного матеріалізму, таким чином, протистоїть як метафізичній концепції абсолютно безмасштабного всесвіту, так і ідеалістичному вченню про кінцевість світу. Діалектичний матеріалізм вважає, що всяка кількість, в тому числі і міра протяжності, якісно обмежена. В цьому сенсі для всесвіту не характерні абсолютна безкінечність величини протяжності будь-якої з окремих конкретних форм просторової метрики та без-

<sup>36</sup> Ф. Енгельс, Анти-Дюринг, 1953, стор. 46.

масштабна неуювленість числа якихось одних і тих же елементів. Проте для нього властива безконечність, що *проявляє себе конечно* і складається з кінцевих проявлень, безконечність, яка визначається незліченністю *багатообразності* кінцевих якісних форм матерії, простору, часу, руху та *невичерпністю* їх якісних проявлень.

«Не можна, через це, як нам здається,— справедливо вказує радянський філософ В. І. Свидерський,— говорити в плані абстрактної безконечності... про безмежну можливість збільшення чи зменшення конкретних просторово-часових масштабів (метрів, годин і т. п.) і т. ін. Всі ці кількості в силу їх конкретної якісної природи повинні бути кінцевими»<sup>37</sup>. «А якщо це так,— продовжує він,— то твердження про безконечність простору та часу у звичайному розумінні «дурної» безконечності, як це поки що прийнято робити у філософії, фізиці, астрономії і т. ін., позбавлені смислу»<sup>38</sup>.

У світлі всього сказаного, при врахуванні конкретних умов розвитку науки на час виходу книги «Опыт геометрии о четырех измерениях», стають, як нам здається, зрозумілими раціональні корені критики Гулаком сучасного для нього вчення про безконечність всесвіту.

Не володіючи матеріалістичною діалектикою, Гулак не знав іншої безконечності, крім поняття безконечності, поширеного в науці його часу. А це поняття носило метафізичний характер. Ось чому, відстоюючи кінцевість світу, він фактично спростовував метафізичну концепцію «дурної» безконечності у застосуванні до всесвіту. Але його вчення про кінцевість світу методологічно було еквівалентне, однопорядкове і так само помилкове, як і метафізична трактовка принципу безконечності всесвіту, яку він заперечував.

Гулак, таким чином, помилявся не стільки у своїх спробах протиставити кінцевість світу «дурній» безконечності, скільки в нерозумінні недостатності цього протиставлення. Поняття про кінцевість світу і поняття «дурної» безконечності, при всій їх зовнішній полярності, однотипні і єдині у своїй помилковості, метафізичності та можливості виведення з них ідеалістичних наслідків. Насправді «дурній» безконечності протистоїть не уявлення кінцевості, яке є зворотною стороною цього метафізичного положення, а справжня, діалектична безконечність, що включає у «знятому» вигляді і кінцевість.

Але якщо у позитивній частині розв'язання питання про протяжність космічного простору Гулак, проповідуючи кінцевість світу, допускав серйозні помилки, то у негативній частині, тобто у боротьбі з характерною для його часу концепцією безконечності всесвіту, він піднявся над рівнем своєї епохи, сприяв усуненню з науки метафізичних уявлень про простір та безконечність і тим самим об'єктивно розчищав дорогу для матеріалістичної діалектики.

<sup>37</sup> В. Свидерский, Философское значение пространственно-временных представлений в физике, Л., 1956, стор. 272.

<sup>38</sup> Там же, стор. 274.

В цьому зв'язку не можна не відзначити, що Гулак близько підійшов до уявлення про суперечність поняття безконечності, вказував, що безконечна величина носить настільки ж суперечливий жарактер, як і поняття квадратичності кола.

«Теорія чисел,— пише він,— скаже тобі, що безконечне число... ще така ж безглуздість, як квадратне коло або дерев'яне залізо»<sup>39</sup>.

Безглуздість цього уявлення Гулак бачить в тому, що всяка безконечність складається з конкретних і при цьому кінцевих елементів, кожний з яких є певною границею безконечності, бо виступає кінцевим виявленням усього попереднього безконечного ряду. «Дійсно,— пише він,— хто говорить «число», той говорить цим одиниця та «зібрання одиниць», і усяка нова одиниця, додана до числа, ставить йому кінець...»<sup>40</sup>.

Це дійсно реальне протиріччя безконечності, що свідчить про неспроможність метафізичної концепції, критика якої зближує Гулака з точкою зору діалектики<sup>41</sup>.

Проте висновки, які роблять Гулак і діалектичний матеріалізм з критики метафізичного розуміння безконечного, істотно відрізняються. Діалектичний матеріалізм не розглядає безконечність всесвіту як абстрактну безконечність, що є абсолютно несумісною з кінцевою сутністю речей, які її становлять. Але матеріалістична діалектика твердить, що всесвіт є єдністю кінцевого і безконечного, що його безконечність складається з кінцевих об'єктів, з внутрішньої природи яких витікає можливість безконечного. Щодо Гулака, то він *лише викриває* наявність у всесвіті суперечності кінцевого та безконечного і *не може знайти їх єдності*. Наявність цієї суперечності є, з його точки зору, лише доказ того, що всесвіт є і не безконечним, і не кінцевим. Це свого роду «негативна діалектика» типу елейської школи. Проте подібна діалектика не може служити дійсним знаряддям пізнання речей. В результаті у Гулака і виникає помилкове уявлення про безмежний, але кінцевий всесвіт.

«Отже, ти бачиш,— пише він,— що ми не можемо додати радіусу значення ні кінцевого, ні безконечного, виходить залишається лише одне: повернутись до рівняння риманового простору, де координата  $w$  (мова йде про четвертий вимір.— С. К.) не є нуль і радіус  $r$  не є безконечний»<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Н. Гулак, Опыт геометрии о четырех измерениях, стор. 17.

<sup>40</sup> Там же, стор. 17—18.

<sup>41</sup> Про те, наскільки близько підійшов Гулак у своїй критиці абстрактної безконечності до точки зору діалектики, овідчить зіставлення наведеної цитати з висловлюваннями Енгельса з цього питання, який писав: «...Якщо всяке число містить у собі одиницю, оскільки воно складається з самих лише доданих одна до одної одиниць, то одиниця, в свою чергу, містить у собі всі інші числа». А це значить, що «одиниця і множинність є неподільними поняттями, що проймають одно одне, і що множинність так само міститься в одиниці, як і одиниця в множинності» (Енгельс, «Діалектика природи», Держполітвидав УРСР, 1953, стор. 192—193).

<sup>42</sup> Н. Гулак, Опыт геометрии о четырех измерениях, стор. 18.

При всій помилковості цього висновку його передумови, тобто критика метафізичної концепції абстрактної безконечності, носили прогресивний характер і лежали в руслі розвитку основних ідей сучасної фізики. Особливо цінним у цьому відношенні є захист Гулаком думки про кривизну чотирирівмірного простору, яку, з його точки зору, має наш фізичний світ.

Подібне припущення майже на 40 років випереджало найважливіші висновки сучасної науки, обґрунтовані в загальній теорії відносності Ейнштейна, який першим довів, що кривизна є інваріантною, «чотирирівмірною» властивістю просторово-часового світу. Ніби передбачаючи ці видатні відкриття нашого часу, які спростували метафізичний погляд на простір, Гулак писав: «Недалеко той час, коли всі переконаються в тому, що справжня геометрична форма нашого простору є не *плоско-площина*, але *римановий простір*»<sup>43</sup>.

Уявлення Гулака в значній частині справдилось і продовжує підтверджуватися сучасною наукою, яка все більше схиляється до того, що «наш світ не є евклідовим»<sup>44</sup>. Розвиток сучасного природознавства показав, що багато фундаментальних проблем макро- та мікросвіту виявились, як відмічає відомий радянський фізик Д. Д. Іваненко, поясненими «шляхом переходу від плоского евклідового простору до викривленого риманового»<sup>45</sup>.

У підготовці такого переходу від метафізичного погляду на простір до сучасних діалектичних уявлень є, таким чином, певна частка праці і визначного українського вченого-мислителя Гулака, який своїми працями в галузі неевклідової геометрії сприяв перегляду механістичної картини світу. Вже один цей факт свідчить про те, наскільки передовими для свого часу були природничонаукові погляди Гулака, пов'язані з боротьбою за спадщину Лобачевського та Римана, з критикою метафізичних уявлень про простір та безконечність.

У цих питаннях Гулак був стихійним матеріалістом, прогресивним мислителем, що збагатив світову науку оригінальними ідеями принципіальної значимості. І якщо тепер з позицій найпередовішої філософії сучасності — філософії діалектичного матеріалізму — багато положень Гулака виявляються ідеалістичними, помилковими, якщо його шлях до матеріалізму був не прямим, — все ж не можна не віддати данини захоплення людини, яка в похмурі роки миколаївської реакції високо тримала прапор революційного демократизму, вченому, який рішуче порвав з поширеними науковими догмами свого часу і передбачив ряд важливих відкриттів сучасного природознавства, філософу, який при всіх своїх помилках спромігся стати на прогресивні позиції у боротьбі з метафізичними концепціями.

<sup>43</sup> Н. Гулак, Опыт геометрии о четырех измерениях, стор. 3.

<sup>44</sup> А. Эйнштейн и Л. Инфельд, Эволюция физики, М., 1956, стор. 229.

<sup>45</sup> Д. Д. Иваненко, Развитие физики элементарных частиц, журн. «Вопросы философии», 1958, № 5, стор. 75.

## Д. Х. ОСТРЯНИН

### ФІЛОСОФСЬКЕ ЗНАЧЕННЯ ПРАЦЬ В. Я. ДАНИЛЕВСЬКОГО

Василь Якович Данилевський — видатний український учений-природодослідник, фізіолог і протистолог. Він був гарячим прихильником дарвінізму і разом з О. О. Ковалевським, І. І. Мечниковим, І. П. Павловим працював над створенням еволюційного напрямку в фізіології та патології. Праці В. Я. Данилевського мали важливе значення для обґрунтування фізіологічних ідей І. М. Сеченова, для розвитку матеріалістичної фізіології, для перемоги вчення І. П. Павлова.

Видатною заслугою Данилевського є відкриття особливих центрів у корі великих півкуль головного мозку, які мають пряме відношення до регуляції та діяльності внутрішніх органів. Вивчаючи фізіологію головного мозку, Данилевський багато зробив для розкриття та обґрунтування провідної ролі вищих відділів центральної нервової системи в регуляції вегетативних функцій організму. Йому належать цінні дослідження про походження і суть явищ гіпнотизму у тварин і людини. Данилевський провів гальванометричні дослідження електричної активності кори головного мозку. Він розробив також питання про психомоторні центри, про електричні подразнення різноманітних нервів.

Данилевський вперше виявив подразливість блукаючого нерва серця кроля через 24 години після його смерті. В останні роки свого життя Данилевський працював у галузі ендокринології, вивчаючи дію спермолю та оварину на ізольоване серце, інсуліну— на симпатичну нервову систему. Займаючись питаннями паразитології, Данилевський вивчав кров'яних паразитів людини, показав множинність малярійних плазмодіїв.

Основна ідея всіх фізіологічних праць Данилевського — це ідея історичного розвитку життєвих функцій на основі єдності організму з оточуючим середовищем.

В. Я. Данилевський залишив після себе велику наукову спадщину — понад 270 праць, більшість яких є глибокими науковими дослідженнями.

Серед опублікованих творів В. Я. Данилевського ми знаходимо монографії: «Дослідження з фізіології головного мозку», «Про



підсумовування електричних подразнень м'язів і рухових (блукуючих) нервів», «Душа і природа», «Дослідження фізіологічної дії електрики на відстані» (в двох частинах), «Фізіологія людини» (в трьох томах), «Нариси з фізіології соціальних захворювань», «Гіпнотизм», «Фізіологічні нариси», «Підручник фізіології людини» та ін.

В чому полягає філософське значення його праць? Яку роль вони відігравали в боротьбі матеріалізму проти ідеалізму в природознавстві та філософії останньої чверті XIX і першої третини XX ст.? Розкриттю цих питань і присвячується дана стаття.

\* \* \*

\*

В. Я. Данилевський народився в 1852 р. у Харкові, в сім'ї талановитого годинникового майстра. В 1861 р. він вступив до другої харківської гімназії. Після двох років навчання в Харкові батьки відправили його в Казань (до старшого брата Олександра Яковича, який на той час працював професором Казанського університету). Тут В. Я. Данилевський був зарахований до IV класу казанської гімназії. Закінчивши в 1868 р. гімназію з золотою медаллю, Данилевський у 1869 р. вступив до Казанського університету на медичний факультет. У 1870 р. він перевівся на другий курс медичного факультету Харківського університету, який закінчив у 1874 р. Ще перебуваючи студентом Харківського університету, він провів у лабораторії професора Щелкова п'ять наукових досліджень з фізіології та біохімії.

Після закінчення університету Данилевський деякий час працював позаштатним ординатором хірургічної клініки. Але незабаром університет виділив його стипендіатом для підготовки до професорського звання, і він повернувся працювати в лабораторію проф. Щелкова.

В 1877 р. Данилевський захистив докторську дисертацію на тему «Дослідження з фізіології головного мозку». Матеріали дисертації за рік до захисту були видані окремою книгою.

У 1880 р. Данилевський був затверджений доцентом фізіології (з правом професора) Харківського ветеринарного інституту, а в 1883 р. вчена рада Харківського університету обрала його на посаду штатного професора кафедри зоології для викладання фізіології людини, анатомії і загальної гістології. Данилевський ще деякий час продовжує працювати і у ветеринарному інституті, але в 1884 р. повністю переходить на роботу в університет, де з кінця 1886 р. завідує кафедрою фізіології медичного факультету. На цій посаді Данилевський працював до 1909 р., поки не був змушений залишити її через підступи реакційної професури.

Залишивши університет, Данилевський зайнявся організацією жіночого медичного інституту, відкриття якого відбулося 31 серпня 1910 р. Першим директором цього інституту був обраний В. Я. Данилевський, тут же він керував кафедрою фізіології.

В 1917 р. Данилевський знову повертається до Харківського уні-

верситету і завідує кафедрою фізіології. Під його керівництвом кафедра розгорнула велику науково-дослідну роботу.

16 квітня 1921 р., після постанови Ради Народних Комісарів РРФСР, підписаної В. І. Леніним, про створення умов, необхідних для праці І. П. Павлова, Рада Народних Комісарів УРСР видала постанову про всебічне забезпечення професора В. Я. Данилевського і створення сприятливих умов для його наукової діяльності.

У 1926 р. Данилевський був обраний дійсним членом АН УРСР. В тому ж році УЦВК присвоєє йому почесне звання заслуженого діяча науки.

В кінці 1926 р. Данилевський призначається директором щойно створеного Українського інституту ендокринології і органотерапії. Присвятивши себе повністю організації інституту, Данилевський залишив завідування кафедрою в університеті. Цю посаду він передав одному з учнів і співробітників І. П. Павлова — Ю. В. Фольборту. В інституті В. Я. Данилевський працював до кінця свого життя. Помер він 25 лютого 1939 р.

В. Я. Данилевський був прогресивним громадським діячем, провадив велику роботу по поширенню знань серед народу, по створенню народних бібліотек, по організації публічних лекцій і виданню «Народної енциклопедії». Сам Василь Якович часто виступав з лекціями, видав ряд науково-популярних праць.

В. Я. Данилевський вважав поширення знань серед народу почесним обов'язком інтелігенції. В передмові до першого тома «Народної енциклопедії», визначаючи завдання просвітительської діяльності, Данилевський писав: «Правильний, справедливий розподіл освітніх благ серед усіх шарів населення є одним з істотних соціальних завдань. Така демократизація освіти, тобто поширення її серед народних мас без будь-яких виключень, в ім'я загальнокультурного прогресу всього народу з метою підвищення його рівня, дальшого матеріального і духовного вдосконалення, буде тим дійовішою і плідотворнішою, чим більшою свободою користуватиметься просвітительська діяльність суспільних сил. Час монопольного користування науковими знаннями (як в древності— таємними мистецтвами) (див. том 8 енциклопедії) лише з боку вищих заможних класів населення уже безповоротно минув; соціальна справедливість вимагає доступності наукової освіти для всіх, хто здатний її засвоїти і застосувати»<sup>1</sup>.

Діяльність В. Я. Данилевського високо цінили такі корифеї російської і світової науки, як І. М. Сеченов, І. П. Павлов, І. І. Мечников.

\* \* \*

Світогляд В. Я. Данилевського формувався під впливом ідей російських революційних демократів — матеріалістів О. І. Герцена, В. Г. Белінського, М. Г. Чернишевського, М. О. Добролюбова і

<sup>1</sup> Народная энциклопедия, т. 1, М., 1914, стор. 6.

В. І. Писарева. Ще в гімназичні роки він познайомився з творами Чарльза Дарвіна, які зробили на нього великий вплив. У формуванні його природничонаукових поглядів вирішальне значення мали праці І. М. Сеченова, а також особисті зв'язки з передовим фізіологом професором Харківського університету І. П. Щелковим.

В. Я. Данилевський був непримиреним ворогом ідеалізму. Уже перші його праці з фізіології мускулів і нервової системи мали яскраву матеріалістичну цілеспрямованість. Своїми дослідженнями Данилевський вперше експериментально довів застосовність закону збереження енергії до фізіологічних процесів тваринного організму. Його праця «Дослідний фізіологічний доказ закону збереження енергії» (1880 р.) та інші разом з працями К. А. Тімірязева, який ще в 1875 р. довів застосовність закону збереження енергії до рослинних організмів, мали велике значення для боротьби проти ідеалізму в біології, представники якого твердили, що сила в організмі походить «з нічого». Своїми експериментальними даними В. Я. Данилевський слідом за К. А. Тімірязевим завдав нового нищівного удару по віталізму.

У своїй діяльності Данилевський виходив з визнання матеріальної єдності світу і закономірного характеру його розвитку. Правильна повторюваність чи закономірність, писав він, панує не лише в рухові небесних світил, а й серед живої природи. Усі предмети і явища неорганічної природи і всі життєві відправлення істот живої природи підкоряються певному порядку, тобто певним законам. Відкриття цих закономірностей допомагає усуненню містичних та ідеалістичних уявлень про навколишній світ і про власне психічне життя людини. «Закон збереження речовин,— писав В. Я. Данилевський,— закон збереження енергії, єдність космічної речовини і сили — такі основи для розкриття таємниць природи і для дальшої боротьби з незнанням і неучтвом»<sup>2</sup>.

В. Я. Данилевський обстоював принцип детермінізму, причинної обумовленості всіх явищ природи, суспільства і психічної діяльності. Причинність і закономірність він розглядав не як привнесені людиною в оточуючі її явища, а як властиві об'єктивному світові. Їх заперечення, за Данилевським, рівнозначне відмовленню від науки. «Впевненість у закономірності явищ природи, які вивчаються,— писав Данилевський,— є справжньою заporукою успішності наших прагнень до відкриття істини. В усвідомленні цього полягає істинний критерій нашого розумового розвитку. Не лише в пізнанні зовнішньої оточуючої нас природи, а й у нашому буденному житті, особистому і суспільному, ми все більше і більше переконуємось, що все, доступне нашому знанню, відбувається за певними правилами і непорушними законами. Містичний покрив, під захистом якого так довго панували і «сліпий випадок», і «веління долі», і «незбагнена сваволя», і «магічні сили», поступово розсіюється»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> В. Я. Данилевський, Чувство и жизнь. Записки Харьковского университета. кн. 3, 1895, стор. 65.

<sup>3</sup> Там же, стор. 65—66.

Він вказував на те, що незнання закономірностей природи, віра «в сліпий випадок», «в рок», «магічні сили» завжди і неминуче викликали страх та пригнічення волі і думки людини, зумовлювали почуття безпорадності, чекання чогось невідомого, найчастіше неприємного, відсутність впевненості у своїх силах, ослаблення особистої ініціативи і самодіяльності. «Звідси всілякі забобони, передсуди і немочі — такі наслідки нецтва. Навпаки, визнання правильності і закономірності в природі, як наслідок позитивного знання, викликає почуття довіри, самовпевненості і бадьорості, підвищує енергію людини в її праці і ініціативі, робить її прозорливою»<sup>4</sup>. Визнання об'єктивної закономірності — обов'язкове для науки. «Без цього принципу немислимий ніякий прогрес знань, ніякий розумовий розвиток»<sup>5</sup>.

Матеріалістичне пояснення явищ природи поєднується в працях Данилевського з діалектичним підходом до їх вивчення. В. Я. Данилевський вимагав розглядати явища органічного світу і всієї природи в зв'язку з конкретними умовами їх існування та історичного розвитку. «Нічого не можна ні зрозуміти, — писав він, — ні вивчити окремо, без зв'язку з іншими впливами, подіями, умовами»<sup>6</sup>.

Основною умовою правильного пізнання природи Данилевський вважав необхідність «відрізнити істотне від малозначущого, головне від побічного»<sup>7</sup>.

В. Я. Данилевський піддавав критиці з позиції матеріалізму ідеалістичну філософію Берклі, Шеллінга, Гегеля та інших ідеалістів, які ставлять світ у залежність від свідомості людини чи якихось духовних сил. В доповненні до своєї промови на урочистих зборах III з'їзду російських лікарів в С.-Петербурзі 10 січня 1889 р., критикуючи суб'єктивний ідеалізм, він вказував, що суб'єктивні ідеалісти, тільки відступаючи від усякої логіки, визнають власне існування. «Цікаво, — писав Данилевський, — що строго послідовний ідеаліст, який визнає і приймає реальний світ лише як своє уявлення і який відкидає можливість знання об'єкта самого по собі, повинен підходити з тієї точки зору і до самого себе; його особа є лише його уявлення!»<sup>8</sup>.

У своїх творах В. Я. Данилевський показував безпідставність ідеалізму в біології — віталізму. Критикуючи погляди віталістів, він писав, що прогрес науки супроводжувався вигнанням їх поглядів з науки про органічний світ. «Відмовляючись від вчення віталістів, — писав Данилевський, — від різноманітних «життєвих духів», від походження мускульної (і нервової) сили з абстрактних начал «*gesp et nihil*», ми твердо стаємо на ґрунт точних наукових методів і положень, в непохитній переконаності, що явища органічного життя цілком підкоряються загальним космічним законам.

<sup>4</sup> Записки Харьковского университета, кн. 3. 1895, стор. 65—66.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Народная энциклопедия, т. I, стор. 9.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> В. Я. Данилевский, Душа и природа, вид. 2, X., 1896, стор. 77.

Завдяки теоретичним дослідженням І. А. Мауєга, Helmpolzi, Liebiga, завдяки могутньому впливу найновіших результатів фізики, наведене постулатне припущення майже набуло значення достовірного емпіричного даного»<sup>9</sup>.

У своїх наступних працях Данилевський, відстоюючи матеріалізм, викриває помилковість віталізму. Так, у 1923 р. він видає науково-популярну книгу «Життя і сонце», спрямовану проти віталістичних поглядів.

Данилевський рішуче викривав агностицизм, доводив силу пізнання людини. Його твори пройняті глибокою вірою в силу людського пізнання, в силу науки. «Розумові сили сучасної людини,— говорив він,— ще не дійшли до апогея своєї величі. Ми ще помітно знаходимося на шляху розвитку; прогрес наукового і прикладного знання робить величезні успіхи протягом одного людського життя; відкриваються нові факти, нові шляхи природознавства; те, що ще вчора вважалось неймовірним, сьогодні стає науковим фактом... І якщо цей шлях розумового розвитку ми не будемо спотворювати і викривляти помилковими мудруваннями; якщо ми не будемо навмисно закривати очі перед явищами реального світу, перед повчальними вказівками самої природи, то прогрес духовної культури піде ще далі вперед. Ті завдання і проблеми про співвідношення сили, речовини і відчуття, про мету життя, про походження його, про населеність небесних світил, про єдність матерії і енергії і т. п., які сучасній людині справді здаються нерозв'язаними загадками, які викликають тепер щирі викрики «Ignorabimus»,— являють собою лише тимчасові труднощі. Пройдуть роки, і ці завдання і загадки, звичайно, будуть освітлені новим світлом»<sup>10</sup>.

Визнаючи, що багато питань науки ще не розв'язано, Данилевський наполегливо підкреслював безмежність людського пізнання. «Ніколи,— говорив він,— розумовий прогрес не зупиниться в безсиллі перед неосяжною величиною природи і не зупиниться саме тому, що цей розвиток є так би мовити фатальне явище природи, або природний прогрес; в цьому прогресі закладена сила самої природи»<sup>11</sup>.

Розвиваючи думку про силу людського пізнання, Данилевський вказував, що в своєму нестримному прагненні до пізнання всього існуючого, до шукання істини можна уявити собі людину, яка ніби піднімається на високу гору. Там, на вершині гори, її чекає блаженство розуму; звідти вона ясно бачить всю широчінь і даль простору! І все неосяжне, загадкове, про що вона раніше лише догадувалась, про що до її розуму доходили лише туманні натяки, все це стане ясным, збагненим звідти, з вершини гори. Такий її ідеал, така її мрія. «І ось людина сміливо забирається туди, наверх... проходять тисячоліття, а вершина гори — ця конечна мета прагнень, все ще лишається недосяжною. У своєму сходженні лю-

<sup>9</sup> В. Я. Данилевский, Опытное физиологическое доказательство закона сохранения энергии, СПб, 1880, стор. 2.

<sup>10</sup> В. Я. Данилевский, Душа и природа, стор. 54.

<sup>11</sup> Там же, стор. 55.

дяна зустрічала і зустрічає багато труднощів, перешкод; не раз вона спотикалась, падала, котилася вниз, назад; але непереборна сила тягне її все далі і вище... Людина вибирає нові, кращі шляхи, і чим вище вона сходить, тим більше сили відчуває в собі! Кюжний крок вперед, відкриваючи нові горизонти, уже приносить передчуття майбутнього щастя, досягнення ідеалу! То нехай же сміливо й бадьоро дивиться людина вперед, незважаючи ні на які труднощі і перешкоди»<sup>12</sup>.

Данилевський з позиції матеріалізму критикує Берклі, Паульсена, Ферворна, Вундта та інших ідеалістів, які заперечували можливість пізнання світу, твердячи, що ми не знаємо і не можемо знати реальний світ як такий, що нашому розумові доступні лише відчуття і уявлення. «Маючи на увазі в іншому місці більш детально висловитися з приводу таких положень ідеалістів,— писав він,— я вважаю необхідним вказати тут на те, що об'єктивне знання, так би мовити звільнене від усякого забарвлення особистого «я», можливе лише при впевненості в повній відповідності наших психічних образів (уявлень) з дійсністю, у відсутності викривлення. Ця впевненість виробилась філо- і онтогенетично; в її основі лежить фізіологічне явище проектування назовні і об'єктивної причини збудження органів чуттів. Безперервна перевірка одних сприйняти іншими, постійність відношень і закономірність «уявних» предметів і явищ зовнішнього світу, успішність передбачень в науці, при усуненні впливу з боку нашого «я» і т. д.— все це доводить правильність наших знань, інакше кажучи, правильність наших уявлень про зовнішній світ. Якщо наші органи чуттів з нервовими центрами розглядати як своєрідний фотографічний апарат, то ми маємо право сказати, що одержувані відбитки, єдино які доступні спостерігачу, цілком достатні для того, щоб дати йому правильні і невикривлені відомості про предмети, які знаходяться перед фотографічним апаратом. Само собою зрозуміло, така правильність відбитків зовсім не гарантує *повної передачі всього*, що знаходиться і відбувається перед сприймаючим апаратом. Щоб допомогти такі прогалини думки, спостерігач звертається за допомогою до штучних апаратів, інструментів, які збільшують, якісно і кількісно, сприймаючі сили фотографічного приладу. І тому, що в предметах і явищах, які спостерігаються, спостерігач не помічає якогось порушення безперервності, послідовності у проявах закону причинності, то він правильно робить висновок, що в сфері, доступній його почуттям, його пізнавальні здібності не зустрічають необхідної по суті перешкоди з боку чогось незбагненого, що втручається в «природний хід речей» і не дає ніякого психічного відбитку»<sup>13</sup>.

Аргументуючи пізнаваність природи, Данилевський вказує, що наші знання «є результатом досвіду і логіки: закони ж логіки суть відображення законів природи. Саме в цьому полягає і гарантія

<sup>12</sup> В. Я. Данилевский, Душа и природа, стор. 56.

<sup>13</sup> Там же, стор. 76—77.

правильної відповідності нашого знання то:у, що складає дійсність»<sup>14</sup>.

Однак, говорячи про критику Данилевським агностицизму, слід відмітити і його поступки останньому. Так, в статті «Почуття і життя» під впливом Гельмгольца він писав, що відчуття «є лише умовне позначення», символ певного матеріального процесу»<sup>15</sup>. Ще повніше він висловлює цю думку пізніше в «Фізіології людини» (1913 р.): «Наші безпосередні враження, одержані від зовнішнього світу, суть лише умовні знаки, або умовні символи, які одержують дійсну оцінку і дійсне своє значення лише від пояснень і поправок, що вносяться розумом, озброєним позитивним знанням. Ці якості наших відчуттів (колір, тон, смаки і т. д.) є лише умовними символами для позначення відносин, які існують в дійсності, ці символи відносяться до реальної дійсності так само, як ім'я якоїсь людини до неї самої»<sup>16</sup>.

Ці твердження явно суперечать усім іншим його матеріалістичним висловлюванням і поглядам на природу. Так, в тому ж абзаці, продовжуючи свою думку, Данилевський підкреслює, що «на основі критичного відношення нашого розуму до чуттєвих сприйнять уже можуть бути складені правильні уявлення і судження про зовнішній світ і про явища, які в ньому відбуваються. Лише такий чуттєвий, матеріальний досвід і є основним і навіть єдиним *джерелом нашого позитивного знання* про зовнішні предмети і явища»<sup>17</sup>.

В іншому місці Данилевський писав: «Саме дослідження явищ і предметів зовнішнього світу виходить з того переконання, що всю природу в усьому її обсягу ми уявляємо собі як *осяжну розумом*, доступну дослідженню нашого інтелекту; без цієї основної умови людина давно б відмовилась від її дослідження і вивчення»<sup>18</sup>.

Він вказував: «якби не було правильної відповідності наших уявлень реальному світу, якби в них були викривлення або великі прогалини, то, звичайно, на кожному кроці ми зустрічали б невідповідності, відхилення, відсутність правильної повторюваності і закономірності у фізичних, хімічних та інших явищах; ми не могли б робити передбачення в галузі знання природи, себе, своїх ближніх і т. д. Дійсний стан науки, починаючи з астрономії, показує якраз навпаки, що наші знання відповідають дійсності, і те, що відбувається поза нами, незалежно від нас, від нашої волі і свідомості, від наших відчуттів і сприйнять, ще щось від нас незалежне, існуюче саме по собі, відбувається за певними законами, тобто в однакових умовах повторюється однаково, а в різних — з відповідними певними змінами»<sup>19</sup>.

<sup>14</sup> Записки імператорского Харьковского университета, кн. 3, 1895, стор. 73.

<sup>15</sup> Там же, стор. 70.

<sup>16</sup> В. Я. Данилевский, Физиология человека, т. I, М., 1913, стор. 5—6.

<sup>17</sup> Там же, стор. 6.

<sup>18</sup> Там же, стор. 3.

<sup>19</sup> Там же, стор. 3—4.

точ наведене ідеалістичне положення Данилевського суперечить усім його іншим висловлюванням і поглядам на природу та на аші знання про неї, все ж воно свідчить про непослідовність його атеріалістичних поглядів.

У своїх поглядах на органічну природу Данилевський стояв на позиції дарвінізму, розвиваючи його матеріалістичні основи.

Розвиток живої природи, починаючи від протоплазми, за Данилевським, являє собою висхідний процес, «перехід від простого до складного, від однорідного до різномірного; відбувається, отже, безперервна диференціація множення і ускладнення пізнавальних ознак»<sup>20</sup>. Визначальною силою цього розвитку є зовнішнє середовище. «Прогрес первинного організму, а звідси і всього тваринного царства, є прямим наслідком взаємодії цієї живої речовини зовнішньою оточуючою природою»<sup>21</sup>.

Зміни, викликані зовнішнім середовищем, за Данилевським, передаються по спадковості. Мінливість носить пристосовний, а тому об'єктивно доцільний характер. Зміни корисні, доцільні лише у випадку повторення тих же умов життя, але зміни можуть виявитися недоцільними, якщо середовище, що їх викликало, усунено. Успадкування структури тіла під безпосереднім впливом зовнішнього середовища викликає більш складні внутрішні взаємодії різних частин організму між собою. Відбувається, так би мовити, внутрішня адаптація, або фізіологічне взаємне пристосування частин тіла, що розвиваються. Такий біопластичний вплив зовнішнього середовища «обумовлюється певною податливістю, нестійкістю живої організованої речовини, яка, однак, змінює свою форму, вигляд, будову, склад не пасивно, але, так би мовити, під визначальним впливом функціональної діяльності...»<sup>22</sup>.

Здійснюючи матеріалістичні основи дарвінізму, Данилевський виступав проти Вейсмана і його послідовників, які заперечували спадкування набутих властивостей. В книзі «Душа і природа» (1966 р.) він писав: «Як для філетичного розвитку тілесної організації, так і для психогенезису дуже важливим є питання про успадкування набутих властивостей. Передача потомству матеріальних слідів нейро- і психодинамізму дає можливість зберігати і наомаджувати продукти особистого досвіду в ряді поколінь і тим сприяти вдосконаленню будови і діяльності»<sup>23</sup>. Цих поглядів він дотримується протягом усього свого життя. Так, у книзі «Життя і соція» (1923 р.), зупиняючись на значенні прямого впливу умов життя на організм, Данилевський показує, що зовнішнє середовище визначає розвиток властивостей і ознак організму, які передаються потомкам.

Основною заслугою В. Я. Данилевського є спростування твердження ідеалістів про душу як самостійну субстанцію. У своїх

<sup>20</sup> В. Я. Данилевський, Душа и природа, стор. 8.

<sup>21</sup> Там же, стор. 28.

<sup>22</sup> Там же, стор. 72.

<sup>23</sup> Там же, стор. 81.



численних працях з фізіології і особливо фізіології нервової системи він відстоював і розвивав ідеї І. М. Сеченова про невіддільність свідомості від матерії, мозку, про те, що джерелом усіх форм психічної діяльності як людини, так і тварин є об'єктивно існуючий матеріальний світ.

І. М. Сеченов був першим з природників, який показав, що будь-який акт розумової або чуттєвої діяльності має в своїй основі рефлекси головного мозку. Ці ідеї були зустрінуті шаленими атаками з боку царських чиновників, духовенства і філософів-ідеалістів, які правильно передбачали, що це вчення завдасть нищівного удару по оплоту релігійно-ідеалістичного тлумачення психічної і душевної діяльності.

Намагаючись спростувати вчення Сеченова, київський архімандрит Борис опублікував спеціальну книжку «Про нецтво чисто фізіологічного пояснення душевного життя людини». Реакційний професор медицини О. М. Шилтов, виступаючи проти матеріалістичного пояснення свідомості, писав: «Ніякі рефлекси мозку не можуть пояснити свідомості. Не забудьте, що всякі рефлекси суть прості рухи, а рух нічого не може дати в результаті, крім руху. Жоден мудрець не може стверджувати, що рух нервів і мозкових атомів переходить у відчуття і уявлення. Між рухом матеріальних часточок і відчуттям ціла безодня... Повторюю: виникнення відчуття, уявлення і свідомості неможливо пояснити жодними матеріальними функціями мозку і нервової системи»<sup>24</sup>.

Уже в перших своїх дослідженнях з фізіології, зокрема в праці «Дослідження впливу головного мозку на дихання і кровообіг» (1874 р.), Данилевський сформулював свої вихідні матеріалістичні настанови, виявив себе як послідовник матеріалістичних ідей І. М. Сеченова. В праці «Дослідження з фізіології головного мозку» (докторська дисертація), опублікованій в 1897 р., і в наступних працях він продовжував обґрунтовувати і розвивати ідеї великого російського вченого.

У «Фізіології людини», показуючи матеріальний субстрат психіки, Данилевський пише: «Всі дані відносно тварин і людини безсумнівно вказують на те, що головний мозок є «вмістилищем» свідомості, душі»... і що зокрема великий мозок є субстратом для тих вищих психічних здібностей (мислення, пізнання, пам'ять, свідомо регуляція волі), які звичайно називаються сумарно інтелектом»<sup>25</sup>.

Слідом за І. М. Сеченовим, на протилежність ідеалістам, Данилевський вважає, що психічне є лише суб'єктивною стороною фізіологічних процесів, які відбуваються у вищих відділах центральної нервової системи, процесів, що здійснюються за типом рефлексів. Ніяких самодостатніх психічних актів немає.

Борючись проти психологів-ідеалістів, за матеріалістичне розуміння психіки, Данилевський слідом за Сеченовим довів безпід-

<sup>24</sup> А. Шилтов, О бессмертии души, Х., 1898, стор. 13—14.

<sup>25</sup> В. Я. Данилевский, Физиология человека, т. II, ч. 2, М., 1915, стор. 1228—1229.

ставність суб'єктивного методу психології і обґрунтував необхідність об'єктивного методу у вивченні психіки.

Критикуючи ідеалістичний підхід до вивчення психічного життя, Данилевський вказував, що послідовники цього напрямку вважають можливим спиратися на самоспостереження, самопізнання, на суб'єктивні дані. Але такі методи антинаукові. «Проїшов уже той час,— говорив він,— коли філософ, відмовившись від зовнішнього світу, заглиблювався в глибини метафізичного суб'єктивного ідеалізму і всередині себе шукав розв'язання світових загадок. Тоді таке самоспоглядання вважалось вінцем людського мислення її верховним джерелом знання! Ці часи вже безповоротно минули. В усіх галузях людської думки і знання неухильно прагнуть до тізнання істини шляхом об'єктивного вивчення форм і явищ реального світу, природи, в усьому її обсязі, до якого відноситься і сама людина з усіма життєвими проявами своєї істоти»<sup>26</sup>.

Данилевський доводив, що психічні явища, як і всі інші явища природи, детерміновані, підкоряються певній закономірності і підлягають науковому об'єктивному дослідженню. «Кожний рух в душевній сфері так само підкорений закону причинності, як і всякий інший рух»<sup>27</sup>. І подібно до того, як природодослідник із спостережень над існуючими предметами і явищами природи робить догадки і теоретичні побудови відносно їх походження і розвитку, подібно до того, як з порівняння цілого ряду явищ він виводить закон і визначає галузь його поширення,— так само ми маємо право поставитись і до «проявів душевного життя і, виходячи з їх об'єктивного дослідження, виявити закономірність і в цій галузі. Якщо знання космічних законів не зменшило величі і краси неба, то і визнання закономірностей душевних явищ не применшить всієї чарівності «світоча істини і добра» в мислячій людині»<sup>28</sup>.

Геоцентрична теорія була зруйнована лише тоді, вказував Данилевський, коли Коперник уявив себе поза Землею; тільки тоді з'явилася можливість об'єктивно дослідити її рух, так само як і рух інших планет. Подібно до цього повинен робити і вчений, вивчаючи душевні явища як певну частину процесів загального життя. «Він повинен уявити себе поза сферою досліджуваних явищ, повинен відмовитись від суб'єктивного критерію і ґрунтуватись на об'єктивному спостереженні»<sup>29</sup>.

В основу наукового вивчення явищ психічного життя, вказував далі Данилевський, провідним принципом треба покласти принцип історизму, необхідно йти від нижчого до вищого, від однорідного до різнорідного, від простого до складного, розкриваючи детермінованість психічних явищ і їх історичний розвиток.

Виходячи з визнання єдності організму та умов його життя, Данилевський показав визначальну роль зовнішнього середовища в розвитку психічної діяльності. Під впливом умов життя, вказу-

<sup>26</sup> В. Я. Данилевский, Душа и природа, стор. 51.

<sup>27</sup> Там же, стор. 53.

<sup>28</sup> Записки императорского Харьковского университета, кн. 3, стор. 66—67.

<sup>29</sup> Там же, стор. 67.

вав він, відповідно до удосконалення тілесної організації розвивалась і психіка. «Вплив зовнішньої природи на тваринний організм, що розвивається, проходив, як дія могутніх стимулів, які примушували тваринні організми безперервно йти по шляху тілесного і душевного розвитку. Такий благодетельний вплив відноситься як до розвитку всього тваринного світу, так і до розвитку самої людини»<sup>30</sup>.

Розглядаючи органи чуттів як початкові ланки психічних процесів, Данилевський показує, що зовнішнє середовище мало вирішальний вплив на розвиток чуттів і нервової системи, а отже, і на всю психічну діяльність тварин і людини. В процесі еволюції в організмі «вироблялись лише ті форми чуттєвої взаємодії із зовнішнім світом, які виявились йому корисними для самозбереження, для підтримування фізіологічної рівноваги, для задоволення основних потреб живлення і розмноження»<sup>31</sup>. Це положення Данилевський підкреслює і в своїй роботі «Почуття і життя».

Як розвиток органів психічної діяльності, так і зміст психіки, за Данилевським, обумовлені зовнішнім середовищем, «Органи чуттів,— говорив він,— є єдиними воротами, через які шляхом чуттєвих сприйнять приходять в психічну сферу *реальні знання*, а від них — і свідомі, розумові спонування до довільної діяльності. Отже, зовнішні природні впливи є єдиними діячами, що збуджують психічний розвиток у вказаному напрямі. Тваринний світ усім своїм багатством душевної сфери в галузі чуття, думки, бажання і волі зобов'язаний плідотворному впливу оточуючої нас природи»<sup>32</sup>.

Щодо «абстрагованої розумової діяльності» людини, то вона пов'язана з розвитком головного мозку, його вищих відділів. «Розумові функції вищих порядків,— говорив Данилевський,— знаходяться у генетичному зв'язку з фізіологічною роботою елементів великого мозку пізнішого утворення... Матеріалом для роботи думки є вже не чуттєві елементи самі по собі, а зв'язаний ряд уявлень і понять»<sup>33</sup>. Але і розумова діяльність «за своїм походженням цілком підпорядковується і залежить від впливу зовнішньої природи, від якої думка одержує весь свій істотний зміст»<sup>34</sup>.

Данилевський підкреслював, що «наші відчуття, уявлення і поняття одержані нами із взаємодії з реальним світом, з безмежного багатства зовнішньої природи. Душа живих істот, включаючи і людину, є ніби дзеркалом (Лейбніц), в якому більш або менш вірно відбиваються і втілюються за допомогою органів чуттів предмети і явища зовнішнього світу. Закони нашого відчуття і нашого логічного мислення, в певному розумінні, є лише відображеннями законів природи поза нашим особистим «я». Кожний рух в душевній

<sup>30</sup> В. Я. Данилевський, Душа и природа, стор. 52.

<sup>31</sup> Там же, стор. 36.

<sup>32</sup> Там же, стор. 38—39.

<sup>33</sup> Там же, стор. 51.

<sup>34</sup> Там же.

сфері: як само підпорядкований законів причинності, як і всякий інший рух»<sup>35</sup>.

Данилевський звертає увагу на важливу для еволюційної психолог думку про те, що між психікою тварин і мисленням людини немає абсолютної, неперехідної межі і що в основі цих двох типів психічної діяльності лежить один і той же механізм — відображення об'єктивної дійсності, «який би високий і досконалий не був розумовий розвиток, все ж основний психофізіологічний механізм нашого розуму, волі і чуття, по суті, є той самий динамізм, який єжить в основі елементарного мислення і чуття тваринної істоти той самий, який утворився і регулювався безпосереднім впливом збуджень і дій зовнішньої природи»<sup>36</sup>. Знаменним в цьому виводку, не рахуючи його близькості до відомого положення Енгельса про спільність форм розумової діяльності у людини і тварин, є й те, що, розглядаючи психіку тварин як «елементарне мислення», Данилевський щільно підійшов до точки зору академіка П. Павлова.

Данилевський є одним з засновників еволюційного напрямку фізіології і психології. Він активно пропагував історичний метод у біології і психології. Вчений вважав необхідним досліджувати еволюцію фізіологічних і психічних процесів у тварин, переходячи від нижчих до вищих, простежувати їх конкретно історичний розвиток. У своїй праці «Порівняльні спостереження над гіпнотизмом тварин» він писав: «Вивчаючи гомологічні і однорідні явища і у нижчих тваринних форм, ми зустрічаємось, так би мовити, з готовим виродним експериментом (*sit venia verbo*); процес, який вивчається, уявляється в спрощеній формі, легко доступній нашим методам. Блискучий розвиток порівняльної анатомії вказує шлях майбутнім наукам: порівняльній фізіології і порівняльній психології. Цей шлях підносить наукову думку над конкретними об'єктами і веде до більш широких узагальнень»<sup>37</sup>.

Однією із заслуг В. Я. Данилевського є його вказівка на помилковість властивого механіцизмові однобічно-аналітичного підходу при вивченні живих організмів. З самого початку своєї наукової діяльності Данилевський обґрунтував ідею цілісності організму. Уже у своїх ранніх працях він показав, що ізольовані розгляд окремих функцій в організмі не дає можливості розкрити закономірності організму в цілому. Він вимагав всебічного підходу до організму, поєднання аналізу і синтезу у вивченні його. Данилевський застерігав проти зловживання одностороннім аналізом і намагання звести цілісний організм до суми його частин. В своїй промові на IX з'їзді російських природодослідників і лікарів у 1894 році, роз'яснюючи неможливість зведення складного до простого, він говорив; що не можна розв'язати культурні завдання містатства, «якщо замість почуття прекрасного ми підставимо ма-

<sup>35</sup> З. Я. Данилевський, Душа и природа, стор. 53.

<sup>36</sup> Там же, стор. 53.

<sup>37</sup> Физиологический сборник, т. I, X., 1888, стор. 414.

тематичні формули і анатоμο-фізіологічні міркування. Якби нам довелось зобразити чудову гармонію бетховенської симфонії фізико-математичними побудовами, якби навіть пощастило знайти об'єктивну закономірність її звуків, то все ж це не дало б нам естетичної насолоди. Ми захоплювалися б силою наукового аналізу, ми пройнялися б почуттям благоговіння до могутності розуму науки, але й тільки: для художнього чуття формули не замінять тонів, і гармонія чисел не заглушить жадоби гармонії звуків»<sup>38</sup>.

У вивченні і розумінні психіки він вважав шкідливим не лише намагання ідеалістів відірвати психічні явища від їх матеріального субстрату, але й намагання звести їх до елементарних життєвих процесів. Психічну діяльність тварин і людини, за Данилевським, можна правильно зрозуміти не розкладанням її на складові частини, а шляхом простежування її конкретного історичного розвитку, користуючись порівняльним біологічним, історичним методом.

Розглядаючи тваринний, в тому числі і людський, організм у його цілісності, Данилевський звертав увагу на провідну роль нервової системи. «Не лише в онтогенезі, але і в філогенезі ми повинні визнати,— писав він,— за центральною нервовою системою надзвичайно важливе значення одного з факторів прогресивного розвитку. Централізуючи в собі спільне завідування функціями, звідси і властивостями тканин і організмів, ця система координує їх, встановлює загальну регуляцію внутрішніх відносин організму і, таким чином, дає основну умову для вдосконалення...»<sup>39</sup>.

В. Я. Данилевський одним з перших поставив питання про провідну роль вищих відділів центральної нервової системи в регулюванні вегетативних функцій організму. Досліджуючи питання про вплив вищих відділів центральної нервової системи на різні вегетативні функції, Данилевський дедалі більше і більше укріплювався в думці про провідну роль великих півкуль кори головного мозку у регулюванні всіх функцій організму. «Таким чином,— писав він,— коркові центри великого мозку роблять великий і багатоманітний вплив на всі функції нашого тіла, як у довільній сфері, так і в недовільній»<sup>40</sup>. Звідси негативне ставлення В. Я. Данилевського і критика ним поглядів Вірхова та його послідовників, що розглядали організм як федерацію самостійних клітин.

У своїй праці «Дослідження порівняльної паразитології крові», спираючись на досягнення біології, Данилевський писав: «У всякому разі, з чисто морфологічного боку, наведені спостереження знаходяться в суперечності з багатьма відомими тепер фактами целюлярної біології»<sup>41</sup>.

Пізніше (1921 р.) у праці «Лікар, його покликання і освіта», показуючи обмеженість целюлярної патології Вірхова, Данилев-

<sup>38</sup> Записки императорского Харьковского университета кн. 3, стор. 88.

<sup>39</sup> В. Я. Данилевский, Душа и природа, стор. 71—72.

<sup>40</sup> В. Я. Данилевский, Физиология человека, т. II, стор. 1301—1302.

<sup>41</sup> В. Я. Данилевский, Исследования по сравнительной паразитологии крови. Зоопаразиты крови у птиц, X., 1888, стор. 63.

ський писав: «По відношенню до хвороб Вірхов учив, що і в цьому випадку клітина зберігає свою самостійність, чи автономію, а тому і лишається основним вихідним пунктом для патологічних процесів. У цьому напрямку новітня наука значно ухилилась від Вірхова, визнаючи зв'язок і цільну взаємодію частин тіла між собою через нерви, кров, гормони та ін.»<sup>42</sup>. Він рішуче виступив проти положень Вірхова «кожна клітина з клітини», «кожне ядро з ядра». Спираючись на свої дослідження, він твердив, що одноклітинні організми можуть виникати з протоплазматичних утворень, які не мають ядра, що, всупереч поглядам вірховіанців, на певних етапах онтогенезу найпростіші не мають ядра, жива речовина не має клітинної будови.

В розумінні відношення між частиною і цілим в організмі Данилевський наближається до правильного розв'язання цієї проблеми, наближається до твердження Енгельса про те, що *просте і складне* являють собою «такі категорії, які теж уже в органічній природі втрачають свій смисл, виявляються незастосовними. Ні механічне сполучення кісток, крові, хрящів, мускулів, тканин і т. д., ні хімічне сполучення елементів не становлять ще тварини... Організм не є ні простим, ні складеним, хоч який би він був складний»<sup>43</sup>.

Розуміння Данилевським організму як цілісності нерозривно пов'язане з усвідомленням ним того найважливішого положення матеріалістичної біології, що між організмом і середовищем, в якому протікають його життя і розвиток, існує глибокий зв'язок, безперервна взаємодія, що розвиток організму і його органів вначається умовами його життя.

Своїми працями В. Я. Данилевський вніс цінний вклад у природничонаукові основи діалектичного матеріалізму. Незважаючи на окремі помилкові твердження, його праці в свій час відіграли важливу роль в боротьбі за матеріалізм у біології і медицині. Вони і тепер не втратили свого значення для боротьби, яку веде Комуністична партія проти релігійно-ідеалістичних поглядів, за торжество наукового матеріалістичного світогляду.

---

<sup>42</sup> В. Я. Данилевський, *Врач, его призвание и образование*, Х., 1921, стор. 74.

<sup>43</sup> Ф. Енгельс, *Діалектика природи*, Держполітвидав УРСР, 1953, стор. 156.

---

---

П. Т. МАНЗЕНКО

## ФІЛОСОФСЬКІ ТА АТЕЇСТИЧНІ ПОГЛЯДИ М. ПАВЛИКА

Відомий громадський діяч, публіцист і письменник Михайло Іванович Павлик (1853—1915 рр.) відіграв визначну роль у революційно-визвольному русі Галичини та Буковини в останній чверті XIX — на початку XX ст. Він був другом і соратником одного з найвидатніших класиків української літератури, революціонера-демократа Івана Яковича Франка. Разом з І. Франком М. Павлик займався пропагандою соціалістичних ідей в Галичині, очолював прогресивній національно-визвольній рух галицького селянства та інтелігенції, брав участь в робітничому русі, вів рішучу боротьбу проти проявів реакції в усіх сферах суспільного життя.

М. Павлик не залишив нам спеціальних праць чи статей, в яких було б викладено його філософські погляди, але його публіцистика, листування, художні твори, а також ряд висловлювань з філософських питань дають можливість оцінити його філософські позиції. Виступи М. Павлика проти ідеалізму, містики, ірраціоналізму, боротьба проти релігійного дурману відіграли позитивну роль в поширенні матеріалістичного світогляду в Галичині і на Буковині.

Початок активної громадської і публіцистичної діяльності М. Павлика припадає на період, коли реакційна буржуазна філософія займала пануюче становище в суспільному житті Галичини та Буковини. Відкритий ідеалізм, попівщина пропагувались з кафедр Львівського та Чернівецького університетів, у гімназіях, на сторінках підручників, клерикальних і світських журналів та газет, з церковних амвонів.

Всі зусилля філософської реакції були спрямовані на заперечення матеріалізму, на те, щоб довести, що матеріалістичний світогляд не відповідає природі людини, несумісний з її сприйняттям навколишнього світу, що його поширення серед людей є причиною вад існуючого суспільства. Ідеаліст Клим Ганкевич, який претендував на роль провідного філософа Галичини та Буковини, в статті «История и критика материализма», спекулюючи на недоліках механістичного вульгарного матеріалізму Бюхнера, Фохта і Молешотта, намагається спростувати вчення про матеріальність світу, вічність руху матерії, заперечує твердження матеріалістів про харак-

тер походження життя на Землі, робить спроби довести існування безсмертної душі.

У підручнику для середніх шкіл «Короткий начерк психології» К. Ганкевич тлумачив учням, що в людини є нематеріальна, незмінна, безсмертна душа, яка, мовляв, і дає можливість людині знати все те, що з нею траплялось навіть в дитинстві, хоч всі клітини тіла, як доводять біологічні науки, за 7—10 років цілком переміняються. Він, як і всі реакціонери, був охоплений тваринним страхом перед матеріалізмом і закликав учителів та вихователів молоді вести рішучу боротьбу проти матеріалістичного світогляду, «понеже в настоящее время теории материализма между молодежно широко распространены»<sup>1</sup>, а «если бы материализм пришел колись до значения истинного и достаточного воззрения на свет, тогда должно бы конечно наступити абсолютное варварство, безпрестанная ночь духовная»<sup>2</sup>.

Ідеалізмом, фідеїзмом були проіняті і статті, присвячені природничим, питанням. Так, Іларіон Шушківський у статті «С химни рольничой, або що должен знати каждый земледелец о житию и потребах рослин, управляемых ними» твердив, що «природа то есть великое господарство, устроенное всемогущим небесным господарем», що все в природі «жние с великого господарства, устроенного наймудрейшим и найласкавейшим богом»<sup>3</sup>.

У кінці ХІХ ст. серед галицької інтелігенції поширювалися позитивізм О. Конта, індивідуалістична людиноненавистницька філософія Ф. Ніцше; проникає сюди також емпіріокритицизм, а пізніше — на початку ХХ ст. — і прагматизм. Так, реакційний публіцист В. Панейко висловлює впевненість, що філософії прагматизму належить майбутнє, виступає за її поширення серед народів світу і особливо серед слов'янських народів. Він заявляє, що прагматизм «таки встоюється як філософія. Не тільки встоюється, а здобуває собі щораз нових визнаувців — мало цього: щораз нові народи». І далі: «Предтеч його можна надібати вже навіть в Слов'янщині. Та її можна здогадуватися, що він скоріше чи пізніше станеться модною філософією з усіма признаками її прикметами популярної, модної філософії. Хоча річ відома, що популярність і модність не причинюються до поглиблення філософічних систем, то таки, здається мені, не треба б жалкуватися, якби прагматичний напрям і спосіб думання захопили широкі маси людности. Зосібна ж, якби прийнялися серед таких народів, яких духові інтереси повернені трохи не виключно на історично-літературні справи, як наш нарід»<sup>4</sup>.

У перші роки навчання у Львівському університеті М. Павлик захоплюється філософією Платона<sup>5</sup>. Але скоро Павлик бачить, що об'єктивний ідеалізм старогрецького філософа, як і вся та мертва

<sup>1</sup> Журн. «Родимый листок», 1880, № 10, стор. 157.

<sup>2</sup> Там же, № 1, стор. 14.

<sup>3</sup> Журн. «Весна», 1878, № 14—15, стор. 111.

<sup>4</sup> Журн. «Літературно-науковий вістник», Львів, 1910, т. 49, стор. 507.

<sup>5</sup> М. Рудницький, Письменники зблизька, Львів, 1958, стор. 71.



наука, що подавалась слухачам з університетських кафедр, не може дати відповіді на питання, які випливали з самого життя, і він починає наполегливо самостійно працювати над поповненням своїх знань, насамперед знань з філософії, історії і літератури. В 1876 р., навчаючись ще в університеті, він починає вивчати твори О. Герцена, В. Бєлінського, М. Чернишевського, М. Добролюбова, а трохи пізніше—К. Маркса і Ф. Енгельса; читає праці позитивіста Д. Мілля, неокантіанця Ф. Ланге; особливий інтерес М. Павлик проявляє до праць з історії соціалістичних теорій і соціалістичних рухів та історії філософських напрямків. М. Павлик пише статтю про філософію І. Канта; мав намір написати також статті про світогляд О. Герцена<sup>6</sup> та Д. Бруно, якого він називав «найгіднішим сином Італії та й великим мучеником за найдорожче в людині — за волю єї духа...»<sup>7</sup>.

Вивчення марксистської літератури, а також творів російських революційних демократів допомогло Павликові перебороти ідеалізм у розумінні явищ природи і стати в корінних питаннях світогляду на позиції філософського матеріалізму. Своє ставлення до матеріалізму він виразно висловив у листі до О. Кобилянської від 13 квітня 1891 р., в якому писав, що «матеріалістичний світогляд єдиний найправдивіший, він холодний, але здоровий, мов холодний гірський вітер серед спекоти в долині, що вимітає всяку нечисть з меж людєй. Дух його могутий, проймаючий наскрізь, і він уже повіяв і в штуці — в новітніх реальних творах»<sup>8</sup>.

М. Павлик стояв на позиціях детермінізму. Він вважав, що всі явища в природі і суспільстві, починаючи з найпростіших і кінчаючи найскладнішими, причинно обумовлені, що ніщо не відбувається в світі без відповідної причини, що в усякій практичній роботі людина виходить з того, що в природі існує причинний зв'язок. «Навіть у казках не діється нічого зовсім самовільного, хоть як фантастично були би подумані причини в подробицях»<sup>9</sup>. Але простої часової послідовності двох явищ недостатньо, щоб розглядати їх як причину і наслідок. Тільки ті два явища знаходяться у відношенні причини й наслідку, між якими існує об'єктивний внутрішній зв'язок, який розкривається шляхом наукового дослідження всіх обставин цих явищ. «Затьма місяця, — писав М. Павлик, — це замітна подія; коли незабаром після неї станеться щось інше замітне, напр., битва, то чоловік первисно схильний в'язати з собою обі ці замітні події. Та й справді вірить найбільша частина народів у такі зв'язи. Коли ж пізналося, що затьма місяця — це наслідок

<sup>6</sup> «Переписка М. Драгоманова з М. Павликом» (далі — «Переписка...»), т. III, Чернівці, 1910, стор. 301.

<sup>7</sup> Д. Дрепер, Історія боротьби віри з наукою, Львів, 1904, стор. 133.

<sup>8</sup> Відділ рукописів Інституту літератури АН УРСР, ф. 14, № 822, стор. 2—3. До речі, І. Головаха в книзі «Суспільно-політичні і філософські погляди Лесі Українки» (Держполітвидав УРСР, 1953, стор. 146) приписав цей вислів Лесі Українці.

<sup>9</sup> Центральний державний історичний архів м. Львова, ф. 663, спр. 59, стор. 54 (далі—ІІДІА м. Львова).

певного з обчислимою правильністю вертаючогося становища сонця, місяця й землі до себе, тимчасом як отта битва пояснюється противенствами між володарями та народами, котрі з місяцем і сонцем не мають ніякого діла, то таку зв'язь заперечиться»<sup>10</sup>.

Визнання існування причинного зв'язку і взаємообумовленості явищ природи, на думку Павлика, має велике пізнавальне значення, бо не допускає дослідника до розчарування навіть тоді, коли він не знаходить причини якого-небудь явища, і спонукає його до дальших дослідів. «Кожний дослідник природи переконаний, — твердить Павлик, — що обсервована ним переміна має причину, і коли він не знаходить оттої причини, то не збивається з толку на законі причинності, але вважає своє знання фактів недокладним»<sup>11</sup>.

М. Павлик був переконаний, що причини явищ, внутрішні зв'язки предметів доступні для людського пізнання. Справжня наука, заявляв він, не повинна зупинятись лише на докладнім знанні фактів, а мусить йти до «ідейності — синтезу, розуміння внутрішньої зв'язи фактів, їх духа та її ваги задля живого людського поступу»<sup>12</sup>. Павлик твердив, що пізнання починається з окремого чуттєвого досвіду, який виникає в результаті сприйняття органами чуттів людини об'єктивно існуючого навколишнього світу. Розвиток науки і техніки, на його думку, дав можливість збільшити здатність органів чуттів людини «до праці за підмогою телескопу, мікроскопу та й многих інших способів»<sup>13</sup>, що значно розширює межі людського пізнання.

Впевненість М. Павлика в силі людського розуму проникнути в глибину предметів, явищ і процесів, вимога до науки не зупинятись на описові окремих фактів, деталей, зовнішніх проявів, а йти далі, пізнавати внутрішні зв'язки, робити теоретичні узагальнення, щоб зрозуміти не тільки суть явищ, а й заглянути в майбутнє, були ударом по філософії агностицизму і її різновиду — позитивізму, який посилено пропагувався в Галичині в останній чверті XIX ст. Він вважав, що наука своїми дослідженнями повинна служити людському прогресові, завданням побудови нового суспільства, суспільства вільного від експлуатації людини людиною. Виходячи з цих засад, Павлик піддав різкій критиці стан суспільних наук у Галичині: «Вчені наші по найбільшій частині і доси не виходять поза межі Росії, навіть Галичини, ані щодо методи, ані щодо матеріалу, а ще менше в'яжуть свою науку з народним життям, — уже й не кажучи про зв'язь їх праць з всесвітнім рухом, бодай чисто науковим. У працях, напр., наших сучасних істориків, щоправда, видно пильні совісні студії подробиць, видно і змагання зводити до купи ті подробиці, — але звичайно мертві, археологічні — купи каміння, череп'я й т. п. обстав людського життя — але не видно самого людського

<sup>10</sup> ЦДІА м. Львова, ф. 663, спр. 59, стор. 52.

<sup>11</sup> Там же, стор. 52—53.

<sup>12</sup> Д. Дрепер, Історія боротьби віри з наукою, Львів, 1904, стор. VII—

<sup>13</sup> ЦДІА м. Львова, ф. 663, спр. 59, стор. 53.

життя, з його змаганнями, ідеями, не видно зв'язи того всего з теперішнім народним життям, — а вже про зв'язь його з будучиною, з поступом народного життя — ані думки...

Подібно і в нашому фольклорі. І тут видно або купу сирих матеріалів, або спеціальні розвідки про жаби, ворони й т. п. в нашій народній словесності, або нарешті гуляння по безкраєму всесвітньому морю — і все те звичайно без розбору, без зв'язи з життям людським і навіть українським, без цілі, навіть без талану»<sup>14</sup>.

Критично підходив Павлик і до апіоризму філософії Канта. В той час, як у багатьох працях західноєвропейських авторів другої половини ХІХ — початку ХХ ст. пропагуються ідеалістичні сторони і агностицизм філософії німецького мислителя і робляться спроби переробити її з позицій суб'єктивного ідеалізму, тоді, коли в галицьких журналах з'являються статті, автори яких поділяють агностицизм цієї філософії, М. Павлик робить наголос на її матеріалістичні сторони, а при трактуванні деяких питань намагається надати їй матеріалістичного звучання. Викладаючи закон причинності за Кантом, він відзначає, що із закону причинності не можна вивести, зрозуміти причинного зв'язку в будь-якому окремому випадку, що для цього треба старанно вивчити всі обставини, в яких знаходиться даний предмет чи відбувається дане явище. Він писав, що «треба старанної обсервації, трудних проб, частого обдумування та й обчислювання всіх окремих дотичних обставин, аби пізнати бодай одну однісіньку зв'язь межі причинами та наслідками»<sup>15</sup>. Та й самі «розумові закони», які за філософією Канта є апіорними, попередніми тезами всякого людського пізнання, на думку М. Павлика, не такі вже й незалежні від досвіду, оскільки їх розуміння з розширенням і поглибленням наших знань про навколишній світ уточнюється і змінюється.

Рішуче виступив Павлик проти поширення серед галицької інтелігенції реакційної волюнтаристської, антигуманістичної філософії Ф. Ніцше, яка мала велике поширення серед буржуазної інтелігенції Західної Європи і якою захоплювалась певна частина інтелігенції Галичини та Буковини. У 1893 році В. Морачевський вмістив у жіночому збірнику «Наша доля» огляд «Літературні замітки», в якому, ануючи ряд книжок західноєвропейських авторів, на передній план висунув і фактично рекомендував галицькому жіноцтву читати твір Ніцше «Так говорив Заратустра».

Проти пропаганди творів Ніцше різко виступили представники революційно-демократичного напрямку Галичини: І. Франко — в журналі «Життя і слово» (т. І за 1894 р.) і М. Павлик — в журналі «Народ».

Відзначаючи в рецензії на збірник «Наша доля» ряд недоліків «Літературних заміток» Морачевського, М. Павлик писав: «Не знаємо теж, чи взагалі вартий що-небудь такий філософ, як Ніцше...»<sup>16</sup>. У відповідь на це зауваження Морачевський у листі до ре-

<sup>14</sup> М. Павлик, Михайло Драгоманів і його роль в розвою України, Львів, 1907, стор. 22—23.

<sup>15</sup> ЦДІА м. Львова, ф. 663, спр. 59, стор. 53.

<sup>16</sup> Журн. «Народ», Львів, 1894, № 3, стор. 48.

дакції журналу «Народ» намагався виправдати свій вчинок тим, що, мовляв, на всіх сучасних філософських працях Німеччини і Франції видно вплив Ніцше, що без нього «цілий рух умисловий в Європі мало вартий». Така оцінка значення Ніцше для духовного розвитку Європи кінця XIX ст. викликала ще більш гострий осуд філософії німецького ідеаліста з боку М. Павлика. У примітці редакції до листа Морачевського він заявляв: «Про справи, зачеплені в цім письмі, нам певне ще прийдеться поговорити докладніше. Поки що скажемо, що, по-нашому, Ніче як писатель слабій, як мислитель доволі претенсіональний, а як філософ — просто шкодливий для розвитку народу, в тім числі й жіноцтва»<sup>17</sup>. Слід відзначити, що коли революційні демократи, матеріалісти М. Павлик і І. Франко виступали проти реакційної філософії Ніцше, викривали її шкідливий для людства характер, на сторінках органу Наукового товариства ім. Шевченка у Львові «Літературно-науковому віснику» Ніцше називався «дивним генієм», «дійсним феноменом часу», який «дав йому (часові. — П. М.) властиву нестерту фізіономію»<sup>18</sup>.

У боротьбі проти ідеалістичних поглядів М. Павлик надавав великого значення поширенню досягнень природничих наук. У листі до М. Драгоманова в листопаді 1878 року він писав, що прогресивній інтелігенції Західної України потрібно займатись не тільки політичною діяльністю і писанням художніх творів, а й необхідно перекладати на українську мову і видавати популярні праці природознавців, зокрема праці видатного німецького матеріаліста-біолога другої половини XIX ст., послідовника еволюційного вчення Ч. Дарвіна — Е. Геккеля, англійського фізика Д. Тіндала та інших, бо «на місце старих думок, котрі на моїх очах валяться в галицького люду, треба становити нові підвалини, на котрих держали б ся нові думки»<sup>19</sup>.

Будучи матеріалістом у поясненні явищ природи, Павлик залишався в основному ідеалістом в поглядах на людське суспільство. Він вважав, що розум «один і виводив і буде виводити людськість з бідн та темряви»<sup>20</sup>, а основою виникнення та існування експлуаторських класів, на його думку, «були фізичне насилля і страх»<sup>21</sup>. Разом з тим при розгляді окремих явищ суспільного життя Павлик висловлював думки, які свідчать, що він в деяких питаннях наближався до матеріалістичного розуміння історії.

Павлик був переконаний, що людське суспільство розвивається в прогресивному напрямку, що «правда й рай ані назад нас, у давніх віках з їх пророками й темнотою, ані на небі»<sup>22</sup>, а будуть створені людьми тут, на землі, що капіталістичне суспільство має мнущий характер і рано чи пізно буде замінене новим, соціалістичним ладом.

<sup>17</sup> Журн. «Народ», Львів, 1894, № 4, стор. 66.

<sup>18</sup> «Літературно-науковий вісник», 1900, т. XI, кн. 9, стор. 210.

<sup>19</sup> «Переписка...», т. II, стор. 314.

<sup>20</sup> Там же, т. V, стор. 16.

<sup>21</sup> Газ. «Ргаса», Львів, 1878, № 3, стор. 9.

<sup>22</sup> «Переписка...», т. III, стор. 446.

У промові на суді 2 січня 1886 р. в м. Коломиї він заявив, що бідність і темнота народу можуть бути знищені тільки із зміною існуючих економічних і суспільних відносин, «тільки при спільності ґрунтів і інших средств продукційних, так щоби кожда робітна людина, і її діти, і внуки й правнуки мали в громаді забезпечену продукційну співвласність, капітал, щоби таким чином кожде мало на чім і при чім працювати, само хиснувало з своєї праці і мало час і нагоду учитися, розвивати свої спосібності та ставати світлішим і ліпшим...»<sup>23</sup>.

М. Павлик неодноразово підкреслював, що обставини роблять людей такими, якими вони є, що нездорові вчинки людей є наслідком поганих суспільних порядків. У статті «Więzienna praca w Galicji a socjalizm» він твердив, «що всі злочини походять з браку матеріальних засобів, з браку освіти, і взагалі з нинішнього суспільного устрою», тому «чесні люди повинні наполегливо старатись про встановлення такого устрою, в якому кожний мав би забезпечений заробок і розвиток своїх фізичних і розумових сил, а тим самим нікому не було б потреби бути ані злодієм, ані грабіжником, ані жодним іншим злочинцем»<sup>24</sup>.

На відміну від західноєвропейських соціалістів-утопістів, які, звертаючись до імущих класів, до капіталістів, закликали їх перебудувати суспільство на соціалістичних засадах, Павлик вважав, що нове суспільство, суспільство без експлуатації людини людиною можна побудувати тільки шляхом організованих дій трудящих мас, шляхом народної революції. У «Проспекті діяльності «Польсько-литовсько-українсько-білоруського братства» в 1885 р. він писав: «...що ж до поля, занятого тепер, зі шкодою для народу, вищими верствами (решта землі, фабрики, політична власть), то зміну зробити буде можна остаточно тільки через революцію, удача або невдача котрої залежати буде як від матеріальної, так може ще більше, від моральної сили народу»<sup>25</sup>.

Павлик з захопленням вітав революцію 1905—1907 рр. в Росії, пов'язуючи з її успіхом надії на соціальне і національне визволення українського народу. Він закликав селян організуватись і виступити разом з робітниками на боротьбу за свої права, бо класи, які мають політичну владу в своїх руках, добровільно нею не поступляться на користь народу<sup>26</sup>. У брошурі «Михайло Драгоманів, «високий рівень» українства та «нова ера» Павлик висміював львівських «новоєрівців», які заявляли, що піднести культуру народу можна тільки з ласки, з доброї волі цісарсько-королівського уряду Австро-Угорщини, і заявляв, що культура не дається «без всякої зброї в наших руках, без усякої боротьби», що вона неможлива

<sup>23</sup> «Переписка...», т. V, стор. 15.

<sup>24</sup> Газ. «Praca», 1883, № 4, стор. 13.

<sup>25</sup> «Переписка...», т. IV, стор. 410—411.

<sup>26</sup> М. Павлик, Із-за загального виборчого права в Австро-Угорщині, Чернівці, 1906, стор. 7.

«без широкої масової політики, без політичної боротьби мтс за свої права»<sup>27</sup>.

Усвідомлюючи, що старе не здається без бою, що нове народжується в процесі подолання відсталого, консервативного, застарілого, що боротьба протилежних тенденцій, думок є джерелом розвитку природи, людського суспільства і мислення, Павлик заявляв, що «усяка боротьба була, на нашу гадку, корисна тим, що ворушила людей до життя і мислення»<sup>28</sup>, що «боротьба межі людьми та її партіями не то що не лихо, але й доконечна умова поступу»<sup>29</sup>. У промові на загальних зборах «Наукового товариства ім. Шевченка у Львові» 4 квітня 1904 року він доводив, що без вічної боротьби різних думок, теорії наука не може розвиватись і належним чином служити народові.

Про діалектичний підхід Павлика до суспільних явищ яскраво свідчить розгляд ним питання про те, як будуть розвиватись національні мови і літератури в майбутньому. Він різко виступив проти спроб москвофілів нав'язати (нібито з метою прискорити вироблення єдиної мови для українського і російського народів) українському народові Галичини і Закарпатської Русі видуману ними штучну мову, яка була незрозумілою українцям і далека від справжньої російської мови. Павлик доводив, що в далекому майбутньому дійсно мови всіх народів зіллються в єдину живу мову, але не шляхом творення штучних мов, а шляхом максимального розвитку народних, національних мов, бо тільки за допомогою рідних мов можна донести до людей принципи нового, соціалістичного ладу, зробити доступними для них досягнення науки, виховати їх в дусі дружби народів<sup>30</sup>.

Таким чином, для філософських поглядів М. Павлика були характерні визнання матеріальності світу, причинної обумовленості всіх явищ природи, суспільства і людського мислення, розгляд навколишнього світу в русі і розвитку, віра в здібність людського розуму проникнути в суть явищ. Тому не можна цілком погодитись з думкою, що «Павлик не виробив цілісного матеріалістичного світогляду і в ряді питань не виходив за межі позитивізму»<sup>31</sup>, висловлену радянським літературознавцем В. Дмитруком у передмові до вибраних художніх творів письменника. До речі, автор передмови не дає ніякого обґрунтування цій загальній оцінці філософських основ світогляду Павлика і не вказує, в яких же питаннях він стояв на позиціях позитивізму. Дійсно, в спадщині Павлика ми не знаходимо міркувань з приводу всіх питань філософського матеріалізму

<sup>27</sup> М. Павлик, Михайло Драгоманів, «високий рівень» українства та «нова ера», Львів, 1906, стор. 22.

<sup>28</sup> Д. Дрепер, Історія боротьби віри з наукою, 2-е укр. вид., Львів, 1904, стор. IV.

<sup>29</sup> «Ювілей 30-літньої діяльності Михайла Павлика (1874—1904)», Львів, 1905, стор. 74.

<sup>30</sup> «Переписка...», т. III, стор. 36—37.

<sup>31</sup> М. Павлик, Вибрані твори, Львів, 1955, стор. 15.

му, та він і не ставив перед собою такої мети, бо був, насамперед, громадським діячем та публіцистом, а не філософом. Очевидно, не все в філософському матеріалізмі зін в достатній мірі і усвідомлював. Про це свідчить, наприклад, висловлена ним у листі до О. Кобилянської від 13 квітня 1891 р. думка, що «матеріалістичний світогляд досі майже зовсім не вироблений і навіть найбільше вченим людям його замало — решту поповнюють штукаю та людськими відносинами»<sup>32</sup>. Разом з тим у працях і практичній діяльності Павлика немає нічого такого, що зближувало б його світогляд з філософією позитивізму, з її запереченням можливості пізнання суті предметів і явищ, внутрішніх зв'язків, з її зневагою до теоретичного мислення та філософії як методу пізнання і перетворення навколишнього світу.

Філософський матеріалізм М. Павлика найбільш виразно виявився в його поглядах на походження і роль релігії в суспільному житті, його ставленні до церкви, церковних обрядів і духовенства. Релігійна ідеологія, яка давала неправильне уявлення про світ, про відношення людини до природи і про відносини між людьми в суспільстві, була однією з головних перешкод на шляху дальшого прогресу людства. Вона замаскувала несправедливий, гнобительський характер існуючого ладу, освячувала і увічнювала його іменем бога і тим самим відвертала трудящі маси від боротьби за повалення цього суспільного ладу, за встановлення суспільних відносин без експлуатації людини людиною.

Трудящі маси не можуть розірвати окови рабства, здобути свободу і щастя, побудувати нове життя, поки вони будуть духовно пригнобленими, віритимуть в надприродні сили, покірно коритимуться своїй долі. Тому Павлик у своїй публіцистичній і громадській діяльності, в художніх творах так багато приділяв уваги викриттю реакційної суті релігії, роз'ясненню шкідливості для народу освячених церквою обрядів і звичаїв, показові експлуататорського життя попів. Він проявляв велику активність у виданні праць та брошур для народу і інтелігенції з історії релігії, з питань боротьби науки проти релігії, вивчав єретичний рух на Україні, багато писав про нього.

М. Павлик заперечував головний догмат релігії — віру в надприродну істоту, у всемогутнього і всеильного бога. Не бог створив світ, людину, а людина створила богів, наділивши їх всіма тими ознаками, які характерні для людей. Розвінчання цього догмату релігії Павлик надавав великого значення в атеїстичній пропаганді серед народу Галичини. У листі до М. Драгоманова від 6—10 травня 1894 р. він писав, що всім тлумачить про те, що які люди, такі й боги, що це питання дуже інтересує селян і рекомендував Драгоманову написати на цю тему брошуру. Павлик вважав, що «той час, коли в головах людських прокинулася думка про марноту богів, — сотворених у нетямі самими ж людьми, — та про вагу самих людей з їх власним розумом, той час був найбільшою революцією на сві-

<sup>32</sup> Відділ рукописів Інституту літератури АН УРСР, ф. 14, № 882, стор. 2.

ті, був переломом у людському житті, початком самостійності людського духа і, значить, початком дійсного поступу на землі»<sup>33</sup>.

Павлик відкидав твердження ідеалістів і церковників, що людина складається з смертного тіла і безсмертної душі, твердження про потойбічне життя. На його думку, духовне життя людини невіддільне від її тіла, і з смертю людини припиняється її існування душі, а безсмертними є тільки діла людини в ім'я кращого життя всього людства. «Скаже ще, може, дехто,— писав він у «Друкованому листі до людей» в 1880 р.,— що тот чоловік не може людям робити добре, котрий не вірить у *житє за гробом*, ані в попівську немертність душі. Байка! Правдива немертельність душі — тільки в тім, який слід і яку пам'ять лишить хто по собі на землі, межн людьми; правдива немертельність — це тільки *праця на землі, чесна слава і добра пам'ять у людей по смерти*»<sup>34</sup>.

М. Павлик викривав реакційну суть всіх релігій і релігійних течій. У публіцистичних статтях, художніх творах і в листах він показував, що всяка релігія, яку б назву вона не приймала, на якого б бога не спиралась, в яке б покривало не одягалась, відіграла і відіграє шкідливу роль в розвитку людського суспільства. Релігії протягом всього часу свого існування перешкоджали прогресові, гальмували розвиток науки, сіяли ненависть між народами; релігійна нетерпимість приводила до великих воєн і загибелі цілих народів. Він був твердо переконаний, що не було, немає і не може бути такої релігії, яка б відповідала інтересам народу, сприяла б його розвитку.

«Як би то могла бути така віра,— писав Павлик,— що аби нічо, а нічо людей не коштувала, і не то не здержувала, а ще й помагала людім доходити усе далі та далі, до ліпшого розуму, до науки, до справедливого порядку на світі, до волі, до рівності всіх людей, то протів такої віри і соціалісти би не виступали... Але ж бо то біда, що такої віри ще не було, нема та її бути не може; що кожда віра провадила людей тільки до дурного розуму, до ненависти, до колотні, до різні, до несправедливого порядку, до нерівності, до всякої неволі та неправди на світі; що *кожда віра завше йшла та йде протів народу і протів науки...*»<sup>35</sup>.

Про те, що Павлик вважав всі релігії ворожими людському прогресу, свідчить і його заперечення думки, що східно-християнська релігія терпима до науки, до волі людської думки, що вона не спиняла їх розвитку, висловленого Дж. Дрепером у книзі «Історія боротьби між релігією і наукою». Павлик у післямові до зробленого ним українського перекладу цієї книжки писав, що православна церква, якщо й менше гальмувала розвиток науки і людського прогресу, ніж, наприклад, католицька релігія, то тільки тому, що була слабкішою і менш організованою, а не тому, що це витікало з її суті.

<sup>33</sup> М. Драгоманов, Оповідання про задрих богів, 2-е вид., Львів, 1901, стор. 4—5.

<sup>34</sup> «Переписка...», т. III, стор. 231.

<sup>35</sup> Там же, стор. 226—227. (Підкреслення наше.— П. М.).



Павлик наблизився до правильного розуміння соціальної функції релігії. Він усвідомлював, що релігія покликана виправдати існуючий експлуаторський лад, поділ суспільства на вищі і нижчі стани, стояти на сторожі інтересів імушних класів. У «Друкованому листі до всіх руснів в Галичині», звертаючись до галицького духовенства, він запитував: «...чи можна погодити попівство з наукою, з поступом до людської волі, людського добра, справедливого порядку на світі, чи, напротів того, всяка віра каже стояти за тим, що є, за теперішніми сильними світа сего, теперішніми багатирями, вищими станами, між ними й за вашим попівським, одним словом за всім тим, що наслію і верх нашого нещасливого народу, і межн ним, і в его голові??!»<sup>36</sup>

Панівні класи суспільства зацікавлені в тому, щоб народ був неграмотним, жив у темноті, не знав причини свого бідкування, бо тільки за цієї умови, на думку Павлика, їм вдається вести паразитичний спосіб життя за рахунок праці трудящих мас. Релігія покликана допомагати експлуаторам задурманювати голови народних мас, перешкоджати останнім правильно глянути на навколишній світ, на існуючі суспільні порядки, усвідомити своє становище і тим самим відвернути трудящі маси від боротьби проти своїх гнобителів, від боротьби за краще життя.

«От через що то вищі, неробітні стани,— писав Павлик,— покликуються на бога та годують темний нарід вірою, кажуть ему сподіватися заплати за свою нужду і кривду на тім світі у якімось небі, а сами тимчасом, на цім світі загортають під себе всю землю, все люцьке добро, всю люцьку працю і самих робітних людей!»<sup>37</sup>

Ідеологи панівних класів твердять, що хто не вірує в бога, не ходить до церкви, не молиться, не дотримується церковних обрядів, не може бути справедливим, не може робити людям добра. Всупереч цим твердженням Павлик заявляє, що служіння інтересам народу, убоління за долю трудящих не знаходяться ні в якому зв'язку з вірою в існування всевишнього і навіть несумісні з останньою, бо релігії всіх гатунків освяченням нерівності людей служили і вірно служать гнобителям для маскуванн своїх зовсім недоброчесних вчинків. Якраз навпаки, багаті і попи іменем бога, релігійними обрядами, фарисейською турботою про блага для всіх людей прикривають своє людиноненависництво, знуцання з простого народу.

У «Друкованому листі до людей» Павлик писав, що «віра з своїми попами, церквами, обрядками й артикулами любісінько йде собі соб, а люцька добрість і громадське добро та правда *цабе*:.. кождий то знає, що лихварі — жиди, багатирі всякі, уряд і попи дуже щире галасують за богом і віров, але за то, другим боком, дуже щире луп'я шкіру з робітних людей, наших, жидівський і всяких. І ще далі: справедливі учені завше виступали і виступають протів віри, а завше хотіли й хочуть отворити простим людям очі, а соціалісти

<sup>36</sup> «Переписка...», т. ІН, стор. 274.

<sup>37</sup> «Переписка...», т. ІІІ, стор. 227.

з них завше хотіли й хочуть добра для робітних людей; а попи та уряд завше стояли за віров, а завше розливали люцьку кров, дерли людей, палили, тратили, мучили вчених і досі ще неволять соціалістів власне за то, що ці хочуть отворити людім очи і визволити їх від усякого верховенства, від усякої неволі...»<sup>38</sup>.

Всупереч твердженням представників офіційної ідеології і духовенства Галичини і Росії про набожність, релігійність простого народу Павлик доводив, що народні маси байдужі до віри і церкви, про що свідчить українська народна пісня, в якій, на його думку, не дуже багато церковного духу, а віє з неї дух живого чуття, свободи, правдивої людяності<sup>39</sup>. У ненадрукованих матеріалах про рух штундистів на Україні він відзначав, що в Росії найбільше людей тримається православної віри, але поверхово і про людське око і то тільки тому, що до того їх силують царський уряд та православні попи<sup>40</sup>.

Як і інші прогресивні письменники і громадські діячі України, Павлик вів рішучу боротьбу проти намагань встановити панування церкви і духовенства в політичному і культурному житті суспільства. Як відомо, найбільш характерним для католицької церкви середніх віків був клерикалізм, який найяскравіше виявлявся у боротьбі папства за те, щоб взяти верх над світською владою. У період буржуазних революцій вплив духовенства і церкви на суспільне життя трохи зменшився, але із зростанням реакційності буржуазії клерикали активізують свою діяльність, спрямовану головним чином проти демократії, прогресивної науки і насамперед проти наукового соціалізму та революційного руху. В останній чверті ХІХ ст. в ряді країн Західної Європи були створені клерикальні політичні партії, які були партіями войовничої реакції. У 1887 р. в Австро-Угорщині виникає також клерикальна партія під назвою «Християнсько-соціальна».

Поширення наукових знань, зростання революційного руху трудящих мас зумовлювали дедалі більше поширення вільнодумства серед народів. Це викликало тваринний страх отців церкви, які всі свої зусилля спрямовують на те, щоб зупинити або, в крайньому разі, загальмувати цей процес. Цікавим у цьому відношенні є соборне послання до віруючих, прийняте на конференції австрійського єпископату у Відні в 1885 р. і підписане 33 архієпископами і єпископами Австро-Угорщини, в тому числі і Галичини. Отці церкви змушені визнати, що католицька церква переживає серйозне становище, що «знамення времени» для неї настали і дуже сумні, і страшні. Серед цих «знаменій времени» відмічалось, зокрема, велике поширення безвір'я, яке дійшло до заперечення існування бога, творця і господа всього видимого і невидимого, безсмертності душі; загальне панування «практичного матеріалізму», який ґрунтується на невір'ї в можливість загробного життя; занедбання мо-

<sup>38</sup> «Переписка...», т. III, стор. 226.

<sup>39</sup> Див. журн. «Друг», Львів, 1877, № 5, стор. 82.

<sup>40</sup> ЦДІА м. Львова, ф. 663, спр. 40, стор. 29.

литв як способу спасіння і благодаті та ін. Порятунком для католицької церкви єпископат габсбургської монархії бачив у посиленні впливу духовенства на політичне і культурне життя держави і особливо в передачі шкіл і всіх виховних закладів до рук єзуїтів. «Нашою повинністю,— заявлялось в посланні,— єсть затым старатись, чтобы наши школы zostали вновь преобразовани в християнско-религийном дусе, и мы не спочнем, поки не осягнем сеи цели»<sup>41</sup>.

У праці «Про русько-українські читальні» та в ряді статей на основі аналізу фактів соціального і культурного життя Західної України другої половини ХІХ ст. Павлик показав, що клерикалізм завдав великої шкоди визвольному рухові і культурному розвитку українського народу Галичини. У статті «Тарас Шевченко і Галицька Україна», написаній і надрукованій у польській пресі в 1886 р., в час посиленої активізації клерикалізму в Галичині, і потім (в 1911 р.) виданій окремою брошурою українською мовою, він приходить до висновку, що на лихо українському народові в часи його пробудження його інтелігенцію становили попи, які надавали визвольному рухові виразного клерикального характеру, що мало пагубні для нього наслідки. Клерикалізм настільки заїдав галицьку суспільність, що і кадри світської інтелігенції, і навіть найпередовіші її представники, які на словах були сильними радикалами, в практичних справах ставали клерикалами і байдужими до загальних громадських справ. Таке становище у минулому було до певної міри природним, бо галицька інтелігенція в переважній своїй більшості походила з стану духовенства, але у Павлика викликає подив, що сучасні йому західноукраїнські громадські і культурні діячі не можуть чи не хочуть зрозуміти того факту, що *«лиши доброго для своїх народних відродин зробили русини, то зробили в хвилину щасливого надиху проти клерикалізму, в завзятій боротьбі з ним, ломлючої його пристаркуваті форми та її започинаючої нові напрями»*<sup>42</sup>.

М. Павлик викрив шкідливість загравань галицьких народовців з вищими церковними чинами з метою використати церкву, мовляв, для економічного і культурного піднесення українського населення Галичини. Ці загравання, на його думку, привели тільки до того, що партія народовців стала клерикальною партією і тягне іншу українську інтелігенцію на позиції клерикалізму, чим розчищає ґрунт для наступаючої реакції.

Нищівній критиці піддав Павлик програму створеної в 1899 р. у м. Львові національно-демократичної партії за її буржуазно-націоналістичний і клерикальний характер. У статті «Голос небіжчика» з цього приводу він писав: «Культурно просвічений світ розділений тепер на два другі величезні табори (два перші табори, за Павликом, визискувані маси трудящих і визискувачі.— П. М.): клерикалів і антиклерикалів, або раціоналістів (розумовців). Ми,

<sup>41</sup> Газ. «Мир», 1885, № 48, стор. 1.

<sup>42</sup> М. П а в л и к, Тарас Шевченко й Галицька Україна, Львів, 1911, стор. 7.

радикали, мусимо належати до всесвітнього табору антиклерикалів, мусимо боротися з пануванем попів і всякою церковщиною. Тимчасом нова руська партія, національно-демократична, не тільки виключила таку боротьбу з клерикалізмом, але й признала інтереси наших попів і церкви»<sup>43</sup>.

Павлик також виступив з різкою критикою дуже поширеної навіть серед прогресивної частини інтелігенції думки про те, ніби українське духовенство Галичини багато зробило для пробудження свого народу. Показуючи безпідставність подібних тверджень, він вказував, що дійсно окремі виходці з духовенства відіграли позитивну роль в політичному і культурному житті українського народу, але, по-перше, це тільки одиниці, по-друге, і головне, що це вони зробили лише під впливом руху світського, прогресивного характеру, тільки як люди світської просвіти і світської науки в тяжкій боротьбі самих з собою, з своїм клерикальним покликанням і оточенням. Взагалі ж духовенство завжди було і є ворожим народові, народним справам. Вся діяльність попів, заявляв він, як, наприклад, організація церковних братств, показна турбота про народ і т. д., була підпорядкована одній меті — схилити народ до церкви та до попів, відвернути його від світської просвіти та поступу. В одній із заміток з цього приводу Павлик писав: «Які б не були колишні заслуги нашого духовенства для розвою нашої народности, то все таки факт фактом, що тепер чимраз більше світських русинів,— з інтелігенції й селян,— бачать, що попівська класа стоїть колодою на дорозі дальшого поступу русинів. З яких 4000 попів ледве чи набереться 100 їх таких, що справді працюють для народу, та й то ще можна поспорити про якість тої праці, бо й вона в значній частині іде, напр., проти діяльності радикалів»<sup>44</sup>.

Будучи твердо переконаним, що «усякі всп'ятні прояви в руськім (українському.— П. М.) русі Галичини впливають із клерикалізму»<sup>45</sup>, Павлик виступав за відокремлення церкви від держави, боровся проти втручання духовенства в справи науки, освіти, виховання молоді, сімейного життя і т. д. У статті «Sprawa cerkowna w Schidnij Halyczynie» він писав, «що як релігію треба відлучити від школи... так і церкву треба відлучити від громади, краю чи держави, тобто що не держава, край чи громада повинні утримувати церкви і попів, а лише ті з громади, що набожні і не хотіли би обходитися без церковних обрядів, так аби вся віра загалом була тільки річчю власного чнегось сумління»<sup>46</sup>.

Павлик розумів, що в експлуаторському суспільстві ні попи, ні уряд добровільно не підуть на відділення церкви від держави, бо тільки держава гарантує духовенству існування і охорону, а уряд без попів не мав би такого політичного впливу на народ. Тому він закликав прогресивні сили вести наполегливу боротьбу за

<sup>43</sup> Газ. «Громадський друг», Львів, 1900, № 3-4, стор. 20—21.

<sup>44</sup> Журн. «Народ», 1893, № 2, стор. 17.

<sup>45</sup> М. Павлик, Тарас Шевченко й Галицька Україна, Львів, 1911, стор. 8.

<sup>46</sup> Газ. «Ргаса», 1883, № 4, стор. 16.

відокремлення церкви від держави, що конче потрібно для розвитку народу. Павлик заявляв, що з створенням української держави, яка мала, на його думку, виникнути в результаті перемоги революції 1905—1907 рр. в Росії, ні в якому разі не можна допустити, щоб націоналізована православна церква на Україні стала пануючою, обов'язковою для всіх українців, щоб національне попівство взяло перевагу в політиці і вихованні поколінь, а необхідно буде зразу ж відділити церкву «від держави та її здати вдержання церков і кермування ними на самих вірних, без ніяких на се податків, навіть і громадських»<sup>47</sup>.

В оповіданні «Ребенщуківа Тетяна» Павлик намалював жахливу картину, в якій показав, до чого приводить втручання церкви у відношення між чоловіками і жінками. Семен Яковишин і Тетяна Рубенщуківа любились, але батьки Тетяни присилували її вийти заміж за Янца Шуполишеного. Цей шлюб не по любові, а за примусом, церква освятила іменем бога. Тетяна продовжує кохати Семена. Морально знівечений у війську, жорстокій і свавільній Янець збиткується над нею, щодня б'є її. Тетяна його ненавидить, але не може покинути, бо проти цього церква і звичаї, і вимушена мучитись за нелюбом. Семен теж побивається за Тетяною, але не може за неї заступитись, бо боїться порушити «законний шлюб», боїться «гріха». Розв'язка дуже трагічна: всі троє гинуть.

На вимогу церковників львівська прокураторія порушила процес проти Павлика за те, що він, мовляв, в оповіданні виступив проти непохитності освяченого церквою шлюбу, образив релігію, звичаї і моральність і тим самим підриває віру в бога. На суді Павлик заявив, що все оповідання «Ребенщуківа Тетяна» має тенденцію, згідну з його переконанням: довести, наскільки шкідливі церковні шлюби, шлюби до гробу, бо вони часто є підлістю і неволею для жінок, перешкодою прогресу. І далі він продовжував, що шлюби по любові, цивільні шлюби, як показує саме життя, є набагато більш людяними, гуманними і тривкими. За «Ребенщуківу Тетяну» львівський суд засудив письменника на шість місяців ув'язнення. Однак Павлик і пізніше неодноразово виступав проти нерозривних за будь-яких обставин церковних шлюбів.

Павлик вважав, що справа віри — особиста справа трудящих мас. Кожна людина сама вирішує, вірити їй, чи не вірити в існування бога, якої релігії дотримуватись і т. д. Інший принцип, на його думку, необхідно застосувати до інтелігенції, яка повинна бути передовою частиною суспільства і вести народні маси до прогресу. Інтелігент мусить бути невірющим і повинен вести рішучу боротьбу проти релігійного дурману. Тим більше це стосується членів прогресивних партій, які повинні бути раціоналістами в справах віри. У брошурі «Михайло Драгоманів і його роль в розвою України» автор писав, що «найбільша частина наших інтелігентних земляків порушує й доси сі справи (релігійні.— П. М.) перед селя-

---

<sup>47</sup> М. Павлик, Михайло Драгоманів і його роль в розвою України, стор. 75.

нам в реакційнім напрямі, а найпоступовіші з них ізважуються по найбільшій частині лише на заяву, що, мовляв, «віра — справа приватна», то її й не треба зачіпати. А втім, се хиба теперішніх «політиків» усього світа»<sup>48</sup>.

УПавлика викликала обурення поведінка окремих членів радикальної партії, які на словах виступали проти релігії, а на ділі спраляли церковні обряди, чим допомагали попам підтримувати у людей віру в релігійні забобони. У листі до М. Драгоманова від 26 грудня 1893 р. Павлик писав, що на похоронах брата одного із активних радикалів на власні очі побачив, скільки «відваги» у коломиських радикалів, які, незважаючи на безперервні гучні заяви прот релігії, «пішли робити «последнее целование» в церкві і цілували не тільки засмаровані наліпки на євангелію, а й хрест, і образ, деякі навіть попову лапу!.. Я поклявся ще лишній раз, що мене мсять ховати по-світськи, без комедії»<sup>49</sup>.

Бажаючи попів найбільш вразливою ланкою в релігійній ієрархії, Павлик надавав великого значення, вірніше, відводив провідне місце в атеїстичній пропаганді викриттю справжнього обличчя духовництва. Не так то просто переконати віруючого в тому, що бога нема. Бога ніхто не бачив, але віруючий щодня зустрічається з явищами і подіями, причин яких він не знає, відчуває на собі діяння невірних йому сил; це живить віру в існування всемогутнього бога. Іша справа попи. Кожний віруючий сам часто бачить, що поведінка переважної більшості попів зовсім несумісна з їх саном і тим, що вони говорять у своїх проповідях. Показуючи служителів церкви такими, якими вони насправді є, Павлик наносив відчутний удар і по смій вірі в бога.

Бя публіцистична і громадська діяльність Павлика пройнята розвічуванням попів як гнобителів трудового народу і апологетів експлуататорського суспільного ладу. Для цієї мети він використав і могутню силу художнього слова. Так, вільнодумець Іван Павлів з оповідання «Ребенщукова Тетяна» роз'яснює селянам, що попи в своїй злирствах перевершують навіть багатіїв. «Вже доста шахраї корчарі та купці,— каже він,— але вони (попи.— П. М.) — то такі туманики, що нема їм пари, бо він як бере від людей гроші, то хоч що дасть: у горло, чи там у жменю, а попи захарамаркують люди якось не по-розумному, налякають людей богом та пеклом і лупль з них лико та ще учать других, молодих попів: дери, кажут хлопца, як вербу, зідреш одну шкіру — друга поросте...»<sup>50</sup>.

Зловісті «Пропаший чоловік», що являє собою вбивчу сатиру не тільки на попівство, а й на весь суспільний порядок, на систему виховання і навчання в тодішній Австро-Угорщині, письменник вводить нас у закулісне, особисте життя попівства. Перед читачем постає образ типового галицького попа — п'яниці, забіяки, розпусни-

<sup>48</sup>М. Павлик, Михайло Драгоманів і його роль в розвою України, стор. 7.

<sup>49</sup>«Переписка...», т. VII, стор. 339.

<sup>50</sup>М. Павлик, Вибрані твори, Львів, 1955, стор. 34.

ка, лицеміра, шкурника, який не гребує ніякими засобами для наживи. Піп С. ще в семінарії заборгував 3000 карбованців, потім одружився заради приданого, яке незабаром прогуляв і пропив. Тепер в цього паразита лишається одне — грабувати селян. Але він не один такий. Одного разу у великій піст піп С., будучи помічником попа в селі Кобаках, над Черемошем, з другим помічником попа пішов по селу збирати збіжжя. Почали збір з протилежних кінців села, і кожний з них намагався обійти більше хат, щоб більше набрати собі зерна. Зустрілись вони посеред села, завели сварку, розірвали один одному мішки, розсипали зерно. Але на цьому справа не кінчилась: вони пустили в хід святе знаряддя — почали битись хрестами «так, що кров цюріла з обох, як баранів»<sup>51</sup>.

Іншим разом, після хрестин, піп С. в церкві зчинив бійку з найстаршою кумою за недогарок свічки, який вона за звичаєм селян Кобаків сховала за пазуху. Піп накинувся на жінку, «як якийсь дикий лісовий звір, і доти не попустився, доки не видер свічку, тобто вже не свічку, а тільки гніт з кавалочками воску...»<sup>52</sup>. Награбоване з селян він пропиває, а частину посилає синові в місто, забезпечуючи йому розгульне і розпусне життя.

І вінчання молодих у церкві, і похорони з попом, і говіння і т. д.— все видумано попами, щоб якнайбільше здерти з людей. Юрко — герой оповідання «Юрко Куликів» — згадує своє дитинство. Було воно нужденним, безпросвітним і за життя батька-зарібника. Але ще більше горе настало після смерті батька. Все, що було в хаті, мати продала, щоб заплатити попові за похорон, але й того не вистачило: хатку віддали корчмарям за борг, а мати й син пішли відробляти решту боргу до попа.

«У селі Рознові, — писав Павлик, — умер зарібний чоловік, лишив зарібницю, дрібні діти і одну-однісіньку козу, що закріпляла молоком голодні діти: піп за похорон видер останню козу, — що не напросилася тота бідна вдова, не націлувалася попові рук та ні!»<sup>53</sup>.

Такі і подібні картини з життя і поведінки духовенства не могли, зрозуміло, не викликати зневір'я у людей до церкви, попів і до того, чім ім'ям вони прикривались.

Непримиренна боротьба Павлика проти релігії, особливо різкі виступи проти духовенства викликали докори світської інтелігенції і навіть окремих прогресивних діячів Галичини того часу. Павлика звинувачували в тому, що він своєю непоступливістю в питаннях релігії, безперервними нападками на попів перешкоджав об'єднанню всієї інтелігенції Західної України для спільних дій, називали його антихристом. Один з редакторів журналу «Друг» в 1874—1876 рр., галицький адвокат Антін Дольницький у спогадах, написаних на початку 1943 р., признався, що він докоряв Павликові «за його односторонність, що граничила з маніяцтвом у відношенні до священників, яких він хотів би з лица землі стерти, і тим своїм

<sup>51</sup> М. П а в л и к, Вибрані твори, Львів, 1955, стор. 67.

<sup>52</sup> Т а м ж е, стор. 68.

<sup>53</sup> Т а м ж е, стор. 47.

переконанням був передвісником більшовиків»<sup>54</sup>. Клерикали ж приєднали в страшенну лютть, втрачаючи всякий розум і будь-яку притойність від виступів Павлика проти релігії, церкви і попів. Таюдин з них у листі до редакції газети «Батьківщина» в 1889 р. писв: «Вы осмелились уже до того степени, что начинаете и св. вер: в том народе ослабляти, а злучившись с знанным социалистом Паинком, хотите наверно социализм межи народом ширити... НайПавлик не боїться о веру, бо ей и врата ада не одолеют, скавв Христос наш Спаситель, отже не знищит ей... Павлик с целым штабом своих приверженцев из Вашей редакции»<sup>55</sup>.

атеїзм М. Павлика, як і весь домарксистський атеїзм, не був вілгий від ряду слабких сторін. Павлик не розумів дійсних причинпоходження релігії, не розкрив її соціальних коренів, а також не назав вірних шляхів подолання релігійної ідеології. Він вважав, щоюловними знаряддями боротьби проти релігії є людський розум поширення наукових знань і освіти. Правда, в «Друкованому лис до людей» він висловив думку, що подолати віру в існування надприродних сил, у всемогутнього бога люди зможуть значно легше і швидше з побудовою нового суспільного ладу, при спільній праї на усупільненій землі і усупільненими знаряддями виробництва. Вказуючи на те, що церкви збудовані людьми, і тому люди ають вирішувати, для яких цілей їх використовувати: чи для молитв, чи для диспутів, чи як стайні для громадської худоби, чи як матри, чи для громадських рад над тим, як знищити теперішній суспільний порядок разом з релігією, Павлик писав: «Це ще теперіможе, й трудно зрозуміти громаді, доки вона не має в своїх руках всієї землі на гурт, доки не робить коло ґрунту гуртом, не магромадських господарських машин і знаряддя, громадської худби, громадської думки, громадських забагів, громадського гуртового розуму,— але як лиш за все це хоть блисне коли в людських головах, то й за церкву і за віру людям стане ясно, як свіке сонце»<sup>56</sup>.

Проте це була лише окрема догадка.

Павлик був переконаний, що кінець кінцем релігійні вірування бугть переможені наукою і витіснені із свідомості всіх людей. Але осньки релігія в його час мала значний вплив на народні маси і інтлігенцію, він вважав, що з «моральною силою» релігії не можна є рахуватися, і іноді, зокрема в останні роки свого життя, коли від шов від активної політичної і громадської діяльності, висловлюав думку про можливість тимчасового використання релігії на користь народу і прогресу суспільства шляхом створення всесвітньої віри, прийнятної для всіх людей і згідної з прогресом науки і людського життя. Правда, Павлик не був впевнений, що таку релігійкоколи-небудь вдасться створити і що її приймуть широкі народ-

<sup>54</sup> Відділ рукописів Інституту літератури АН УРСР, ф. 3, № 2558, стор. 23.

<sup>55</sup> «Переписка...», т. V, стор. 351.

<sup>56</sup> «Переписка...», т. III, стор. 225.



ні маси, але все ж він вважав, що над виконанням цього завдання потрібно працювати<sup>57</sup>. Це також говорить про певну обмеженість його атеїстичних поглядів.

Критика М. Павликом релігії, розвінчування її як служниці інтересів експлуататорських класів, непримиренна боротьба проти попівства, викриття його паразитичного, розпусного життя, ствердження матеріалістичного світорозуміння відіграли значну роль у поширенні вільнодумства в Західній Україні та на Буковині, служили справі визволення українського народу від пут соціального і духовного рабства. Атеїстичні погляди Павлика були великим внеском у розвиток атеїстичної думки на Україні в кінці ХІХ—на початку ХХ ст.; вони їй досі не втратили свого значення для боротьби проти ідеалізму та містики, для подолання релігійних пережитків у свідомості людей.

---

<sup>57</sup> М. Павлик, Михайло Драгоманів і його роль в розвою України, стор. 27.

І. В. БИЧКО

## Д КРИТИКИ ОДНІЄЇ МЕТАФІЗИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ ПІЗНАВАЛЬНОГО ПРОЦЕСУ

Американський філософ А. О. Лавджой називав кінець ХІХ — початок ХХ ст. «епохою великого повстання проти дуалізму», епохою, що поклала початок більш широкому процесу, який у буржуазній філософській літературі прийнято називати «реалістичною революцією проти ідеалізму». Мета цієї «революції», за Лавджоем, полягала у «поваленні більш як сторічного панування ідеалізму» і «відв'язанні у своїх правах реалізму».

Заявлячись з певною пересторогою до «гучних» заяв про «повстання», «революцію» та ін., ми в той же час повинні відзначити, що і межі ХІХ і ХХ століть в буржуазній філософії дійсно відбувалися певні зміни. Ми далекі від того, щоб розглядати їх як такі, що дійсно мали своєю метою «повалення ідеалізму». Проте не виклимає сумніву той факт, що на стику двох століть відверто ідеалістична буржуазна філософія ХІХ ст. переживає своєрідну трансформацію.

Вширення ідей наукового комунізму, пов'язане з піднесенням масового революційного руху, з одного боку, і величезні успіхи природознавства, з другого боку, привели до того, що старий «академічний» ідеалізм швидко почав втрачати свій «авторитет». Виникає цілий ряд філософських шкіл і напрямків, представники яких не наважуються вже відверто називати себе ідеалістами. Проповідуючи ідеалістичні *по суті* погляди, вони в той же час *на словах* заявляли про своє «заперечення ідеалізму», називаючи себе позитивістами, феноменологами, реалістами тощо.

Відставники однієї з таких шкіл неореалізму, яким належала провідна роль у «повстанні проти дуалізму», вбачали свою «місію» у «виродженні реалістичної філософії», покликаний «здолати ідеалізм». Вони заявляли, що ідеалізм зумів посісти панівне становище у філософії тому, що «попередній реалістичній філософії» (типичним виробником якої, на їх думку, був Локк) була властива істотна хиба: яка її привела зрештою цю філософію до занепаду. «Фатальною помилкою Локка, на думку неореалістів, був так званий

«епістемологічний<sup>1</sup> дуалізм», або *репрезентаціонізм*<sup>2</sup>. Під репрезентаціонізмом неореалісти розуміли твердження про те, що людина пізнає незалежно від неї існуючу реальність не безпосередньо, а через ідеї; при цьому роль ідей зводиться до того, що вони «представляють» (represent) реальність суб'єкта. Результатом такого твердження є «епістемологічний дуалізм», «подвоєнням пізнаваної реальності», яке полягає в тому, що людині в процесі пізнання протистоять, крім самої «реальності», ще й «ідеї». А якщо це так, то ідеї стають «завісою» між розумом і реальністю. Така точка зору, говорять неореалісти, «ув'язнює розум в залізному кільці ідей», з якого він не може знайти виходу до реальності.

Слід відразу ж зауважити, що наведена «репрезентаціоністська» точка зору не відбиває дійсної позиції Локка. Локк дійсно вважав, що пізнання світу «опосередковується ідеями», тобто, за термінологією неореалістів, був «епістемологічним дуалістом». Але насправді він ніколи не розглядав ідею як «завісу» між розумом і реальністю.

Неореалісти ототожнюють поняття «посередник» і «завіса». Проте таке ототожнення зовсім неправомірне. Наше пізнання дійсно опосередковується ідеальними образами зовнішнього світу, що виникають в людській свідомості під дією цього світу. І в цьому опосередкуванні дійсно є момент перериву безперервності (образ якісно відмінний від відображуваного, оскільки він не є самим відображуваним). Але цей перерив є тільки момент процесу пізнання, який в цілому є діалектичною єдністю перервності і безперервності. Неореалісти ж, не розуміючи цієї діалектики, абсолютизують момент перериву безперервності, в результаті чого між об'єктом і його образом виникає «безодня», а сам образ перетворюється на «завісу» між свідомістю і об'єктом.

До речі, у своїй критиці Локка цим же шляхом йшов і єпископ Берклі. Він спочатку витлумачив Локкове розуміння ідей в такому плані, що вони перетворилися на «завісу» між розумом і світом. А вже з «підчищеної» в такому плані філософії Локка було легко зробити суб'єктивно-ідеалістичний висновок про те, що самі ідеї і є єдиною реальністю<sup>3</sup>. Новітні ж «борці» за реалізм, «рятуючи» Локка від Берклі, запозичують свою аргументацію в критиці «помилки» Локка у того ж самого Берклі.

Оскільки, на думку неореалістів, основною вадою «старого реалізму» був «епістемологічний дуалізм» (вчення про «опосередкованість» пізнання ідеями), то звідси випливає основне гасло, кинуте неореалістами,— геть дуалізм! Геть опосередкованість! Хай живе монізм! Наріжним каменем новітнього реалізму повинен був стати, на думку неореалістів, «епістемологічний монізм», який вони висунули як своєрідну «панацею» від усіх труднощів старого реалізму.

<sup>1</sup> Епістемологічний — теоретико-пізнавальний. Епістемологією в сучасній буржуазній філософії прийнято називати теорію пізнання.

<sup>2</sup> Від англ. слова «Represent» — представляти, репрезентувати.

<sup>3</sup> Див. критику абстрактних ідей Локка в книзі Д. Берклі, Трактат о началах человеческого разума, СПб, 1905, стор. 40—59, 62—63.

7.. Суть «епістемологічного монізму» неореалістів полягала в усуненні «ідей» (ідеальних образів об'єкта) з процесу пізнання. Незаважний від розуму реальний об'єкт, говорять неореалісти, в пізнавальному процесі *не відображається* свідомістю, а *буквально включається* в неї, як «порошинка в око». «Коли хтось сприймає тюльпан, — писав неореаліст Перрі, — ідея тюльпана і реальний тюльпан зливаються елемент з елементом, вони — одне й те ж (they are one) кольорі, формі, розмірі, віддалі і т. д.»<sup>4</sup>.

Як бачимо, «революція проти дуалізму» дійсно привела неореалістів на «моністичні позиції». Але цей монізм — ідеалістичний, він зберігає *тотожний берклівському монізму*. Суб'єкт безпосередньо захоплює об'єкт в процесі пізнання; об'єкт *буквально* «включається» в суб'єкт, стає частиною суб'єкта — твердили неореалісти. Навіть відчуття — єдине, що безпосередньо стоїть перед нашим розумом в процесі пізнання; вони і є об'єктом нашого пізнання — говорив єпископ Берклі. Порівнюючи ці два твердження, не можна не помітити їхньої тотожності за змістом.

Отже, «відновлення реалізму в своїх правах» і «подолання ідеалізму», проголошене неореалістами, було на ділі звичайнісіньким поверненням на позиції берклівського суб'єктивного ідеалізму. «Революція» виявилася простим «двірцевим переворотом», в ході якого неореалісти одягли стару ідеалістичну філософію у нові термінологічні шати.

## I

«Повстання проти дуалізму зазнало поразки», — пише Лавджой, згадуючи на увазі явно суб'єктивно-ідеалістичні висновки, до яких прийшли неореалісти. Але це не означало, продовжує він, що мета реалістичної революції — «повалення ідеалізму» і «торжество реалізму» — взагалі недосяжна. На думку Лавджоя, «поразка» неореалізму була зумовлена хибністю його вихідної позиції — «епістемологічного монізму». В дійсності ж, говорить далі він, досягнення мети «реалістичної революції» мало йти по лінії прийняття доктрини «епістемологічного дуалізму», тобто тієї точки зору, проти якої виступили неореалісти. Неореалісти допустили помилку в тому, що ототожнили «репрезентаціонізм» (дійсно неприйнятну точку зору, що розглядає «ідеї», образи реальності як «завісу» між суб'єктом і об'єктом) з «епістемологічним дуалізмом». А таке ототожнення неправомірне, оскільки «епістемологічний дуалізм» тільки стверджує той факт, що реальність пізнається, відображається з допомогою «ідей». Тим самим Лавджой правильно підмітив слабе місце в доктрині неореалістів. «Революція проти дуалізму» вступає у свою другу фазу. В середині реалістичного табору все голосніше починають лунати голоси про необхідність повернення на позиції «епістемологічного дуалізму» (вчення про опосередкованість пізнання

<sup>4</sup> R. B. Perry, Present Philosophical Tendencies, New York, 1912, стор. 126.

«ідеями»). В 1920 р. опозиція організаційно оформлюється у школу «критичного реалізму», яка кидає виклик «монізму» неореалістів.

До групи критичних реалістів входило 7 викладачів філософії, професорів американських університетів. Це були: Дюрант Дрейк (Вассар-коледж), Артур Оікен Лавджой (університет Джона Гопкінса), Джеймс Біссетт Пратт (Вільямс-коледж), Артур Кеньйон Роджерс (Йельський університет), Джордж Сантаяна (колишній викладач Гарвардського університету), Рой Вуд Селларс (Мічиганський університет), Чарльз Август Стронг (колишній викладач Колумбійського університету). Свої погляди критичні реалісти виклали у колективній праці «Нариси з критичного реалізму», що вийшла у 1920 р. Цей твір складається з передмови і семи розділів-нарисів, кожний з яких був написаний одним з членів групи.

Критичні реалісти говорять, що епістемологія (теорія пізнання) є єдиною сферою, в якій вони провадять свої дослідження. Тобто *критичним реалізмом учасники групи називають свої погляди, що стосуються сфери теорії пізнання*. Все, що виходить за межі цієї сфери, вже не є «критичним реалізмом».

Говорячи про те, що їхній реалізм «не є фізичним моністичним реалізмом, або лише тільки логічним реалізмом», автори «Нарисів» хочуть застерегти читача від ототожнення критичного реалізму з матеріалізмом («фізичним моністичним реалізмом») чи ідеалізмом («логічним реалізмом»). На їх думку епістемологія — це така сфера, в якій розв'язання проблем не залежить від «онтологічної позиції» філософа (тобто не залежить від того, матеріаліст він, чи ідеаліст). «Слід відзначити, — пишуть співавтори у передмові до «Нарисів», — що наша згода стосується лише тільки епістемологічної проблеми, якій і присвячене дане видання; і дійсно, члени нашої групи мають дещо відмінні онтологічні погляди; тому ми просимо критиків цієї книги мати це на увазі і не зводити дискусію з епістемологічних проблем, що викладаються тут, на відмінні погляди, що стосуються інших проблем. Ми вважаємо цілком можливим ізолювати проблему пізнання; і ми віримо, що її розв'язання лежить саме в тій площині, в якій це зроблено в даній книзі»<sup>5</sup>.

Критичні реалісти, таким чином, чесно визнають, що їхні «онтологічні погляди» різні. Однак вони вважають це чимсь не дуже важливим, другорядним. Центральною проблемою філософії для них виступає «епістемологічна», а не «онтологічна» проблема — тобто головним, що визначає філософську позицію будь-якого мислителя, є не питання про відношення матерії і духу (mind-body problem<sup>6</sup>, за їх термінологією) а питання про характер пізнавального процесу.

Таким чином, критичний реалізм, проголошуючи центральною проблемою філософії «епістемологічну проблему», намагається знайти вихід з усіх протиріч, в яких заплуталась буржуазна філософія ХХ ст., не виходячи при цьому за межі теорії пізнання.

<sup>5</sup> «Esseys in Critical Realism», New York, 1941, стор. VII.

<sup>6</sup> Проблема духу і тіла.

Проте с'юба критичних реалістів «ізолювати теорію пізнання від онтології», будучи спробою подолати «однобічність» матеріалізму та ідеалізму, виявилася для них непосильним завданням. При розв'язанні теоретико-пізнавальних питань неможливо ухилитися від відповіді на питання про природу пізнавального процесу, про те, що первинним — матерія чи дух. Діалектичний матеріалізм перекислово показав, що не існує жодної проблеми в філософії, розв'язання якої не залежало б від розв'язання основного питання філософії. Викриваючи спроби махістів подолати «однобічність» матеріалізму та ідеалізму, В. І. Ленін писав у «Матеріалізмі і емпірикритицизмі»: «За купою нових термінологічних хитросплетінь, засміттям гелертерської схоластики завжди, без винятку, ми знайдемо *дві* основні лінії, два основні напрями у розв'язанні філософських питань... Джерело тисяч і тисяч помилок і плутанини в цій галузі полягає саме в тому, що за зовнішністю термінів, дефіцій, схоластичних вивертів, словесних хитросплетінь *проглядають* дві основні тенденції»<sup>7</sup>.

Тому зойм не дивно, що, по-різному розв'язуючи основне питання філософії («маючи різні онтологічні погляди» — за термінологією критичних реалістів), представники критичного реалізму, як буде показано нижче, не змогли зберегти проголошеної ними «єдності» у сфері «епістемології».

Вище говорилося, що доктрина «епістемологічного монізму» (з якої вилучають і впливають суб'єктивно-ідеалістичні висновки неореалістів про «буквальне» включення об'єкта в суб'єкт у процесі пізнання) була тим центральним пунктом неореалізму, проти якого виступили критичні реалісти. В цьому плані виступ критичних реалістів проти неореалізму набуває характеру виступу проти суб'єктивного ідеалізму.

Але з яких позицій критичні реалісти критикували суб'єктивний ідеалізм? Як висували критичні реалісти на противагу йому? Такою противагою критичні реалісти вважали свою доктрину «епістемологічного дуалізму».

«Першою тезою критичного реалізму, — пише Пратт, — було наполягання на екзистенціальній (просторово-часовій. — І. Б.) відмінності між змістом розуму і його об'єктами (незалежно від характеру цих об'єктів), які можуть бути фізичними речами в матеріалістичному розумінні, фізичними речами в панпсихічному розумінні, іншими людськими центрами свідомості, їхніми ідеями або досвідом, логічними побудовами (entities) або сутностями (essences)<sup>8</sup>. «Епістемологічний дуалізм» критичних реалістів, отже, полягає в розрізненні між об'єктом пізнання і образом цього об'єкта («змістом розуму», за термінологією Пратта). Що ж до питання про природу об'єкта пізнання, то критичні реалісти вважали його неістотним для епістемології, яка, на їх думку, є тією сферою, де протиріччя між матеріалізмом та ідеалізмом зникають

<sup>7</sup> В. І. Ленин, Твори, т. 14, стор. 308.

<sup>8</sup> S. B. Fæ t t, Personal Realism, New York, 1937, стор. 192.

і лишається лише один ворог — суб'єктивізм (так називають критичні реалісти суб'єктивний ідеалізм).

Але, підкреслюючи опосередкований характер пізнання, критичні реалісти в той же час відкидають неореалістське розуміння опосередкованості як наявності «безодні» між розумом і об'єктом, тобто ту точку зору, яку неореалісти називали репрезентаціонізмом. Ідеї, говорять вони, не завіса між нами і дійсністю, а тільки «посередник». Основну хибу репрезентаціонізму неореалісти вбачали взагалі в думці про те, що пізнання «реальності» є опосередкованим. Але, заперечують критичні реалісти, це було помилкою, яка, зрештою, і привела неореалізм до суб'єктивного ідеалізму. В дійсності ж основна хиба репрезентаціонізму, говорить Селларс, полягає в дуалістичному роздвоєнні світу на дві частини — фізичну і психічну. Саме це «роздвоєння», що веде свій початок від Декарта, і приводить до хибної ідеї про «непрохідну безодню» між об'єктом і суб'єктом.

Доктрина ж «епістемологічного дуалізму» критичних реалістів, приймаючи опосередкованість пізнання «реальності» ідеями, відкидає «метафізичний дуалізм (твердження про роздвоєння світу на дві незв'язані частини). «Епістемологічний дуалізм, — пише Селларс, — докорінно відрізняється від метафізичного дуалізму і не має необхідного зв'язку з ним. Критик, який критикує епістемологічний дуалізм за гріхи метафізичного, — б'є поза мішенню»<sup>9</sup>.

Проте в запереченні «метафізичного дуалізму» критичні реалісти не були одностайні, а деякі з них (Лавджой і Пратт) навіть виступали на захист його. Основним, що відрізняє «епістемологічний дуалізм» критичних реалістів від «епістемологічного монізму» неореалістів, є твердження про те, що пізнання реальності «опосередковується» ідеями — «даними» або «сутностями», як називають їх критичні реалісти. Двочленній схемі пізнання неореалістів (об'єкт—суб'єкт) критичні реалісти протиставляють тричленну схему, так званий «епістемологічний трикутник» (об'єкт — «дане», або «сутність» — суб'єкт). Тричленна схема критичних реалістів відрізняється від двочленної схеми неореалістів середнім елементом — «данним» («datum»). Цей середній елемент критичні реалісти називали ще «змістом розуму» («mentale content»), «пізнавальним станом» («knowledge state») «сутністю» («Essence») і т. д.<sup>10</sup>. Оскільки він і є тим «посередником», що опосередковує пізнання реальності, то питання про його характер і природу становить суть доктрини критичних реалістів. Майже всю свою енергію в «Нарисах» вони скерували на захист положення про існування цього середнього члена (всупереч неореалістам), а також на з'ясування «механізму» опосередкування. Проблема «посередника» пізнання і є, на думку критичних реалістів, центральною проблемою епістемології — тією

<sup>9</sup> «Essays in Critical Realism», New York, 1941, стор. 189—190.

<sup>10</sup> Найбільш вживаними, проте, термінами для позначення середнього члена є «дане» («datum») і «сутність» («essence»).

проблемою, в якій, як видно з передмови до «Нарисів», вони прийшли до єдності у поглядах.

Яку оцінку можна дати цим двом схемам пізнання? Чи відповідають вони дійсному стану речей?

Говорячи про пізнавальне відображення дійсності, В. І. Ленін виділяв три члени цього процесу. «Тут дійсно, об'єктивно три члени»: 1) природа; 2) пізнання людини, = мозок людини (як вищий продукт тієї ж природи) і 3) форма відображення в пізнанні людини, ця форма і є поняття, закони, категорії etc<sup>11</sup>. В. І. Ленін при цьому підкреслює, що «людина не може охопити=відбити=відобразити природи всієї, повністю, її «безпосередньої цілості», вона може лише вічно наблизитися до цього, створюючи абстракції, поняття, закони, наукову картину світу і т. д. і т. п.»<sup>12</sup>. Отже, процес пізнання не є «безпосереднім включенням реальності в суб'єкт», як твердять неореалісти. Він є процесом «відображення» реального світу, в ході якого «енергія зовнішнього подразнення переходить у факт свідомості». І третій член пізнання у Леніна виступає як «форма» такого відображення — категорії, поняття і т. д.

Критичні реалісти теж відкидають твердження неореалістів про «безпосереднє включення» об'єкта в суб'єкт. Говорячи про «дане» як про образи об'єктів, вони тим самим проводять ідею відображення в процесі пізнання.

Проте було б величезною помилкою ставити знак рівності між єнінським розумінням трьох членів пізнання і «тричленною схемою» критичних реалістів.

Справа в тому, що критичні реалісти, правильно виділяючи в пізнавальному процесі три головних елементи: природу (об'єкт), людину (суб'єкт) та ідеальну форму відображення («дане»), в той же час не розуміли дійсного діалектичного співвідношення між ними.

Частина критичних реалістів (Дрейк, Роджерс, Сантаяна і Стронг) розглядали «дане» (образ об'єкта) як існуюче вічно і окремо від природи і людини. Вони надавали цьому «даному» характеру логічної сутності (essence), що існує навіть до початку пізнавального процесу. І якщо думка про «дане» як образ об'єкта містила в собі правильну ідею про пізнання як відображувальну діяльність, то відрив «даного» від природи і суб'єкта спотворює і навіть просто заперечує цю ідею. Адже відображення не може існувати окремо від відображуваного і того, хто відображає. Воно з'являється в процесі взаємодії між першим і другим. Відношення між об'єктом і його образом, який знаходиться в пізнаючому суб'єкті, є відношенням причини і наслідку, а наслідок ніколи не існує раніше за свою причину, тобто пізнання не існує поза людиною, поза її розумом.

<sup>11</sup> В. І. Ленін, Соч., т. 38, стор. 173.

<sup>12</sup> Там же.



Друга група критичних реалістів (Лавджой і Пратт), хоча і погоджувалася з тим, що «дане» виникає в процесі пізнавальної взаємодії між суб'єктом і об'єктом і знаходиться в пізнаючому суб'єкті, робила іншу помилку. Представники цієї групи не розуміли діалектичного зв'язку об'єкта і його образу («даного»). Будучи неспроможними внаслідок цього зрозуміти, як *фізичний* об'єкт може знайти своє адекватне відображення в *ідеальному* «даному», вони мусили констатувати цей факт без доведення, говорячи що просто «вірять» в нього. Отже, і ця група критичних реалістів розкриває зв'язок між об'єктом і його образом, не розуміючи діалектики цього зв'язку.

З неореалістичної доктрини «епістемологічного монізму» випливає твердження, що річ, якою вона є сама по собі, абсолютно тотожна тому, якою вона є в пізнанні. На противагу цьому твердженню критичні реалісти заявляють про відмінність речі самої по собі від того, якою вона є в пізнанні. Ця відмінність існує, згідно з твердженням критичних реалістів, внаслідок того, що пізнання об'єкта є *опосередкованим*, і вона *породжується* в процесі опосередкування. Що така відмінність існує — свідчать численні факти повсякденного досвіду (відмінності у сприйнятті одного й того ж об'єкта різними спостерігачами і т. д.). Для дослідження цього факту критичні реалісти і звертаються до «даного» або «сутності». «Критичний реалізм, що є формою епістемологічного дуалізму, — говорить Селларс, — вважає, що пізнання об'єктів опосередковується ідеями, які в певному розумінні відмінні від об'єктів пізнання»<sup>13</sup>. І далі: «Об'єкт повинен пізнаватися в термінах змісту, що дано самому пізнаючому. В акті пізнання зміст має відмінний від об'єкта статус і в певному розумінні приписується йому»<sup>14</sup>.

Проте відмінність між «даним» і об'єктом, говорять критичні реалісти, не абсолютна. Будучи посередником між об'єктом і суб'єктом в процесі пізнання, «дане» знаходиться в певній залежності як від першого, так і від другого. Те, в чому «дане» відмінне від об'єкта, виражає його зв'язок з суб'єктом, є *суб'єктивним* в ньому; те в чому «дане» подібне до об'єкта, виражає його зв'язок з об'єктом, є *об'єктивним*. Саме суб'єктивним аспектом «даного» пояснюють критичні реалісти той факт, що «дані» різних спостерігачів, одержані ними від одного і того ж об'єкта, можуть бути відмінними або навіть зовсім різними. Селларс говорить, що в процесі пізнання ми пізнаємо фізичну реальність, але «зміст, в який ми автоматично одягаємо цю... реальність, суб'єктивний»<sup>15</sup>, тому, продовжує Селларс, «ми змушені мислити об'єкт так, як він представлений у змісті»<sup>16</sup>.

Але саме в цьому пункті виявився різний підхід критичних реалістів до трактування природи «даного». Ця відмінність у погля-

<sup>13</sup> «Esseys in Critical Realism», New York, 1941, стор. 190.

<sup>14</sup> Там же, стор. 198.

<sup>15</sup> Там же, стор. 197.

<sup>16</sup> Там же, стор. 198.

дах спочатку може здатися лише формальною (самі критичні реалісти в «Нарисах» пишуть, що ці відмінності мають суто «термінологічний характер»), але більш детальний аналіз показує, що насправді ця відмінність у поглядах є відмінністю *по суті*.

Одна частина критичних реалістів (Дрейк, Роджерс, Сантаяна і Стронг) схильна відділяти від «даного» його суб'єктивний аспект, розглядаючи як власне «дане» тільки його «об'єктивну частину». І таке «дане», позбавлене суб'єктивного аспекту, вони називають «сутністю»<sup>17</sup>, через що цю групу критичних реалістів було названо згодом «есенціалістським крилом» («essence-wing») критичного реалізму (від англ. слова «есенс» — сутність). Відділену суб'єктивну сторону «даного» ця група розглядає як певний *стан готовності організму* сприйняти «сутність»<sup>18</sup>.

Друга група критичних реалістів (Лавджой, Пратт і Селларс), хоч і розрізняла суб'єктивну і об'єктивну сторони «даного», вважала все ж неможливим розривати ці дві сторони, тому що «дане, на їх думку, є чимсь єдиним, цілим, в якому можна розрізнити певні сторони, але ні в якому разі не розривати їх»<sup>19</sup>.

Проте відмінність двох груп у розумінні «даного» полягає не просто в тому, що одні поділяли його на дві частини, а другі розглядали як щось ціле. Відмінність ця значно глибша. Аналізуючи «дане» як «сутність», «есенціалістське крило» критичних реалістів насамперед розрізняє «what» і «that» об'єкта<sup>20</sup>. Під «what» об'єкта вони розуміють ті якості об'єкта, які і роблять його визначним об'єктом; «what» це те в об'єкті, що визначає його як об'єкт певного виду, що робить його відмінним від всіх інших об'єктів. «That» з другого боку виражає не якість (чи групу якостей) об'єкта, а існування (existence) цих якостей, їх дійсне місцезнаходження в певній точці простору і часу; «that», таким чином, виражає *існування* об'єкта як *дійсної* речі або події. Провівши таке розрізнення, «есенціалісти» визначають сутність як «what» об'єкта без його «that». «Позитивно сутність може бути визначена, — говорить Стронг, — як щось таке, про що ми можемо думати або пізнавати, розглядаючи... як «what» речі без її існування»<sup>21</sup>.

Розуміння даного як «сутності» члени «есенціалістського крила» запозичили у Сантаяни. Сантаяна вважає, що здатність до змін має тільки те, що існує. Оскільки ж сутність позбавлена існуван-

<sup>17</sup> Докладніше про розуміння цією групою критичних реалістів «даного» як «сутності» див. стор. 248—250 цієї праці.

<sup>18</sup> Для позначення цієї відділеної суб'єктивної частини «даного» Дрейк вживає термін «стан розуму» («mental state»), Стронг — «психічний стан» («Psychic state»).

<sup>19</sup> На різні позиції критичних реалістів у підході до характеристики «даного» вказував у своїй статті до «Нарисів» Д. Дрейк (див. «Essays in Critical Realism», New York, 1941, стор. 20—21).

<sup>20</sup> Таке розрізнення давно практикується в зарубіжній філософії. Його ми знаходимо ще у схоластів, потім — у Шеллінга, а в сучасній буржуазній філософії — у неомістів, екзистенціалістів та інших.

<sup>21</sup> C. A. Strong. The Origin of Consciousness, London, 1920, стор. 38.

ня, то вона є вічною і незмінною. Вона має тільки здатність «втілюватися» в тих чи інших речах, а потім знову залишати їх, як тільки вони змінилися. Проте самі по собі сутності — інертні щодо акту «втілення». «Втілення сутностей,— говорить Сантаяна,— не може бути їх власним діянням, тому що всі сутності інертні і неіснуючі...»<sup>22</sup>. Проте хоча сутність і відділена від існування, вона не втрачає при цьому свого буття. Адже, позбавляючи сутність існування, члени «есенціалістського крила» не позбавляли її буття взагалі (в такому разі про неї зовсім не можна було б говорити, вона була б «ніщо») вони наділяли сутність буттям, але буттям особливого роду — не існуванням (existence), а логічним ідеальним існуванням (subsistence). «Сутність означає існуюче або логічно існуюче (subsistent), тобто буття логічного виду, а не існування (existent) фізичне або психологічне»<sup>23</sup>. Другою ознакою сутностей, за Стронгом, є те, що вони знаходяться поза часом і простором (оскільки перебування в просторі і часі стосується тільки того, що існує (exist), а сутність існує тільки логічно (subsist)). Третьою ознакою сутностей є їх «неефективність», неактивність, тому що сутності без «існування» не можуть викликати змін в реальності. «Сутності мають таку ж нереальність, яку мають тіні: матеріальний факт, що зветься тінню, є частина темного фону, але як тінь він є нереальною складовою частиною речі. Саме так сутності є логічною тінню чогось без його існування»<sup>24</sup>. Крім того, сутність, за Стронгом, має властивість неподільності, а також, на відміну від існування,— властивість бути істинною або помилковою в процесі пізнання. Логічне існування (subsistence) сутностей, говорять представники «есенціалістського крила», хоч і не є існуванням в просторі і часі (existence), все ж є таким, яке слід розглядати як зовнішнє по відношенню до «психо-фізичного організму» (суб'єкта). «Моя справжня точка зору,— пише Дрейк,— полягає в тому... що якщо дані сприйняття взагалі існують, то вони повинні існувати як зовнішні відносно організму»<sup>25</sup>.

«Сутності» Сантаяни і його однодумців тим самим виступають точною подобою платонівського «царства ідей», чого не заперече і сам Сантаяна<sup>26</sup>.

Основна хиба теорії «сутностей» полягає в тому, що «есенціалісти» відривають розумовий образ речей від дійсного світу, який породжує його, і надають йому самостійного, незалежного від цього світу, існування. Як може існувати образ («сутність», за термінологією «есенціалістів») незалежно від того, образом чого він є? Про це «есенціалісти» не можуть сказати нічого, крім того, що «неможливо вивчати царство сутності шляхом емпіричного дослі-

<sup>22</sup> G. Santayana, *The Realism of Being*, New York, 1942, стор. 276.

<sup>23</sup> C. A. Strong, *The Origin of Consciousness*, London, 1920, стор. 39.

<sup>24</sup> Там же, стор. 180.

<sup>25</sup> D. Drake, *That Elusive Doctrine of Essence*, «The Philosophical Review», vol. 37, стор. 56.

<sup>26</sup> «Я майже можу сказати, що моя теорія є варіант платонізму»,— пише Сантаяна (див. «*Realism of Being*», N. V., 1942, стор. 155).

дження»<sup>27</sup>. Яки жє шлях пропонують вони для доведення існування сутностей Єдиним шляхом пізнання сутностей, відповідають «есенціалісти», *інтуїція*; але сама ця інтуїція виступає як невловима для наукового аналізу таємнича здатність людського пізнання. Отже, для «брунтування» своїх міркувань «есенціалісти» не можуть запропонувати нічого, окрім «віри» і містики.

З розуміння «даного» як просто «сутності», як чогось відокремленого від сїїх суб'єктивних рис і існуючого тільки логічно, поза простором і часом, не погоджується друга група критичних реалістів у складі Лавджоя, Пратта і Селларса.

«Дане» як «сутність» виступає у представників «есенціалістського крила» я щось зовнішнє по відношенню до процесу пізнання. Сутність «вишочається» в процес пізнання тільки в момент тривання цього процесу. На противагу таким міркуванням Лавджой, Пратт і Селларс підкреслюють нерозривний внутрішній зв'язок «даного» з процесом пізнання. «Чуттєві дані і поняття іманентні, внутрішньо ритаманні акту пізнання»<sup>28</sup>,— говорить Селларс. «Дане» існує в процесі пізнання,— це говорить про його *часову умовленість*, а оскільки пізнання об'єкта є не пізнання взагалі, а пізнання певним об'єктом, то «дане» не може існувати без суб'єкта, воно є *«даним суб'єкта»*. Тому місцезнаходженням («локусом») «даного» є *пізнаючий організм* (точніше—мозок людини). «Зміст сприйняття,— пише Селларс, заперечуючи «позапросторовий» характер «даного»—має свій екзистенціальний локус (місцезнаходження.—І. Б.) в середині організму»<sup>29</sup>.

Критикуючи цю зору «есенціалістського крила», Лавджой показує, що позиція прихильників цієї групи є відходом від позиції критичного реалізму і наближається до платонізму.

Відповідаючи критику школи критичного реалізму з боку персоналістки Мері Калкінс, яка основні свої аргументи спрямовувала проти теорії «даного» як «сутності», Селларс заявляє, що ця критика б'є мимоцїлі, оскільки доктрину «сутностей» (essence-doctrine) ні в якому разі не можна ототожнювати з критичним реалізмом<sup>30</sup>. В рецензії на книгу «Людська природа і людський дух» Селларс прямо заявляє що творець теорії сутностей Сантаяна лише формально є критичним реалістом, тому що його вчення про сутність аж ніяк не може вжитися з самою суттю доктрини критичного реалізму<sup>31</sup>. Коли в отоміст Жак Марітен заявив про те, що існує велика подібність між неотомізмом і критичним реалізмом, то Селларс, заперечуючи це твердження Марітена, писав: «Таке ототожнення має сенс по відношенню до «есенціалістського крила» кри-

<sup>27</sup> «Realism of being», N. J., 1942, стр. 20.

<sup>28</sup> R. W. Sellars, Critical Realism and Substance, «Mind», vol. 38, стр. 479.

<sup>29</sup> R. W. Sellars, Critical Realism and its Critical, «The Philosophical Review», vol. 33, стр. 379.

<sup>30</sup> Див. R. Sellars, What is the Correct Interpretation of Critical Realism?, «The Journ. of Philosophy», vol. 24.

<sup>31</sup> Див. R. Sellars, Critique on «Human Nature and Human Spirit» in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. 6, стр. 438.

тичного реалізму, а не по відношенню до мого власно способу аналізу пізнання»<sup>32</sup>.

Таким чином, об'єктивно-ідеалістична, платоністська позиція в питанні про характер пізнавального образу об'єкта, зайнята рядом критичних реалістів, викликала рішучу критику з боку решти критичних реалістів. «Термінологічні відмінності» (як говорили про них критичні реалісти в передмові до «Нарисів») виявилися відмінностями *принциповими*. І заяви про їх єдність у гносеологічних питаннях відразу ж повисли в повітрі, як тільки вони від загальних заяв перейшли до конкретного дослідження. Більше того, суперечності між членами групи виявилися настільки значними, що спосіб розв'язання «есенціалістами» питання про природу «даного» розцінювався іншими критичними реалістами, як несумісний з критичним реалізмом.

Проте, цілком слушно вказуючи на хибність «доктрини сутностей» Сантаяні і його спільників, деякі з критиків цієї доктрини самі допускають серйозні помилки в розумінні характеру ідеального образу об'єкта («даного»). Але, оскільки ці помилки лежать де-що в іншій площині — в плані розв'язання проблеми істинності і помилковості, то слід насамперед проаналізувати, як розв'язується ця проблема критичними реалістами в цілому.

### III

Одну з основних хиб неореалізму критичні реалісти вбачали в тому, що, виходячи з вчення «епістемологічного монізму» про буквальне схоплювання об'єкта суб'єктом в пізнанні, ця школа не могла дати більш-менш вірогідного пояснення помилки. Адже якщо об'єкт є таким, яким він сприймається (вірніше, те, що сприймається, і є сам об'єкт), то цим самим заперечується всяка можливість помилки взагалі, втрачається всякий критерій для розрізнення істинного пізнання від помилкового, а значить, проблема істини взагалі втрачає свій сенс.

Неспроможність «епістемологічного монізму» дати критерій для розрізнення істини і помилки послужила однією з причин, які штовхнули критичних реалістів на виступ проти ідеї «безпосереднього пізнання об'єкта» під прапором «епістемологічного дуалізму». «Епістемологічний дуалізм», на їх думку, відрізняючи дані пізнання від об'єкта, давав можливість говорити, що ці дані, не будучи тотожними об'єкту, в одних умовах можуть відповідати йому, в інших — не відповідати. В першому випадку має місце істинне пізнання, в другому — помилкове. Але прийняття критичними реалістами доктрини «епістемологічного дуалізму» відразу ж послужило приводом для обвинувачення їх у поверненні до «локківського репрезентаціонізму». Ці обвинувачення були висунуті неоре-

---

<sup>32</sup> R. W. Sellars, Reformed Materialism and Intrinsic Endurance, «The Philosophical Review», vol. 53, стр. 363.

алістами і представниками ряду інших шкіл. Якщо критичні реалісти писали їхні опоненти, визнають опосередкований характер пізнання (тобто твердять, що суб'єкт не «буквально включає» в себе реальність, а лише відображає її з допомогою «даних»), то тим самим вони начебто будують між суб'єктом і об'єктом нездоланну стіну «даних», в результаті чого розривається пізнавальний зв'язок об'єкта і суб'єкта і саме існування об'єктів стає непотрібним, оскільки ми все одно «не можемо нічого знати» про них.

Бідні аргументи часто висувають проти матеріалізму ідеаліст. Тому ця критика може бути критикою за матеріалізм з позицій об'єктивного ідеалізму (якою була критика єпископом Берклі філософії Локка). Але можливо, що критичні реалісти дійсно не виходили за межі «даних», а їх визнання зовнішніх об'єктів є чимсь на зразок кантівської «речі в собі», і тоді ця критика є критикою за агностицизм і кантівський дуалізм. Яке ж з цих двох припущень правільне? Чи дійсно критичні реалісти є «в'язнями» в «залізному клітві ідей», чи дійсно вони створюють «безодню» між об'єктом і суб'єктом своєю теорією «епістемологічного дуалізму», як говорять про їх їхні критики, — чи, можливо, вони мають якісь «ключі», якими відмикають браму своєї «в'язниці» і знаходять цілком придатний ґрунт для переходу через «безодню»? Інакше кажучи, чи дійсно вони неспроможні щось знати, крім своїх ідей, чи може у них є спосіб вийти за межі «даних» і досягти вірогідного знання про зовнішні об'єкти, що існують незалежно від пізнаючого суб'єкта?

У зв'язку з усіма цими питаннями, що постали перед критичними реалістами при розв'язанні проблеми істинності і помилковості, критичні реалісти, критикуючи розуміння цієї проблеми неореаліста<sup>32</sup>, основне вістря своїх аргументів спрямовують на відмежування від «репрезентаціонізму».

Відмежовуючись від репрезентаціонізму, представники «есенціалістського крила» критичного реалізму заявляють, що будь-які змістови про «безодню», яка, як твердять їх критики, начебто існує їх теорії між «даним» і об'єктом, є непорозумінням. Ні про яку безодню не може бути мови, тому що у вірогідному пізнанні «сутність», що є безпосереднім, «даним» «суб'єкта, є одночасно сутність самого об'єкта. Одна й та ж сутність виступає, з одного боку, як «дане», а з другого — як сутність об'єкта. «Існує подвійність категорії статусу між «бути даним свідомості» і «мати фізичне існування», але не існує подвійності сутності»<sup>33</sup>, — пише Дрейк. Таким чином істинне пізнання, згідно з твердженнями «есенціалістів», має місце тоді, коли «дана сутність» і «сутність об'єкта» тотожні, тобто «дані сутність» і є самою «сутністю об'єкта». Якщо сутність є дійсно сутністю об'єкта, якою вона повинна бути, щоб пізнання могло бути істинним, то дана сутність і сутність, втілена в об'єкті, не відмінні, а є одне й те ж<sup>34</sup>. Виходячи з таких міркувань, представники

---

10. Drake, That Elusive Doctrine of Essence, «The Philosophical Review», vol. , стр. 69.

11. Essays in Critical Realism», N. Y., 1941, стр. 241.

«есенціалістського крила» критичного реалізму говорять, що помилка має місце тоді, коли «дана сутність» відрізняється від сутності об'єкта, не є цією «сутністю». Причина цього лежить в «суб'єктивному механізмі, який робить «сутність об'єкта» «даною сутністю», тобто — у «психічному стані». «Ми іноді помиляємося, — пише Стронг, — не тільки у своїх висновках, а й у сприйняттях; це стає можливим тому, що пізнання діє з допомогою суб'єктивного механізму, що воно носить... провідниковий (vehicular) характер»<sup>35</sup>.

Отже, прагнучи подолати «репрезентаціонізм», представники «есенціалістського крила» говорять, що сутність як «дане» не може відділяти нас від об'єкта «залізним кільцем», тому що ця сутність і є тим, що пізнається в об'єкті, є *буквальною частиною* об'єкта. Але, міркуючи так, «есенціалісти» фактично відкидають основний принцип критичного реалізму — «епістемологічний дуалізм» і переходять на позиції того самого монізму, проти якого вони вели такої рішучий наступ. Змушений визнати цей факт, Дрейк говорить: «Оскільки дві сутності збігаються, сприйняття є вірогідним, і епістемологічний монізм є фактом»<sup>36</sup>. Проте навіть ця ганебна втеча до «монізму» не врятовує «есенціалістів» від репрезентаціонізму. Адже, згідно з їх міркуванням, пізнається не сам об'єкт, а тільки «сутність», що є його частиною. Причому ця частина не органічно зв'язана з ним, а є чимсь зовнішнім, що тільки «втілюється» в об'єкті. Отже, сам об'єкт лишається недосяжним для пізнання, і його існування, як визнає Дрейк, є тільки предметом віри, яка «прагматично задовольняється». Карколомний стрибок через ілюзорну безодню між «сутністю» і дійсним світом, створену ним самим же, Дрейк здійснює з допомогою віри в існування реальності. Подібний же «стрибок» здійснює і Сантаяна, проповідуючи свою «тваринну віру» (animal faith) в існування реального світу. «Тваринна віра, — пише він, — є єдиний принцип, з допомогою якого задовольняється... для духу віра в існування будь-якого типу»<sup>37</sup>.

Заперечення органічного зв'язку між об'єктом і його образом і надання цьому образу незалежного від зумовленості його об'єктом існування приводить, таким чином, «есенціалістів» до агностичних висновків про «потойбічне» існування реального світу, до кантівського агностицизму. З другого боку — визнання «сутностей» (відірваних від об'єкта, образів об'єкта) єдиним, що безпосередньо «схоплюється» в пізнанні з допомогою містичної інтуїції, приводить Сантаяну, Дрейка та інших до суб'єктивного ідеалізму. Об'єктивним ґрунтом хибної позиції «есенціалістів» є те, що, оперуючи фактично з даними мислимого аналізу, вони приписують цим даним статус реального існування за межами мислення, об'єктивують їх і оперують з продуктами свого мислення як з об'єктивно існуючими реальними речами.

<sup>35</sup> C. A. Strong, *The Origin of Consciousness*, London, 1920, стр. 96.

<sup>36</sup> D. Drake, *Data of Consciousness as Essences*, «*The Journal of Philosophy*», vol. 24, стр. 576.

<sup>37</sup> G. Santayana, *The Realism of Being*, New York, 1942, стр. 235.

Друга група критичного реалізму так само рішуче заперечує пуги критики, яка розглядає визнання критичними реалістами *вимінності* між «данним» і його об'єктом, як визнання того, що між об'єктом і «данним» існує непрохідна безодня. Якщо така безодня нїть і існує, відповідають представники цієї групи, то вона нї в якому разі не є непрохідною. В процесі пізнання об'єктів пізнаючі суб'єкт безліч разів з легкістю переходить цю «безодню».

Але ця «поступка» критикам (допущення *можливості* існування «зодні» між об'єктом і суб'єктом, хай хоч і «прохідної») дорого кштувала представникам цієї групи критичного реалізму: її результатом був дуалізм і агностицизм. Наше пізнання про об'єкти, говорить Пратт, «в кращому випадку складається з у високій мірі ймовірних гадок відносно їх порядку... Це не означає, що фізичні об'єкти не мають внутрішніх властивостей, або, що мої міркування здіять фізичний об'єкт до без'якісної «речі в собі». Вони мають свої власні внутрішньо притаманні якості... але у нас немає способу виявити, чим вони є. Однак про деякі з них... про порядок, структуру, розташування, послідовність ми можемо мати і дійсно маємо ймовірне знання»<sup>38</sup>. Таким чином, за Праттом, ми можемо виявити тільки те в об'єкті, що є (арреар). Внутрішня ж суть об'єктів для нас — непізнавання. І хоча Пратт намагається відвести від себе обвинувачення в тому, що об'єкт пізнання у нього подібний кантівській «речі в собі», його виправдання повисають у повітрі.

Отже, «дане» як образ об'єкта, за Праттом, відображає тільки зовнішнє в об'єкті, *явище*. Внутрішня ж закономірність об'єкта, його сутність, — непізнавання.

Але сутність і явище нерозривно зв'язані між собою. Сутність нїможе проявитись інакше як через явище, а кожне явище є проявом якоїсь сутності. «Тут теж, — пише В. І. Ленін, — ми бачимо перехід, перелив одного в інше: сутність являється. Явище суттєве»<sup>39</sup>. Та Пратт розриває сутність і явище — вони існують у нього окремо одне від одного: явище у світі, доступному для людського пізнання, і «дане» відображає саме таке явище, відділене від сутності; сутність же — у потойбічному, трансцендентному світі. Отже, сутність речі («внутрішні властивості», як говорить Пратт) є саме те, що й кантівська «речі в собі», хоча на словах Пратт заперечує проти такого розуміння.

Артур О. Лавджой проголошує дійсними об'єктами пізнання дійсно існуючі зовнішні речі. Ці речі, говорить Лавджой, не просто «дійсно існують», а існують *незалежно* від пізнавального процесу<sup>40</sup>. Зовнішні «незалежно існуючі» об'єкти, діючи на пізнаючий організм, породжують в ньому своє відображення — «дані», які опосередковують процес пізнання. Такі «дані», будучи відмінними від об'єктів, нетотожними їм, в той же час здатні давати вірогідне знання про ці об'єкти. Але, не розуміючи діалектики зв'язку «даного»

<sup>38</sup> J. B. Pratt, *Personal Realism*, New York, 1937, стор. 206.

<sup>39</sup> В. І. Ленін, Соч. т. 38, стор. 249.

<sup>40</sup> Див. А. О. Lovejoy, *The Revolt Against Dualism*, London, 1930, стор. 148.



і об'єкта, Лавджой змушений приймати «на віру» вирогідність знання, яке дає «дане» про об'єкт. Більше того — навіть висновок про саме існування незалежних від розуму зовнішніх речей є «чистим актом віри», оскільки, як говорить Лавджой, він «не може бути в дійсності строго перевірений, а може бути тільки підсилений (strengthened) одним з найбільш відомих емпіричних фактів, а саме—що ті ж самі одноманітні причинні наслідки природних подій, які можуть спостерігатися всередині досвіду, здаються такими, що відбуваються так само і тоді, коли вони не спостерігаються»<sup>41</sup>.

Таким чином, зовнішній світ, існування якого Лавджой з такою певністю постулює, виявляється фактично недосяжним для людського пізнання. Розум має справу лише з «даними», які «відображають» реальний світ, але певність у цьому є «чистим актом віри». Отже, за Лавджоем, як і за Праттом, між відображенням і відображуванним (між образом об'єкта і самим об'єктивним світом) існує безодня. Правда, ця безодня «прохідна», говорить Лавджой, але перейти її можна по дуже хиткому містку віри. В цьому пункті Лавджой підходить до позиції «есенціалістів», суть якої виражена у сантаянівській «тваринній вірі».

Окреме місце в групі критичних реалістів і взагалі в школі критичного реалізму займає Р. В. Селларс. Критикуючи разом з Праттом і Лавджоем сантаянівську «доктрину сутностей», Селларс в той же час не поділяє їх дуалістичних і агностичних висновків.

Стоячи в цілому на *матеріалістичних позиціях*, Селларс захищав тезу про повну пізнаваність зовнішнього світу, який є матеріальним за своєю природою. Селларс уникає дуалізму і агностицизму, висуваючи твердження про те, що пізнання реальності, будучи опосередкованим «даними», одночасно є *безпосереднім* пізнанням самих матеріальних об'єктів. Об'єктами нашого пізнання, говорять Селларс, є самі речі, а не каші образи, «дані» цих речей. Відносно «даних» сприйняття можна сказати, що вони є лише *засобами*, з допомогою яких ми пізнаємо речі. Саме в результаті цього Селларс вважав за можливе говорити про наше пізнання як про *безпосереднє пізнання*. Однак ця безпосередність розуміється Селларсом не так, як говорили про неї неореалісти. Безпосередність пізнання, за Селларсом, означає те, що безпосередніми об'єктами нашого пізнання є зовнішні речі. Проте ця безпосередність зовсім не виключає опосередкованості. «Критичний реалізм не є репрезентативним реалізмом,— говорить з цього приводу Селларс,— тому що він приймає вимогу людського розуму *безпосередньо* пізнати зовнішній об'єкт. Це безпосереднє пізнання базується на механізмі і опосередкуванні, але все ж воно є безпосереднім. Ми маємо справу з об'єктами, а не з ідеями об'єктів»<sup>42</sup>. Саме в цьому (і *тільки в цьому*) розумінні Селларс припускає прийняття епістемологічного монізму<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> J. Santayana, *The Realism of Being*, New York, 1942, стр. 268.

<sup>42</sup> R. W. Sellars, *A Re-Examination of Critical Realism*, «The Philosophical Review», vol. 38, стр. 446.

<sup>43</sup> Див. R. W. Sellars, *Critical Realism and Modern Materialism*, in «Philosophical Thought in France and the United States», Buffalo, 1950, стр. 468.

де розуміння епістемологічного монізму, про який йде мова у Селларса, в корені відмінне від розуміння епістемологічного монізму, який приймає Дрейк. *Монізм Селларса — матеріалістичний*, оскільки він визнає об'єктом нашого пізнання зовнішній матеріальний віт. Монізм Дрейка — ідеалістичний, оскільки він визнає об'єктами нашого пізнання «сутності», що існують окремо від зовнішніх речей і одночасно, у випадку істинного пізнання, «втілюються» в голві людини, стаючи «даними».

Тже, згідно з твердженням Селларса, людина пізнає безпосередньо самі зовнішні об'єкти. Але, будучи безпосереднім в тому розумінні, що воно «пізнавально схоплює» самі речі, існуючі за межами розуму, пізнання в той же час є опосередкованим у тому розумінні, що ці речі «схоплюються» не буквально, а «пізнавально» через посередництво «механізму» даних. «Пізнання, — говорить Селларс, —...ніколи не може бути дійсно еквівалентним об'єкту. Вон виявляє об'єкт, але залишається іншим, ніж об'єкт. Ми пізнавально схоплюємо природу об'єкта, але, роблячи так, ми одержуємо ю природу як абстракцію. Жодна частина об'єкта не включається буквально в наш розум»<sup>44</sup>.

Можливість мати істинне знання про навколишній світ доводиться, підкреслює Селларс, всією практикою життя людини. «Моя пов'язка успішно спрямовується пізнанням через цей зміст (об'єктивний зміст пізнання. — *І. Б.*). Навряд чи був би можливим цей успіх, якби зміст не давав нам знання... Вчений здатний робити передбачення майбутнього в термінах цього змісту. І таке передбачення також навряд чи було б можливим на базі агностицизму»<sup>45</sup>.

Тже, завдяки матеріалістичній вихідній позиції Селларсу, єдином: з усіх критичних реалістів, вдалося в цілому правильно проаналізувати пізнавальний процес. В поглядах Селларса на процес пізнання є, правда, цілий ряд помилок, хитань (в деяких своїх працях він, наприклад, схиляється до «теорії символів»), але в усіх хитаннях, як правило, перемагала його матеріалістична спрямованість.

Таким чином, проголосивши в передмові до своєї колективної праці ідею про можливість досягти єдності в питаннях теорії пізнання, не будучи при цьому єдиними у поглядах на природу «реальності», критичні реалісти зазнали невдачі у практичному здійсненні своєї платформи. Різні розв'язання основного питання філософії з неминучістю привело їх до різних поглядів і на теоретико-пізнавальні проблеми. Школа розпалася на групи і скоро перестала існувати навіть як організаційне ціле.

Впаде школи критичного реалізму є яскравим свідченням того, що ніяка «єдність», ніякий «союз» між матеріалізмом і ідеалізмом навіть в окремих питаннях філософії, неможливий. Матеріаліст Селларс, повіривши у можливість такого «союзу» і об'єднав-

<sup>44</sup> R. W. Sellars, *Critical Realism and Substance*, «Mind», vol. 38, стр. 478.

<sup>45</sup> R. W. Sellars, *Critical Realism and its Critics*, «The Philosophical Review» vol. 33, стр. 387.

шисть з групою ідеалістів у спробі виробити з ними «єдину» теоретико-пізнавальну доктрину, на власному досвіді переконався у марності подібних спроб. Це й привело його згодом до розриву з своїми колегами по школі.

\* \*  
\*

Критичний реалізм, як і інші реалістичні школи, висунув основним своїм положенням найзагальніше твердження про відмінність пізнавального процесу від пізнавальної реальності. Отже, сфера його дослідження обмежується виключно теорією пізнання. Але обґрунтування цієї тези відмінне від обґрунтування її іншими «реалістичними» школами ХХ століття. Критичні реалісти з факту відмінності пізнавального процесу від самої реальності роблять висновок про *опосередкованість* пізнання, всупереч твердженням неореалістів про безпосередній характер «пізнавального схоплення» предметів. Тому в центрі уваги, так би мовити, у «фокусі» доктрини критичного реалізму стоїть «дане», «сутність» як той елемент пізнання, який є «посередником» між об'єктом і суб'єктом у «пізнавальній ситуації».

Вказуючи на те, що відображення об'єктивної дійсності в мисленні дає ідеальний образ цієї дійсності, В. І. Ленін говорив про образ як про «суб'єктивний образ об'єктивного світу». При цьому підкреслюється нерозривний зв'язок відображення (образу) і відображуваного (об'єкта дійсності). Немає і не може бути ніякого образу поза його зв'язком з об'єктом. «Наші відчуття, — пише В. І. Ленін, — наша свідомість є лише образ зовнішнього світу, і зрозуміло само собою, що відображення не може існувати без відображуваного»<sup>46</sup>. Але сама лише наявність матеріального предмета або явища ще не породжує свого образу. Вона є лише необхідною передумовою такого породження. Для виникнення образу, крім матеріального предмета, необхідне ще існування суб'єкта, пізнаючої людини. Земля існувала мільйони років, але тільки з появою мислячого суб'єкта — людини — стало можливим відображення всіх предметів і явищ природи, тобто існування образів цих предметів і явищ. Отже, образ з'являється тільки у взаємодії об'єкта і суб'єкта. Образ має об'єктивний зміст. Він є символом, або знаком предмета чи явища — він є їх ідеальною копією, відображенням, він адекватний по відношенню до свого оригіналу. Але в той же час образ є *суб'єктивним* образом, суб'єктивним в тому розумінні, що відображення матеріального світу здійснюється у свідомості людини, суб'єкта відповідно до його (суб'єкта) потреб, хоч, звичайно, ці потреби, в свою чергу, зумовлюються, зрештою, тим же самим матеріальним світом, невід'ємною частиною якого є сам пізнаючий суб'єкт, людина.

Критичні реалісти не заперечують того факту, що образ, який

<sup>46</sup> В. І. Ленін, Твори, т. 14, стор. 55.

є посередником» пізнання, існує тільки в зв'язку з об'єктом і суб'єктом. Але, будучи метафізиками, вони не зуміли зрозуміти цього зв'язку, як зв'язку діалектичного. Поставивши в центрі своєї досліджень «посередника» пізнання, пізнавальний образ «реальності», критичні реалісти при цьому зустрілися з такими двома основними «утрудненнями»: з одного боку, образ, будучи суб'єктивним образом, ні в якому разі не тотожний своєму оригіналу. Він *відмінний* від свого об'єкта. Виходячи з цього, критичні реалісти вгунули доктрину «епістемологічного дуалізму», «дуалізму образів об'єкта».

З другого боку, цей образ є відображенням об'єкта, він *подібний* до цього об'єкта (інакше неможливо було б говорити про нього як про *відображення* об'єкта). Отже, образ, з одного боку, *вмінний* від відображуваного об'єкта, а з другого боку — *подібний* до нього. Це — протиріччя. Але це дійсне, життєве протиріччя. І розуміючи цього, але бажаючи якимось подолати протиріччя, критичні реалісти прийшли до хибних висновків. «Презирство до діалектики, — писав Ф. Енгельс у «Діалектиці природи», — не залягає безкарним... неправильне мислення, якщо його послідовно проводити до кінця, неминуче приводить, за давно відомим діалектичним законом, до таких результатів, які прямо протилежні його вихідному пунктові»<sup>47</sup>.

Висунувши на противагу «епістемологічному монізму» неореалістів доктрину «епістемологічного дуалізму», Дрейк, Сантаяна та їх однодумці зрештою прийшли до висновків, прямо протилежних вихідній позиції, — до визнання єдиним пізнаванням «посередника» пізнання — «сутності», тобто стали на позиції того самого «епістемологічного монізму», з критики якого вони почали.

«Есенціалісти» перейшли до «епістемологічного монізму» з метою уникнути другого «утруднення» — репрезентаціонізму. Але й тут вони приходять до прямо протилежної позиції — до заперечення органічного зв'язку між об'єктом і його образом, тобто до того ж самого репрезентаціонізму, подолати який вони марно прагнуть з допомогою «віри», або «тваринної віри» в існування об'єктивного світу. Не розуміючи відносного характеру протилежності, яка полягає в тому, що образ одночасно і подібний до об'єкта і відмінний від нього, «есенціалісти» абсолютизують цю протилежність і, прагнучи знайти якийсь вихід із скрутного становища, розглядають єдиний процес пізнання. Абсолютизація *відмінності* образу і об'єкта проявляється у відриві «сутності» від речі і наданні їй самостійного, незалежного від матеріального світу статусу; абсолютизація *подібності* образу і об'єкта приводить їх до відриву образу від суб'єкта. Внаслідок цього єдиний пізнавальний процес переривається «есенціалістами» у двох місцях; образ втрачає свій зв'язок як з об'єктом, так і з суб'єктом, в результаті — «сутність» відбувається якогось примарного, позачасового і позап просторового буття.

<sup>47</sup> Ф. Енгельс, Діалектика природи, К., 1953, стор. 34.

Пратт і Лавджой, абсолютизуючи опосередкованість пізнання (і, як метафізики, не будучи в змозі одночасно бачити його безпосередній характер), приходять до дуалістичного роздвоєння світу. Тим самим вони стають на позиції репрезентаціонізму (кантівського дуалізму), який вони на словах заперечують. Крім того, Лавджой, воюючи проти позиції «есенціалістів», в той же час сам переходить на їх позиції в питанні про «віру» в існування зовнішнього світу.

Навіть Р. В. Селларс — єдиний матеріаліст з усіх критичних реалістів — не зумів правильно розібратися у діалектиці взаємовідношення образу і об'єкта і в деяких своїх працях прийшов до помилкового розуміння образу як «символу», «знака» предмета.

Пізнання є складним діалектичним процесом відображення в свідомості суспільної людини предметів і явищ навколишнього світу. І для свого розуміння воно вимагає застосування методу матеріалістичної діалектики. Щоб знайти своє адекватне відображення, діалектика об'єктивного світу потребує не просто мислення, а *діалектичного* мислення.

Тому тільки діалектичний матеріалізм зміг дати правильну картину людського пізнання як вищої форми відображення.

Численні школи сучасної буржуазної філософії приділяють значну увагу дослідженню питань теорії пізнання. Подекуди вони досить вдало підмічають ті або інші сторони, риси пізнавального процесу, але правильно зрозуміти цей процес як *єдиний* процес вони нездатні.

Теоретична неспроможність сучасної буржуазної філософії пояснюється класовою позицією її представників. Адже правильно відобразити процеси і явища навколишнього світу можна тільки з позицій матеріалістичної діалектики, лише розуміючи ті протиріччя, боротьба яких є джерелом розвитку, а значить, і джерелом їх існування.

Але сама думка про розвиток природи і суспільства через протиріччя, в результаті яких постійно і закономірно замінюються старі форми новими, чужа буржуазній ідеології. Прийняти діалектику — означає прийняти і висновок про неминучість загибелі капіталізму і заміну його соціалізмом. А прийняти такий висновок означало б для буржуазії підписати собі смертний вирок.

Саме в цьому полягає класова обмеженість сучасної буржуазної філософії, внаслідок якої вона неспроможна відповісти на найпекучіше питання, що стоять перед філософською наукою на сучасному етапі розвитку суспільства.

---

---

---

Ю. О. БОГДАНОВ

## ПРО РОЗВИТОК ПОГЛЯДІВ НА СУТНІСТЬ І ЯВИЩЕ У ФІЛОСОФІЇ ДО ВИНИКНЕННЯ МАРКСИЗМУ

Дослідження категорій сутності і явища — важливе питання філософії, навколо якого протягом усього періоду розвитку цієї науки точилася боротьба між матеріалізмом та ідеалізмом. Ця боротьба ще з більшою силою продовжується в наш час. Ідеологи сучасної буржуазії намагаються протиставити діалектичному матеріалізму різні форми витонченого ідеалізму. Вони роблять спроби «гносеологічно» обґрунтувати ідеалізм, вважаючи, що тільки спираючись на теорію пізнання, начебто можна усунути будь-які сумніви в його істинності. Оскільки категорії сутності і явища займають важливе місце в гносеології, сучасні ідеалісти приділяють їм значну увагу.

Розробляючи теорії про сутність і явище і протиставляючи їх діалектико-матеріалістичному висвітленню цих категорій, представники сучасного ідеалізму звертаються до історії філософії. Вони намагаються знайти в ній старі ідеалістичні теорії про сутність і явище, щоб використати їх у боротьбі проти діалектичного матеріалізму. При цьому сучасні ідеалісти нещадно фальсифікують теорії сутності і явища, розроблені мислителями минулого і особливо матеріалістами. Тому дослідження розвитку поглядів на сутність і явище в домарксистській філософії має велике значення. Воно дає багатий матеріал для викриття сучасного ідеалізму, розкриває його філософські джерела, показує зв'язок новітніх теорій про сутність і явище сучасного ідеалізму із спорідненими їм теоріями минулого.

Крім того, дослідження розвитку поглядів на ці категорії є однією з ланок у виконанні завдання, поставленого В. І. Леніним, який відзначав, що для вивчення форм мислення необхідно дослідити поряд з історією інших наук також і історію філософії.

Дослідження проблеми сутності і явища в домарксистській філософії має величезне значення для діалектико-матеріалістичного розуміння цих категорій, тому що діалектичний матеріалізм виник не осторонь від широкої дороги розвитку науки і філософії, а завдяки критичній переробці усього прогресивного, що було ство-

рено передовою людською думкою. Діалектичний матеріалізм, як вказував Ф. Енгельс, приєднує до міцних основ старого матеріалізму ще й «весь ідейний зміст двохтисячолітнього розвитку філософії та природознавства, як і самої цієї двохтисячолітньої історії»<sup>1</sup>.

Розв'язати труднощі, що виникають при діалектико-матеріалістичному підході до категорій сутності і явища, можна, лише звернувшись до історії вивчення вказаних категорій у минулому, де багато з цих труднощів зустрічалося і так чи інакше розв'язувалося. Адже ж для розвитку здібності теоретично мислити, як говорив Ф. Енгельс, «не існує досі ніякого іншого засобу, крім вивчення всієї попередньої філософії»<sup>2</sup>.

Дослідження основних теорій про сутність і явище, що виникали на протязі розвитку філософської думки, дає можливість простежити, як поступово розкривалися важливі особливості цих категорій, як нагромаджувався необхідний теоретичний матеріал про них. Все це, поряд із загальним розвитком філософського і природничонаукового знання, підготувало революційний переворот у філософії, здійснений діалектичним матеріалізмом.

\* \*

\*

Категорії сутності і явища відповідають основним, загальним внутрішнім та зовнішнім зв'язкам дійсності, які обумовлюють якісну специфіку речей і її виявлення. Вони відображають також процес заглиблення мислення у недоступну безпосередньому сприйняттю внутрішню природу речей, в об'єктивні закономірності дійсності, без пізнання яких неможлива успішна практична діяльність людей.

Питання про внутрішні основні зв'язки, що визначають закономірність природи і її окремих предметів, здавна хвилювали людей. Виникнення цього питання пояснюється єдністю різноманітних явищ світу, єдністю мислення і буття, прагненням людей зрозуміти основи дійсності і пізнання.

Але щоб зрозуміти основи буття, внутрішні зв'язки предметів, які визначають їх якісну специфіку, необхідно мати певний логічний апарат (категорії) і вміти користуватися ним.

Саме тому розвиток філософії починається із спроб представників наївного матеріалізму і стихійної діалектики, що боролися проти релігійно-міфологічної ідеології родової аристократії в старогрецькому суспільстві, розкрити не лише внутрішню основу різноманітних явищ навколишньої дійсності, а й знайти форми пізнання, з допомогою яких можна було б відтворити її у свідомості. У зв'язку з цим ще на початку розвитку філософії ми зустрічаємось із спробами представників наївного матеріалізму дати

<sup>1</sup> Ф. Енгельс, Анти-Дюринг, Держполітвидав УРСР, 1949, стор. 125.

<sup>2</sup> Ф. Енгельс, Діалектика природи, Держполітвидав УРСР, 1953, стор. 22.

тлумачення єдності різноманітних явищ дійсності, а також знайти форми пізнання для мисленого відтворення її внутрішньої і зовнішньої сторін.

Отже, питання про сутність і явище стає ще в стародавньому світі одним з важливих питань філософії. Постановкою цього питання було покладено початок дослідженню внутрішніх закономірних зв'язків дійсності, розробці логічних основ пізнання.

Наступний розвиток філософії приводить до виникнення ідеалізму, який був теоретичним виявленням релігійного світогляду в цій науці. Тому дальший рух філософської думки здійснювався у боротьбі матеріалізму з ідеалізмом, що займав протилежні позиції в усіх питаннях філософії, в тому числі і в проблемі сутності і явища.

Безпосередньою причиною постановки питання про сутність і явище в старогрецькій філософії було прагнення ідеологів прогресивних класів рабовласників протиставити реакційним на той час релігійно-міфологічним ідеям родової рабовласницької аристократії теорію, яка б пояснювала природу такою, якою вона є насправді. Поступове нагромадження знань про об'єктивний світ, необхідність осмислити закономірності природи у зв'язку з вимогами виробництва, що розвивалося, привели перших грецьких філософів до думки про хибність релігійно-міфологічного пояснення світу. Узагальнюючи природничонаукові знання свого часу, вони почали розробляти протилежний такому поясненню наївно-матеріалістичний світогляд. Характерним для цього світогляду було переконання, що першоосною найрізноманітніших явищ дійсності є щось матеріальне, а не божа воля. Античні матеріалісти вважали, що ця першооснова зумовлює виникнення усіх доступних безпосередньому сприйманню явищ дійсності. Для відображення цієї матеріальної першооснови іонійські філософи намагалися знайти відповідні форми пізнання. Спроба осмислити природу першооснови явищ дійсності, характер їх зв'язку з нею приводить старогрецьких філософів до постановки питання про сутність і явище. Проте теоретичний інтерес старогрецьких філософів, спонукуваних вимогами розвитку наукового знання, певними соціально-економічними і політичними мотивами, був спрямований на дослідження самої матеріальної реальності. Отже, філософська думка цих мислителів зосередилась спочатку на тих сторонах матеріальної дійсності, яким відповідають категорії сутності і явища, тобто на самому бутті.

Але чим далі старогрецькі філософи заглиблювалися у дослідження природи речей, тим ясніше для них ставало, що загальна їх першооснова — сутність предметів дійсності — розкривається не завдяки чуттєвому пізнанню, а з допомогою мислення. Тому на етапі розвитку філософії, який у греків пов'язаний з ім'ям Арістотеля, виникає необхідність відокремити категорії від того чуттєво-наочного забарвлення, з яким вони спочатку були зрощені в пізнанні, щоб піддати їх самостійному систематичному дослідженню. Це означало постановку питання про сутність і явище не лише в онтологічному, а й в гносеологічному плані.



Щоб піднятися на таку височінь і поставити питання про *природу* категорій взагалі, сутності і явища зокрема, старогрецькій філософії довелося пройти важкий шлях боротьби, яка точилася між різними філософськими школами, перш ніж її представники усвідомили, що змістом категорій є загальне окремих предметів, і змогли перейти від застосування форм чуттєвого пізнання в сферу дослідження тих узагальнень, які, за образним висловленням Герцена, становлять «пропілеї логіки»<sup>3</sup>.

Тут слід відзначити, що на характер уявлень старогрецьких мислителів про сутність і явище впливало те, «що вони ще не дійшли до розчленування, до аналізу природи,— природа ще розглядається загалом, як одне ціле. Загальний зв'язок явищ природи не доводиться в подробицях: він є для греків результатом безпосереднього споглядання»<sup>4</sup>. Тому формування уявлень про сутність і явище спиралося спочатку не на дослідження зовнішньої і внутрішньої сторін окремих предметів або родів буття, а на дослідження об'єктивної дійсності в цілому. Отже, йшла мова про сутність об'єктивної дійсності взагалі, а не про її окремі предмети.

Представники старогрецької філософії відчували, що сутністю дійсності повинно бути щось загальне для всіх предметів природи.

Але нерозвиненість абстрактного мислення і спроможність відображати загальні зв'язки дійсності лише шляхом безпосереднього споглядання не дали можливості цим філософам відійти від доступних чуттєвому сприйманню особливостей предметів. Тому, намагаючись відобразити сутність явищ дійсності, вони застосували наочні уявлення, а не поняття. У зв'язку з цим вважалося, що першооснова явищ дійсності повинна бути доступною чуттєвому сприйманню, подібно до одиничного конкретного предмета. Тому першим грецьким філософам здавалося, що сутністю предметів дійсності повинна бути доступна чуттям першоречовина. У цьому легко переконатися, якщо пригадати, що Фаллес, наприклад, вважав за сутність воду, Анаксимен — повітря і т. д.

Явище вони вважали за окремий предмет, що виникає з першооснови і повертається до неї як у своє лоно.

Зрозуміло, що наочні уявлення неспроможні відобразити загальне в предметах навколишньої дійсності. Це розуміли і самі античні мислителі. Тому розвиток філософської думки йшов шляхом пошуків переходу від форм чуттєвого пізнання до форм абстрактно-логічних. Першою більш-менш вдалою формою такого переходу було поняття числа. З його допомогою мислення може відображати певні загальні риси доступних безпосередньому сприйманню окремих явищ — їх кількісну характеристику — і в той же час не відходити від них.

Зазначені властивості числа були добре відомі в стародавні часи. Про це свідчить зауваження Арістотеля, який писав про «мате-

<sup>3</sup> А. И. Герцен, Избранные философские произведения, т. I, М., 1948, стор. 146.

<sup>4</sup> Ф. Енгельс, Дialeктика природы, Держполітвидав УРСР, 1949, стор. 24.

матичні елементи речей, які містяться між чисто чуттєвими явищами і ідеями»<sup>5</sup>.

Спіраючись на те, що предмети дійсності мають певні кількісні характеристики піфагорейці вважали, що «число є сутність всіх речей, і організація всесвіту в його визначеннях являє собою взагалі гармонійну систему чисел та їх відношень»<sup>6</sup>. Ф. Енгельс підкреслює «смисловість подібного твердження, яке одразу усуває все те, що уявлене вважає сушим або сутнім..., і знищує чуттєву сутність, покладаючи сутність у логічній категорії, хоча б дуже обмеженій і одвічній»<sup>7</sup>.

Отже, піфагорейці зробили певний крок у дослідженні категорії сутності. Сутність виражається ними уже з допомогою форми пізнання, яка стоїть між уявленням і поняттям. Недолік їх теорії полягав у тому, що вони перебільшували значення кількісної сторони окремих предметів і неправомірно звели сутність явищ дійсності до голого числа. У зв'язку з цим піфагорейці стали на позиції ідеалізму. Вони розробляли містичні теорії про божественну природу чисел, які, зрештою, почали перешкоджати розвитку наукового знання і суспільному поступу.

Виступаючи проти ідеалізму піфагорейців, Геракліт продовжував розвивати матеріалістичні традиції мілетців. Його приваблювало їх вчення про змінюваність дійсності. Геракліт вважав, що сутністю окремих явищ є вогонь, що втілює у собі невидимий рух, у якому зливаються всі протилежності. Він розуміє цей рух як першооснову, з якої все виникає і в яку все перетворюється. Як писав В. І. Ленін, Геракліт був «той, хто вперше виявив природу безконечного і вперше також зрозумів природу як в собі безконечну, тобто зрозумів її сутність — як процес»<sup>8</sup>.

Якщо Геракліт зосередив увагу на релятивній стороні сутності, то його ідеалістичні противники — елейці, навпаки, зосередили увагу на питанні про її відносну постійність. Вони перебільшували цю особливість сутності і почали твердити, що вона є незмінне і недоступне для середньому сприйняттю буття. Вони заперечували необхідність вивчення окремих явищ дійсності, наявність руху в природі, опираючись на недостовірність даних чуттєвого досвіду.

Заслуга елейців полягала в тому, що вони викрили недоліки мілетців і Геракліта в теорії про сутність та явище. Ці недоліки полягали в тому, що попередні філософи не з'ясували питання про механізм утворення окремих явищ з їх єдиної основи, не зв'язали питання про джерело руху<sup>9</sup>. Крім того, елейці підкреслили своєю теорією, що сутність як невидиме і нерухоме буття недоступна для безсереднього сприймання.

З усього сказаного видно, що перші представники грецької

<sup>5</sup> Див. Аристотель, *Метафізика*, Соцэкгиз, М.—Л., 1934, стор. 29.

<sup>6</sup> Ф. Енгельс, *Діалектика природи*, стор. 137.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> В. І. Ленін, *Соч.*, т. 38, стор. 260.

<sup>9</sup> Див. Ф. Енгельс, *Діалектика природи*, стор. 136.

філософії почали формувати погляди на сутність як на загальну, приховану від безпосереднього сприйняття, внутрішню, відносно сталу основу, що зумовлює виникнення окремих явищ дійсності; і на явище — як на зовнішній, одиничний, мінливий, доступний чуттям людини предмет природи.

Кожне з розглянутих філософських вчень про сутність зосереджувалось на певній її істотній рисі, приєднуючи цю рису до загальної суми знання про цю категорію. Разом з дослідженням змісту сутності здійснювалося формування пізнавальних засобів для її відображення, поступово створювалося поняття про сутність як про загальне і внутрішнє в окремих явищах, приходило усвідомлення того, що чуттєве пізнання і мислення досліджують різні сторони дійсності.

Якщо абстрагуватись від численних перекручень і помилок у теоріях згаданих філософських шкіл і взяти до уваги те раціональне, що внесли їх представники у розвиток поглядів на сутність і явище, можна відзначити, що іонійці поклали початок поділу дійсності, з одного боку, на загальне, внутрішнє, суттєве і, з другого; — на зовнішнє, окреме, те, що стосується явища. Вони вказали на нерозривний зв'язок сутності і явища. Геракліт відзначив мінливість сутності, елейці — її відносну сталість. Піфагорейці зробили перший крок до того, щоб виділити сутність як загальне в одиничному з допомогою елементарної абстракції. Елейці вже більш-менш чітко усвідомлювали, що сутність недоступна безпосередньому сприйняттю.

Для розуміння дальшого шляху розвитку знань про сутність і явище слід мати на увазі, що, виходячи з уявлень про сутність як *єдину*, незмінну загальну основу речей, неможливо було з позиції наївного матеріалізму теоретично розв'язати питання про виникнення окремих, відмінних одне від одного явищ дійсності і з'ясувати питання про їх співвідношення з цією основою. Щоб розв'язати ці труднощі, наступні філософи були змушені відмовитися від поглядів про сутність як єдине, нерухоме, безперервне буття і припустити, що вона перервна і складається з окремих елементів. Визнання складної, множинної природи сутності давало можливість логічно обґрунтувати механізм утворення з неї окремих явищ дійсності; дозволяло теоретично висвітлити питання про єдність сутності і явища.

Еволюція зазначених поглядів починається з вчень Емпедокла, і Анаксагора про корені усіх речей та гомейомерії і знаходить своє завершення в атомістичних теоріях Демокріта, Епікура, Лукреція та ін.

Атомістичні теорії кладуть кінець уявленням про сутність як безперервну, єдину першооснову явищ. Вони вважають сутністю атоми, які рухаються в пустоті. У зв'язку з цим всі доступні чуттєвому сприйняттю явища розглядаються атомістами як сполучення атомів і пустоти. Цікаво те, що кожен окремий атом зберігає у них майже всі ознаки сутності, встановлені попередніми філософами: він однорідний, незмінний, безперервний. Наділяючи атоми

частинністю саморуху, атомісти зробили крок до розв'язання питання про джерело розвитку сутності, чого не вдалося зробити їх попередникам.

Завдяки такій зміні поглядів на сутність і явище атомісти вдержали можливість більш-менш переконливо обґрунтувати питання про діалектику цих категорій. У них спостерігається чітке розрізнення сутності як невидимої основи явищ дійсності і самих цих явищ, що розглядаються як окремі конкретні речі. Атомісти вказують на нерозривний зв'язок між явищами дійсності і їх першоосновою. Крім висвітлення питання про сутність і явище в епітологічному плані, атомісти звертають увагу і на їх відображення. Вони відрізняють чуттєве пізнання, що відображає видиму, зовнішню сторону дійсності, її явища, від мислення, яке пізнає внутрішню, приховану від безпосереднього споглядання сторону дійсності.

Починаючи з Демокріта атомістичні теорії більш-менш вдало діяли розвитку наукового знання того часу, розв'язували питання про об'єктивний зміст сутності і явища, про природу тих сторін матеріальної дійсності, яким відповідають зазначені категорії. Але вони виявилися неспроможними з'ясувати питання про природу сутності і явища як форм мислення. Адже відомо, що як категорії сутності і явище є поняття. Завдання науки полягало в тому, щоб знайти тлумачення тим логічним формам, які відповідають сторонам дійсності, відображуваним зазначеними категоріями.

Початок дослідженню особливостей форм мислення, які відповідають сутності і явищу, було покладено противником матеріалізму Сократом. Виступаючи проти теорії софістів про відносність моральних принципів, які вони використовували для критики релігійних уявлень про добро і зло, Сократ намагався знайти аргументи, щоб довести існування загальних норм моралі. Він вважав, що загальні норми поведінки людей містяться в їх духовній природі. Вони знаходяться там у вигляді знання, вкладеного богом. Щоб пізнати це загальне, необхідно, на думку Сократа, лише прислухатися до внутрішнього голосу — славнозвісного «демона» Сократа, — який неначебто наводить людину на його пізнання в окремих явленнях людей. Отже, за Сократом, загальне суттєве пізнається за допомогою бога.

Ідеалістичне вчення Сократа містить у собі певний гносеологічний зміст, який стосується питання про діалектику сутності і явища у пізнанні.

Розглядаючи специфіку окремих поглядів людей на норми поведінки, Сократ намагався вилучити загальне та істотне з цих поглядів. Він вважає, що зміст поняття впливає з того загального, яке спостерігається в уявленнях окремих людей. Тому Сократ робить висновок, що загальне необхідно шукати там, де є спільність рис між окремими поглядами людей з питань моралі.

Своєю думкою про необхідність дослідження поняття як форми пізнання загального Сократ підвів філософію до суто гносеологіч-

ної проблеми визначення понять. З цього приводу Герцен писав, що здійснений Сократом переворот у мисленні полягає в тому, що «мисль стала сама по собі предметом; з нього починається усвідомлення, що істина не є сутність, бо вона є сама по собі., що істина — пізнана сутність»<sup>10</sup>.

Відзначаючи заслугу Сократа в підході до питання про суб'єктивну діалектику сутності і явища, в усвідомленні того, що сутність повинна відобразитися не уявленням, а поняттям, слід рішуче підкреслити, що він був зовсім далекий від розуміння дійсної природи та походження понять і неправильно, по ідеалістичному витлумачував їх.

Ідеалістичні погляди Сократа про божественну природу понять використав його послідовник Платон для боротьби проти матеріалістичного вчення атомістів. Він абсолютизував поняття і розвинув на цій основі систему об'єктивного ідеалізму.

Платон не розумів дійсної природи понять як суб'єктивного відображення загального в окремому, не усвідомлював зв'язку чуттєвого пізнання з мисленням і зображав поняття як саму сутність. Поняття було відокремлено ним від свідомості, а відображуване поняттям загальне — від окремих матеріальних явищ дійсності. Його Платон видавав за ідеальну основу речей, яка міститься у потойбічному, ідеальному світі.

У відриві сутності, яку він називав ідеєю, від доступних чуттєвому сприйняттю одиничних матеріальних речей, в персоніфікації понять у Платона спостерігається характерна властивість античного мислення, яке завжди намагалось персоніфікувати абстракцію, втілити її у щось об'єктивне. Адже відомо, що греки мислили загальне антропоморфічно, у вигляді богів, вбачаючи в абстрактних поняттях окремі істоти, що живуть у потойбічному світі. З цього приводу В. І. Ленін писав: «Ідеалізм первісний: загальне (поняття, ідея) є окрема істота. Це здається диким, ...безглуздим. Але хіба не в цьому ж роді... сучасний ідеалізм... Роздвоєність пізнання людини і можливість ідеалізму... подані уже в першій, елементарній абстракції»<sup>11</sup>. Він відзначав, що «філософський ідеалізм є лише нісенітниця з точки зору матеріалізму грубого, простого, метафізичного. Навпаки, з точки зору *діалектичного* матеріалізму філософський ідеалізм є *однобічне*, перебільшене... роздування... однієї з рисочок, сторін, граней пізнання в абсолют, *відірваний* від матерії, від природи, обожнених»<sup>12</sup>.

Метафізично відгородивши сутність від явища, надавши їй ідеального характеру, Платон не зміг задовільно пояснити, як саме здійснюється зв'язок ідеальних сутностей і окремих речей в матеріальній дійсності.

Містичне зображення зв'язку між окремим і загальним, антинаукове розв'язання питання про діалектику сутності і явища ви-

<sup>10</sup> А. И. Герцен, Избранные философские произведения, т. I, стор. 165.

<sup>11</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 38, стор. 370.

<sup>12</sup> Там же, стор. 360—361.

кликаш критику теорії Платона. І це не випадково, тому що він підмінив матеріальну сутність ідеєю і розглядав її як об'єктивну реальність. Тим самим Платон поклав стіну між сутністю і явищем. Саме за це погляди Платона були піддані критиці. Так, Арістотель, заперечуючи Платону, вважав неможливим, «щоб нарізно знаходилася сутність і те, чого вона є сутність... як можуть ідеї, "лучи сутностями речей, існувати окремо від них?»<sup>13</sup>. Він вважає, що коли ідеї є сутностями речей, то вони не можуть бути відокремленими від них, а якщо вони відокремлені від них, то вони не можуть бути їх сутностями.

Вікидаючи платонівське ідеалістичне розуміння сутності, Арістотель все ж знаходив, раціональне в ньому. Це насамперед думка, що сутність окремих явищ є загальне в них, те, що можна відобразити не з допомогою форм чуттєвого пізнання, а лише поняттям. У зв'язку з цим Арістотель робить спробу відокремити від конкретного змісту мислення його логічну форму і поряд з нею подає дослідженню також той об'єкт, якому ця форма відповідає. Отже Арістотель зосереджує увагу на дослідженні співвідношення одного і загального в дійсності і пізнанні. З Арістотеля, власне, а не з Сократа і починається усвідомлення, що проблема сучасності і явища має онтологічний і гносеологічний аспекти.

Віідним пунктом філософії Арістотеля є глибоке переконання в тому, що природа не залежить від пізнання. До нього вона виступала як єдність окремих речей, що мають здатність перетворюватися одна в одну. Він визнає, що окремі предмети дійсності мають загальну основу, яка знаходиться не в потойбічному світі, а в смислах цих предметів. Тому категорія сутності виступає в Арістотелі як центральна категорія буття.

Але після того, як сутність була зведена Арістотелем з висот потойбічного світу, перед ним зразу ж постало питання про співвідношення сутності як загального в бутті і конкретного предмета як одного в ньому, а також питання про те, як це співвідношення виражається в мисленні. Наскільки важким було це питання для Арістотеля, видно з його «Метафізики», де, як зауважував І. Ленін, у нього спостерігається плутанина «в діалектиці загального і окремого, поняття і відчуття..., сутності і явища».

Гвміння розв'язати питання про діалектику загального і окремого дійсності, а також про природу логічних форм, що відображають загальне в ній, зумовило неспроможність Арістотеля подолати платонівський розрив між сутністю і явищем, і він схиляється до ідеалізму. Намагаючись теоретично висвітлити діалектику сутності і явища в об'єктивній дійсності, Арістотель розробив вчення про єдність матерії і форми. Він розуміє матерію як можливість буття окремого предмета, а форму — як те, що здійснює організацію пасивної матерії і утворює з неї цей предмет. У зв'яз-

<sup>13</sup>Арістотель, Метафізика, стор. 225.

<sup>14</sup>В. І. Ленін, Соч., т. 38, стор. 367.

ку з цим сутність виступає для Арістотеля як окремиї предмет, що є єдністю матерії і форми. В. І. Ленін зазначав з цього приводу, що в Арістотеля «загальне само по собі не існує у вигляді одиничної субстанції, а лише як ціле, що складається з певного поняття і певної матерії»<sup>15</sup>.

Розв'язуючи питання про пізнання сутності, Арістотель вважав, що відображення загального в предметах здійснюється з допомогою понять завдяки тому, що загальність, яка охоплюється поняттям, не лише мислиться, а й існує в конкретних предметах дійсності. Але будучи неспроможним зрозуміти, як, актуально сприймаючи лише одиничне, пізнання підіймається до відображення загального, Арістотель відхилився від правильної думки про нерозривний зв'язок загального з одиничним в дійсності, яка була ним спочатку проголошена. Всупереч своєму вихідному принципу він починає твердити, що «немислимо розуму бути зв'язаним з тілом»<sup>16</sup>, що загальне, яке можна збагнути лише в ідеальних формах, міститься не в окремих предметах дійсності, а в душі, яка, на його думку, «є місцем перебування форм (ідей)»<sup>17</sup>.

Отже, не справившись з теоретичним обґрунтуванням питання про перехід від чуттєвого до логічного, Арістотель, за висловленням Леніна, робить стрибок «від загального в природі до душі»<sup>18</sup>. Якщо спочатку загальне в нього розглядалося в єдності з одиничним, то тепер воно відокремлюється від нього і протиставляється чуттєво-конкретному. Думка, поняття, що відображає суттєву сторону у дійсності, починає розглядатись Арістотелем як чиста форма, відокремлена від матерії і піднесена до рангу ідеальної субстанції, яка стоїть поза матеріальною дійсністю. Цю ідеальну форму, відокремлену від предметів матеріальної дійсності, Арістотель називає також сутністю. Звідси можна зробити висновок: вчення Арістотеля про сутність — і матеріалістичне, і ідеалістичне.

Однією з гносеологічних причин ідеалізму Арістотеля у вченні про сутність (форму) було спостереження, що в природі матерія завжди виступає оформленою, тоді як у випадках свідомої діяльності матеріал, з якого створюються предмети, існує немовби відокремлено від форми, і лише діяльність людини формує його. Звідси Арістотель прийшов до висновку про відокремленість матерії від форми, про ідеальність останньої.

Він вважав, що форма окремого предмета є тією ланкою, яка пов'язує предмет з його родовим поняттям. На його думку, окремі предмети можуть бути охоплені родовими поняттями завдяки тому, що ці поняття знаходять в них споріднену їм ідеальну внутрішню форму, нерозривно зрощену з матерією предметів.

Іншою причиною ідеалістичних поглядів Арістотеля в питанні

<sup>15</sup> В. І. Ленін, Соч., т. 38, стор. 365.

<sup>16</sup> Арістотель, О душе, М., 1937, стор. 94.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> В. І. Ленін, Соч., т. 38, стор. 264.

про діалектську сутність і явища була його спроба з'ясувати проблему про джерело розвитку дійсності.

Як відомо, Арістотель вважав матерію інертною, нерухомою масою, яка приводиться в рух завдяки активності форми. Саме тут для нього виникали теоретичні труднощі. Справа в тому, що за вченням Арістотеля в окремих предметах єдність матерії і форми доводилася до їх тотожності: матерія виступає як форма в можливості, а форма — як матерія в дійсності. Але якщо форма в дійсності: матерією, яка не рухається, то звідки ж береться тоді рух? Щоб розв'язати це питання і внести рух у матерію, яка вважалася нерухомою, Арістотель використовує свою теорію про вищу сутність, що нібито була, як він гадав, ідеальним джерелом руху і розвитку.

Внесення руху у матерію вищою сутністю як формою здійснюється завдяки тому, що вона проймає матерію, з'єднується з нею. На думку Арістотеля, розвиток відбувається так, що нижчі сутності виступають дійсності як матерія для організуючої діяльності вищої сутності — родового поняття, яке повинно мати більший обсяг, ніж його ма нижча сутність. Окремі предмети, види і роди послідовно стають по відношенню до нижчих родів рухаючою формою, а по відношенню до вищих — інертною матерією. Якщо в окремих предметах форма виступає як їх внутрішня загальна основа, то по відношенню до родового поняття вона вже не форма, не загальна, а одинична, яке є матерією для організуючої діяльності це вищої форми. Арістотель вважав, що завдяки цій діалектиці здійснюється розвиток об'єктивного світу і пізнання. Об'єктивна дійсність у нього має свою нижню межу у першій сутності, а верхню — в найзагальнішому понятті, яке виступає як найвищий, глибокий від матерії логічний клас і є джерелом розвитку всієї дійсності.

Отже, припущення абсолютної, вільної від матерії ідеальної форми — форми форм — неминучий наслідок з теорії Арістотеля. Оскільки в проміжному стані буття, на шляху його розвитку від одиничного до загального, діалектика полягає в тому, що форма нижчого ступеня виступає як матерія для вищого ступеня, остільки форма то втрачає свою активність у зв'язку з тим, що вона стає інертною матерією. Для того ж, щоб рух не припинявся, Арістотелю необхідно було знайти таку форму, яка б уже не потребувала матерії для свого існування і втілювала б у собі чистий рух.

Пов'язуючи рух лише з формою і вважаючи матерію нерухомою, Арістотель повертається до старого розуміння сутності як форми (поняття), що передує своєму матеріальному субстрату. Тим самим він різко відходить від матеріалістичного розуміння сутності, як було проголошено ним же в зв'язку з критикою теорії ідей Платона.

Таким чином, розробляючи діалектику сутності і явища, Арістотель не розумів ні співвідношення загального і одиничного в дійсності, ні природи категорії як форм мислення, що відобража-



ють загальні зв'язки дійсності, ні співвідношення мислення і чуттєвого пізнання. Це привело до того, що питання про взаємозв'язок сутності і явища Арістотель правильно не розв'язав. Він відокремив їх і протиставив одне одному як матеріальній та ідеальній світи. Відокремлення сутності як ідеального від явища як матеріального не розв'язувало поставленої проблеми про їх єдність, і зусилля філософів зосереджуються на тому, щоб усунути зазначену протилежність. У зв'язку з цим проблема про сутність і явище стоїть в центрі уваги філософських шкіл, які виникли після Арістотеля. Сюди відноситься філософія стоїків, неопіфагорейців, неоплатоніків, Філона Олександрійського та ін.,

Намагаючись усунути протилежність між сутністю і явищем, які за традицією, що йшла від Платона і Арістотеля, розглядалися тоді відповідно як матеріально-одиничне, ідеально-загальне, неопіфагорейці вводять третю категорію — «єдине». За їх уявленнями, воно охоплює як окремі матеріальні явища, так і їх ідеальні сутності. Категорія єдиного була запозичена ними з ідеї монотеїзму, які тоді значно поширювались. Неоплатоніки персоніфікують своє «єдине», зливаючи таким чином філософську теорію з релігійними віруваннями. Особливо це спостерігається у Філона Олександрійського, який остаточно містифікує вчення Арістотеля, для того щоб за неопіфагорейським взірцем об'єднати матеріальні явища з ідеальними сутностями. Він розробляє теорію, в якій сплітаються в єдину систему логіко-гносеологічні і персоналістично-релігійні мотиви.

Неоплатоніки намагалися подолати розрив між сутністю і явищем з допомогою категорії найвищої сутності, яка, на їх думку, є недосяжною для позитивних визначень, тому що стоїть над протилежністю матеріального і ідеального, вбирає їх у себе.

Ця сутність неоплатоніків фактично є містифікованим загальним поняттям. В ідеях про її непізнаванність в своєрідному вигляді проявляється закон про зворотне відношення між змістом і обсягом понять. Спроби утворити всеосяжну абстракцію, яка б охоплювала обидва відокремлені один від одного світи — чуттєвий, що належить до явища, і умоглядний, що належить до сутності, вели до нескінченного розширення обсягу цієї абстракції. А це настільки звужувало її зміст, що робився висновок про неможливість його визначення.

Підсумовуючи сказане, можна зробити висновок, що теоретичне мислення стародавнього світу не збагнуло природи загального і одиничного, а також форм їх відображення — чуттєвого пізнання і мислення та співвідношення між ними, не розуміло питання про джерело руху і розвитку об'єктивної дійсності. Тому при розв'язанні проблеми про сутність воно йшло по неправильному шляху. Загальне було тут протиставлене одиничному, форми чуттєвого пізнання — формам мислення. Не вміючи пояснити, в чому ж джерело розвитку дійсності, це мислення перенесло властивості поняття на загальне в об'єктивній дійсності і почало зображати це загальне як ідеальну силу, що втілюється в окремі явища матері-

ального світу, породжує їх і наділяє мертву матерію рухом. Кінець кінцем ці ідеї втілилися в релігійні теорії, де сутність, яка тут вистає у вигляді персоніфікованого загального поняття, розглядається як божество, як творець усієї дійсності. Але поряд з цимз зазначених теоріях спостерігається спроба у містичній і антінауковій формі витлумачити зв'язок між сутністю як внутрішнім і явищем як зовнішнім буттям, а також з'ясувати співвідношення і характер форм, що їх відображають.

Ідприродність божества не задовольняє людей, які ждуть від його допомоги. І чим більше віддаляється від світу явищ матеріальної дійсності їх ідеальна, персоніфікована сутність, тим напегливішими стають спроби філософів подолати цей розрив. Всяка тенденція проймає також і філософію середньовіччя, яка прийшла на зміну філософії рабовласницького суспільства.

\* \* \*

Собливість середніх віків полягає в тому, що філософські проблеми підпорядковувались релігії і діставали право на існування лише в тому разі, коли пов'язувались з будь-якою релігійною догмою. Тому проблема про природу сутності, яка раніше вважалася відокремленою від матерії і підносилась до протилежного їй ідеального абсолюту, проблема зв'язку сутності з одиничними матеріальними явищами приховувались під релігійною оболонкою.

Бзв'язуючи питання про природу сутності і її зв'язок з одиничними явищами, філософи середньовіччя поділилися на два табои — реалістів і номіналістів. Перші вважали, що загальне має деальну природу і існує незалежно від окремого. Вони розглядали окреме як похідне від первинної ідеальної сутності. Другі запечували наявність такого загального і твердили, що існують лиш одиничні предмети.

Юретичним джерелом реалізму були неоплатонізм та ідеалістича сторона вчення Арістотеля про вищу сутність. Номіналізм же рунтувався на матеріалістичних тенденціях арістотелізму.

Ідомо, що в Арістотеля нижча сутність збігалась з формою окремого предмета, нерозривно з ним зв'язаною. Нижчі сутності, за Арістотелем,— це окремі предмети, тому в судженні вони можуть бути лише суб'єктом і ніколи не можуть стати предикатами. Звіді легко зробити висновок, що ніяких сутностей, відокремлених від одиничних предметів, не існує. Отже, коли загальне розглядається як сутність, то його не можна висловити, бо в провінному разі воно стає предикатом. На цій підставі номіналісти твердили, що загального реально не існує. На думку номіналістів, що вважається за сутність окремих явищ, є лише відповідні їм явища звукові комплекси, з допомогою яких здійснюється умне їх групування мисленням.

тже, намагаючись розв'язати питання про співвідношення загального і одиничного, сутності і явища, номіналізм усував протилежність між ними, нехтуючи категорією сутності. Так, Росцелін

доводив, що універсалії являють собою пусті символи, які існують лише в голіві людини завдяки діяльності душі і виконують чисто технічну функцію позначення. Але в зв'язку з тим, що ця теорія суперечила церковному вченню про «тройцю» і «тайну вечерю», вона наклікала на себе переслідування з боку церкви. Тому Абеляру довелося розробити більш помірковане вчення. Він вважав, що загальна сутність — не пустий звук. На його думку, сутність виступає як синтез чуттєвих сприйнять, які мають предметне значення. Тому загальне існує не лише в мисленні, а й у конкретних предметах. Інакше загальні поняття не могли б служити пізнанню. При цьому, на думку Абеляра, загальним (ідеальним) у явищах матеріальної дійсності є не тотожність, а лише схожість їх окремих ознак. Ця схожість зумовлена творчим актом, завдяки якому, відповідно до ідеальних божественних першообразів, були створені окремі матеріальні явища. Саме тому, говорили ранні номіналісти, душа може помітити зазначену схожість і утворювати концепти, які реалісти невірною вважають ідеальними сутностями окремих явищ.

Таким чином, згідно з номіналістичною теорією, загальне існує в бозі, у схожих ознаках окремих явищ дійсності і в свідомості людини. На перший погляд номіналістична теорія мало чим відрізняється від реалізму. Але це була лише поверхова схожість. Насправді між ними існувала принципова відмінність. Якщо номіналізм виходив з визнання лише окремих предметів матеріальної дійсності, розглядаючи їх як джерело для виникнення концептів, то реалізм фактично заперечував існування окремих предметів. Реалісти вважали, що матерія є небуття, яке має лише видимість існування внаслідок втілення в неї загального, божественного поняття. Відповідно до цього для номіналізму природа є первинна, тоді як для реалізму — навпаки.

Пізніше, у зв'язку з поширенням арабської філософії та з економічним зрушенням, пов'язаним з хрестовими походами, виникла необхідність поглибити номіналістичні теорії. Це було здійснено Дунсом Скотом і особливо Вільямом Оккамом.

Номіналізм, вплив якого значно зріс у період середньовіччя, був прогресивною течією в філософській думці того часу. Він допомагав усвідомити, що пізнання сутності явищ здійснюється не завдяки оперуванню відірваними від життя абстракціями, а шляхом емпіричного дослідження. Під впливом номіналізму в науковій думці того часу зміцнювалось переконання, що предметом науки повинен бути не світ потойбічних ідеальних сутностей, а жива матеріальна природа. Заперечення номіналізмом об'єктивного існування загальних понять приводило не лише до підриву схоластичних теорій про існування бога, а й спрямовувало науку на дослідження характеру форм пізнання.

Останній найуспішніший період розвитку номіналізму був викликаний посиленням розвитком продуктивних сил суспільства, який вимагав розширення наукового знання. Методи нагромадження наукового матеріалу емпіричним природознавством, що виникло то-

ді, були прямо протилежні схоластиці, занепад якої припадає на почток XVII ст. Саме в цей період на зміну схоластиці прийшла філософія так званого нового часу.

\* \*  
\*

Розуміння сутності і явища в філософії нового часу почало розвинути з емпіричних тенденцій, які були властиві ще номіналізму. Якщо «в схоластичній філософії,— за образним висловом Гегеля,— у людини були виколоті очі і всі суперечки того часу виходили з безглуздих засновників»<sup>19</sup>, то зростаючий капіталізм поставив вимогу свідомого застосування природознавства у виробництві. Це потребувало теоретичного осмислення практичної діяльності. Тож філософська думка спрямовується на боротьбу проти вузького горизонту схоластичної дедукції, за новий метод пізнання, який погнен був узагальнити емпіричний спосіб дослідження, що склався у природознавстві.

Природознавство того часу вже відокремилось від філософії. Воно збирало і систематизувало матеріал з окремих галузей знання. Дослідники розчленували природу на її складові частини і вивчали кожну зокрема. Це зумовило розвиток метафізики, яка не могла не вплинути на філософію. Якщо антична філософія розглядала природу загалом і розуміла під сутністю внутрішню основу об'єктивного світу в цілому, то тепер уявлення про сутність змінилися.

Метафізичне розчленування природи для зосередження уваги на дослідженні її складових частин приводить до розуміння сутності не лише як внутрішньої основи світу в цілому. Під сутністю починають розуміти специфічну основу, яка зумовлює характер певних родів об'єктивної дійсності. Окремі предмети, що належать до зазначених родів, розглядаються як явища певної сутності. Особлива увага спрямовується на усвідомлення природи тих сторін дійсності, яким відповідають категорії сутності і явища, а також на форми пізнання, з допомогою яких ці сторони відображаються свідомістю.

Спрямовуючи зусилля на дослідження сторін дійсності, яким відповідають категорії сутності і явища, і самих цих категорій як форм пізнання, філософи, що спиралися на сучасний їм природничо-науковий матеріал, використовують новий, метафізичний метод мислення.

Розробка нового методу йшла двома напрямками. У передовій на той час країні — Англії, яка, за висловом Маркса, була батьківщиною номіналізму, починає формуватися емпіризм, у відсталій Франції — раціоналізм.

Так, видатний англійський філософ Ф. Бекон, що був основоположником емпіризму, робить спробу висвітлити питання про сут-

<sup>19</sup> Гегель, Соч., т. XI, стор. 209.

ність і явище насамперед у гносеологічному плані. Він виходить з того, що пізнання повинно створити в розумі взірць світу таким, яким він є насправді. Для створення згаданого взірця, на думку Бекона, існує об'єктивна основа — сутність окремих матеріальних явищ, яку він називав формою. Так, він писав, що «форма речі є сама річ, і річ не відрізняється від форми інакше, ніж явище відрізняється від сутності, або зовнішнє від внутрішнього»<sup>20</sup>.

Сутність у Бекона не міститься в потойбічному світі, а вважається внутрішньою закономірністю явищ, яка зумовлює істотні відмінності речей.

Характеризуючи беконівське розуміння сутності, Маркс пише, що у нього «первинні форми матерії є живі, індивідуалізуючі, внутрішньо властиві їй *сутнісні сили*»<sup>21</sup>.

Бекон вважав, що форма предметів є основою їх властивостей, їх начало, внутрішня загальна причина<sup>22</sup>; він розглядав явище як доступний безпосередньому спостереженню предмет або процес.

Оскільки у Бекона сутність є іманентний предметам закон їх буття, він вважає, що її пізнання починається з зовнішньої, доступної чуттям сторони предметів. Чуттєве сприйняття, що переростає в абстрактне мислення, є єдиний шлях пізнання сутності явищ<sup>23</sup>, — вважає Бекон. Тому він виступає проти голого раціоналізму та, як йому здавалося, заснованої на ньому дедукції і розробляє новий індуктивно-емпіричний метод пізнання, в якому головну роль відіграє аналіз окремих явищ дійсності. Бекон вважає, що з допомогою аналізу розкривається завіса, яка прикриває сутність у явищах дійсності, розкривається те загальне, яке зумовлює їх єдність. Бекон також вважав, що завдяки аналізу мислення одержує змогу утворювати суб'єктивне відображення сутності — абстрактні поняття, які є її образом.

Незважаючи на значний крок уперед, зроблений Беконом у розумінні внутрішньої і зовнішньої сторін дійсності, яким відповідають категорії сутності та явища, незважаючи на те, що він був одним з перших філософів нового часу, який почав дослідження форм відображення сутності і явища у свідомості, — розроблюваний ним метод пізнання сутності явищ дійсності був обмежений.

Бекон не досліджував питання про природу ідеального, про основу, завдяки якій мислення відображає буття, про співвідношення форм чуттєвого пізнання і мислення. Більше того, він розглядав пізнання як дзеркальне відображення предметів свідомістю. Розкладаючи явища дійсності з допомогою аналізу, відкидаючи окреме й утримуючи загальне предметів, Бекон сподівався розкрити їх сутність. Він не розумів, що цей метод дає можливість відобразити лише доступні чуттєвому сприйняттю зовнішні загальні властивості предметів, а не їх дійсну внутрішню основу.

<sup>20</sup> Ф. Бекон, Новый органон, Соцэкгиз, 1935, стор. 223.

<sup>21</sup> К. Маркс, Ф. Енгельс, Твори, т. 2, стор. 135.

<sup>22</sup> Див. Ф. Бекон, Новый органон, М., 1938, стор. 131—132.

<sup>23</sup> Див. К. Маркс, Ф. Енгельс, Твори, т. 2, стор. 135.

Поряд з Беконем, але на іншому соціально-економічному та ідеологічному ґрунті, новий раціоналістичний метод пізнання почав розробляти видатний французький філософ і вчений Р. Декарт. На протилежність беконівському емпіризму раціоналізм Декарта походив не з одиничного, а із загального. Способом виведення знання у нього є не індукція, а дедукція.

На виникнення метода раціоналістичної дедукції у Франції впливали успіхи природознавства, яке використовувало математичний метод.

Успіхи наук, які застосовували математичний метод, привели до переконання, що пізнання сутності повинно ґрунтуватися на пізнанні кількісних співвідношень предметів. Це пояснюється поширеною в той час тенденцією зводити всю різноманітність явищ дійсності до математичного загального і розглядати його як сутність, як внутрішній закон окремих явищ. При цьому залишалося зовсім непоміченим, що тут, як вказував Маркс, «чуттєвість втрачає свої яскраві фарби і перетворюється в абстрактну чуттєвість *геометра*», а «*фізичний рух* приноситься в жертву *механічному або математичному рухові*»<sup>24</sup>.

Але застосування математичного методу в філософії, незважаючи на його недоліки, відкривало широкий простір для узагальнень.

Декарту здавалось, що завдяки дедуктивному методу з порівняно невеликої кількості понять можна розгорнути все багатство наукового знання. Отже, якщо вихідним пунктом Бекона були окремі явища дійсності, через які він намагався розкрити сутність, то вихідним пунктом Декарта було поняття сутності, виходячи з якого він сподівався дати тлумачення усіх її окремих явищ.

Розробляючи вчення про сутність і явище, Декарт виходив з неправильних позицій, які наклали вирішальний відбиток на всю його теорію. Не розуміючи природи категорій, він вважав, що в свідомості існують природжені ідеї, з яких починається виведення усієї системи наукового знання. Так, він писав: «Існують поняття настільки ясні самі по собі... що вони не набуваються шляхом вивчення, а народжуються разом з нами»<sup>25</sup>. Не розуміючи, що поняття опосередковані багатовіковою практикою людей, Декарт заперечує роль чуттєвого досвіду у пізнанні сутності явищ і твердить, що її можна пізнати лише з допомогою чистої раціоналістичної інтуїції.

Раціоналізм Декарта приводить його до дуалістичних помилок, через які він не міг правильно розв'язати питання про пізнання тієї сторони в об'єктивній дійсності, якій відповідає категорія сутності, не міг усвідомити єдності між мисленням і буттям. Сторони в об'єктивній дійсності, яким відповідають категорії сутності і явища та їх мислене зображення, здаються йому абсолютно відокремленими одна від одної.

<sup>24</sup> К. Маркс, Ф. Енгельс, Твори, т. 2, стор. 136.

<sup>25</sup> Р. Декарт, Избранные произведения, Госполитиздат, М., 1950, стор. 429.

Ідея про відокремленість форм буття від форм мислення, що спостерігається у філософії Декарта, є наслідком не лише спроб узгодити філософії з релігією, а намаганням використати при розробці філософських питань досягнення сучасного йому природознавства. Поширене тоді механіко-математичне розуміння світу виключало думку про можливість виникнення мислі з природи, воно тлумачило світ як сукупність механічних і математичних часток, одні з яких виступають як причина інших. Оскільки витлумачення матеріальних явищ з допомогою духовних сутностей, яке було властиве середньовічному реалізмові, суперечило законам механіки, наука відкинула його. Сутність явищ природи почали розуміти не як духовне начало, іманентне окремим матеріальним явищам, а як матеріальну субстанцію, яка перетворюючись, зумовлює виникнення усіх своїх окремих проявів. Мислення зовсім виключалося з природи і розглядалося як друга субстанція, що зумовлює виникнення ідеальних явищ. Отже, тут помічається тенденція відмежувати сутність і явища, як вони існують в матеріальній дійсності, від їх зображення у свідомості. Відокремлення форм мислення від форм буття — характерна особливість філософії Декарта.

Розробляючи своє вчення про сутність, Декарт абстрагувався від усього в пізнанні, що здавалося йому нечітким і плутаним. Так, він намагався знайти елементарні й очевидні загальні ознаки предметів. Завдяки цьому методу він приходить до понять про форму окремих предметів природи, їх розмір, положення, рух, протяжність. Оскільки, крім протяжності, всі інші елементарні властивості предметів, що були розкриті Декартом, виявляються мінливими, він робить висновок, що сутністю окремих явищ матеріальної дійсності є їх протяжність. Застосовуючи цей же метод абстрагування до аналізу явищ свідомості (сюди відносяться відчуття, уявлення, почуття, поняття та ін.), Декарт знаходить їх загальне в тому, що всі вони є формами мислення. Мислення виступає як загальне для кожної з цих форм, і тому, на думку Декарта, його можна розглядати як їх сутність.

Таким чином, Декарт приходить до думки, що існують дві сутності — одна для явищ матеріальної дійсності: це їх протяжність, інша — для явищ свідомості: це мислення. Отже, єдиний матеріальний світ він поділяє надвое. Тому перед Декартом постає проблема про зв'язок між матеріальною сутністю і її духовним зображенням. Розв'язуючи це питання, Декарт звертається до бога <sup>26</sup>.

Таким чином Декарт проявляє обмеженість механіко-математичного світогляду, який не може розв'язати питання про джерело розвитку матеріальної дійсності, а також передбачити, що в основі матерії лежить властивість, історичний розвиток якої приводить до виникнення мислення. На думку Декарта, бог є третя субстанція, яка поєднує мислення і буття, матеріальну і ідеальну сутності.

<sup>26</sup> Див. Р. Декарт, Избранные произведения, стор. 363.

Однією поєднання матеріальної сутності і її мисленого зображення виходить у Декарта за межі матеріального світу і простирається в єдину для них божественну сутність, його філософія прокладає шляхи від дуалізму до монізму.

Занедаючи осторонь окаяналістів, які пристосовували дуалізм Декарта до ідеалістичного монізму, зупинимось на теорії Спінози, який на основі декартівської філософії розвинув матеріалістичний монізм.

Спіноза вважає за сутність єдину матеріальну субстанцію, яка водночас виступає у нього як бог. Протяжність і мислення він зображує як атрибути цієї єдиної матеріальної сутності.

Уявлення про сутність Спіноза перебуває під впливом філософії Декарта. Як і Декарт, Спіноза абстрагується від усіх неістотних, на його погляд, ознак явищ дійсності і приходиться до переконання, що протяжність — це сутність матеріальних процесів, а мислення — духовних. Відрізняє ж його від Декарта думка, що мислення і протяжність не відокремлені одне від одного, а лише два аспекти тієї самої субстанції.

Тим чином, для матеріалістичного монізму Спінози не існує протиріччя між мисленням і буттям. Він вважає, що порядок і зв'язок ідей — ті самі, що порядок і зв'язок речей<sup>27</sup>. Так, Спіноза пише: «коло існує в природі, і ідея цього кола, що знаходиться також в бозі, є одна і та сама річ, лише виражена різними атрибутами»<sup>28</sup>.

Тоді, що, пише він далі, «будемо ми розглядати природу під атрибутом протяжності або під атрибутом мислення, або під яким іншим атрибутом, — у всіх випадках ми знайдемо один і той же порядок, різними словами, один і той же зв'язок причин»<sup>29</sup>.

Нмагаючись подолати дуалізм Декарта і наділяючи субстанцію атрибутом мислення, Спіноза визнає загальну духовність природи, тому він не може зрозуміти дійсного зв'язку між сторонами матеріальної дійсності, яким відповідають категорії сутності і явища, їх відображенням у мисленні. Крім того, Спіноза метафізично розумів співвідношення сутності як загального в бутті і явища як окремичного в ньому. На погляд Спінози, субстанція незмінна, нерухома.

Як же виникають з нерухомої субстанції окремі і мінливі явища? Намагаючись розв'язати це питання, Спіноза впадає в суперечність. Він твердить, що окремі явища є модусами субстанції. На перший погляд здається, що Спіноза висловлює тут глибоку діалектичну думку про те, що сутність не існує відокремлено від своїх явищ. Але насправді це не так. Між сутністю і явищем у Спінози існує метафізичний розрив. Так, він говорить, що «субстанція передуює своїм акциденціям»<sup>30</sup>.

<sup>1</sup> Див. Б. С п и н о з а, Избранные произведения, т. 1, М., 1957, стор. 407.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стор. 407—408.

<sup>4</sup> Там же, стор. 363.



Щоб якось привести в єдність сутність і явище, Спіноза розробляє вчення про безконечні модуси. Під цими модусами він розуміє безконечні зв'язки, внаслідок яких конечні явища впливають з безконечної сутності.

Вченням про безконечні модуси Спіноза намагається показати, як з єдиної субстанції утворюється множинність, з безконечно-го.— конечне, із сутності — явище. Але при цьому Спіноза не зважив на те, що нескінченний ряд пов'язаних між собою модусів-явищ створюється субстанцією як ціле. Він не зрозумів, що його доведення не наближає жодного з окремих явищ до субстанції. Кожне з них в його теорії насправді відособлене від їх загальної сутності. В цьому, а також у неспроможності зрозуміти перехід від матерії до мислення, яке, використовуючи термінологію Спінози, насправді є не атрибут, а лише модус матерії,— головна помилка голландського мислителя.

Отже, намагаючись заперечити декартівський дуалізм в розумінні сутності і явища у дійсності та пізнанні, Спіноза не зумів розв'язати ні питання про характер форм мислення та їх співвідношення з формами буття, ні питання про механізм утворення і джерело розвитку з нерухомої субстанції окремих матеріальних явищ дійсності.

Якщо перше нерозв'язане Спінозою питання спробував розв'язати англійський філософ Локк, то друге намагався з'ясувати в своїй філософській системі Лейбніц.

Зупинимось спочатку на філософії Лейбніца.

Лейбніц розумів, що завдання дальшого розвитку філософської думки полягало в розробці такого вчення про сутність, яке б трактувало її як джерело виникнення і розвитку явищ дійсності. Щоб поповнити сутність динамізмом, він шукав таке рішення, яке б, не усуваючи загальновизнаного принципу механічної взаємодії речей, що лежав тоді в основі розуміння руху, давало можливість розв'язати питання про джерело їх руху. Тому він пропонує розглядати механічну взаємодію окремих предметів дійсності як зовнішнє виявлення іманентної їм ідеальної сили. «В матеріальних речах міститься, дещо, що приєднується до простої протяжності і навіть передує їй, а саме — певна природна сила»<sup>31</sup>,— пише він. Таким чином, Лейбніц повертається до думки, що сутністю є іманентна окремим предметам ідеальна основа.

Досліджуючи уявлення про сутність і явище, викладені в філософії Лейбніца, слід мати на увазі, що він не міг не поділяти загального переконання механістичного світогляду, згідно з яким матерія розглядаються як інертна нерухома маса, що одержує рух ззовні. Саме тому Лейбніц розглядає силу як нематеріальний фактор, і всі явища матеріальної дійсності здаються йому одухотвореними, а властива їм здатність займати простір виступає як вторинна особливість, як продукт прихованої енергії їх ідеальної сутності — сили. У зв'язку з цим Лейбніц вважає, що раціональне пізнання

<sup>31</sup> Leibniz, Hauptschriften, B. I, стор. 256.

розглядає всявища з боку їх сутності і тому вбачає в них лише силу, тоді якуттєвє пізнання дивиться на сутність як на явища і тому вбачає них лише здатність займати простір. Він пише: «Коли я почав шкати єстанніх основ механізму і законів руху... я зрозумів... що янади, або прості субстанції, є єдиними дійсними субстанціями і є матеріальні речі є лише явища»<sup>32</sup>.

Поняття єної «сутності, яке намагався вивести Спіноза, також не могло задовольнити Лейбніца, тому що з цієї думки впливає не якісна, а лише кількісна відмінність явищ. Лейбніц же намагався пояснити є лише кількісні відмінності явищ дійсності, а й їх якісну специку. Тому, на противагу представникам дедуктивно-геометричноу методу, Лейбніц виступає у поглядах на сутність як плюраліст. ін визнає множинність сутностей, розуміючи кожна з них як метфізичний (надчуттєвий) центр діяльності сили.

Своє розміння сутності Лейбніц пов'язує з категорією монад, яка виступає у нього як неподільна субстанція — елемент речей, що обумовляє якісну відмінність своїх явищ від явищ інших елементів та їх динаміку.

Високо єнюючи збагачення субстанції принципом руху, яке здійснив Лейбніц, В. І. Ленін писав: «...тілесна субстанція для Лейбніца уже не лише протяжна, мертва маса що ззовні приводиться в рух, як у Деарта, а як субстанція має в собі діяльну силу, принцип діяльності, ю не знає спокою»<sup>33</sup>.

Одним зажликих недоліків теорії Лейбніца було те, що він вважав об'єктивну реальність ідеальною. Замість розкриття дійсного зв'язку між сутністю і явищем в об'єктивному світі і пізнанні Лейбніц встановлює між ними вигадані зв'язки.

Підсумовуючи сказане, треба відзначити, що раціоналісти не розуміли прроди загального і його співвідношення з єдиничним, зводили якіну специку явищ дійсності до абстрактної єдності, яка нехтує даними чуттєвого досвіду. Це пояснюється тим, що раціоналізм спирається на порівняно вузький базис механіки, який при спробі загального охоплення явищ дійсності приводив до всякого роду єкуляції, до прагнення створити абстрактні метафізичні системи. є цих системах часто містилися гіпотези, що сприяли розвитку позитивного знання, бо єніальні метафізики були єдебільшого єдатними єченими в конкретних галузях науки. Але в кінці XVII - на початку XVIII ст. зв'язок раціоналістичних гіпотез з конкретними науками поривається. Природничі науки все більше відокремлюються від філософії. В цей час особливо яскраво виявляється антнаучова сторона метафізичних спекуляцій.

Якщо «метафізика XVII століття ще містила в собі позитивний земний зміс... робила відкриття в математиці, фізиці та інших точних науках які здавалося, нерозривно були зв'язані з нею», то «вже на початку XVIII століття цей єнний зв'язок був єнищений. Позитивні науки відокремилися від метафізики і відмежували собі

<sup>32</sup> Leibniz, Philosophische Schriften, Gerhart, B. III., стор. 606.

<sup>33</sup> В. І. Ленин, Соч., т. 38, стор. 378.

самостійні області. Все багатство метафізики обмежувалось тепер тільки мисленими сутностями і божественними предметами, і це саме в той час, коли реальні сутності і земні речі почали зосереджувати на собі весь інтерес. Метафізика стала банальною»<sup>34</sup>.

Щоб позбавитися довільних конструкцій раціоналістів, послідовники заснованого Беконем емпіризму намагалися з'ясувати питання про характер форм пізнання, з допомогою яких відображаються ті сторони об'єктивної дійсності, яким відповідають категорії сутності та явища, пробували з'ясувати питання про механізм відображення сутності явищ. Отже, центр ваги в дослідженні категорії сутності і явища поступово зосереджується на їх гносеологічному аспекті.

Уже перший послідовник і систематизатор Бекона англійський філософ-матеріаліст Т. Гоббс намагається спростувати теїстичні пересуди і теорію про природжені ідеї. Але, будучи номіналістом, він, як каже Маркс, «не обгрунтував більш детально його основний принцип — походження знань і ідей із світу чуттів»<sup>35</sup>. Цей принцип був розроблений Локком в його книзі «Досвід про походження людського розуму».

На противагу раціоналізму, який не досліджував питань про характер форм пізнання, про співвідношення чуттєвого й мисленого, Локк концентрує свою увагу саме на цій проблемі. Вже сама назва основної праці філософа свідчить, що в центрі уваги автора стоїть саме це питання.

Локк, відкидаючи раціоналістичну теорію про природженість загальних понять, твердить, що «загальні істини виникають в душі від сутностей самих речей»<sup>36</sup>. Отже, він не заперечує існування в матеріальній дійсності сторін, що відповідають сутності і явищу і звертає головну увагу на механізм їх відображення в мисленні. Локк проголошує класичний принцип емпіризму, який полягає в тому, що знання сутності предметів дійсності спирається на здорові людські відчуття. Але він поділяв погляд усього механістичного матеріалізму, який не міг розв'язати питання про джерело розвитку матеріальної дійсності, виходячи з самої матерії. Тому Локк вважав, що «матерія... ніколи не могла б створити мислення, які б не робила вона переміни в фігурі і об'ємі»<sup>37</sup>. Ця неправильна думка приводить його до абсолютного протиставлення мислення і буття. Вказана двоїстість (з одного боку — визнання матерії, а з другого — ідеальної божественної сили, яка надає людині здатність пізнавати світ) накладає свій відбиток на всю його філософію, в тому числі і на розуміння досвіду.

---

<sup>34</sup> К. Маркс, Ф. Енгельс, Твори, т. 2, стор. 134.

<sup>35</sup> Там же, стор. 136.

<sup>36</sup> Д. Локк, Опыт о происхождении человеческого разума, М., 1898, стор. 77.

<sup>37</sup> Там же, стор. 630.

Локк поділяє досвід на зовнішній і внутрішній. «Ці два джерела... зовнішні матеріальні речі, як об'єкти відчуттів, і внутрішня діяльність нашої душі, як об'єкт рефлексії... є єдині, з яких беруть початок усі наші ідеї»,— говорить Локк<sup>38</sup>.

Визнання внутрішнього досвіду як джерела пізнання дійсності накладе на філософію Локка ідеалістичний відбиток.

Згідно з поглядами Локка, пізнання сутності починається після того, як зовнішній досвід дасть матеріал для діяльності у внутрішньому досвіді. До цього свідомість пасивна. Таким чином, за Локком, пізнання зводиться до операцій по сполученню того чуттєвого матеріалу, який надходить від зовнішнього досвіду. Тим самим воно відкремлюється від дійсності і переноситься в глибинні сфери свідомості. «Душа,— говорить Локк,— може сполучати прості ідеї... не досліджуючи того, чи існують вони у такому сполученні в природі»<sup>39</sup>. Таким чином, вивчаючи процес утворення понять про сутність явищ дійсності, Локк не виходить за межі чуттєвого пізнання. Він намагається довести, що пізнання є процес безпосереднього сприймання внутрішньої сторони дійсності, яка, на його погляд, представлена в об'єктивному світі будовою первинних якостей речей. Через первинні якості,— пише Локк,— «ми одержуємо ідею речі, як вона є самі в собі»<sup>40</sup>.

Стоона дійсності, якій відповідає категорія явища, виражена у Лока вторинними якостями. Ці якості виступають у нього як враження, що створюються під впливом зовнішнього досвіду під час взаємодії людини з предметами дійсності. Виходячи із свого вчення про внутрішній і зовнішній досвід, первинні і вторинні якості, Локк формує концепцію сутності і явища. Він вважає, що сутність — це будова недоступних чуттєвому сприйняттю часток тіла<sup>41</sup>, від яких злежать його доступні чуттєвому сприйняттю властивості.

Але крім реальної сутності, Локк розрізняє ще й номінальну. Номінальна сутність у нього — це позначена певним ім'ям сукупність відчуттів якостей предмета, зумовлених реальною сутністю, коли вони діє на органи чуттів. Отже, в номінальній сутності Локка мова йде про категорію сутності в її гносеологічному розумінні. Пояснюючи своє розуміння реальної і номінальної сутності, Локк пише: Номінальна сутність золота — це складна ідея, яка заміщує слово золото, тобто, для прикладу, жовте тіло певної ваги, певної коюкості, плавкості і твердості. Реальна ж сутність — це будова недоступних чуттєвому сприйняттю частинок цього тіла, від якої залежать всі ці і всі інші властивості золота. Які різні ці дві речі, хоч обидві вони звуться сутністю, легко відкрити з першого погляду»<sup>42</sup>.

Якщо розуміння сторін в дійсності, які відповідають категоріям сутності і явища, ґрунтується у Локка на вченні про первинні і

<sup>38</sup> Локк, Опыт о происхождении человеческого разума, стор. 81.

<sup>39</sup> Там же, стор. 269.

<sup>40</sup> Там же, стор. 115.

<sup>41</sup> Там же, стор. 434—435.

<sup>42</sup> Там же.

вторинні якості, то його вчення про форми пізнання згаданих сторін ґрунтується на теорії зовнішнього і внутрішнього досвіду.

Поняття про реальну сутність формується, за Локком, на основі пам'яті і законів асоціації у внутрішньому досвіді, який поєднує прості ідеї у складні комплекси. Оскільки, за Локком, закони матеріального світу повністю протилежні законам духовної діяльності, внутрішній досвід пов'язує уявлення так, як вони насправді в дійсності не пов'язані між собою. Отже, чисто суб'єктивна комбінація чуттєвого матеріалу, що надходить із зовнішнього досвіду, у внутрішньому досвіді не дає змоги пізнати реальну сутність окремих явищ дійсності. З цього приводу Локк пише: «Що ж до реальних сутностей, субстанцій, то ми лише передбачаємо їх буття, не знаючи в точності, що вони таке... Наші здібності пізнання субстанцій не можуть привести нас далі зібрання тих чуттєвих ідей, які ми в них помічаємо. І з яким би сумлінням і точністю не були утворені останні, вони завжди будуть далі від істинної внутрішньої будови того, що визначає якість речей, ніж ідея селянина від внутрішнього механізму годинника, якого він бачить лише зовнішні риси і рухи»<sup>43</sup>. Отже, Локк стояв на позиції недоступності реальних сутностей для нашої свідомості. Незважаючи на те що він підкреслював зв'язок рефлексорної діяльності пізнання з зовнішнім досвідом і був прихильником думки, що зміст знання зумовлений самим об'єктивним світом, він не зумів розв'язати проблеми про природу форм пізнання, які відображають сутність і явище матеріальної дійсності, про співвідношення чуттєвого пізнання і мислення.

ґносеологія Локка містила в собі можливість розвитку як матеріалістичної, так і ідеалістичної філософії.

Як показує історія, ідеологи прогресивних класів розвивали локківське вчення в бік матеріалізму, тоді як ідеологи реакційних сил — в бік ідеалізму.

Ідеалісти зводили зовнішні сприйняття до нижчих форм внутрішнього досвіду і перетворювали локківський дуалізм на суб'єктивний ідеалізм, розглядаючи абстракції як переживання суб'єкта, які нічого спільного із матеріальною дійсністю не мають.

Якщо відчуття, твердили ідеалісти, лежать в основі рефлексії і містять в собі тільки вторинні якості, то вони є лише переживання суб'єкта, тому що вторинні якості не відповідають властивостям предмета. Отже, ці відчуття, а разом з ними і зовнішній досвід, є лише переживання суб'єкта, тобто нижча форма його внутрішнього досвіду.

Оскільки знання про первинні якості виступає у Локка як продукт рефлексії, то відкривається можливість і ці якості звести до внутрішнього досвіду. Таким чином, вся матеріальна дійсність перетворюється на комплекс переживань людини.

Зазначені погляди лягли в основу суб'єктивного ідеалізму Берклі, який заперечує наявність загального в дійсності. Він твердить, що, крім феноменів свідомості, ніякого іншого світу не існує, що

<sup>43</sup> Д. Локк, Опыт о происхождении человеческого разума, стор. 438—439.

переживання сіїекта обумовлені не матеріальною реальністю, а богом.

Теорія Беркі — не лише релігійна нісенітниця. Її гносеологічною основою є обмеженість емпіризму, який відкидає абстрактне мислення і матеріальну практику людей. Визнання і послідовне проведення видного принципу емпіризму про досвід як єдино можливий і осточний спосіб пізнання сутності веде або до суб'єктивного ідеалізму, або ж до агностицизму.

Якщо правильність першого положення підтверджується теорією Берклі, то правильність другого положення підтверджується системою Юма, який з вичерпною повнотою зробив з локківського емпіризму агностичні висновки.

Юм поділив всі переживання суб'єкта на первинні і вторинні ідеї, розглядаючи перші як оригінали, а другі — як їх копії. Весь процес пізнання зводиться у нього до переробки у вторинні ідеї тих первинних переживань, які збуджуються у свідомості об'єктивною дійсністю.

На його думку, вторинна ідея є наслідок синтезу первинних ідей у внутрішньому досвіді. Цей внутрішній досвід здійснюється за законами аспіації — схожості, контрасту, послідовності та ін. Оскільки вторинні ідеї виступають як продукт синтезу первинних ідей, що відбувається згідно з законами внутрішньої діяльності душі, то вторинні ідеї не схожі на ті предмети, які збуджують ідеї первинні. Отже робить висновок Юм, поняття сутності хоч і має свій початок в об'єктивній дійсності, все ж воно не схоже на суттєву сторону дісності, бо воно є певною постійною формою зв'язку ідей, а не кладових частин предметів. Тому свідомість має перед собою не об'єктивну реальність, а лише продукти власної діяльності, про які не можна сказати, відповідають вони сутностям об'єктивного світу, чи ні.

Юм вважає що поняття сутності, що склалося в науці, можна виправдати лише з позиції психології, яка саме і цікавиться операціями, що здійснює свідомість, коли об'єднує відчуття в ідеї. Виходить, що поняття сутності не має ніякого гносеологічного значення, бо зазначається зовсім невідомим той фактор, який повинен був би відповідати йому.

Із сказаного видно, що проведена на основі емпіризму спроба піддати дослідженню поняття про сутність і його роль в пізнанні веде до агностицизму. Це пояснюється тим, що на базі одного лише чуттєвого досвіду не можна розв'язати питання про здатність свідомості давати адекватне відображення як внутрішньої, так і зовнішньої сторін матеріального світу. Спираючись тільки на чуттєвий досвід, не можна розв'язати питання про природу і способи утворення понять, які відображають ту загальну основу, яка зумовлює якісну специфіку окремих явищ навколишнього світу.

Якщо Берк і Юм розвивали ідеалістичну сторону локківського вчення для обґрунтування релігії і агностицизму, то ідеологи французької буржуазної революції розвивали матеріалістичні мо-

тиви локківського емпіризму. Їм необхідно було боротися проти ідеологічного оплоту феодалізму — релігії і раціоналістичної метафізики, яка замість розкриття дійсних зв'язків у природі встановлювала вигадані зв'язки.

Відомо, що інтереси французького суспільства того часу були спрямовані «на світські втіхи і світські інтереси, на *земний* світ. Його антитеологічній, антиметафізичній, матеріалістичній практиці повинні були відповідати антитеологічні, антиметафізичні, матеріалістичні теорії. Метафізика *практично* втратила всяке довір'я»<sup>44</sup>.

Як знаряддя проти метафізики і теологічних поглядів раціоналістів XVII ст. французькі матеріалісти використали матеріалістичні тенденції в системі Локка. Маркс зазначав, що безпосередній учень і послідовник Локка — Кондільяк, негайно скерував локківський сенсуалізм проти метафізики XVII століття<sup>45</sup>.

Французькі матеріалісти не могли погодитися з положенням, що джерелом знання є природжені ідеї, або незалежна від матерії діяльність душі. Тому вони відкидають і вчення раціоналістів, і вчення Локка про внутрішній досвід і дотримуються думки, що єдиним джерелом пізнання є зовнішній досвід, що людина одержує знання завдяки відчуттям, які виникають внаслідок дії предметів на органи чуття.

Переконання в тому, що знання залежать від відчуттів, привело французьких матеріалістів до спроб підвести і форми мислення — поняття і категорії — під чуттєве сприйняття. Таким чином вони дійшли до пониження ролі загальних понять у пізнанні. Французькі матеріалісти вважали, що реально існує лише одиничне, загальне ж вони розглядали як продукт абстрагуючої діяльності свідомості. В їх ідеях виявилася тенденція рішуче виступати проти теорій про сутність речей, яка немовби існує незалежно від реальних властивостей явищ дійсності. Французькі матеріалісти вважали, що коли сутність «не виражає властивостей предметів— вона не має ніякого значення...», тому що «будь-яка ідея може бути завжди зведена в кінцевому аналізі до фізичних фактів або відчуттів»<sup>46</sup>.

Отже, французькі матеріалісти не розуміли, що чуттєве пізнання може відображати лише зовнішню сторону предметів дійсності, тобто лише явища, а не сутність, тоді як мислення не обмежується лише зовнішньою стороною дійсності, а заглиблюється в недоступну для чуття її суттєву сторону.

Таким чином, зробивши крок у бік обґрунтування матеріалістичної теорії пізнання, французькі матеріалісти не змогли піднятися до того, щоб правильно зрозуміти співвідношення чуттєвого пізнання і мислення, а значить, і співвідношення сутності і явища у пізнанні. Зводячи абстрактне мислення до чуттєвого пізнання, вони

<sup>44</sup> К. Маркс, Ф. Енгельс, Твори, т. 2, стор. 134.

<sup>45</sup> Там же, стор. 154.

<sup>46</sup> Див. К. А. Гельвецій, О человеке, его умственных способностях и его воспитании, М., 1938, стор. 62.

зуфіічались з труднощами, коли виникала необхідність дати тлумачення таких загальних понять, як «злочин» та ін., тому що ці поняття не можна було звести до відчуттів. У зв'язку з цим французькі матеріалісти робили неправильний висновок про те, що всі поняття не мають об'єктивного змісту поза їх застосування до одиничних предметів, доступних чуттєвому пізнанню<sup>47</sup>.

Отже, не заперечуючи наявності в об'єктивній дійсності внутрішньої основи, що визначає природу предметів і обумовлює їх схв'якість у певних загальних ознаках, вони намагалися показати, щя основа пізнається з допомогою одного лише відчуття. Коли ж м. доводилося розв'язувати питання про природу загальних понять, вони ставали на позиції номіналізму.

Сзглядаючи матеріальну дійсність лише «у формі об'єкта або в оромі споглядання, а не як людську чуттєву діяльність, практику не:уб'єктивно»<sup>48</sup>, матеріалісти XVIII ст. виявили свою обмеженість. Ця обмеженість привела до розвитку ідеалізму, який під виглядом дослідження дійсності не лише як предмета споглядання й як предмета, на який скерована активна діяльність людини неправильно поставив питання про практику, розуміючи під нею матеріальну, а духовну діяльність.

Ічерез обмеженість матеріалізму XVIII ст. «метафізика XVII столітя», побита французьким Просвіщенням і особливо французьким матеріалізмом XVIII століття, пережила свою переможну і змістовну ставрацію в німецькій філософії»<sup>49</sup>.

Теоретичні труднощі розвитку вчення про сутність і явище, які привели до виникнення німецького ідеалізму, полягали в однобічності як емпіризму, так і раціоналізму. Кожен з цих напрямів зюема не міг розв'язати питання про пізнання сутності явищ дійсності. Раціоналізм намагався довести, що сутність пізнається заіянки дедукції з природжених апіорних понять і нехтував чуттєвим досвідом, посилаючись на те, що лише дедуктивний метод дає аподиктичні знання. Емпіризм фактично обмежувався лише аналізом форм чуттєвого пізнання і тому далі теорії пізнання видимих явищ дійсності піти не міг. Коли емпіристи робили спробу доійдти форми пізнання сутності явищ дійсності, то одні з них змішені були піти шляхом агностицизму, а інші—шляхом споглядалного матеріалізму, який також проявив свою нездатність піднятися до наукової теорії пізнання.

Перозуміння діалектики процесу пізнання і ролі практики як його основи привело і раціоналістів, і прихильників емпіризму до теорії, у яких мислення неправомірно відокремлювалося від чуттєвого пізнання, завдяки чому сутність відокремлювалася і протиставлялася явищу. Крім того, метафізичний підхід до об'єктивного

<sup>47</sup> Див. Д. Дидро, Избранные философские произведения, М., 1941, стор. 45-46.

<sup>48</sup> К. Маркс, Ф. Енгельс, Твори, т. 3, стор. 4.

<sup>49</sup> Там же, стор. 132.



світу не дозволив як раціоналістам, так і представникам емпіризму правильно зрозуміти питання про природу свідомості і її форм. Потреба ж з'ясувати, чому саме мислення і його форми виявляються здатними давати адекватне відображення форм буття, привело одних до необхідності штучного ототожнення мислення і буття (Спіноза, Лейбніц), а інших до повного їх протиставлення одне одному (Декарт, Локк).

Отже, у зв'язку з необхідністю розв'язувати питання про сутність і явище не лише в онтологічному, а й в гносеологічному плані, до питань, що були поставлені дослідженням зазначених категорій, додається ще одне — питання про характер відображаючої властивості людської свідомості, про характер її форм. Це питання найчіткіше було сформульоване Кантом. Згодом на кантівську інтерпретацію питання про сутність і явище нашарувалися інші нерозв'язані проблеми, наприклад, про природу загального в матеріальному світі, про джерело розвитку дійсності і т. д.

Аналізуючи раціоналістичний і емпіричний методи пізнання, Кант помітив, що в основі раціоналізму лежать лише одні логічні дії над природженими поняттями, які через свою природженість відірвані від дійсності. Крім того, на думку Канта, раціоналізм не розширює знання, а лише розкриває зміст понять, з яких починається дедукція. Отже, Кант встановив обмеженість раціоналізму в цьому відношенні.

Звернувшись до емпіризму, де зв'язок одержуваних знань з дійсністю здається незаперечним, Кант наштовхнувся на агностицизм емпіристів-ідеалістів і метафізичний матеріалізм, який не міг логічно обґрунтувати механізм пізнання сутності явищ.

Оскільки висновки, засновані на чуттєвому досвіді, мають характер неповної індукції, Кант вважав, що метод емпіризму не дає знання логічної обґрунтованості і необхідності. Тому, розробляючи теорію пізнання, Кант намагався усунути обмеженість емпіризму і раціоналізму і одночасно зберегти переваги як першого (логічна обґрунтованість висновків), так і другого (зв'язок знання з дійсністю).

Піддаючи дослідженню питання про основи здатності мислення пізнавати дійсність, Кант звернув увагу на важливу, з його погляду, особливість математичного мислення, яка дала йому можливість розробити власну теорію пізнання, засновану на ідеї апріорного синтезу. Він помітив, що математичне мислення немовби само створює свої об'єкти, які завдяки цьому мають водночас і раціонально-логічну і чуттєво-наочну природу. Так він вважав, що уявлення геометрії мають раціонально-логічний характер, оскільки вони не залежать від досвіду і створюються самою свідомістю, начебто впливаючи з її глибин. Проте в той же час вони не відрізняються від уявлень, які виникають через чуттєвий досвід, бо мають характер наочних образів.

Сполучення в математичних поняттях раціонально-логічного з емпірично-наочним давало можливість, як це здавалося Канту, усунути обмеженість як раціоналізму, так і емпіризму. Адже ра-

юнальність математичного знання надає йому загальності і аподитичності, а його чуттєво-наочний характер зумовлює зв'язок з об'єктивною дійсністю. Таким чином Кант гадав, що він зможе розкрити єдність чуттєво-наочного і раціонально-логічного пізнання і усунути обмеженість раціоналізму і емпіризму, показати, як об'єктивна дійсність вливається в свідомість і перетворюється там ідеальні образи.

Але насправді Кант не розв'язав зазначеної проблеми, бо видний пункт його теорії був неправильний. Математичні поняття і апіорні, вони виникають на основі практики.

Заперечуючи наявність зв'язку між практикою і математичними поняттями, Кант провів у прихованому вигляді старе твердження про відсутність зв'язку між чуттєвим і мисленим пізнанням, хоч не усвідомлював цього.

Помилкове переконання в тому, що математичні уявлення породжуються самою свідомістю, навело Канта на думку, що існують природжені внутрішні закономірності розумової діяльності. Ці закономірності приводяться в дію зовнішнім сприйняттям. Свідомості Кант надає природжену здатність систематизувати матеріал зовнішнього досвіду, яку він називає апіорним синтезом. Таким чином виходить, що відчуття постачають свідомості матеріал, з якого завдяки організуючій діяльності розуму складається зміст знання.

Розглядаючи чуттєве сприйняття як відображення одиничного і випадкового, а апіорні закони розуму — як втілення загальної і необхідної, Кант відриває загальне від дійсності і перенить його у свідомість. Він називає необхідні і закономірні форми мисленого синтезу чуттєвого матеріалу категоріями. На думку Канта, саме категорії встановлюють зв'язки між окремими, не пов'язаними між собою чуттєвими сприйняттями.

Кантівське розуміння категорій є ідеалістичним тому, що вони розглядаються як апіорні закономірності свідомості, як такі, що не мають нічого спільного з об'єктивною дійсністю. Тому пізнання трактується Кантом не як відображення матеріальної дійсності, а як прояв загальних іманентних закономірностей мислення, згідно з якими свідомість конструює ідеї і поняття відірвано від реальності.

Гносеологічною причиною ідеалістичного тлумачення категорій у філософії Канта було його переконання, що у випадку, коли зв'язок між явищами дійсності, сприйнятими чуттями, буде розглядатись не як результат іманентних закономірностей свідомості, а як наслідок зв'язків, що існують в самій дійсності, то утворені поняття будуть неправильними. Засновані на досвіді висновки є висновками неповної індукції, які не можуть претендувати на необхідність і загальність тому, що індукція не вичерпує усіх можливих випадків, здійснюючи узагальнення. Оскільки ж саме свідомість надає чуттєвим сприйняттям загальні закономірності з допомогою своїх категорій, нове знання набуває потрібної логічної необхідності і загальності.

Згідно з поглядами Канта на механізм процесу пізнання, матеріал, який надходить з чуттєвого досвіду, підхоплюється категоріями і приводиться у відповідні зв'язки. Завдяки цьому створюються уявлення про дійсність. Але ці уявлення відображають лише зовнішню сторону дійсності, яка відповідає категорії явища.

Штучний зв'язок, встановлений між зовнішнім і внутрішнім досвідом, не дає Канту можливості помітити у явищах самої сутності, яка розкриває себе через ці явища. Кант вважає, що свідомість охоплює категоріями не предмети дійсності, а лише матеріал, який дає йому відчуття. Тому сутність, або, як її називав Кант, «річ в собі» виявляється недоступною для пізнання. Для того, щоб пізнати сутність, мислення повинно сприйняти всі її явища, а це неможливо. Пояснюючи цю думку, Кант твердив, що спираючись на відчуття, мислення приводить з допомогою категорій у зв'язок дані чуттєвого досвіду так, що кожне відчуття виступає у ньому як наслідок попереднього, і так без кінця. Отже, перед мисленням, яке намагається пізнати сутність речі, виникає завдання перерахувати безконечність. Воно повинно дійти до такої сутності, яка містить усі можливі свої прояви, виступає як нічим не зумовлена причина усіх явищ дійсності. Оскільки перерахувати безконечність проявів сутності неможливо, то її прагнення пізнати її Кант вважав марними.

Метафізичне відокремлення мислення від буття не дозволило Канту зрозуміти діалектичної суперечності між сутністю і явищем, чуттєвим пізнанням і мисленням. Як правильно зазначив Гегель, всі умови пізнання сутності були загнані Кантом у суб'єкт, і йому нічого іншого не залишилось, як зробити висновок про непізнаванність внутрішньої сторони дійсності.

Згідно з теорією Канта, відчуття не охоплює сутності тому, що воно розглядається як переживання суб'єкта, яке лише збуджується «речами в собі». Ще в меншій мірі сутність пов'язана з явищами, тому що вони утворюються з відчуттів, організованих ап'іорними категоріями. Для пізнання сутності необхідно вийти за межі суб'єкта, за межі простору і часу, за межі категорій. Але як тільки пізнання виходить за ці межі і намагається застосувати категорії до безконечного, воно впадає в паралогізми. Тому Кант робить висновок, що ми не можемо пізнавати предмети як «речі в собі», а лише як об'єкти чуттєвого уявлення, тобто як явища.

Кантівський поділ дійсності на світ сутностей і світ явищ — наочний приклад помилковості дуалізму і агностицизму.

Вчення Канта про «річ в собі», яка викликає відчуття, суперечить його вченню про категорії. Твердячи, що явища повинні розглядатися окремо від «речі в собі», тому що вона не дана у явищах, Кант в той самий час виводить усі явища з «речі в собі», бо в протилежному разі не може бути приведення у дію весь ап'іорний апарат пізнання. Отже, вчення Канта не можна прийняти, не припустивши існування «речі в собі», але в той самий час з ним не можна погодитись з цією передумовою.

Щоб усунути згадану суперечність, необхідно або відкинути вчення про апріорний синтез і стати на позиції матеріалістичного монізму, або відкинути вчення про «рiч в собі» і стати на позиції монізму ідеалістичного.

Оскільки питання про природу мислення і джерело саморозвитку матерії в ті часи ще не було розв'язане, оскільки матерія розглядалася як така, що сама не може породити рух і свідомість, а рух пов'язувався з духовністю, остільки створювались теоретичні передумови для розвитку ідеалістичного монізму. На цей шлях став учень Канта — Фіхте.

Переконавшись, що із «речі в собі» не можна вивести форми мислення, Фіхте пропонує розглядати дійсність як продукт самодіяльності мислення людини. Він вважає сутністю явищ світу духовну діяльність, розум людини. Свідомість здається йому творцем як зовнішньої, так і внутрішньої сторін дійсності.

Отже, Фіхте повністю розчинює об'єктивний світ у чистому мисленні, яке, на його думку, містить в собі поняття і категорії, що водночас виступають і як форми буття. Ця позиція створює ілюзію розв'язання питання про можливість пізнання світу, про подолання протилежності між мисленням і буттям, чуттєвим і логічним пізнанням. Форми мислення можуть відображати форми буття, бо як перші, так і другі мають духовну природу.

У філософії Фіхте відчувається усвідомлення діалектичної взаємодії між об'єктом і суб'єктом, до якої дійшов німецький ідеалізм у зв'язку з неможливістю розв'язати питання про сутність і явище з позицій споглядального відношення до дійсності.

Усвідомивши, що лише активна взаємодія людини з дійсністю є вирішальною умовою подолання протилежності між мисленням і буттям, Фіхте намагався показати, що виникнення понять і категорій ґрунтується на практиці. Але ідеалістичне розуміння практики не як матеріальної, а як духовної діяльності зумовило безглуздий суб'єктивно-ідеалістичний характер його розуміння сутності явищ дійсності. Це робило філософію Фіхте зовсім непридатною для пояснення природи. Тому Шеллінг відвертається від суб'єктивного ідеалізму Фіхте і намагається розв'язати проблему про сутність і явище з позицій ідеалізму об'єктивного.

Не розуміючи питання про джерело саморозвитку дійсності, пов'язуючи її рух з чимсь духовним, трактуючи сутісну сторону дійсності, яка пізнається з допомогою мислення, як саме це мислення, Шеллінг розробляє так звану філософію тотожності, де мислення і матеріальне буття проголошуються атрибутами абсолюта.

На думку Шеллінга, абсолютом є щось подібне до суміші матеріального і духовного і виступає як об'єкт-суб'єкт. Цей підхід дає Шеллінгу підставу теоретично обґрунтувати можливість адекватності суттєвої сторони дійсності її відображенню, тому що мислення і буття мають у нього одну і ту саму природу — природу абсолюта.

За Шеллінгом, розвиток дійсності відбувається завдяки притаманним абсолюту силам притягання і відштовхування. Внаслідок

взаємодії цих сил в абсолюті утворюються різні форми буття, які виступають як ряди пов'язаних одна з одною форм абсолюта. Якщо у центрі абсолютна протилежності — матеріальне і ідеальне — нейтральні, то в інших його місцях, за Шеллінгом, вони виявляються скомбінованими у різних пропорціях, що й зумовлює різницю між окремими формами абсолюта.

Отже, окремі форми буття відрізняються у Шеллінга не якісно, а кількісно, тому що їх розвиток зображується як зміна кількісного співвідношення матеріальної (зміст) і ідеальної (форма) сторін єдиної абсолютної сутності. Форми неорганічної природи виступають як частина абсолютна, де матеріальне має перевагу над ідеальним. Поступові зміни цього співвідношення приводять до виникнення форм органічного життя, а потім і людини. Виникнення людської свідомості, її внутрішніх форм, за Шеллінгом, дає абсолютну можливість оглянути пройдений шлях розвитку і пізнати свою сутність.

Ідея про розвиток абсолютна лишається у філософії Шеллінга зовсім не розробленою. Замість того щоб показати, як саме здійснюється розвиток абсолютна і відбувається його самопізнання, Шеллінг звертається до інтуїції, твердячи, що всі ступені абсолютна можуть бути пізнані з її допомогою.

Шеллінг не тільки не дав наукової теорії пізнання, він навіть не зумів розв'язати питання про джерело саморозвитку абсолютна. І дійсно, оскільки спочатку він твердить, що абсолют є нейтральна суміш ідеального і матеріального, а потім вказує, що існують окремі предмети, які являють собою складові частини абсолютна і є різноманітними кількісними співвідношеннями матеріального і ідеального, то виникає питання: як саме здійснюється диференціювання абсолютна, як нейтральна тотожність виходить із стану рівноваги?

Питання про розвиток абсолютна можна було б розв'язати лише у випадку, коли б він (абсолют) розглядався не як втілення нейтральних протилежностей, а як субстанція, наділена здатністю саморозвитку. Тому замість шеллінгіанської індиференції Гегель вводить у субстанцію принцип саморозвитку. Він розуміє сутність як дух, що рухається. «На мою думку, — пише Гегель, — вся справа в тому, щоб розуміти і виражати істинне не лише як субстанцію, а в такій же мірі як і суб'єкт»<sup>50</sup>.

Керуючись розумінням сутності як суб'єкта, Гегель робить спробу розробити систему філософії, яка б розв'язувала питання про логічну основу обґрунтування тези, що мислення може бути відображенням буття. Свое вчення про пізнання Гегель розробляв, щоб звільнити філософію від незрозумілої інтуїції Шеллінга і перетворити її на зрозумілу для всіх логіку.

Взявши за сутність природи і людського мислення абсолютний дух, Гегель встановлює тотожність форм мислення і форм буття і завдяки цьому одержує можливість розв'язати питання про

<sup>50</sup> Див. К. Ф і ш е р, Гегель, М., 1933, стор. 222.

спроможність мислення пізнати сутність явищ об'єктивної дійсності. В той же час він наділює субстанцію здатністю саморозвитку і цим перетворює її на суб'єкт. Водночас Гегель задалегідь штучно визначає шлях саморозвитку ідеальної сутності, яка повинна розвиватись у напрямку до створення природи, а потім породити людське мислення. Адже для того, щоб стати суб'єктом і піднятися до самопізнання, дух повинен знайти себе в природі. Тому природа — необхідний ступінь розвитку абсолютного духа. З цього приводу Гегель пише: «Якщо бог цілком тяжіє до себе, ні в чому не має нужди, то як він приходить до того, щоб відважитись створити щось зовсім неподібне йому? Відповідаємо: божественна ідея саме і полягає в тому, що вона відважується породити із себе це інше (природу.—*Ю. Б.*) і знову увібрати його в себе, щоб стати суб'єктивністю і духом»<sup>51</sup>.

Як бачимо, діалектику абсолютного духа Гегель розробляє не лише для того, щоб показати одну і ту саму природу мислення і буття, а щоб вивести також категорії як необхідні ступені розвитку абсолютного духа. Категорії тут необхідні, щоб на місце шеллінґіанської інтуїції поставити діалектику як логіку і теорію пізнання.

Підмінюючи розв'язання питання про дійсну природу форм мислення і буття вченням про духовність дійсності, Гегель дістав можливість «теоретично обґрунтувати» можливість пізнання сутності явищ об'єктивної дійсності. У Гегеля, як вказували класики марксизму, «мислення може пізнати той зміст, який уже задалегідь є змістом мислі»<sup>52</sup>.

Серйозно вірячи, що «матеріалізм як філософія неможливий, тому що філософія є наука про мислення, про загальне, а загальне є мисль»<sup>53</sup>, Гегель за вихідний пункт своєї філософії бере рух мислення, яке здається йому незалежною від людини об'єктивною реальністю. Тому категорії він розглядає не як форми мислення, що лише відображають об'єктивну дійсність, а як ступені розвитку абсолютного духа.

Керуючись цим переконанням, Гегель розглядає природу «як систему ступенів (абсолютного духа.—*Ю. Б.*), кожний з яких з необхідністю впливає з іншого»<sup>54</sup>. Оскільки внутрішньою стороною дійсності, її сутністю у нього є мисль, поняття, то матеріальну природу він розглядає як масу, нездатну рухатися, а її явища — як непов'язані одне з одним. Послідовність явищ дійсності і їх закономірний зв'язок здається Гегелю продуктом «внутрішньої ідеї, яка лежить в основі природи»<sup>55</sup>.

Розробляючи свою систему, Гегель «спонукує» абсолютний дух послідовно реалізувати свій зміст спочатку у вигляді системи ка-

<sup>51</sup> Гегель, *Філософія природи*, Соч., т. II, М., 1934, стор. 20.

<sup>52</sup> К. Маркс, Ф. Енгельс; *Избранные произведения*, т. II, М., 1948, стор. 351.

<sup>53</sup> В. И. Ленин, Соч., т. 38, стор. 273.

<sup>54</sup> Ф. Гегель, Соч., т. 2, стор. 28.

<sup>55</sup> Ф. Гегель, *Философская пропедевтика*, М., 1927, стор. 164.

тегорії логіки, потім — відпустити себе в природу, щоб вивести звідти суб'єктивний дух, з допомогою якого абсолютна ідея пізнає себе у поняттях. Отже, за Гегелем, в об'єктивному світі мислення охоплює не протилежну йому матерію, а само себе.

Теоретично «обгрунтувавши» можливість пізнання дійсності за принципом «подібне пізнається подібним», Гегель виступив як принциповий противник агностицизму. Він розглядав пізнання як процес усвідомлення у бутті тих логічних законів, які відповідають категоріям, а категорії розглядав як об'єктивні форми буття. Тому не випадкова і думка Гегеля, що «знання є поняття, яке має предметом само себе і пізнає само себе»<sup>56</sup>. Адже ж він вважав, що «мислення становить не лише сутність зовнішніх предметів, а її загальну сутність духовного... Воно (мислення) виходить за межі всіх і становить основу всього»<sup>57</sup>.

У зв'язку з своєю теорією про можливість пізнання сутності явищ дійсності Гегель піддає критиці кантівське розуміння сутності і явища.

Якщо Кант абсолютно протиставляв сутність явищу, то Гегель рішуче виступав проти такого протиставлення. Він підкреслював, що сутність і явище являють собою єдність протилежностей, і розуміти їх треба як необхідне відношення зовнішньої і внутрішньої сторін дійсності. Підкреслюючи діалектичну єдність сутності і явища, Гегель пише, що «зовнішнє є... *той самий зміст*, що і внутрішнє. Те, що всередині, є також і зовні, і навпаки. Явище не показує нічого такого, чого б не було в сутності, і в сутності немає нічого, що не проявлялося б»<sup>58</sup>. «Бути лише явищем,— це власна природа самого безпосереднього предметного світу, і, пізнаючи його як явище,— пише Гегель,— ми, отже, пізнаємо разом з тим сутність, яка не залишається прихованою за явищем, або по ту сторону його, а саме тим то і проявляє себе сутністю, що вона його зводить на ступінь явища»<sup>59</sup>. При цьому явище у Гегеля — це зовнішня, доступна чуттям сторона дійсності, а сутність — недоступна їм, загальна її сторона, яка відображається лише з допомогою мислення. Чуттєве відображення, за Гегелем,— перший ступінь пізнання, де розкривається зовнішня сторона дійсності, тобто той її момент, що виступає як явище. Але чуттєве пізнання не зупиняється лише на явищі. Воно веде нас далі, до мисленого пізнання внутрішньої сторони дійсності, пов'язаної з явищем в єдине ціле, до розуміння того, що внутрішня основа явищ є сама думка. Гегель пише про це так: «Піднявшись за межі сприйняття, свідомість виявляється пов'язаною із світом надчуттєвого з допомогою явища, через яке вона заглядає в цю основу речей. Дві крайності, чиста внутрішність, з одного боку, і внутрішність, що споглядає цю чисту внутрішність, з другого боку, збігаються тепер і перестають

<sup>56</sup> Ф. Гегель, *Философская пропедевтика*, М., 1927, стор. 2.

<sup>57</sup> Ф. Гегель, *Соч.*, т. I, стор. 53.

<sup>58</sup> Там же, стор. 232.

<sup>59</sup> Там же, стор. 222.

бути крайностями, а разом з тим і проміжна ланка перестає відрізнятися від них. Таким чином знято цю завісу з внутрішнього світу, і перед нами відбувається споглядання внутрішнього внутрішнім; споглядання *нерозрізненого* однорідного, яке саме себе відштовхує і покладає, як розрізнене внутрішнє, причому, проте, *для нього* також безпосередньо зберігається *нерозрізненість* цих членів,— є самосвідомість. Виходить, що позаду, так званої, завіси, яка повинна була приховувати внутрішній світ, немає нічого, якщо ми самі не зайдемо туди, як з метою подивитися, так і з тією метою, щоб там було на що дивитися»<sup>60</sup>.

З наведеної думки Гегеля видно, що внутрішня, суттєва сторона дійсності виступає у нього як щось мислене, ідеальне, таке що відноситься тільки до поняття. Він так і пише: «Сутність є поняття, яке являє собою тільки положене поняття»<sup>61</sup>.

Розглядаючи сутність як внутрішню, стали основу явищ дійсності, підкреслюючи її пізнаванність і нерозривний зв'язок з зовнішньою стороною дійсності, Гегель вніс цінний вклад у розуміння діалектики сутності і явища. Але ідеалістичний вихідний пункт його філософії зумовив принципово неправильне розуміння характеру суттєвої сторони дійсності. Гегель розглядає сутність як сукупність мислених зв'язків у предметах матеріального світу. Його теорія пізнання онтологізувала процес мислення і зображала діалектику понять як діалектику дійсності і навпаки. Тому питання про сутність і явище Гегель розв'язав фактично неправильно.

\* \* \*

Як показує огляд вчень про сутність і явище, представники домарксистської філософії виявилися неспроможними дати правильне тлумачення зазначеним категоріям. Це обумовлювалось тим, що вони не розуміли діалектичного співвідношення між загальним і одиничним в дійсності та пізнанні, не могли правильно розв'язати питання про природу філософських категорій. Вони виявилися нездатними підійти з діалектичних позицій до розв'язання основного питання філософії, неправильно розуміли природу матеріального світу, природу свідомості, а також питання про роль практичної діяльності у пізнанні. А без попереднього розв'язання зазначених питань, не можна було дати правильного тлумачення категоріям сутності і явища.

На основі критичного переосмислення ідеалістичної діалектики Гегеля, узагальнення нових досягнень природознавства і досвіду суспільно-економічного розвитку наукову теорію про категорії сутності і явища розробили основоположники діалектичного і історичного матеріалізму — Маркс і Енгельс.

<sup>60</sup> Див. Куно Фішсер, Гегель, первый полутом, М., 1933, стор. 244; Гегель, Соч., т. IV, стор. 92.

<sup>61</sup> Гегель, Соч., т. I, стор. 231.



А. І. КОРЖ

ДО ПИТАННЯ ПРО ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ  
М. Ф. ХАНДРИКОВА

На рубежі XIX і XX ст. в зв'язку з кризою у фізиці і в астрономії значно поширилися антинаукові погляди на Всесвіт.

Астрономи-ідеалісти, які слідом за махістами та «фізичними» ідеалістами заперечували об'єктивне існування матеріального світу, скочувались на позиції енергетизму, настійно пропагували помилкові погляди про неминучу загибель Всесвіту, про зникнення матерії тощо. Так, професор Берлінського університету Герман Клейн, заперечуючи об'єктивне існування навколишнього світу, в своїй праці «Минуле, сучасне і майбутнє Всесвіту» писав: «Всесвіт, в усякому разі для нас, є лише ряд станів свідомості... Уявімо, що зникли люди і всі взагалі істоти, обдаровані мислячим і відчуваючим мозком. Хіба цей світ, сповнений краси, продовжував би тоді існувати? Ні в якому разі»<sup>1</sup>. Клейн вважав, що Всесвіт «створив вищий розум, який керує незмірною творчою силою»<sup>2</sup>, що світ має кінець в часі.

Посилаючись на дані фізики, які він тлумачив в ідеалістичному дусі, Клейн заявляв: «Точна наука вказала закон, який зумовлює для сучасної побудови Всесвіту кінець в часі і разом з тим приводить нас до висновку, що Всесвіт через величезний проміжок часу повинен поринути в стан мертвої непорушності, якщо допоміжна воля не творить нової матерії»<sup>3</sup>.

Проте ці антинаукові концепції про Всесвіт не набули поширення і визнання серед російських астрономів того часу. Не лише такі видатні вчені, як Ф. О. Бредіхін, А. А. Білопольський, В. К. Цераський, О. П. Ганський, П. К. Штернберг, а й багато інших астрономів кінця XIX — початку XX ст. стояли на матеріалістичних позиціях і боролися за наукове розуміння світу.

<sup>1</sup> Г. Клейн, Прошлое, настоящее и будущее Вселенной. Изложение основных космогонических вопросов. Издание второе, СПб, 1900, стор. 4.

<sup>2</sup> Там же, стор. 24.

Велику роль у боротьбі з ідеалізмом в астрономії відіграли праці відомого вченого-шліссельбуржця О. О. Морозова, праці П. І. Ковалевського, Ф. М. Шведова, М. П. Азбелева, М. Ф. Хандрикова та ін.

Автор даної статті має на меті в загальних рисах висвітлити прогресивну роль у боротьбі з ідеалізмом в астрономії заслуженого професора Київського університету, члена-кореспондента Академії наук Митрофана Федоровича Хандрикова (1834—1915), який протягом всієї своєї науково-педагогічної діяльності відстоював і пропагував матеріалістичні погляди на світ. В спеціальній літературі вже до деякої міри висвітлені заслуги Хандрикова в розвитку астрономічної науки в Росії та на Україні<sup>4</sup>.

Проте в цих працях не показана роль М. Ф. Хандрикова як прихильника матеріалістичного розуміння процесів у космосі, вченого, праці якого сприяли виробленню в астрономів наукового світогляду.

В кінці ХІХ — на початку ХХ ст. в період крутої ломки старих поглядів на світ, коли посилились нападки ідеалістів на матеріалізм, Хандриков залишився вірним матеріалістичному розумінню світу і підходив до пояснення явищ космосу з матеріалістичних позицій. В таких працях, як «Описова астрономія», «Теорія руху планет і комет навколо Сонця», «Курс сферичної астрономії», він змальовував світ таким, яким він є в дійсності, рішуче відкидав релігійні та ідеалістичні погляди на Всесвіт.

Будучи матеріалістом, Хандриков цілком закономірно вважав, що об'єктивно існуючий світ матеріальний, що матерія існує вічно. У праці «Описова астрономія» він пише: «Для нас зовнішній, предметний світ становлять різноманітні форми матерії, яка нас оточує і так чи інакше діє на наші почуття<sup>5</sup>. Хандриков твердить, що і на Землі, і в космосі немає нічого, крім матерії, яка перебуває у різних станах. Ця матерія, писав Хандриков, знаходиться на величезних відстанях від Землі і в більшості випадків виступає перед нами концентрованою в тілах, які часто називаються нерухомими зірками. Іноді космічна матерія не має певних форм і меж, і при цьому нерідко перебуває в стані малої густини, яка ніяк не відповідає нашим уявленням про густину тих чи інших тіл на Землі. «Майже безформні скупчення матерії, які існують або в газоподібному стані, або в стані окремих матеріальних часточок, ми помічаємо в туманних плямах, кометах і, нарешті, в космічних роях невеликих тіл, які за певних умов наближаються до Землі і викликають явище падаючих зірок»<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> О. Л. Баклунд, Митрофан Федорович Хандриков, Известия императорской Академии наук, 1915, № 13. Д. В. Пясковский, Развитие астрономии в Киевском университете (в кн. «Историко-астрономические исследования», т. 1, 1955). Його ж стаття про Хандрикова в Наукових записках Київського університету (т. 13, в. 7, К., 1955).

<sup>5</sup> М. Хандриков, Описательная астрономия, элементарно изложенная, К., 1896, стор. 1.

<sup>6</sup> Там же, стор. 2.

Будучи матеріалістом, Хандриков, всупереч твердженням деяких фізиків і астрономів-ідеалістів кінця XIX і початку XX ст. про «зникнення» матерії, вважає, що «вона не має ні початку, ні кінця в часі»<sup>7</sup>. Матерія нестворювана і незнищувана, вона існує вічно, «а коли б ми і хотіли говорити про її початок, то ці судження переважно зводились би до уявлень про перебудування чи перетворення матерії, про її перехід з однієї форми в іншу»<sup>8</sup>.

Розвиваючи цю думку, Хандриков пише: «Одним словом, як ми не можемо уявити собі знищення матерії, а лише можемо припустити таке її перетворення, при якому вона стає недоступною нашим почуттям (їдеться про безпосередню недоступність.—А. К.), так само ми не можемо собі уявити і першого походження матерії»<sup>9</sup>.

Другою властивістю матерії М. Ф. Хандриков вважає те, «що матерія не має меж» в просторі, іншими словами, він був глибоко переконаний у нескінченності матеріального Всесвіту не лише в часі, а й в просторі.

Третьою властивістю матерії Хандриков вважав її властивість перебувати у постійному русі. «Ми не можемо,— писав він,— уявити собі абсолютного спокою матерії, так само, як не можемо скласти поняття про початок матерії в часі або про її межі в просторі. Коли точка уявляється нам як така, що перебуває в спокої, то останній ми повинні вважати відносним»<sup>10</sup>.

Хандриков не піднявся до діалектичного матеріалізму, не зміг правильно пояснити причину механічного переміщення матеріальних тіл в космосі, проте він відкидав містичні, релігійні концепції в цьому питанні.

В питанні про єдність світу Хандриков також стояв на матеріалістичних позиціях. Він вважав, що астрономія належить до тих наук, які найпереконливіше доводять матеріальну єдність світу. Свідченням істинності матеріалізму він вважав те, що при вивченні Всесвіту вчені не виявляють нічого, крім матерії, яка рухається, що в усіх небесних світилах зустрічаються одні і ті ж хімічні елементи, що «всі світи перебувають під дією одних і тих же сил»<sup>11</sup>.

Безсумнівний інтерес мають погляди М. Ф. Хандрикова на предмет астрономії як науки. «Предмет астрономії,— писав він,— становить вивчення світил, тобто тієї матерії, яка в різноманітних формах розсіяна в нескінченному просторі і яка за певних умов набуває властивості світити, тобто випромінювати чи відбивати світло, і тому стає для нас видимою або доступною одному із органів нашого чуття»<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> М. Хандриков, Описательная астрономия, элементарно изложенная, стор. 3.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же, стор. 514.

<sup>12</sup> Там же, стор. 2.

Критикуючи релігійні погляди первісних народів, які розглядали небо «як обитель божества» і вбачали в явищах зоряного неба «безпосередній прояв божественних одкровенень», він заявляє: «Сучасна астрономія—це наука позитивна: вона не торкається таких питань, які виходять з умовиводів, не основаних на позитивних даних»<sup>13</sup>. Тільки вивчення матерії, яка перебуває в різних формах і станах, дослідження змін, що відбуваються з тілами Всесвіту, є завданням астрономії—робить висновок М. Ф. Хандриков.

У працях з астрономії М. Ф. Хандриков торкався і такої важливої проблеми, як походження небесних тіл. Хоч він спеціально і не займався питаннями зоряної або планетної космогонії, не вивчав походження небесних тіл взагалі і сонячної системи зокрема, проте в навчальному курсі «Описова астрономія» він приділив цим питанням багато уваги. М. Ф. Хандриков не лише виклав основні положення космогонічних гіпотез Канта, Лапласа, Фая та інших вчених, а й вказав на позитивні та негативні сторони цих положень.

Дуже високо оцінював він канто-лапласівську гіпотезу, відзначаючи, що вона по суті поклала початок науковій космогонії, тому що базувалася на фактах, а не на умоглядних міркуваннях. Відзначивши невідповідність ряду положень цієї гіпотези науковим спостереженням, Хандриков разом з тим вважав, що в майбутньому «нова космогонічна гіпотеза повинна бути побудована на основі наукового матеріалу, одержаного методами дослідження»<sup>14</sup>, тобто йти шляхом, вказаним Кантом і Лапласом.

На противагу церковникам та астрономам-ідеалістам, які вважали нашу сонячну систему єдиною в космосі, Хандриков погоджувався з матеріалістичними поглядами Д. Бруно, М. В. Ломоносова та інших вчених про незліченність систем, подібних до сонячної. З цього приводу він писав: «Сонячна система не поодинокка в світовому просторі: там ми бачимо безліч світів, їй подібних. Зірки суть не що інше, як розжарені тіла, подібні до нашого Сонця, і навпаки—наше Сонце—не більше, як звичайна зірка»<sup>15</sup>. Виходячи з цього, Хандриков вимагав від нової космогонічної гіпотези, щоб походження сонячної системи вона розглядала як «окремиї випадок виникнення якої-небудь системи в зоряному світі»<sup>16</sup>.

Космогонічні гіпотези, які дійсно з наукових позицій пояснювали походження зоряних систем, зірок і сонячної системи, були висунуті в 40-х роках радянськими вченими—О. Ю. Шмідтом, В. Г. Фесенковим, В. А. Амбарцумяном та ін.

Значний інтерес мають погляди М. Ф. Хандрикова на характер процесу виникнення космічних тіл. Він вважав, що утворення нових об'єктів космосу у Всесвіті триває безперервно, і тому не можна зводити процес виникнення небесних тіл до якогось одноразового

<sup>13</sup> М. Хандриков, Описательная астрономия, элементарно изложенная, стор. 2.

<sup>14</sup> Там же, стор. 512.

<sup>15</sup> Там же, стор. 514.

<sup>16</sup> Там же, стор. 512.

акту Всесвіту. Він вказував, що і «тепер ще в окремих місцях Всесвіту можуть утворюватися великі скупчення хаотичної матерії. І такі скупчення можуть швидко рухатися всіма напрямками»<sup>17</sup>.

Ці твердження М. Ф. Хандрикова суперечили ідеалістичним та релігійним поглядам на світ переважної більшості астрономів того часу, які вважали, що всі об'єкти Всесвіту утворилися майже одночасно багато сотень мільйонів чи мільярдів років тому. Лише в 40-х роках ХХ століття вперше в науці радянські астрономи Б. В. Кукаркін та В. А. Амбарцумян незаперечно довели, що процес утворення космічних об'єктів продовжується і в наш час.

У своїх працях Хандриков неодноразово вказував на шкідливу роль релігії, яку вона відіграла в розвитку наукового пізнання. Так, вказуючи на специфічні труднощі пізнання Всесвіту, Хандриков писав, що «забобони та релігійний фанатизм ставили немало перешкод правильному і швидкому розвитку наших пізнань про будову Всесвіту»<sup>18</sup>. З цієї ж праці Хандрикова можна було б навести інші аналогічні висловлювання, які свідчать про його непримириме ставлення до релігії.

Значний інтерес становить опис Хандриковим створення сучасного календаря. Відомо, що як один із аргументів на захист релігійних догм про існування Христа, церковники наводять початок ведення літочислення немовби від його народження.

Хандриков з наукових позицій викладає дійсну історію введення нового літочислення. Він детально висвітлює недоліки старого літочислення, помилки старих календарів і показує, що лише на Нікейському соборі, тобто в 325 р., було визнано необхідним для церкви вважати початок літочислення від народження Христа.

В період, коли серед природодослідників посилено пропагувалися ідеї агностицизму, а астрономи-ідеалісти твердили про непізнаність «речі в собі», М. Ф. Хандриков відстоював матеріалізм і в питанні про пізнаність світу.

Хандриков визнавав ті величезні труднощі, з якими зустрічається астроном в процесі пізнання Всесвіту, не маючи можливості, як, наприклад, фізик, експериментально підтвердити правильність своїх поглядів, але він твердо був переконаний у можливості пізнання космосу. Він всіляко підкреслював, що «допитливому і невгамовному людському розуму, який не бажає бачити будь-яких меж пізнання»<sup>19</sup>, доведеться ще багато зробити для наукового пізнання нескінченного Всесвіту.

Відзначаючи величезні заслуги, досягнуті астрономією, Хандриков разом з тим розумів, що процес пізнання безмежний і поки що зроблені лише перші кроки в поясненні закономірностей природи. «Тепер у вивченні неба,— писав Хандриков,— досягнуті такі результати, про які в недавньому минулому не насмілювалися

---

<sup>17</sup> М. Хандриков, Описательная астрономия, элементарно изложенная, стор. 518.

<sup>18</sup> Там же, стор. 555.

<sup>19</sup> Там же, стор. 508.

мріяти навіть великі авторитети науки. Але і після цього ми не можемо не усвідомлювати нашого безсилля в розв'язанні багатьох питань як астрономії, так і астрофізики, ми повинні пам'ятати, що в розробленні цієї останньої науки зроблено лише перші кроки»<sup>20</sup>.

Проте з цього він не робить висновку, що слід відступити перед труднощами, а, навпаки, вважає, що «перші успіхи повинні підтримувати нас і вести до нових завоювань» в пізнанні Всесвіту.

Таким чином, в усіх поставлених у книжці світоглядних питаннях М. Ф. Хандриков виступає як матеріаліст, ворог ідеалізму, агностицизму та релігії. Хоч Хандриков у розумінні матерії та її руху не піднявся до рівня діалектичного матеріаліста, зводив величезну різноманітність форм руху матерії лише до механічного переміщення, проте його праці в галузі астрономії сприяли зміцненню та продовженню матеріалістичної лінії у вітчизняній астрономії.

Заслуга М. Ф. Хандрикова полягає ще і в тому, що в роки на-ростання ідеалістичної хвилі в природознавстві він всіляко про-пагував матеріалістичні погляди на Всесвіт і, будучи професором університету, сприяв вихованню молодих астрономів у матеріалі-стичному дусі.

---

<sup>20</sup> М. Хандриков, *Описательная астрономия, элементарно изложенная*, стор. 555—556.

## ЗМІСТ

- В. І. Мазепа, В. І. Ленін і боротьба за марксистську естетику на Україні (1907—1914 рр.) . . . . .
- Г. Ломоносов-Ровна, З історії філософії в Києво-Могилянській колегії («Підручник логіки» І. Кононовича-Горбацького) . . . . .
- М. С. Денисенко, Філософські погляди П. Д. Лодія . . . . .
- М. Б. Вільницький, Філософські погляди О. І. Стойковича . . . . .
- С. Б. Кримський, До питання про філософські основи природничонакових поглядів М. І. Гулака . . . . .
- Д. Х. Острянин, Філософське значення праць В. Я. Данилевського
- П. Т. Манзенко, Філософські та атеїстичні погляди М. Павлика . . . . .
- І. В. Бічко, До критики однієї метафізичної концепції пізнавального процесу . . . . .
- Ю. О. Богданов, Про розвиток поглядів на сутність і явище у філософії до виникнення марксизму . . . . .
- А. І. Корж, До питання про філософські погляди М. Ф. Хандрикова . . . . .