

І  
ІСТОРІЇ  
ФІЛОСОФСЬКОЇ  
ДУМКИ  
НА УКРАЇНІ

З ІСТОРІЇ  
ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ  
НА УКРАЇНІ

У збірнику розглядаються окремі питання історії філософської та соціологічної думки на Україні. Зокрема проблеми свободи у поглядах декабристів Товариства об'єднаних слов'ян, ідейна боротьба в Кирило-Мефодіївському товаристві; філософські погляди членів Київської академії (XVIII ст.) та М. Драгоманова; основні напрями ідеалістичної філософії на Україні в останній чверті XIX ст.; розвиток філософської думки на західноукраїнських землях в 20—30 роках XIX ст.

Розрахований на науковців, викладачів вузів, аспірантів, студентів.

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ:  
член-кор. АН УРСР *Д. Х. Острянин* (відповідальний редактор),  
*В. І. Губенко, Г. С. Савельєва.*

ИЗ ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ НА УКРАИНЕ

(На украинском языке)

Редактори *В. М. Борякін і В. І. Кучер*

Технічний редактор *Р. Ю. Бабенко*

Коректор *В. О. Булкіна*

БФ 05460. Зам. № 636. Вид. № 164. Тираж 630. Формат папери 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Друк-фіз. аркушів 6,625. Умовно-друк. аркушів 10,86. Обліково-видавн. аркушів 11,77.  
Підписано до друку 7.V 1963 р. Ціна 70 коп.

Друкарня Видавництва АН УРСР, Київ, Репіна, 4.

І. А. ТАБАЧНИКОВ

**З ІСТОРІЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ  
В КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКІЙ АКАДЕМІЇ  
ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ ХVІІІ СТ.**

(Стефан Яворський і Феофан Прокопович)

В історії філософської і громадсько-політичної думки України першої половини ХVІІІ ст. найважливіше місце займає Києво-Могилянська академія. У ХVІІ і першій половині ХVІІІ ст. вона являла собою центр духовного життя, освіти і культури України. Її роль в ідейно-політичному житті України була провідною аж до заснування Академії наук і Московського університету. Вона була оплотом православної церкви на Україні, її передовим форпостом, ідеологічним центром розвитку національної самосвідомості й боротьби проти спроб окатоличити і полонізувати український народ Правобережної України, яка перебувала під ігом панської Польщі. Відзначалася вона ще однією дуже важливою особливістю. Якщо представники світської і духовної знаті України здобували освіту на Заході в католицьких вищих учбових закладах, часто зраджуючи свій народ, полонізувались і приймали католицьку віру, то основним контингентом слухачів Києво-Могилянської колегії були бідні дворяни, рядові козаки, вільні селяни (посполиті), рядове православне духовенство і міський люд, які часто зі зброєю в руках боролись проти польсько-шляхетського гніту, за національну незалежність, за єдність українського та російського народів. Отже, серед учнів Києво-Могилянської колегії були демократичні елементи. Вона була першим вищим учбовим закладом не лише на Україні, а й у Росії, найголовнішим центром освіти, культури і підготовки вищого

духовенства. Особливо зросла її роль в період царювання Петра I, після перетворення колегії в 1701 р. на Києво-Могилянську академію. Випускники академії займали керівні посади майже в усіх епархіях та інших духовних і світських закладах Росії, України, Білорусії і навіть далеко за їх межами. З її стін вийшли відомі церковні і культурні діячі: Інокентій Гізель, Іоасаф Кроковський, Лазар Баранович, Іоанікій Галятовський, Антоній Радзівіловський, Гавриїл Домецький, Варлаам Ясинський, Дмитрій Ростовський (Туптало), Стефан Яворський, Феофілакт Лопатинський, Феофан Прокопович, Інокентій Кульчинський, Гавриїл Буянинський та ін.

Деякі дані свідчать про те, що в академії один рік навчався М. В. Ломоносов (1733—1734). З її стін вийшов визначний український філософ Г. С. Сковорода.

Більш-менш демократичний склад слухачів академії сприяв появі і розвитку там прогресивних тенденцій. Основна маса вихованців академії виступала проти уніатської церкви, захищала рідну мову, православну віру, національні звичаї, традиції. Її вихованці були прихильниками політичної і релігійної єдності українського і білоруського народів з народом російським; вони виступали ідейними противниками політичної ідеології католицизму, яка ставила державну владу в цілковиту залежність від католицької церкви.

Однак це не означає, що в академії викладачі і слухачі являли собою щось єдине в ідейному відношенні. Навпаки, в її стінах то посилювалась, то затихала, то знову загострювалась внутрішня ідеологічна і політична боротьба двох тенденцій — прокатолицької, палістської, і різко вираженої антикатолицької, антипапистської. Ця боротьба досягла кульмінаційного пункту в період діяльності Стефана Яворського і Феофана Прокоповича — найбільш яскравих виразників цих двох тенденцій у Києво-Могилянській академії і російській православній церкві.

Що являла собою Києво-Могилянська академія в ідеологічному відношенні і яка була в ній постановка викладання основних дисциплін аж до середини XVIII ст.?

Після перетворення Києво-Могилянської колегії в академію значно розширилося коло дисциплін, що в ній вивчалися. До слов'янських і класичних мов було додано вивчення старогрейської мови, а з нових — французь-

кої і німецької, розширено коло загальноосвітніх дисциплін і введено нові предмети: географію, математику, природознавчу історію, медицину та ін. Деякий час читалися архітектура і живопис, сільська і домашня економіка та російська риторика.

Ідейний стан академії найкраще характеризується двома основними курсами — філософією і богослов'ям.

*Філософський курс* являв собою середньовічний аристотелізм, омертвлений отцями церкви та західноєвропейськими схоластами і підпорядкований релігії, а богослов'я читалося за системою Фоми Аквіната аж до кінця 60-х років XVIII ст., коли вона була замінена системою Феофана Прокоповича (1759). Трохи раніше риторичку і красномовство стали читати за посібником, складеним М. В. Ломоносовим.

Основними філософськими предметами були: фізика, математика, логіка, етика та ін.

*Викладання фізики* в Києво-Могилянській академії ґрунтувалося на натурфілософських поглядах середньовічного аристотелізму, повторювало основні фізичні, космологічні та інші природничонаукові положення з таких творів великого Стагірита, як «Фізика», «Метафізика», «Про небо», «Про метеорологію», «Про походження і руйнування», з його математичних і астрономічних праць, а також з творів, присвячених питанням біології — «Про частини тварин», «Про виникнення тварин» та «Історії тварин». Сама структура курсу відтворювала аристотелівську «Фізичку», а виклад фізики починався з його критики поглядів старогрецьких матеріалістів на матерію як єдине начало природи.

Ідучи за Аристотелем, київські професори твердили, що природа матеріальна, але вона має не єдине, а велику кількість начал: інертну матерію з її чотирма стихіями, форму, що є творчим началом, бо їй належить актуальність; творчу причину; кінцеву причину чи мету з її першорухіями, ентелехією, чи формою форм.

За цим ішов виклад поглядів на рух і безконечність, на простір і час і, нарешті, питання про «першорухію», тобто питання про бога і божественне начало всього існуючого.

Слідом за вивченням фізики звичайно викладалися космологічні погляди за творами Аристотеля «Про небо», «Про походження і руйнування» та «Про метеорологію».

Саме в цій галузі Арістотель найменше стояв на рівні досягнень науки свого часу, розвиваючи геоцентричні ідеї на ідеалістичній, платоновській основі. В академії ці ідеї набули великого поширення серед професорів, які читали філософію, включаючи Стефана Яворського і аж до Феофана Прокоповича, який першим став послідовником геліоцентричної системи Коперніка.

*В курсі етики* київські професори виходили з того, що справжня діяльність людини цілеспрямована, що вища форма діяльності — це діяльність розуму. Вона повинна бути спрямована на досягнення безконечного, потойбічного, божественного, тому кінцевою метою справжньої людської діяльності є споглядання бога, що виступає в триєдиній формі — вірі, надії і любові. У цьому основа християнського життя, його ідеал, його моральні норми. Моральний закон є законом божественним, вселенським, макрокосмічним. Він втілюється в людині, в мікрокосмосі.

Таким чином, весь курс етики був підпорядкований теології та богослов'ю. Основою етики був навіть не абстрактний розум як критерій моралі, з яким виступили на той час М. Ломоносов, Ф. Прокопович, Г. Сковорода та інші прогресивні мислителі Росії, України і Західної Європи. Навпаки, критерієм морального оголошувалося божественне приречення і богом дані закони. Тому курс етики був захарашений довгими схоластичними міркуваннями і викладом всіляких нісенітниць та біблейських легенд (про пророків, гріхи і грішників, кару і пекельні муки на тому світі і т. п.) у цілковитій відповідності з вченням отців церкви, західноєвропейської схоластики та богослов'я.

*Курс логіки* в Києво-Могилянській академії до середини XVIII ст., поки не була введена логіка Вольфа, читався за одним суворо визначеним західноєвропейським схоластичним шаблоном.

Західносхоластична логіка базувалася на видозміненій отцями церкви і схоластами логіці Арістотеля. Її літературними і учбовими джерелами були: «Початок діалектики» та «Про десять категорій Августина»; «Діалектика» з трактату «Про вільні мистецтва» Марціана Капелли; «Діалектика» Кассіодора; трактати, присвячені ряду проблем логіки: «Про умовний силлогізм», «Про категоричний силлогізм» та ін. Боеція, а також переклади

праць Арістотеля, Порфирія та коментарі до них. Найпоширенішими схоластичними підручниками з логіки були твори Михайла Пселла і, особливо, засновника так званої «нової логіки» — Петра Іспанця, який став під кінець свого життя папою римським (під іменем Іоанна ХХІ, 1276—1277). Це, очевидно, і визначило популярність його підручника в середні віки. Складався він з семи розділів, чи трактатів. У перших шести звичайно викладалася схоластизована логіка Арістотеля, а сьомий являв собою додаток Петра Іспанця, в якому автор намагався з'ясувати взаємовідношення мови і мислення, граматики і логіки, термінів та їх природи. Поставлені питання він не розв'язав та й не міг розв'язати і безнадійно заплутав. Схоластик Фома Аквінат і його послідовники вхопилися за ці питання, стали їх розробляти і перетворили на щось неймовірно темне і схоластичне. Розв'язання цих питань, особливо про терміни й універсалиї, визначило розмежування схоластів на два крила — реалістів і номіналістів і стало особливою формою боротьби двох ліній у філософії — матеріалізму й ідеалізму. Послідовникам Петра Іспанця і Фоми Аквіната довелося витримати гостру боротьбу з номіналістами — Дунсом Скоттом, Вільямом Оккамом та іншими, але томісти, підтримані авторитетом папи і католицького богослов'я, своїми позиціями не поступилися, і додаток Петра Іспанця увійшов у всі середньовічні західноєвропейські схоластичні підручники логіки. У такому вигляді курс логіки читався і в Києво-Могилянській академії аж до середини ХVІІІ ст. Читалася логіка двома концентричними курсами. Перший — вступний, який звичайно називався коротким курсом, чи малою логікою, і другий — який являв собою ширший виклад і звичайно називався раціональною філософією, чи великою логікою. Коли в західноєвропейських підручниках додатком Петра Іспанця завершувався курс логіки, то в Києво-Могилянській академії з цього починалося вивчення логіки. Найпоказовішим у цьому відношенні є «Краткий курс логики», читаний Стефаном Яворським у 1693 р.<sup>1</sup>

Структура цього курсу така. Складається він з трьох розділів, чи «міркувань», згідно з трьома «діями розуму».

<sup>1</sup> Стефан Яворский. Краткий курс логики, читанный на латинском языке в Киевской коллегии в 1693 г. Переклад В. А. Беляева на 95 стор. машинопису.



У першому розділі розглядається визначення поняття, у другому — судження і в третьому — умовивід. Остання частина третього розділу присвячена питанню про *терміни*, питанню, введеному Петром Іспанцем. Але не тільки цей останній розділ присвячений термінам, весь вступний курс пройнятий схоластичними міркуваннями на цю тему. У великих курсах логіки, які за своєю структурою повторювали малі курси, київські викладачі звичайно до питання про терміни більше не поверталися.

Яворський читав пишномовно, витієвато, з різними словесними викрутасами і завитушками у цілковитій відповідності із схоластичним змістом курсу.

Весь курс викладався у вигляді диспуту: спочатку формулювалося положення, проти нього висувалися заперечення, потім давалися відповіді на ці заперечення, тобто звичайним схоластичним методом доказів *pro et contra*.

Перший розділ «Краткого курсу логіки» складається з п'яти запитань: перше — «Що таке дія нашого розуму і скільки таких дій?», друге — «Як визначається термін?», третє — «Як діляться терміни?», четверте — «Які приналежності і властивості притаманні термінам?», п'яте — «Що таке сказання і присудок? Про присудки (про предикати чи категорії)».

«Міркування перше» (чи розділ перший) починається із з'ясування питання, що таке дія нашого розуму і скільки їх. Автор згодний з тим, що «нашому розуму властиво пізнавати і споглядати істину», але «оскільки людський розум сам по собі такий слабкий і ненадійний, що в більшості може коливатись і коливається між істиною і неправдою, то він потребує певного наукового посібника, який би керував його здібностями за допомогою певних правил. Цим посібником і є логіка, що керує діями нашого розуму»<sup>1</sup>. Кожна з дій нашого розуму «є пізнання, чи образ і уявлення якоїсь речі — образ і уявлення живе, духовне, розумове»<sup>2</sup>. Однак філософською основою і вихідним пунктом його курсу логіки було ідеалістичне положення про те, ніби суттю всіх речей є духовне, божественне начало.

Роз'яснюючи, що являють собою дії розуму, автор го-

<sup>1</sup> Стефан Яворський. Краткий курс логіки., стор. 3.

<sup>2</sup> Там же.

ворить, що перша — є розумове споглядання речі, друга — це утвердження чи заперечення, що стосується або підмета, або присудка, або зв'язки і є судженням, і, на-решті, третя — називається міркуванням, бо з одного пізнаного виводиться інше і становить собою доказ. Цим вичерпується розгляд питання першого.

Питання друге присвячене визначенню терміна і складається з 10 заперечень і відповідей. У підсумку дається аристотелівське визначення: «Термін — це те, на що поділяється судження, як на суб'єкт і предикат»<sup>1</sup>.

У питанні третьому розглядається поділ термінів. Тут найбільше позначається вплив Петра Іспанця, і тому він значно схоластичніший, ніж попередні. Поряд з аристотелівським визначенням і класифікацією термінів є величезна кількість вигаданих, туманних і схоластичних визначень, що складають сьомий розділ логіки Петра Іспанця.

«Міркування друге» (чи розділ другий) присвячене «другій дії розуму»<sup>2</sup>. Воно також має п'ять запитань. У запитанні першому говориться: «про частини судження ступеня, дієслова, мови»<sup>3</sup>. Тут розглядаються і піддаються критиці аристотелівські визначення цих понять і віддається перевага визначенням середньовічного схоласта Гуртада.

Так само піддається критиці аристотелівське визначення дієслова: «Что касается глагола, то его Аристотель в 3-й главе книги об Истоковании определяет так. «Глагол есть название, которое сверх прочего означает время, причем ни одна его часть не имеет особого значения и всегда является знаком того, что сказывается о другом». Это определение также темно, почему более ясным представляется определение Гуртада: «Глагол есть название, сопрягаемое с временем»<sup>4</sup>. Потім дається аристотелівське визначення мови і її класифікація. Яворський нехтує істотною стороною у визначенні Аристотеля і віддає перевагу чистій формі, що лежить в основі визначення цього схоласта.

---

<sup>1</sup> Стефан Яворський. Краткий курс логіки., стор. 5; див. також Аристотель. Аналітика первая и вторая. М., 1952, стор. 10.

<sup>2</sup> Стефан Яворський. Краткий курс логіки., стор. 33—58.

<sup>3</sup> Там же, стор. 33—35.

<sup>4</sup> Там же, стор. 34.

Питання друге присвячене розглядові судження, його «матерії» і «форми» і як вони поділяються. Матерією судження є підмет і присудок, а його формою — зв'язка. Як форма, за визначенням Арістотеля, є сутністю предмета, так і в даному випадку вона визначає сутність і характер судження, які можуть бути стверджувальними і заперечними, а «матерія» суджень може бути необхідною, випадковою, неможливою і т. п. В курсі Яворського без усякої класифікації перераховуються різні типи суджень.

Питання третє і четверте присвячені якості, кількості, протилежності та іншим властивостям суджень і викладені в традиційно аристотелівському дусі.

Нарешті, закінчується цей розділ розглядом питання про означення: «Определение есть вещь, объясняющая сущность и имена вещи: так (говорит) Аристотель в 4-й книге «Логика»<sup>1</sup>, другим означенням є етимологічне, третім — істотне, в якому розкриваються найістотніші ознаки предмета, четвертим — описове, в якому розглядаються неістотні властивості предметів, п'ятим — означення причинні, природні і, нарешті, метафізичне, в якому предмет пояснюється через рід і видову відмінність.

Кожне означення має сім властивостей: воно має бути ясніше за початкове, означення і означальне повинні бути зв'язані, в ньому не повинно бути нічого зайвого, означальне не повинно входити в означення, воно має відповідати своєму означальному і, нарешті, воно має бути, наскільки це можливо, найкоротшим. Тут так само, як і в інших розділах, висувуються заперечення і відповіді на них, а також дається класифікація поділу, що ділить мову і судження.

«Міркування третє» (чи розділ третій) присвячене «третій дії розуму», має шість розділів і заключну частину<sup>2</sup>. Розділ перший присвячений третьому способу пізнання, тобто доказові та його видам, розділ другий — матерії, формі, фігурі і модусам силогізму, розділ третій — поясненню модусів прикладами трьох фігур, розділ четвертий — початкам і правилам силогізму, розділ п'ятий — видам силогізму, розділ шостий — знаходженню середнього терміна доказів і, нарешті, в останньому розділі говориться «про найзагальніші терміни відмінностей»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Стефан Яворський. Краткий курс логики..., стор. 51.

<sup>2</sup> Там же, стор. 58—96.

<sup>3</sup> Там же, стор. 84—95.

Весь цей розділ «про докази» присвячений умовиводам і повторює основні положення Першої і Другої Аналітики Арістотеля.

Автор говорить про шість видів доказів: силогізм, ентимему, дилему, соріт, індукцію і приклад.

Цю класифікацію доказів і умовиводів, запозичену з арістотелівської «Аналітики», наслідували всі викладачі академії.

Розділ другий присвячений матерії, формі, фігурі і модусам силогізму. Матерією силогізму є його посилки, містить він три терміни: більший крайній — предикат висновку, менший крайній — суб'єкт висновку і, нарешті, середній термін, що пов'язує предикат і суб'єкт; силогічні фігури бувають троякого виду і мають дев'ятнадцять модусів, докладному розглядові яких присвячений розділ третій.

У розділі четвертому, про начала і правила силогізму, автор розглядає 20 правил силогізму, заперечення на них і належні відповіді.

У розділі п'ятому досліджуються тринадцять видів силогізму — категоричний; гіпотетичний, або умовний; моральний; з'ясувальний; непрямий; невизначений; доказовий; ймовірний, або топічний; простий, складний; складнопричинний; складнорозділовий і, нарешті, — софістичний.

Яворський детально зупиняється на цьому останньому — софістичному силогізмі, показує його фальшивий характер і різні форми обману, якими користується цей силогізм. З усіх можливих автор обирає дев'ять форм:

перша — двозначність;

друга — «амфіболія, коли певний вислів має протилежне розуміння»<sup>1</sup>;

третья — обман, що ґрунтується на неправильному використанні омонімів, омографів і омофонів і перетворює силогізм на каламбур;

четверта — софізм складного і розділового значення, наприклад, стіна є біла; але є чорні стіни; отже, цілком імовірно, що чорне є біле<sup>2</sup>;

п'ята — фігуральний вислів, коли на підставі подібності робиться висновок про тотожність;

<sup>1</sup> Стефан Яворський, Краткий курс логики., стор. 72.

<sup>2</sup> Там же.

шоста — ототожнювання відносного і безумовного;  
сьома ґрунтується на незнанні протиріччя;  
восьма — неправильний умовивід;  
дев'ята — фальшивий умовивід.

Нарешті, автор говорить, що всілякі «інші неправильні умовиводи виникають з різних випадків підстановки... де різноманітність підставок викликає ряд неправильних умовиводів»<sup>1</sup>.

Розділ шостий, присвячений знаходженню «середнього терміна доказів», починається із заперечення Яворського іншому середньовічному схоласту — Аріазі. Його туманному положенню, що заперечує знаходження середнього терміна доказів, Яворський протиставляє 18 «місць» знаходження доказів, даних Арістотелем у його «Топіку»<sup>2</sup>.

Незважаючи на безумовну приналежність автора до ідеалізму, він все-таки не міг обійти і не прийняти ряду матеріалістичних положень Арістотеля. Це особливо стосується п'ятого місця доказів — матеріальної причини: «Матеріальна причина є та, з чого виникло будь-що існуюче»<sup>3</sup>. Далі, в аксіомі першій він каже — «якщо є матерія, то може бути і дія», а в аксіомі другій — «якщо усунена матерія, не може бути і дії»<sup>4</sup>.

Нарешті, останній розділ присвячений питанню про найзагальніші терміни, питанню про відмінності між предметами та їхніми властивостями, і перераховується три десятки таких відмінностей.

Найцікавішим і найзнаменнішим залишається приєднання Яворського до поділу природи на виробляючу і вироблювану — поділу, що відповідав теорії двоїстості істини і став потім основою для різних пантеїстичних побудов і пантеїстично-матеріалістичних поглядів таких визначних мислителів, як Джордано Бруно і Спіноза. Однак Яворський був дуже далекий від таких матеріалістичних висновків. Ідеалістично витлумачивши цей поділ, він пристосовував його до активної божественної форми та породжуваної нею інертної матеріальної природи.

Курс логіки в Києво-Могилянській академії аж до середини XVIII ст. читався на ідеалістично-схоластичній

<sup>1</sup> Стефан Яворський. Краткий курс логіки., стор. 74.

<sup>2</sup> Там же, стор. 74.

<sup>3</sup> Там же, стор. 77.

<sup>4</sup> Там же.

основі. Він являв собою виклад логіки середньовічного аристотелізму. Але незважаючи на те, що він був омертвлений і пристосований отцями церкви і середньовічними схоластами до богослов'я і потреб церкви, все ж елементи матеріалізму не могли не проникати в цей курс.

І все ж, як цілком справедливо пише німецький марксист Георг Клаус, «в епоху схоластической философии был по-новому поставлен ряд логических проблем и приобретен ряд логических понятий, частично явившихся замечательным предвосхищением более поздних результатов, полученных современной логикой. Обсуждение многих тонких логических проблем принимало форму споров»<sup>1</sup>. І за цією теологічною формою нагромаджувався логічний матеріал, багато елементів якого були використані математичною логікою лише у другій чверті ХХ ст. Проте, як говорить Георг Клаус, «Вызванный Ренессансом отказ от методов схоластического мышления привел к тому, что логические достижения схоластиков тоже были почти забыты и лишь в настоящее время стали известны вновь»<sup>2</sup>.

Найбільше схоластикою був перейнятий саме короткий курс, бо в ньому були відображені додатки до аристотелівської логіки, зроблені Петром Іспанцем. Розширений курс, де звичайно не торкалися питання про терміни і додатки Петра Іспанця, був вільнішим від схоластичних нашарувань і нагромаджень, що мали місце в короткому курсі. Але й повний курс читався за Аристотелем, у якого «схоластика і попівщина взяли мертве..., а не живе»<sup>3</sup>.

Незважаючи на те, що Києво-Могилянська академія виступала проти уніатської церкви і католицизму, вона солідаризувалася з їх позицією в питаннях філософії і богослов'я. Правда, все-таки в галузі філософії аристотелівські елементи матеріалізму, його пошуки, хитання, запити позначалися і у відповідних курсах, які читалися в академії, меншою мірою в одних, як наприклад, у Стефана Яворського, який, наслідуючи Аквіната, був прихильником реалістів, і більшою мірою в інших, особливо у Феофана Прокоповича, який, ідучи за Вільямом Окка-

<sup>1</sup> Георг Клаус. Введение в формальную логику. Перевод с немецкого, предисловие А. А. Ветрова. Изд-во иностр. лит., М., 1960, стор. 52.

<sup>2</sup> Там же, стор. 52.

<sup>3</sup> В. І. Ленін. Твори, т. 38, стор. 354.

мом, був прихильником номіналістів. Саме ці матеріалістичні елементи і становили той життєдайний струмінь в ідейному бутті академії, який живив усе прогресивне, що вийшло з її стін і внесло великий вклад в історію розвитку філософської думки на Україні.

Але в Києво-Могилянській академії жодне з питань філософії та богослов'я не було таким пекучим, як старе питання, що багато сотень років тому розділило християнську церкву на західну і східну, — питання про теократизм, тобто панування духовної влади над світською. Визнання католицького принципу теократизму означало розрив з російською православною церквою, перехід на позиції папізму з усіма глибоко порочними політичними наслідками, що впливали з цього, зраду одвічних прагнень українського народу до возз'єднання з народом російським, зраду великої визвольної боротьби українського народу на чолі з Богданом Хмельницьким.

І саме в цьому найголовнішому і життєво важливому питанні Києво-Могилянська академія повністю розійшлася з католицизмом, західноєвропейським богослов'ям і Фомаю Аквінатом, вона протиставила католицизму свої ідеї, які давно перемогли на Сході і знайшли таке яскраве втілення в російській православній церкві.

Теократичні ідеї католицизму були пов'язані з намаганням теоретично обґрунтувати панування церковної влади над світською. Держава служить земному, поцейбічному, тимчасовому, як твердив Фома Аквінат і всі католицькі богослови, а церква — великому, вічному, потойбічному, божественній меті, втіленій у всьому світопорядку.

Тому політика не відображає загального і вічного, вона минуща й історично обумовлена своїм часом. Навпаки, церква і релігія стоять поза часом і історією. Вони відбивають загальне, вічне, неминуще. Тому держава і політика як часткове, тимчасове і минуще повинні бути підпорядковані загальному, вічному і неминущому божественному началу. Цілковита підлеглість королів, князів і володарів світської влади церкві і перетворення їх на васалів глави церкви було оголошено католицизмом незаперечною істиною божественного походження.

Католицизм з його надмірною претензією на нічим не обмежене панування у багатовіковій боротьбі за підкорення всіх інститутів світської влади своєму владарюван-

ню здобув перемогу і домогся фактичного панування майже в усій Західній Європі. Фома Аквінат — найвидатніший представник середньовічної теократичної ідеології католицизму і папства ідеологічно обґрунтував божественне походження, універсальність, абсолютність і неподільність верховної влади папи і церковної імперії.

У середні віки багато які філософи і навіть деякі представники патристики говорили про паралелізм і незалежність однієї влади від іншої. Однак дуалістичний паралелізм не розв'язував питання і не міг задовольнити ні світську, ні духовну владу. Фома Аквінат намагався подолати дуалізм на ґрунті неподільного теократизму. Боротьба загострювалася. Прямо протилежну позицію займали видатні ідеологи народжуваної буржуазії Марсілій Падуанський (близько 1270—1342—1350) та їх сподвижники. Теократизму Фоми Аквіната вони протиставили своє вчення про пріоритет світської влади над духовною, бо джерелом державної влади є не бог, а суспільний договір, що виражає волю народу, його суверенітет. Це — передвісник основних положень про суспільний договір Жан-Жака Руссо.

У стінах Києво-Могилянської академії не могла бути прийнята теократична позиція католицизму і Фоми Аквіната, бо вона суперечила основним принципам православ'я й взаємовідносинам, що історично склалися між світською і духовною владою у східній греко-візантійській церкві, суперечила природі Києво-Могилянської академії як основного ідеологічного центру боротьби проти католицизму і уніатської церкви, суперечила політичним позиціям академії — позиції єдності українського і великого російського народів, єдності політичної, культурної, церковної і т. п. Тому в Києво-Могилянській академії цей дуалізм був подоланий на користь захисту світського єдиновладдя. Києво-Могилянська академія і православна церква на Україні стояли на боці Богдана Хмельницького, особливо низові представники священнослужителів і духовенства, і на боці царя Московського, за яким визнавалася незаперечність політичного і духовного авторитету.

На честь Києво-Могилянської академії, вона займала в цьому питанні передові позиції і виступала противником католицизму й Фоми Аквіната. Все ж, всередині академії і далеко за її межами на поприщі російської церкви



і політичного життя Росії, знаходилися не лише противники, а й прихильники папістських тенденцій і теократизму Фоми. Особливо загострилася боротьба цих двох ідейно-політичних напрямків на кінець XVII і в першій чверті XVIII ст. Найяскравішими представниками цих двох тенденцій були Стефан Яворський і Феофан Прокопович.

Обидва вони видатні представники церкви і духовного життя України й Росії не тільки кінця XVII і першої чверті XVIII ст., а й всієї історії російської православної церкви; обидва займали значне місце в політичній історії Росії, в історії церкви, філософії, богослов'я і літератури. Разом з тим вони антиподи. Незважаючи на те, що обидва не виходили за межі монархізму в політиці й іdealізму в філософії, все ж Яворський у всіх відношеннях представляв реакційне крило, а Феофан Прокопович — найбільш прогресивне.

Стефан Яворський (1658—1722) народився в польському містечку Яворі, у православної сім'ї, яка потім переселилася в село Красилівку; біля Ніжина, початкову грамоту здобув у польській школі, потім навчався у Києво-Могилянській академії, де слухав зятятого прихильника схоластики Іоасафа Краковського.

У 1684 р. Яворський прийняв католицьке віросповідання. Навчаючись у вищих католицьких школах і будучи людиною з неабиякими здібностями, він досконало освоїв схоластичну філософію, стародавні і нові мови. Здобувши широку католицьку освіту, він сприйняв її дух, а також і вороже ставлення до протестантизму.

У 1687 р. Стефан Яворський повернувся в Київ, знову прийняв православну віру і постригся в ченці. Тут він став викладачем Києво-Могилянської академії, читав риторичну, філософію, логіку і богослов'я.

У 1700 р. він був направлений у церковних справах до Москви, де цілком випадково зустрівся з Петром I. Царю сподобалася широка ерудиція Стефана Яворського, в результаті він був призначений митрополитом рязанським і муромським. Після смерті патріарха Андріяна Петро I віддав перевагу Стефану Яворському перед усіма іншими кандидатами і призначив його на пост патріаршого місцеблюстителя. Однак Петро I помилився в Яворському, бо той виявився ідеологом усього рутинного, віджилого, впертим носієм католицьких і папістських

тенденцій у російській православної церкві, не співчував перетворенням Петра і навіть таємно ставився до них вороже.

Феофан (Елеазар) Прокопович (1681—1736) народився в Києві, в купецькій сім'ї, також закінчив Києво-Могилянську академію і так само продовжував освіту в Римі, у відомій тоді єзуїтській колегії св. Афанасія, також мав великий талант, здобув широку освіту, досконало опанував стародавні і багато сучасних європейських мов, блискуче володів мистецтвом красномовства і був визначним оратором і проповідником. Здібності Феофана були такі помітні, що йому запропонували залишитись у Римі і вступити в єзуїтський орден. Однак він відмовився від цієї пропозиції і в 1704 р. повернувся на батьківщину.

На противагу Стефанові Яворському, будучи на Заході, він не тільки не засвоїв католицизму, а й зберіг до нього ворожість, симпатизував усьому прогресивному, що було в протестантизмі в порівнянні з ортодоксальним католицизмом; був прихильником усього нового, прогресивного і стояв на рівні вищих досягнень сучасного йому природознавства.

У Києво-Могилянській академії він спочатку викладав піїтику, риторику, філософію, фізику, математику, а потім і богослов'я. Його викладання було чуже схоластиці і відзначалося ясністю викладу. Прокопович написав трагікомедію «Володимир», в якій оспівував ініціатора хрещення Русі. За історичним сюжетом і релігійною оболонкою яскраво прозирали найживотрепетніші питання свого часу, боротьба прогресу і освіти проти всього ретроградного і темного, нещадно висміювалося жадібне, розбещене, боягузливе і лицемірне духовенство. Все це відповідало духові свого часу і перегукувалося з реформами Петра I і його просвітительською діяльністю.

Петро I звернув увагу на Феофана Прокоповича так само, як і на Яворського, наблизив до себе, трохи пізніше взяв з собою в турецький похід, а потім призначив ректором Києво-Могилянської академії.

Феофан Прокопович обстоював нічим не обмежену владу самодержавства. Він виступав проти тих, хто намагався емансипувати духовну владу від світської і навіть поставити її над світською владою. Ці позиції імпонували Петру I, і все, що самодержець шукав і хотів ба-

чити в Стефані Яворському, він знайшов у Феофані Прокоповичі і тому ще більше наблизив до себе цього видатного оратора, проповідника і прогресивного діяча культури.

У 1716 р. Феофан Прокопович переводиться в Петербург. У 1718 р., незважаючи на донос Стефана Яворського, його призначають єпископом псковським і нарвським. З цього часу Феофан Прокопович стає найближчим порадиником Петра, його правою рукою, особливо в справах церкви і церковного управління.

Петро I доручає Феофану Прокоповичу скласти новий, так званий Духовний регламент, який був прийнятий з незначними поправками. Згідно з цим Регламентом патріаршество замінялося духовною колегією, яка була вищою інстанцією церковного управління.

Феофан Прокопович пише трактат про патріаршество, в якому виступає проти папістських тенденцій. З 1720 р. він стає архієпископом новгородським, а із застосуванням духовної колегії — одним з її провідних діячів.

На Заході церква підпорядкувала своєму впливу державну владу ряду країн і розглядала її (державну владу) як приналежність церкви. Католицизм і Ватикан пильно стежили за Росією. Передовим форпостом і центром діяльності єзуїтів на кордоні з Росією була шляхетська Польща. Католицизм намагався ідеологічно впливати на російську православну церкву через уніатську церкву і представників російського православ'я, які навчалися на Заході в єзуїтських католицьких коледжах і університетах.

У вищих ланках православної церкви точилася внутрішня боротьба між католицьким впливом і ортодоксально-православною лінією. Ця боротьба передусім точилася з питання про взаємини церкви і держави. Ще з давніх часів багато патріархів російської православної церкви намагалися перетворити церкву на державу в державі, бути незалежними від світської влади і самодержавства.

Особливо яскраво ця тенденція проявилася в період патріаршества Никона. Наприкінці XVII — початку XVIII ст. цю тенденцію виражав Стефан Яворський, який був не тільки вихованцем католицьких духовних коледжів Західної Європи, а й глибоко сприйняв політичні по-

зиції та ідеологічні концепції католицизму, внутрішньо був прихильником і завзятим послідовником Фоми Аквіната в богослов'ї і схоластиці.

Навпаки, Феофан Прокопович був рішучим противником всього католицького в суспільному і політичному житті, в церковному устрої, в богослов'ї, філософії і науці. Він вважав, що світська влада повинна бути сильною і не можна ділити її з владою духовною. Він енергійно виступав проти папістських тенденцій і обстоював думку, що церковна влада повинна цілком підкорятись владі світській. В цьому розумінні він виражав інтереси самодержавства, політичну лінію російської православної церкви, назрілу необхідність реорганізації церковного управління і прогресивні реформаторські прагнення Петра I.

Боротьба цих двох тенденцій, представниками яких були такі настільки ж визначні, наскільки й протилежні діячі церкви, як Стефан Яворський і Феофан Прокопович, точилася не тільки з питань громадсько-політичних і церковного управління, а й з багатьох питань філософії, богослов'я, релігійної догматики, науки і освіти.

В кінці XVII — на початку XVIII ст. боротьба загострилася. В цій боротьбі найяскравішим виразником реакційної тенденції і католицького впливу в Києво-Могилянській академії і російській православної церкві був Стефан Яворський, який продовжував лінію, закладену ще Петром Могилою.

У галузі богослов'я, ідучи за ідеологами католицизму, Стефан Яворський вважав, що джерелами богослов'я і церковної догматики є легенди і авторитет визначних діячів церкви і церковного собору<sup>1</sup>.

Феофан Прокопович навіть у своєму курсі богослов'я виступив проти католицьких богословів і папістів, зазначивши, що вони опинилися в зачарованому колі, бо святе письмо показують через церкву, а церкву — через святе письмо.

На противагу схоластиці, Феофан Прокопович заявляє, що богословський силогізм тільки одну посилку повинен черпати з святого письма, а «другу від *природного розуму*»<sup>2</sup>. Святе письмо стосується тільки віри і моральності, але хто бажає бути достовірним у витлумаченні

<sup>1</sup> Ю. Ф. Самарин. Соч., т. V. М., 1880, стор. 72.

<sup>2</sup> Там же.

письма, не може обмежуватися катехізисом і вірою, він повинен володіти ще й іншими засобами, якими є «два земні засоби — природа і наука»<sup>1</sup>. Цей напівцерковний-напівсвітський мислитель примудрився навіть у курсі богослов'я висловити деякі матеріалістичні положення, звернувшись «до природного розуму», вважаючи природу і науку двома «земними засобами». В одній із своїх богословських праць він говорив, «що еству властиве і природне», те не може розглядатися як гріх<sup>2</sup>. Хоча людина і оточуючі нас предмети створені богом, але їм притаманна матеріальна природа, незалежна навіть від божественної волі.

Це, звичайно, не означає, що Феофан Прокопович був прихильником матеріалізму. Навпаки, він боровся проти матеріалізму і ряду матеріалістичних положень аристотелівської філософії, в тому числі і проти положення про те, що матерія і матеріальна природа не могли виникнути з нічого. З цього приводу він писав: «а аксиома оное философическое, что из ничего ничего не бывает, глубоко в рассуждения его (Аристотеля.— I. Т.) вскоренилось, бесконечного же создателя, либо не ведал, либо признавать не хотел всемогущества, то впал мнение, яко мир сей безначальный и предвечный есть, и род человеческий всегда был и будет»<sup>3</sup>.

Феофан Прокопович завдав остаточного удару папістським і католицьким тенденціям в російській православній церкві і богослов'ї. Не менш важливим для характеристики ідейно-політичного образу оподвижника Петра I є його прогресивні, філософські і громадсько-політичні погляди.

Звичайно, Прокопович не вийшов за межі ідеалізму, і його філософські погляди дуалістичні і суперечливі. У цьому немає нічого дивного, адже він не міг вийти за межі своєї епохи. Але знаменним є те, що Феофан Прокопович був визначним публіцистом Петровської епохи і в своїй громадсько-політичній і проповідницькій діяльно-

<sup>1</sup> Ю. Ф. Самарин. Соч., т. V. М., 1880, стор. 72.

<sup>2</sup> «Богословское учение о состоянии неповрежденного человека или о том, каким был Адам в раю. Сочинение Феофана Прокоповича, архиепископа Нова града и Великих Лук», перекладене з латинської Яковом Євдокимовим, М., 1785, стор. 80.

<sup>3</sup> «Разсуждение о безбожии, сочиненное архиепископом великаго Новгорода и Великих Лук Феофаном Прокоповичем. Печатано при Императорском Московском Университете, 1774 года», стор. 4.

сті був глашатаєм усього нового і прогресивного, ідейним виразником петровських починань, його реформ і в своїй діяльності, як відзначав Плеханов, «посилався на природне право раніше, ніж святе письмо; недарма ревнителі православ'я вважали його малонадійним богословом»<sup>1</sup>.

Усі представники Києво-Могилянської академії і переважна більшість діячів культури кінця XVII — початку XVIII ст. дотримувалися філософської системи середньовічного аристотелізму, найконсервативнішим послідовником якої був Стефан Яворський. Він майже сліпо наслідував не того великого мислителя стародавньої Греції, якому властиві були матеріалістична тенденція, хитання, пошуки і запити, а того Арістотеля, якого батьки церкви і середньовічні схоласти «виправили», в якому «вбили все живе, увіковічили мертве і пристосували до потреб богослов'я».

На противагу йому Феофан Прокопович, хоч в основному і наслідував філософську систему Арістотеля, але наслідував кращу сторону його поглядів і вносив багато нового, свого, прогресивного. Він відкидав те, що було внесене схоластами і католицькими богословами, і, як свідчать його біографи, симпатизував Декарту, Бекону і Гоббсу<sup>2</sup> і взагалі стояв на рівні досягнень природознавства і науки свого часу.

Плеханов говорить, що «ця прекрасна людина за знаннями не має собі рівного, особливо між російськими духовними. Крім історії, богослов'я і філософії, він має глибокі знання з математики і невимовну охочість до цієї науки»<sup>3</sup>.

У розв'язанні основного питання філософії в цілому Прокопович стояв на ідеалістичних позиціях. Але всупереч досить частій критиці саме матеріалістичних положень Арістотеля<sup>4</sup> він визнавав матеріальність природи,

<sup>1</sup> Г. В. Плеханов. Соч., т. XXI, стор. 47.

<sup>2</sup> Див. И. Чистович. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868 г., стор. 22; Петр Морозов. Феофан Прокопович как писатель. Очерк из истории русской литературы в эпоху преобразования. СПб., 1880 г., стор. 159.

<sup>3</sup> Г. В. Плеханов. Соч., т. XXI, стор. 50.

<sup>4</sup> Аристотелівську філософію він прямо називає атеїстичною: «В особенности же Аристотелева Афеисма основание есть: когда составление мира сего, из случившагося атомов стечения, вѣло неугодно и смешно ему показалось, а Аксиома оное философское, что из ничего, ничего не бывает, глубоко в раз-

її об'єктивну реальність. Однак матерія інертна і активність привноситься так званою формою чи божественною творчістю. У своєму «Разсуждении о безбожии...» він писав: «А материя... показуется в своем бытии не совершенною. Понеже сама есть в себе мертва, и не действующая, но действуемая; ибо в оной сия вся производит форма...»<sup>1</sup>.

На протипагу Стефанові Яворському, який захищав геоцентричну птоломеевсько-арістотелівську систему, Феофан Прокопович виступив на захист поглядів Коперніка, йшов за його вченням про велику кількість світів, захищав геліоцентричну систему Всесвіту, вважав закони, відкриті Галілеєм і Кеплером, об'єктивними і безумовними, наслідував вчення атомістів про атомістичну структуру матерії, хоча й виступив проти положення про вічність атомів і природність їх руху, заявляючи, що джерелом руху атомів є божественна творчість і «суетная басня есть мнение о помянутых атомах, будто оное безначальное свое имели бытие»<sup>2</sup>.

Дуалізм Феофана Прокоповича вплився у прогресивну на той час теорію двоїстості істини, згідно з якою релігія відноситься до галузі віри, а наука — до галузі знань. Будучи завзятим прихильником освіти і науки, він писав з приводу досягнень природознавства і відкриття Коперніка: «Если ученики Коперника и другие ученые, защищающие движение земли, могут привести в доказательство своего мнения достоверные физические и математические доводы, то тексты св. писания, в которых говорится о движении солнца, не могут служить для них препятствием, ибо эти тексты следует понимать не в буквальном, а в аллегорическом смысле»<sup>3</sup>. Аллегоричне тлумачення Біблії послужило потім у Г. С. Сковороди найзручнішою формою прояву найсильнішої матеріалістичної тенденції в його світогляді.

---

суждений его вкоренилось, безконечнаго же создателя, либо не ведал, либо признавать не хотел всемогущества, то в такое впал мнение, яко мир сей безначальный и предвечный есть, и род человеческий всегда был и будет» («Разсуждение о безбожии, сочиненное архиепископом великаго Новгорода и Великих Лук Феофаном Прокоповичем. Печатано при Императорском Московском Университете, 1774 года», стор. 5).

<sup>1</sup> Там же, стор. 8—9.

<sup>2</sup> «Разсуждение о безбожии...», стор. 10.

<sup>3</sup> А. Н. Пыпин. История русской литературы, т. III, СПб., 1911, стор. 201.

Прокопович боровся проти всіляких забобонів і нещастя богословів, був прихильником освіти, захищав науку та її великі відкриття. З приводу суду, влаштованого папою римським над Галілеєм, він писав в одному з своїх ранніх латинських віршів: «Зачем, о нечестивый папа, мучишь ты деятельного служителя природы? О жестокий тиран! чем заслужил этот старец такое гонение? Папа, ты сумасшествуешь! Ведь он не трогает твоих миров и не вторгается с злым умыслом в твои священные пределы, где пламенный Стикс очищает души усопших, и где находятся боги и богини твоего изобретения. Его (Галилея) земля — истинная, а твоя — ложная; его звезды создал бог, а твои — обман. «Но, — говорит папа, — наш долг повелевает заботиться, чтобы одинаковые названия (при противоположном значении) не произвели соблазна в простом народе». О варварская тупость, глубочайшие подонки слепого мира! Тебе ли судить о светлых мыслях Галилея? Тебе ли обвинять в преступлениях проникаемость ума, зоркого, как рысь? Должно быть, дрянной крот видит лучше рыси?»<sup>1</sup>.

В цей час Стефан Яворський, злостячись з приводу наукових відкриттів, що спростовували церковні догми і біблійські легенди, писав: «Одному только некоему астроному Копернику приснилось, будто солнце, луна, звезды стоят, а земля оборочается, против священного писания. Смеются с него богословы»<sup>2</sup>.

Безплідна схоластика й агностицизм не задовольняли обдарованого, допитливого, шукаючого розуму Феофана Прокоповича. Він вважав, що світ, безумовно, доступний для пізнання, що пізнання буває двоякого роду — чуттєве і раціональне, що судження є наслідком пізнання, що критерієм істини є предмет пізнання.

Феофан Прокопович, виступаючи з різким запереченням всього рутинного, віджилого, негідного, схоластичного, неучького, часто говорив, що його постійним прагненням було очистити церковне вчення від латинської домішки і католицького впливу. Це викликало неприми-

<sup>1</sup> Латинський текст опублікований Ф. Терновським у статті: «Император Петр I в его отношении к католичеству и протестанству». Труды Киевской духовной академии, 1869 г., кн. III. Цит. за перекладом А. Н. Пипіна в «Истории русской литературы», т. III, СПб., 1911 р., стор. 203—204.

<sup>2</sup> «Христианское чтение...», СПб., 1867, февраль, стор. 41.



ренну ворожість до нього не лише Стефана Яворського, а й певної течії серед російських церковників, які намагалися зберегти старовину, захистити елементи католицизму, «латинської» науки, Аквінатової схоластики і папістських прагнень, які проникли до нас із Заходу.

Навіть у галузі богослов'я Феофан Прокопович висловлював такі думки, які розцінювалися протилежним табором як еретичні. Він різко критикував езуїтизм і католицьке богослов'я, висміював сіяні ними забобони і навіть не помилював так званих «священних» реліквій католицизму — «мощі святих», великою кількістю яких вони так хвалилися. У відповідь на це Прокопович писав: «Это правда, реликвий у них даже слишком много; но в действительность их пусть верит кто угодно, только не я... Тело первомученика Стефана находится в Венеции; но то же самое тело есть и в Риме, тело Дионисия Ареопагита с головою — в Регенсбурге, а одна голова — в Галлии. Голова св. Иоанна Златоуста показывается в Риме в Ватиканской базилике; но голову того же святого и сколько лет тому назад монахи афонского Ватопедского монастыря принесли в Москву, за что и получают доньне определенное подаяние»<sup>1</sup>.

Прогресивними були також і соціологічні погляди Феофана Прокоповича. Ідучи за представниками школи «природного права», «суспільного договору», він вважав, що державна влада не тільки дана богом, а й виражає волю народу, який у своєму волевиявленні ніби передав монархові свій суверенітет і всю повноту політичної і духовної влади.

Тому він вважає, що ідеальною формою суспільно-політичного ладу може бути тільки освічена, сильна, нічим не обмежена монархія, кріпосництво, підкорення кріпосних селян поміщикам, він все ж вважав за необхідне поширювати освіту, науку і культуру.

Католицький захід пильно стежив за тим, що відбувається в російській православній церкві, в культурному і політичному житті Росії, України і Білорусії. Там вважали Стефана Яворського найвизначнішим представником російського духовенства, в його вченні вбачали свій

---

<sup>1</sup> А. Н. Пыпин. История русской литературы, т. III, СПб., 1911, стор. 201.

вплив на російську церкву і ставали на захист Стефана Яворського проти Феофана Прокоповича. Тому-то єзуїти і переклали на латинську мову одну з основних праць Яворського «Камінь віри»<sup>1</sup>.

І справді, Стефан Яворський у всіх своїх писаннях і проповідях найбільше звертався за доказами до таких католицьких письменників і єзуїтів, як Бекан, Беллармін, Бароній, Дрекселій, Вієйра та ін. і посилався на них<sup>2</sup>.

Представники протестантизму негативно ставилися до Стефана Яворського, нападали на нього, піддавали критиці одну з головних його праць «Камінь віри».

Діяльність Феофана Прокоповича, навпаки, викликала вороже ставлення католиків. Представники ж західного протестантизму схвально ставилися до нього і вважали його найвизначнішим представником російської церкви. Тих, на кого посилався Яворський, Прокопович піддавав різкій критиці, особливо нетерпимо ставився Прокопович до єзуїтів Бекана, Белларміна та ін., і коли посилався на представників західного богослов'я, то це були протестанти — Земницький, Гергардт, Мосгейм та ін., яких Стефан Яворський звичайно критикував. Симпатії Феофана Прокоповича до просвітителів і матеріалістів кінця XVII — початку XVIII ст., особливо до таких, як Декарт, Бекон, Гоббс, а тим більше Спіноза викликали найбільшу ненависть Стефана Яворського.

Це не означає, що Прокопович сліпо наслідував протестантських богословів. Навпаки, в ряді своїх творів, таких, як «Правда воли монаршей», «Книга о блаженств-

---

<sup>1</sup> Навіть такий реакціонер і супротивник петровських перетворень, як П. Мілюков, примушений був визнати: «Представителем католической тенденции в богословии явился Стефан Яворский. Его «Камень веры», написанный в опровержение протестантских теорий Тверитиновского кружка, усыновлен был богословами католической церкви. Иезуитская пропаганда перевела «Камень веры» на латинский язык; доминиканец Рибера защищал его против нападения протестантских ученых. В отпор «Камню веры» Феофан Прокопович составил ряд богословских сочинений: католическим авторитетам Яворского, Беллармину, Бекану и т. д. он противопоставил учения протестантских богословов — Гергардта, Мосгейма, Хемница и т. д. Сочинения Феофана, написанные по-латыни, пользовались известностью в протестантском мире; катехизис его был переведен англичанами, а один английский пастор принял даже православную веру, какою она являлась у Прокоповича». (П. М и л ю к о в. Очерки по истории русской культуры, ч. II, СПб., 1902, стор. 166—167).

<sup>2</sup> «Христианское чтение», СПб., 1867, февраль, стор. 5—6.

вах», «Проповедь о власти и чести царевой» та ін., поряд з викриттям католицьких церковників він різко критикував також і протестантських богословів, будучи до них таким же непримиренним, як і до представників ортодоксального католицизму.

Феофан Прокопович, виступаючи проти користолюбства, властолюбства, єзуїтського ханжества, співчутливо ставився до протестантизму саме тому, що протестантська церква, принаймні зовнішньо, також виступала проти цих рис католицизму.

Прихильники Феофана Прокоповича постійно виступали проти Стефана Яворського і письмово і усно, відкрито й анонімно, звинувачували його в тому, що він навмисне насаджував в академії католицизм і єзуїтське начало, що він більше дотримувався католицизму і закону римського, ніж православної віри і прецького закону, і у відповідь на його «Камень веры» випустили «Пасквиль нареченный Молоток». Автор цього «Пасквиля» говорить, що Стефан Яворський прийшов у Київ «постриженийный яко сущий волк во одежде овчей, не отрекался и не присягал, а яко тать в Восточную церковь вкрался»<sup>1</sup>.

Представники партії, що виступала проти Феофана Прокоповича, Феофілакт Лопатинський, Гедеон Вишневський доводили Яворському, який очолював цю партію, що Феофанів курс богослов'я єретичний і зобов'язалися письмово викрити Прокоповича. Вони переконали Яворського підписати звинувачення, що складалося з 18 пунктів, яке було (через графа Мусіна-Пушкіна) відправлене Петру I. Цим партія Яворського хотіла перешкодити призначенню Прокоповича єпископом псковським. Феофан Прокопович довів брехливість звинувачення і те, що Яворський підписав донос, не прочитавши його «Богословия». Петро прийняв пояснення і призначив Прокоповича архієпископом псковським. В результаті Яворський в усьому признався Петру, вибачився перед Феофаном, і таким чином було досягнуте публічне примирення. Це не означало, що були ліквідовані глибокі ідейно-політичні розходження, які характеризували цих двох найвидатніших представників російської церкви кінця XVII і першої чверті XVIII ст.

Разом з тим Петру I не намагався усунути Стефана

<sup>1</sup> Ю. Ф. Самарин, т. V, стор. 159.

Яворського і його послідовників від управління церковними справами і відкрито віддати явну перевагу Феофану Прокоповичу та його численним послідовникам.

Петро вважав за необхідне також тримати Стефана Яворського ближче до себе і залучити до керівництва справами церкви. Це знайшло свій вияв у тому, що в організованій у 1721 р. Духовних справ колегії Стефан Яворський і Феофан Прокопович, як виразники двох різних начал, дістали відповідне місце. Перший — формально очолив колегію, а другий — був справжнім представником Петра в колегії та її фактичною душею. Незважаючи на призначення Стефана Яворського президентом колегії, він все-таки ввійшов до неї як переможений, бо ні колегія, ні його місце в ній не відповідали поглядам Яворського на церковне управління, на взаємини двох властей і цілком суперечили його ідейним переконанням.

Феофан Прокопович, хоча формально займав друге місце в колегії, діставши пост віце-президента, ввійшов до неї як переможець, бо ця установа і взаємини між світською і духовною владою при неподільному пануванні світської, цілком відповідали його політичним поглядам та ідейним переконанням, поглядам на церковне управління.

Внаслідок цього у наступній політичній, церковній та ідеологічній діяльності на перший план дедалі більше висувався Феофан Прокопович, а постать Стефана Яворського відходила на задній план.

Така ж різка відмінність була і в їх проповідницькій діяльності. Стефан Яворський у своїх проповідях більше схилявся до історичної тематики. Всі його проповіді, незважаючи на логічну стрункість, відзначалися показною вченістю, схоластичністю, абстрактністю, ігноруванням життєвих явищ і аудиторії, вони були витієваті, символічні, мали багато посилань на писання отців церкви, старогрецьких, староримських та сучасних авторів. Навіть Самарін, якого ніяк не можна запідозрити в антиклерикалізмі, говорить, що «в этой странной дикой смеси язычества и христианства, исторических отрывочных сказаний, цитатов из писателей древних и новых и всякого рода анекдотов отразилась характеристическая черта католической проповеди в XVII ст., очень понятная при тогдашнем состоянии науки»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ю. Ф. Самарин, т. V, стор. 366.

Але, як не відсторонявся Стефан Яворський від дійсності і подій, що відбувалися, вони все-таки невідступно йшли за ним, наступали на нього, вимагали ясної відповіді на поставлені питання, а оскільки його відповіді могли бути дані тільки в дусі старовини і традицій, що ламалися, то це й посилювало його відхід від сучасного йому життя. А це ж був дуже важливий період в історії Росії, період великої ломки багатьох сторін її суспільного життя. Старе ламалося, руйнувалося, нове бурхливо росло і ставило дедалі більші вимоги. Сформована Петром армія, здавалося б, з мало підготовлених солдатів розбила шведів, розширювалися російські кордони в усіх напрямках — на півдні і півночі, сході і заході, розвивалися промисловість, ремесла, торгівля, бурхливо зростав російський військовий і торговий флот, будувалося нове місто на Неві, яке стало столицею Росії, мінялося внутрішнє управління; ламалися старі традиції в галузі сім'ї, побуту, одягу, поширювались освіта і «вченість» і т. п.

Консервативні елементи усьому цьому чинили опір, і одним з ідеологів такого консерватизму був Стефан Яворський. Оскільки відкрито протиставити себе російському самодержцю він не міг, йому лишалося відходити від життя, доводити цей відхід до байдужості, до апатії. Навіть займаючи пост патріаршого «місцєблюстителя», він неспроможний був протистояти монаршій волі, та й саме життя, його бурхлива течія і повсюдний ріст нового ламали цей опір, позбавляли його сили, виправдання і переконання.

У поступальному русі нового Яворський вбачав не веління життя, а вплив протестантизму.

Всі слабкі сторони Яворського як проповідника і письменника були властиві не тільки йому, а цілому напрямку в Києво-Могилянській академії, який Яворський так яскраво виражав.

Феофан Прокопович і в цьому відношенні був цілковитою протилежністю Яворському. Починаючи ще з часу перебування в Києво-Могилянській академії, він представляв нове явище у проповідницькій діяльності, викликаючи нападки і вороже ставлення до себе. Характер його проповідей, їх зміст, стиль були набагато вище проповідей колишньої школи. Основне завдання проповіді він вбачав у викритті забобонів, її зв'язку з життям, з його потребами, в доступності народові, сміливій ломці

віджилих традицій, особливо запозичених від католицизму. Він виступав і проти пихи псевдовченості, і проти нещастя високих представників світської і церковної ієрархії. Він уникав показної вченості, був нетерпимим до ефектів і витійства, не ухилявся в сторону від теми, уникав недоречних алегорій, зайвих цитат, не терпів схоластичності, мова його була розмовною, доступною, відзначалася ясністю, точністю і визначеністю.

Сучасники Феофана Прокоповича вважали його не так проповідником, як оратором.

Цей видатний діяч і мислитель був тісно зв'язаний з вимогами життя свого часу ще й тому, що Петро I, запроваджуючи різні реформи в усіх сторонах економічного, суспільного, політичного, церковного і культурного життя, ламаючи все застаріле, рутинне і вводячи нове, європейське, вважав, що все це слід здійснювати не тільки засобами насильства, а й переконання. Оскільки Феофан Прокопович був гарячим і щирим прихильником цих перетворень, то Петро I і бачив у ньому особу, яка може ідейно виправдати його дії і підготувати необхідний духовний ґрунт для всіх його починань. Прокопович у своїй проповідницькій і культурно-просвітительській діяльності взяв на себе цю місію — прокладати духовні стежки починанням Петра. Тому він був зв'язаний з питаннями, які висувало саме життя, відповідь на які Петро I давав у галузі політики, а Феофан Прокопович у галузі духовній.

Проповіді Феофана Прокоповича, його похвальні слова на честь Петра, вітальні промови, урочисті звернення були пронизані одним — прагненням оспівати діяння Петра.

Якщо Стефан Яворський у своїх публічних виступах — проповідях, урочистих зверненнях, похвальних словах і т. п. — говорив про що завгодно, тільки не про те, що підказувало саме життя, то Феофан Прокопович, навпаки, у своїх публічних виступах говорив тільки про те, що було зв'язано з життям і перебувало в полі його зору. Він дуже любив порівнювати нову Росію з Росією старою.

Таким чином Феофан Прокопович був одним з найвизначніших глашатаїв нової епохи, її ідейним виразником, сприяв розвитку прогресивної філософської і суспільно-політичної думки на Україні і в Росії. Він був

ідейним предтечею Г. С. Сковороди на Україні і демократично настроєних просвітителів у Росії.

Але все-таки, незважаючи на прогресивну роль Феофана Прокоповича в політичній і культурній історії України і Росії, його діяльність не виходила за межі інтересів його класу, класу поміщиків і феодалів. Адже в той час в глибинах народу відбувалися свої процеси, наростало невдоволення народних мас феодально-кріпосницькою кабалою, нагромаджувався протест, який вилився в другій половині XVIII ст. в широкі селянські антикріпосницькі рухи. Нова ідейна течія, представлена Феофаном Прокоповичем, хоч і сприяла боротьбі з католицизмом, але вона зміцнювала державну владу поміщиків і феодалів, не відповідала і не могла відповідати на животрепетні соціальні питання, які висували пригноблені маси кріпосного селянства.

Тим більше схоластична філософія, яка навіть у стінах Києво-Могилянської академії зустрічала опір прогресивних сил, не могла набути скільки-небудь значного поширення за межами вузького кола церковників і оволодіти передовими умами свого часу. Вона була дуже далека від життя, його насущних запитів, від назрілих суспільних потреб, від розвитку культури і науки. Завдяки прогресивній діяльності Петра та заснуванню Академії наук у Петербурзі і Московського університету, на Україну проникали передові філософські і природознавчі ідеї, а геліоцентрична система Всесвіту була відома в Росії вже в середині XVII ст. (Єпіфаній Славинецький).

Таким чином з Москви і Петербурга йшли нові прогресивні ідеї, перед якими схоластика не могла довго встояти. Тому синод змушений був у середині XVIII ст. скасувати читання курсу філософії за Арістотелем і запропонував вести курс за лейбніце-вольфганською системою. Георгій Щербачький, який читав курс філософії в 1751—1753 рр., вже викладав її за підручником Пурхочія, який представляв школу Декарта, а Давид Нащинський, який читав філософію в 1753—1755 рр., і всі наступні викладачі академії читали курс, ідучи за Лейбніцем і Вольфом. Офіційним посібником з філософії стали підручники Баумейстера<sup>1</sup> і частково Вінклера. Але

<sup>1</sup> Христіан Баумейстер. Логика, перевод с латинского А. Павлова, М., 1760 г., 2-е изд., испр. проф. Д. Сильковским, М., 1787 г., перев. Толмачева, М., 1807 г.; Його ж. Метафізика, пе-

це не рятувало становища академії як колишнього центру філософської думки на Україні, бо ідеалістична філософія Лейбніца і Вольфа не могла відповісти на назрілі потреби часу. Тому з середини XVIII ст. академія втратила своє колишнє значення і перетворилася на звичайний вищий духовний заклад. Дедалі більше зростало значення діяльності прогресивних представників української філософської і громадсько-політичної думки, які черпали свої ідеї не з книжно-схоластичної мудрості та ідеалістичної філософії, а з народної творчості, сподівань і прагнень народу.

Благотворний вплив на розвиток філософської думки на Україні справили великий вчений М. В. Ломоносов, Петербурзька академія і Московський університет, природознавчі науки, що розвивалися, і, нарешті, О. М. Радіщев — перший російський революціонер, матеріаліст, зачинатель визвольної лінії в історії російської матеріалістичної філософії.

Схоластика в середині XVIII ст. так збанкрутіла, що вже перестала відігравати якусь помітну роль в ідейному житті України. Зростало значення діяльності більш демократичних шарів українського населення, мандрівних вчителів, кобзарів, лірників та інших представників народної творчості, готувався соціальний та ідейний ґрунт для виникнення революційної демократії на Україні в XIX ст., ідейним попередником якої у другій половині XVIII ст. був видатний виразник народних сподівань, прекрасний філософ і поет, оригінальний мислитель, борець за народне щастя Григорій Савич Сковорода.

## И. А. ТАБАЧНИКОВ

### ИЗ ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В КИЕВО-МОГИЛЯНСКОЙ АКАДЕМИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVIII СТ.

#### Резюме

В статье показана роль Академии в развитии духовной жизни, образования и культуры Украины этого периода. Академия в целом, с ее преподавателями и слу-

ревод з латинського А. Павлова, М., 1764 г., 2-е изд., испр. Д. Синьковским, М., 1789 г., перевод Толмачева, М., 1808 г.; Його ж. Поучительная философия, перевод Исаева, СПб., 1783 г., та ін.



шателями, не представляла чего-то единого в идейном отношении. Напротив, в ней то усиливалась, то затихала, то вновь обострялась внутренняя идеологическая и политическая борьба двух тенденций — прокатолической, папистской, и резко выраженной антикатолической, антипапистской. Борьба достигла кульминационного пункта в период деятельности Стефана Яворского и Феофана Прокоповича — наиболее ярких выразителей этих двух направлений. Особой остротой эта борьба отличалась по вопросам общественно-политическим, церковного управления, философии, науки и просвещения.

В статье освещается деятельность Феофана Прокоповича и его борьба против католических тенденций и теократизма Стефана Яворского.

П. Д. КОВАЛЬ

**ПРОБЛЕМА СВОБОДИ У ПОГЛЯДАХ ДЕКАБРИСТІВ  
ТОВАРИСТВА ОБ'ЄДНАНИХ СЛОВ'ЯН**

Тема про початок формування революційної ідеології на Україні і про наступну послідовність її розробки відноситься до тих проблем, які являють собою все більший теоретичний і громадсько-політичний інтерес як у нашій країні, так і за кордоном.

Адже в сучасних умовах, коли ведеться гостра ідеологічна боротьба між світом соціалізму і капіталізму, наші ідеологічні супротивники все частіше для своїх нападок вибирають не тільки питання безпосередньої практики комуністичних перетворень, а й події революційного минулого.

Так, фальсифікуючи історію українського народу, філософську і суспільно-політичну думку у загальному руслі всесвітньої революційної боротьби, вороги науки, демократії і прогресу — такі, як українські буржуазні націоналісти та інші ідеологи антикомунізму, — всіляко замовчують уроки славного революційного минулого українського народу, нехтують його передовими ідеологічними досягненнями. Українські буржуазні націоналісти та їх однодумці намагаються будь-якими засобами, в тому числі і шляхом фальсифікації історичної правди, розірвати узи дружби і братерського співробітництва між народами країн соціалістичної системи, а також намагаються «довести» «насилницьке» впровадження — свого роду «експорт» — ідей революції і революційної боротьби за справжню демократію і соціальний прогрес у середовище українського народу.

Саме такого роду ідеологічна диверсія з боку представників антикомунізму чітко виявляється в різного роду «наукових» працях про декабристів та численних «дослідженнях» щодо проблем боротьби українського народу за свободу, демократію і соціалізм. Ненавистю не тільки до наших грандіозних сучасних досягнень, але й до революційного минулого пройняті писання українських буржуазних націоналістів таких як Дм. Донцова, Дм. Антоновича та ін. Американський історик Ганс Кон— один з найбільш завзятих представників сучасного антикомунізму — запевняє, що революційні ідеї в Росії і на Україні завжди були «відсталими» і спрямовані проти Заходу (див., напр., його книгу «Basic History of Modern Russia»). А такі реакційні «дослідники», як Г. Дорош («Russian Constitutionalism»), Р. Хейер («Pioneers of Russian Social Thought»), М. Лазерсон («The American Impact on Russia»), договорились навіть до того, що нібито всі прогресивні ідеї визвольної боротьби в Росії і на Україні — в тому числі і по лінії діяльності декабристів — «привнесені» з Заходу — з Франції, Англії та Америки.

Питання ідеї свободи в поглядах декабристів Товариства об'єднаних слов'ян дуже актуальні в плані викриття сучасних фальсифікаторів нашої вітчизняної історії.

Але теоретична і громадсько-політична актуальність теми, звичайно, не вичерпується тільки критикою представників антикомуністичної ідеології.

Декабристський рух—це одна із славних сторінок історії нашої Батьківщини, яка свідчить про безсмертя героїчної спільної боротьби кращих представників російського, українського та інших народів за свою свободу, за мир і прогрес в сь о г о людства.

Тому цілком природно, що всебічному дослідженню діяльності декабристів приділяється все більше уваги.

Загальна бібліографія праць про декабристів уже давно налічує тисячі статей, брошур, монографій і збірників архівних документів<sup>1</sup>. Але це ще не означає, що всі важливі для науки питання про декабристів висвітлено досить всебічно і глибоко. Ні. Саме про це — про

---

<sup>1</sup> Див. Н. М. Ченцов. «Восстание декабристов». М.—Л., 1929, Движение декабристов. Библиография, 1928—1959 гг., М., 1960.

серйозні недоліки у висвітленні — свідчать, наприклад, такі праці, як стаття П. Г. Риндзюньського «Декабристы братья Борисовы в годы жизни на поселении», нарис І. В. Пороха «Восстание Черниговского полка», в яких розглядається діяльність Товариства об'єднаних слов'ян.

При цьому також варто відзначити, що взагалі праць про Товариство об'єднаних слов'ян дуже мало. Так, якщо дослідженню філософських і суспільно-політичних поглядів декабристів Південного і Північного товариств присвячено десятки загальних і спеціальних праць, то бібліографія про декабристів Товариства об'єднаних слов'ян обмежується по суті монографією проф. М. В. Нечкіної «Общество соединенных славян» (вид. 1927 р.), двома розділами про них в праці М. В. Нечкіної «Движение декабристов» (вид. 1954—1955 рр.) та кількома статтями і окремими повідомленнями в загальних працях про декабристів.

За нашим переконанням, таке ставлення до висвітлення ролі декабристів Товариства об'єднаних слов'ян пояснюється не тільки тим, що втрачено їх основні твори<sup>1</sup>, а й певною очевидною недооцінкою історичного значення навіть тих теоретичних висновків, які до нас дійшли.

Певна недооцінка теоретичної спадщини декабристів-слов'ян та їх практичної діяльності досить чітко виявилася не тільки в дореволюційних публікаціях таких дослідників буржуазно-ліберального напрямку, як М. В. Довнар-Запольський, В. І. Семевський, М. П. Павлов-Сильванський, а й в окремих дослідженнях, які були здійснені за роки Радянської влади — в першу чергу в працях М. П. Чулкова, П. Г. Риндзюньського, Ю. Г. Оксмана, І. В. Пороха та деяких інших авторів.

Необхідність дослідження проблеми свободи у декабристів Товариства об'єднаних слов'ян — крім уже вище визначених обставин — зумовлена також ще деякими іншими важливими моментами. Перш за все тим, що ця тема, незважаючи на її центральне місце в філософських і суспільно-політичних поглядах декабристів-слов'ян, ще

<sup>1</sup> М. К. Азадовский. Затерянные и утраченные произведения декабристов.— «Литературное наследство». Изд-во АН СССР, т. 59.

не стала предметом спеціального дослідження. По-друге, важливо уточнити, а де в чому і прямо спростувати неправильні твердження деяких дослідників, які перекручують справжню суть теоретичних поглядів декабристів Товариства об'єднаних слов'ян. Слід також підкреслити ще одну не менш важливу обставину: аналіз діяльності декабристів-слов'ян дає необхідні докази того, що саме вони поклали в історії філософської та суспільно-політичної думки на Україні початок розвитку революційної ідеології, що їх суспільно-політичні ідеї мали великий вплив на учасників Кирило-Мефодіївського товариства, на Т. Г. Шевченка та на інших революціонерів наступних поколінь.

\* \* \*

Основою для єдино наукового аналізу руху декабристів та їх ідеологічної спадщини є визначення В. І. Леніним головних етапів революційно-визвольної боротьби в нашій країні та його спеціальні висловлювання про декабристів. Характеризуючи декабристський етап визвольного руху (наступними етапами після якого були різночинний, або буржуазно-демократичний та пролетарський)<sup>1</sup>, В. І. Ленін підкреслює саме революційний характер цього етапу і одночасно пояснює дворянську обмеженість його. При цьому В. І. Ленін вказував, що при з'ясуванні дворянської обмеженості першого етапу визвольної боротьби, опрямованої проти царизму і кріпосництва, треба враховувати насамперед такі обставини: те, що декабристи були страшенно далекі від народу<sup>2</sup>, а також конкретно-історичну обстановку в нашій країні.

З точки зору соціально-економічних умов тогочасної епохи В. І. Ленін звертає увагу на те, що в Російській імперії (в тому числі і на Україні, яка була її складовою частиною) кріпосницька експлуатація селянства здійснювалася «в найгрубших, азійських формах, коли не тільки засоби виробництва не належали виробникові, але й самі виробники дуже мало відрізнялись від якого-небудь «засобу виробництва»<sup>3</sup>. У суспільно-політичному відно-

<sup>1</sup> Див. В. І. Ленін. Твори, т. 20, стор. 219.

<sup>2</sup> Див. В. І. Ленін, Твори, т. 18, стор. 13.

<sup>3</sup> В. І. Ленін. Твори, т. 1, стор. 388.

шенні, за словами Леніна, це була епоха, коли «монархи то загравали з лібералізмом, то були катами Радіщевих і «спускали» на вірнопідданих Аракчєєвих»<sup>1</sup>. Все це повинно було викликати — і дійсно викликало — рішучий протест з боку найбільш свідомої частини суспільства.

У цьому висвітленні історичних умов формування і розвитку декабристського руху В. І. Ленін насамперед звертає увагу на внутрішні процеси, що характеризували суспільний розвиток Росії і України на початку ХІХ століття. При цьому Ленін, звичайно, не заперечував певного впливу «демократичних ідей Європи»<sup>2</sup>. Але певний вплив прогресивних демократичних ідей Заходу ніяк не був їх простим копіюванням. Ні в Росії і на Україні ці ідеї конкретизувалися і збагачувалися новими положеннями і висновками відповідно до конкретно-історичних умов, насамперед у зв'язку з особливостями революційно-визвольної боротьби. В. І. Ленін, наприклад, підкреслював, що великоруська нація має право гордитися тим, що з її середовища вийшли Радіщев, декабристи..., що вона змогла «дати людству великі зразки боротьби за свободу і за соціалізм»...<sup>3</sup>

Висвітлення безпосередньої діяльності таких славетних синів українського народу, якими була більшість декабристів Товариства об'єднаних слов'ян, діяльності безсмертного Т. Г. Шевченка якраз і дає можливість гідно оцінити великий вклад також української нації в загальну боротьбу за суспільний прогрес.

Товариство об'єднаних слов'ян було створено в 1823 р. у Новограді-Волинському. Засновниками цього товариства були артилерійські офіцери брати Борисови — Андрій Іванович (1798—1854) і Петро Іванович (1800—1854) — та польський шляхтич Юліан Казимирович Люблінський (1798—1873). Як брати Борисови, так і Ю. Люблінський до створення Товариства об'єднаних слов'ян вже мали певний досвід конспіративної діяльності в таємних організаціях. Так, брати Борисови в 1817 р. в м. Решетилівці, Полтавської губернії, створили «Товариство першої згоди», метою якого було «удосконалення себе в науках, художествах і добродію».

<sup>1</sup> В. І. Ленін. Твори, т. 5, стор. 28.

<sup>2</sup> Див. В. І. Ленін. Твори, т. 23, стор. 226.

<sup>3</sup> В. І. Ленін. Твори, т. 21, стор. 80.

стях...»<sup>1</sup>. У 1818 р., за повідомленням П. Борисова, «Товариство першої згоди» в деякій мірі було перетворено: до попередньої мети «удосконалення моральності і очищення релігії від забобонів...» — приєднали заснування відомої республіки філософа Платона...»<sup>2</sup>. Гурток почав називатися товариством «Друзів природи». Було прийнято клятву і статут, девізом товариства визначили «сонце, що виходить із-за гір і розсіює своїми променями згущені над ними хмари з написом: «Зійду і розсію темряву»<sup>3</sup>. Це товариство було нечисленним. Але воно дуже показове з точки зору конкретних повідомлень про духовні інтереси і прагнення майбутніх декабристів на Україні в їх наполегливих пошуках істини. Ю. Люблінський брав участь у студентському революційному товаристві у Варшаві, за що його заарештували і в кайданах відразу відправили у Новоград-Волинський під нагляд поліції<sup>4</sup>.

Створено братами Борисовими та Ю. Люблінським Товариство об'єднаних слов'ян з першого ж дня свого існування мало ясно визначений політичний характер. За словами П. І. Борисова, висловленими під час слідства, мета Товариства об'єднаних слов'ян полягала в тому, щоб «усі слов'янські покоління, прийнявши кожне Конституцію, найбільш йому відповідну, були об'єднані між собою федеративним союзом...»<sup>5</sup>.

П. І. Борисов говорить, що під час вступу в це товариство він, як і інші члени, присягався «не щадити життя для своїх друзів, і рано чи пізно намагатися досягти визначеної мети. Мета ця була — об'єднання всіх слов'янських поколінь у федеративний союз, давши кожному гідні постанови...»<sup>6</sup>.

Не відхиляючись в бік детального розгляду загальних довідок про Товариство об'єднаних слов'ян, — що вже досить вдало зроблено в згаданій монографії М. В. Нечкіної, — дуже важливо зупинитися лише на таких питан-

---

<sup>1</sup> Центрархів «Восстание декабристов». Матеріали, т. V, Госиздат. М.—Л., 1926, стор. 52.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Див. автобіографію Ю. К. Люблінського в книзі «Литературное наследство», т. 60. Декабристы-литераторы, кн. I, Изд-во АН СССР, 1956, стор. 249.

<sup>5</sup> Центрархів «Восстание декабристов», т. V, стор. 18.

<sup>6</sup> Там же, стор. 19.

нях, як порівняння складу організації Слов'ян з іншими організаціями декабристів і визначити в загальних рисах підхід декабристів-слов'ян до розробки програмних положень своєї організації. Це якраз і допоможе найбільш повно висвітлити проблему свободи в поглядах декабристів Товариства об'єднаних слов'ян.

Розглядаючи питання про склад Товариства об'єднаних слов'ян, необхідно відразу ж звернути увагу на такі дуже важливі факти. А саме: це товариство, незважаючи на те, що воно відоме в історії як революційна організація дворян, де в чому різко відрізнялося від Південного та Північного товариств декабристів. Так, абсолютна більшість учасників Товариства об'єднаних слов'ян — це люди малозабезпечені, вони головним чином були вихідцями з розореного дворянства. В цьому відношенні яскраву і правдиву характеристику складу Товариства об'єднаних слов'ян у порівнянні з складом Південного товариства декабристів дав Петро Борисов. Він, наприклад, так визначив деякі відмінні риси. «Члени Південного товариства,— говорить П. Борисов,— діяли більшою частиною у колі вищої знаті; багатство, зв'язки, чини і значні посади вважалися як би необхідною умовою для вступу в товариство... А через те, що члени Південного товариства були головним чином люди зрілого віку, які займали досить значні посади, мали деякий вплив у громадських відносинах, то для них була тяжкою рівність їх добровільного об'єднання; звичка ж панувати мимоволі брала верх... і заважала мати довір'я в стосунках з особами, які стояли нижче від них у громадській ієрархії»<sup>1</sup>.

Що ж стосується складу Товариства об'єднаних слов'ян, то це були здебільшого вихідці з розореного дворянства. «Під обманливою назвою «дворянина»,— як пише М. В. Нечкіна,— таївся новий соціальний прошарок. «Дворянин» без землі і без селян, позбавлений звичайного засобу жити шляхом експлуатації кріпаків, «дворянин» — мати якого займається пошиттям на замовлення білизни або живе милостинею, а молодший брат бігає

<sup>1</sup> «Записки и письма И. И. Горбачевского». М., 1925, стор. 89—90. Автор погоджується з думкою М. В. Нечкіної про те, що в дійсності ці «Записки» написав П. І. Борисов. Докладніше про це див. статтю М. В. Нечкіної «Кто автор «Записок» И. Горбачевского?», надрук. в «Исторических записках АН СССР», т. 54 за 1955 р.



в народну школу — вже не дворянин. Він живе на жалування і тільки на нього, він — пасинок військової служби; для нього закриті шляхи до поновлення дворянства, — він занадто слабкий в господарському відношенні. Для нього немає місця в системі дворянського суспільства і держави. Але він — людина майбутнього. В ньому вже ясно видно риси нової соціальної групи, що почала народжуватися; якій належало відіграти відповідну роль в російській історії — риси інтелігента-різночинця»<sup>1</sup>.

Серед членів Товариства об'єднаних слов'ян поруч з людьми дворянського роду були представники інших соціальних прошарків. Наприклад, секретарем товариства був провіантський чиновник І. І. Іванов («із почталіонських дітей»). У Товариство слов'ян входив дрібний канцелярист Павло Вигодовський — син селянина Подільської губернії Тимофія Дунцова<sup>2</sup>.

Товариство об'єднаних слов'ян відрізняється від інших організацій декабристів також своїм багатонаціональним складом. Крім українців — головного ядра товариства — до нього входили росіяни, поляки, серби. «Увесь цей різночинний люд щиро зливався в одне ціле, вкупі відчував і думав і сходився на одних планах і вимогах»<sup>3</sup>.

На відміну від більшості учасників Південного і Північного товариств декабристів, що дивилися на військову службу як на своє життєве покликання, Слов'яни здебільшого прагнули зайнятися діяльністю в сфері господарства, культури і науки. «Безпосереднього живого зв'язку, любові до військової служби, потягу до неї серед Слов'ян немає» — робить висновок М. В. Нечкіна. — Вони зовсім не дивляться на себе як на якусь қасту — замкнуту, підібрану на основі військових чинів. «Майже ніхто з Слов'ян військової служби не любить і всі перебувають на ній в силу необхідності, мріють про інші заняття, зовсім не військові. Дехто з них виходить у відставку; не пориваючи зв'язку з таємним товариством, інші мріють про відставку. У багатьох тенденція до нового типу занять — до комерційного або інтелігентного»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> М. В. Нечкіна. Общество соединенных славян, стор. 87.

<sup>2</sup> Детальніше про нього див. в книзі М. І. Богданової «Декабрист-крестьянин П. Ф. Дунцов-Выгодовский». Иркутск, 1959.

<sup>3</sup> М. В. Нечкіна. Общество соединенных славян, стор. 89.

<sup>4</sup> Там же, стор. 88.

Настільки різний склад окремих товариств декабристів обумовив ряд серйозних відмінностей в ідеологічних питаннях, а також в питаннях програми і тактики. Із прямих висловлювань М. Бестужева-Рюміна — одного з найактивніших членів Південного товариства — достовірно відомо, що «відносно цивільних чиновників він був зовсім протилежної думки: в його очах ці люди були не тільки не корисні, а навіть шкідливі (з точки зору участі в революційній боротьбі — П. К.); перетворення Росії повинно було бути наслідком чисто військової революції»<sup>1</sup>. Разом з цим М. Бестужев-Рюмін та ряд інших декабристів Південного товариства стояли за те, щоб поляків не залучати до своїх товариств, тобто вони вважали за необхідне, щоб поляки створювали самі свої окремі революційні товариства.

Як бачимо, навіть на основі цих фактів, у П. Борисова були всі підстави визнати при вивченні історії руху декабристів на Україні, що «дух Слов'янського товариства багато в чому відрізнявся від духу Південного товариства, і що навіть в дечому вони були один одному цілком протилежні»<sup>2</sup>.

Зокрема, протилежний характер проявився у розумінні проблеми свободи як з точки зору всесвітньої історії, так і з точки зору шляхів встановлення її в Росії та на Україні. На думку М. Бестужева-Рюміна, яку підтримували й інші керівники Південного товариства, «для досягнення свободи... не потрібно ніяких сект, ніяких правил, ніякого примусу: потрібен тільки один ентузіазм» (революційне піднесення — П. К.), бо ентузіазм «пігмея робить гігантом! Він руйнує все (старе.— П. К.) і він творить нове»<sup>3</sup>. Особливо чітко висловлена думка декабристів Південного товариства про те, що шляхом військової революції, тобто обмеженими діями тільки війська, можливо змінити становище всього народу, завоювати йому свободу. Декабристи-слов'яни, навпаки, вважали, що без безпосередньої участі народу в боротьбі за свободу ні про які серйозні перетворення в суспільстві і мови не може бути. Вони переконували, що «хоч військової революції значно скоріше досягають мети, але наслідки їх небезпечні: вони бувають не колискою, а

<sup>1</sup> «Записки и письма И. И. Горбачевского», стор. 55.

<sup>2</sup> Там же, стор. 59.

<sup>3</sup> Там же, стор. 71.

домовиною свободи, від імені якої здійснюються»<sup>1</sup>. Тому «ніякий переворот не може бути успішним без згоди і підтримки цілої нації...»<sup>2</sup>.

Все це дає підстави висвітлити не тільки з а г а л ь н і, але й відмітні моменти у поглядах декабристів на роль народу в історії, на шляхи і заходи завоювання свободи.

Як же підходили декабристи Товариства об'єднаних слов'ян до розв'язання проблеми свободи? Які були їхні ідеологічні обґрунтування? Яка історична оцінка їх теоретичної і практичної діяльності у боротьбі за ідеали свободи?

Головними джерелами для відповідей на ці питання є перш за все висловлювання самих декабристів-слов'ян та їх документи, що містяться у збірниках архівних матеріалів «Восстание декабристов», в «Записках» П. І. Борисова, а також в листах І. І. Горбачевського, в уривках з праць П. Ф. Дунцова-Вигодовського. При цьому варто підкреслити, що за своїм характером, глибиною і обсягом висловлювань декабристів-слов'ян про своє товариство означені документи нерівноцінні. А саме: в матеріалах слідчої комісії висловлювання членів Товариства об'єднаних слов'ян здебільшого лаконічні, стримані,—і це цілком зрозуміло: вони не були зацікавлені в тому, щоб давати в руки царського уряду нові матеріали проти себе. В листах із Сибіру І. Горбачевський, П. Борисов також не могли бути повністю відвертими, бо їх листування контролювалося урядом. Стосовно до цього І. Горбачевський писав І. І. Пущину, що йому «Огідно писати через руки уряду листи, де я б хотів говорити з тобою з усією відвертістю...»<sup>3</sup>. У порівнянні з цими матеріалами «Записки» П. І. Борисова і виписки з численних записів П. Ф. Вигодовського відзначаються саме тим, що вони писалися таємно від царських прислужників і їх автори поставили перед собою мету — розповісти якомога повніше і правдивіше все найбільш важливе про своє товариство, про його ідеологію, висловити свої думки щодо наступної боротьби за свободу народу.

У своєму теоретичному обґрунтуванні проблеми свободи декабристи-слов'яни (особливо такі, як брати Бори-

<sup>1</sup> «Записки и письма И. И. Горбачевского», стор. 58.

<sup>2</sup> Там же; див. також «Восстание декабристов», т. V, стор. 31.

<sup>3</sup> «Записки и письма И. И. Горбачевского», стор. 325.

сови, І. Горбачевський, Я. Андрієвич, І. Іванов, Я. Драгоманов, П. Вигодовський та інші) виходили головним чином із таких міркувань.

По-перше, вони вважали, що почуття свободи, прагнення до свободи є почуттям вродженим. Без свободи у фізичному і моральному відношенні взагалі неможливий нормальний розвиток здорової людини. При цьому для підтвердження цих думок декабристи-слов'яни дуже часто посилалися на «природу самої людини, чужу всякому пригнобленню», вони відмічали докорінні відміни «природи людини» — найвищої істоти в світі — від «природи тварин». Таким чином, загальнофілософською відправною точкою при обґрунтуванні проблеми свободи декабристи-слов'яни вважали тезу попередніх просвітителів про загальні однакові прагнення до свободи у всіх людей, а не тільки у представників вищих прошарків суспільства.

По-друге, вивчення історії та інших суспільних наук переконувало декабристів у тому, що справжня свобода в суспільстві неможлива без боротьби проти диктатури окремих осіб і груп, що їх підтримують. Перші уроки для таких висновків було зроблено на підставі вивчення як новітньої, так і античної історії. Свої погляди відносно цього П. Борисов охарактеризував на слідстві таким чином. «Ніхто не навіював мені вільнодумства і ліберальних думок,— говорив він.— Читання грецької та римської історії та життєписи великих м'ужів Плутарха і Корнелія Непода<sup>1</sup> вселили в мене з дитинства любов до вільності і народодержавства; пізніше жорстокості командирів до їх підлеглих підтримували її і надихали час від часу більше...» Подібні визнання зробили і багато інших декабристів, які з ненавистю згадували про аракчєєвську розправу з учасниками Чугуївського бунту та про інші жорстокості і свавілля.

По-третє, книги по філософії, а також різні соціальні дослідження (особливо французьких енциклопедистів і деяких соціалістів-утопістів) дуже цікавили П. Борисова та інших декабристів-слов'ян у зв'язку з прагненням визначити моральні принципи людини. Причому їх погляди на моральність людини тісно були пов'язані з суспіль-

---

<sup>1</sup> Так значиться в оригіналі,— див. «Восстание декабристов», т. V, стор. 22.

но-політичними інтересами. Так, за словами П. Борисова, він, «будучи осліплений любов'ю до Демократії і Свободи, кожную вільну думку знаходив справедливою і не міг нічим спростувати її. Для читання обирав твори тільки тих письменників, котрих думки і дух були схожі з моїми. Таким чином, я нечутливо зробився лібералом»<sup>1</sup>. (Під час слідства і в офіційному листуванні декабристи терміном «ліберал» користувалися навмисне, маючи при цьому на увазі смисл терміна «революціонер»). Такі ж визнання є у А. Борисова, Ю. Люблінського, П. Вигодовського та інших декабристів.

Далі. Формування і розвиток волелюбних ідей декабристів-слов'ян здійснювалися під безпосереднім впливом все зростаючого обурення проти сваволі кріпосників-поміщиків і царизму. П. Вигодовський визначав, що в країні кріпосники і царедворці користувалися «не тільки необмеженою свободою, але і таким свавіллям, якому не було ні міри, ні меж, ні прикладу»<sup>2</sup>. «Усі хижакі перед ним (дворянством.— П. К.) ніщо і; якщо ти дворянин, то завжди будеш у всьому правий»<sup>3</sup>. Також дуже переконливо про це висловився перед слідчою комісією і Я. М. Андрієвич — один з найбільш мужніх і гордих учасників Товариства об'єднаних слов'ян. На запитання про те, як у нього почали виникати і розвиватися волелюбні ідеї, він відповів: «Я любив вільність так, як і всяка творча істота...»<sup>4</sup>.

Кричущі несправедливості і пороки тодішніх порядків посилювали прагнення до свободи. Тільки меншість тоді на Україні і в усій царській імперії користувалася свободою, а більшість була позбавлена цього «священного дару природи». Зокрема, солдати — «опора отечества» — були доведені до повної зневаги. «Стогін жінок, крики дітей; плач удів чоловіків військових; позабуті сироти; жебраки, що безперестанно зустрічалися; сліпі і покалічені; розорення в селах селян,— чи не є це доказом, що Вітчизна забута, і що приховався якийсь таємний вітчизня-

---

<sup>1</sup> Так значиться в оригіналі,— див. «Восстание декабристов», т. V, стор. 22.

<sup>2</sup> Цитую по книзі М. Богданової «Декабрист-крестьянин П. Ф. Дунцов-Выгодовский», стор. 7.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> «Восстание декабристов», т. V, стор. 384.

ний ворог, який усі згадані нещастя посилає для згуби співвітчизників?»<sup>1</sup>

Отже, будь-які спроби пояснювати виникнення волелюбних ідей у декабристів як немовби просте «розумування» і захоплення закордонним «лібералізмом» рішуче викривалися самими декабристами. Я. Андрієвич відверто заявляв, що він «гнівався і на бога і на царя; в цьому озлобленні намагався дослідити джерело усієї люті, якою гнівлять моїх співвітчизників, ще в той час, коли не знав ні про які товариства...»<sup>2</sup>. Ясність в доказах бездоганна: якби не було ворога всередині самої батьківщини, не було б тоді і таємних товариств. «Ідучи за почуттями, які вселилися в мою душу ще в дитинстві,— говорив далі Я. Андрієвич,— я не вважав за злочин жертвувати собою для того, щоб життям своїм і кров'ю звільнювати своїх співвітчизників від пригноблень, якими вони мучилися. Це одне. Друге,— я, вступаючи на службу, дав клятву не щадити ворога, який пригноблює моїх земляків. Керуючись цими двома причинами, я мусив на все зважитися»<sup>3</sup>.

Все це свідчить про те, що до розв'язання проблеми свободи декабристи-слов'яни підходили не з позицій якихось «несвідомих» благородних захоплень, а з позицій наполегливих наукових пошуків і виховання в собі високих громадських і моральних якостей самовідданих борців проти будь-яких ворогів свободи і щастя народів.

Щодо суспільно-політичних перетворень у боротьбі за свободу для всіх людей, то декабристи-слов'яни вважали обов'язковою передумовою підготувати і здійснити в країні революцію, бо добром, за власним почином ні цар, ні поміщики, на думку декабристів, не відмовляться від надбаних благ.

Сутність переконань декабристів-слов'ян і їх поглядів на роль народу в революційній боротьбі дуже чітко і влучно висловив П. Борисов восени 1825 р. під час об'єднання Південного товариства і Товариства об'єднаних слов'ян. «Народ,— говорив він,— повинен робити умови з-загарбниками влади не інакше, як зі зброєю в руках, купити свободу кров'ю і кров'ю затвердити її; безрозсудно вимагати, щоб людина, яка народилася на престолі і пізнала солодкість владолюбства з самої колиски, добро-

<sup>1</sup> «Восстание декабристов», т. V, стор. 385.

<sup>2</sup> Там же, стор. 384.

<sup>3</sup> Там же, стор. 385.

вільно відмовилася від того, що вона звикла визнавати своїм правом; хоч деякі і наводять за приклад Траяна, який бажав у Римській імперії ввести демократичне правління, але Траян може бути винятком надзвичайно рідким, як у фізичній, так і в моральній природі людини і не може служити правилом і керівництвом»<sup>1</sup>.

В той час, коли С. І. Муравйов-Апостол та інші члени Південного товариства призначали народу пасивну роль у справі перетворення суспільства (бо «простий народ добрий, але він ніколи не роздумує і тому він повинен бути зброєю для досягнення мети»<sup>2</sup>),— декабристи-слов'яни вважали, що наступна революція, яку вони намагалися всіляко підготувати, повинна відбутися при вирішальній участі народу. (Поняття «народ» в уявленні декабристів-слов'ян означало все населення, тобто об'єднання всіх соціальних прошарків суспільства. Вони не дійшли до характеристики класової суті поняття «народ».) При цьому варто відзначити, що декабристи-слов'яни, висуваючи питання про необхідність революції, почали серйозно замислюватися над тим, які заходи належить вжити, щоб на зміну поваленим диктаторам і гнобителям не з'явилися в ході революції нові, з числа владолюбних і своєкорисливих осіб.

Найбільш чітко ця концепція виявилася у полеміці між М. Бестужевим-Рюміним і П. Борисовим про шляхи розвитку революції. М. Бестужев-Рюмін від імені Південного товариства заявив, що «наша революція... буде подібна до революції іспанської (1820 р.); вона не буде коштувати ні однієї краплини крові, бо здійсниться однією армією, без участі народу...»<sup>3</sup>. У зв'язку з цим з боку декабристів-слов'ян надійшов ряд заперечень і запитань. Так, П. Борисов запитав: які заходи будуть вжиті Верховною Думою для введення Конституції? Хто і яким чином стане управляти Росією до утворення нового конституційного правління?

«До того часу, поки конституція не набере належної сили,— відповів Бестужев,— тимчасове правління буде займатися зовнішніми і внутрішніми справами держави, а це може тривати десять років»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> «Записки и письма И. И. Горбачевского», стор. 78.

<sup>2</sup> Там же, стор. 84.

<sup>3</sup> Там же, стор. 73.

<sup>4</sup> Там же; див. також «Восстание декабристов», т. V, стор. 63.

Така відповідь не задовольнила П. Борисова та інших декабристів-слов'ян. «Згідно з вашими словами,— заперечив Борисов 2-й,— для уникнення кровопролиття і дотримання порядку, народ буде зовсім відсунений від участі в перевороті; революція буде цілком військовою, одні військові люди здійснять і затвердять її. Хто ж призначить членів тимчасового правління? Невже одні військові люди візьмуть у цьому участь? За яким правом, з чиєї згоди і схвалення буде воно управляти 10 років цілою Росією? Що складатиме його силу, і чим забезпечите те, що один з членів вашого правління, обраний воїнством і підтриманий багнетами, не захопить самовладдя»<sup>1</sup>. Для обґрунтування цих запитань П. Борисов навів факти з історії,— особливо пам'ятний з них той, що «Юлій Цезар був убитий посередині Риму, який був вражений його величністю і славою, а над вбивцями, над палкими патріотами став торжествувати малодушний Октавій, юнак 18 років»<sup>2</sup>.

Природно, що думки декабристів-слов'ян про необхідність вирішальної участі народу і в здійсненні революції і в установленні певного контролю за обраними представниками влади являли собою серйозний крок вперед в історії прогресивної ідеології домарксистського періоду. Детальніше розвинути ці ідеї і застосувати їх на практиці вони, звичайно, не змогли в силу ряду історичних обставин, в тому числі в зв'язку з тим, що повстання в Петербурзі і на Україні почалися значно раніше, ніж намічались, а сама організація революціонерів була розгромлена. Ці останні факти, безумовно, ніяк не повинні принизити історичних заслуг декабристів-слов'ян, зокрема в тому, що саме вони першими у визвольному русі на Україні визнали вирішальну роль за народом у справі боротьби за свободу, і першими почали дещо практично вживати для залучення народу (в тому числі солдат, селян і робітників) на свій бік, на бік революції. Так, багато хто з офіцерів 8-ї артилерійської бригади та Чернігівського полку пояснював солдатам причини їх майбутніх виступів проти царизму. Я. М. Андрієвич під час свого перебування у Київському арсеналі вів у такому напрямі пояснювальну діяльність серед робітників арсеналу.

<sup>1</sup> «Записки и письма И. И. Горбачевского», стор. 73.

<sup>2</sup> Там же, стор. 74.



Декабристи-слов'яни рішуче виступали лише проти незначних другорядних змін в ході революції; проти їх повільного розвитку, поступовості та половинчатості. Вони стояли за докорінні зміни, щоб «доверху дном все перевернути», тобто здійснити докорінні зміни, які і дадуть змогу здобути свободу для всього народу. При порівнянні неоднакового ставлення до революції з боку членів Південного товариства, Північного і Товариства об'єднаних слов'ян І. Горбачевський прямо визнавав: таким, як І. Пущин «потрібні революції, щоб були зроблені на рожевій воді. Вони всі хотіли все зробити переговорами, чекаючи, щоб сенат до них вийшов і, вклонившись, запитав: «Що вам бажано,— все до ваших послуг»<sup>1</sup>. Декабристів-слов'ян така поміркованість, певна холоднокровність і якісь невизначені розрахунки аж ніяк не задовольняли. Тому І. Горбачевський відкрито визнавав, що половинчаті революції, які здійснюються «за згодою»,— «все це дурниця по-моєму і по-нашому»<sup>2</sup>.

Щоб забезпечити свободу для всіх громадян, декабристи-слов'яни намагалися ліквідувати станіві переваги, зробити всіх рівноправними громадянами. «Метою цього товариства,— заявляв П. Борисов царським слідчим,— є введення в Росії чистої демократії, яка б знищила не тільки сан монарха, але й дворянський, усі прошарки, і злила б їх в один прошарок — громадянський»<sup>3</sup>.

Всі декабристи-слов'яни визнавали необхідність якнайскорішої ліквідації кріпосного права. Найбільш яскраво і гнівно антикріпосницькі настрої слов'ян висловив поручик Полтавського полку А. В. Усовський. Він визнав, що «належав до товариства людей, що шукали благоденствія Росії... Передбачалося знищити селян (кріпосне право.— П. К.). Визнаю, що таке припущення було головним засобом, який пересилив мою нерішучість вступити до товариства цього, щодо якого я не міг вже припустити шкідливого і небезпечного для держави, вбачаючи настільки благородні його прагнення... Я не міг дивитися без сердечного болю на це згубне введення селянства (кріпосного права.— П. К.), яке принижує людство. Сіє породження грубого нещастя, яке позбавляє тисячі людей свободи — цього дорожчогоціннішого права

<sup>1</sup> «Записки и письма И. И. Горбачевского», стор. 360.

<sup>2</sup> Там же, стор. 361.

<sup>3</sup> «Восстание декабристов», т. V, стор. 54.

природи,— прирікає їх на все життя на одні нещастя. Ці люди, жертви розкоші та втіх своїх поміщиків, зневажені і принижені якнайбільше, забезпечуючи державі і багатство і захист, вони не мають ніякого голосу, ніякої участі в політичному своєму існуванні. Воля і примхи поміщика є їм закон. Бути рабами і покорятися,— ось їх права. Не знаю, як описати становище людей, для яких і свобода, діти і власність — усе є для них чуже, все є власність їх володаря. Не знаю, що сказати про людей, які народжуються лише для того, щоб працювати і жити для втіхи інших»<sup>1</sup>.

Ненависть до кріпосництва і глибоке щіре прагнення допомогти селянам позбавитися існуючого гноблення були настільки сильними у декабристів-слов'ян, що вони вирішили ще до здійснення революції вжити деяких практичних заходів. Так, у Товаристві об'єднаних слов'ян було вирішено, що безземельні його члени вноситимуть певну суму грошей для викупу селян, а ті, що мали селян, були зобов'язані відпускати їх на волю. (І. І. Горбачевський разом з своїм братом так і поступили: вони першими відмовилися від володіння кріпаками.)

Як пише П. Борисов, «слов'яни, переконані в тому, що надії їх не можуть так скоро здійснитися, як вони того бажали, не хоріли гаяти часу в пустих і неможливих зусиллях, але вирішили зробити все, що залежить від них і веде, хоч і повільно, до визначеної мети. Для здійснення цього наміру вони вирішили виділити деяку частину громадських коштів на викуп кріпосних людей, намагалися засновувати або сприяти застосуванню невеликих сільських училищ, вселяти у селян і солдат необхідність пізнання правди і любов до виконання обов'язків громадянина і таким чином викликати в них бажання змінити стан рабства та ін.»<sup>2</sup>.

Зрозуміло, що такі прагнення і рішення учасників Товариства об'єднаних слов'ян показові в двох аспектах: вони ще раз підкреслюють відданість його однодумців високим ідеалам гуманізму, а також утопічний характер і обмеженість їх уявлень про шляхи і заходи, необхідні для корінних перетворень у суспільстві.

Політичною метою Товариства об'єднаних слов'ян

<sup>1</sup> Цит. по книзі М. В. Нечкіної «Общество соединенных славян», стор. 101.

<sup>2</sup> «Записки и письма И. И. Грабовского», стор. 58.

протягом усього періоду була демократична республіка усіх слов'янських народів. Більш детально розробити план впровадження в життя цієї мети декабристи-слов'яни не змогли. (Достовірно відомо, що революційні перетворення в межах кожного з слов'янських народів мали бути здійснені, на думку декабристів-слов'ян, не ззовні, а завдяки вирішальній і спрямовуючій ролі вітчизняних організацій революціонерів в надрах кожного народу; координація дій між таємними організаціями слов'янських народів могла б полегшити боротьбу проти внутрішніх і зовнішніх ворогів кожного народу.) В основі настільки грандіозних задумів лежить визнання необхідності зміцнювати братерську єдність народів, відновити споконвічну дружбу між ними, яка була порушена своєкорисливими гнобителями. Стосовно до цього П. Борисов відмічав, що «Товариство мало за головну мету звільнення всіх слов'янських племен від самовладдя; ліквідацію існуючої між деякими з них національної ненависті і об'єднання всіх населених земель у федеративному союзі. Передбачалося з точністю визначити кордони кожної держави, ввести серед всіх народів форму демократичного виборного правління, скликати конгрес для управління справами Союзу і для зміни, на випадок необхідності, загальних корінних законів, надаючи можливість кожній державі займатися внутрішнім упорядкуванням і бути незалежно у створенні окремих своїх законів»<sup>1</sup>.

Ці програмні положення декабристів-слов'ян показові в тому відношенні, що члени Товариства об'єднаних слов'ян, мабуть, одними з перших в історії світової суспільно-політичної думки визнали за необхідність поєднувати боротьбу за свободу і рівність народу з боротьбою за національну рівноправність і добровільне братерське співробітництво. Тільки в такій єдності вони вбачали запоруку успішного здобуття свободи для кожного народу.

Пізніше Т. Г. Шевченко та інші представники утопічного соціалізму як в нашій країні, так і за кордоном гаряче підтримували революційні ідеї декабристів-слов'ян і рішуче боролись проти ідей «панславізму», що їх насаджували ідеологи царизму і кріпосників.

В обмежених рамках цієї статті автор свідомо не ставить перед собою завдання висвітлити як ступінь впливу

<sup>1</sup> «Записки и письма И. И. Горбачевского», стор. 57.

декабристів-слов'ян на наступний розвиток ідей утопічного соціалізму не тільки на Україні, а й за її межами, так і всі найбільш істотні відміни між Південним товариством декабристів та Товариством об'єднаних слов'ян. Для цього, безумовно, потрібні спеціальні дослідження. В даному разі, висвітлюючи теоретичні обґрунтування проблеми свободи у поглядах декабристів-слов'ян, необхідно підкреслити, що об'єднання Південного товариства і Товариства об'єднаних слов'ян на одній загальній основі — «повалення існуючого порядку речей і введення конституції»<sup>1</sup> не похитнуло у декабристів-слов'ян їх попередніх поглядів. П. Борисов, І. Горбачевський та інші декабристи-слов'яни не раз відмічали, що розроблена учасниками Південного товариства конституція — якою була «Русская Правда» П. Пестеля — найбільше спонукала їх до об'єднання. У своєму листі до юнкера Головинського П. Борисов писав: «На маневрах (в Ліщині.— П. К.) трапився з нами великий переворот, але не подумайте, щоб відбувся в думках, ні! Цього ніколи не трапиться»<sup>2</sup>.

Декабристи-слов'яни визнавали, що для забезпечення свободи кожному народові одних суспільно-політичних перетворень зовсім недостатньо, хоч ці перетворення повинні бути обов'язковими, вихідними.

Для того, щоб у суспільстві існувала свобода, члени Товариства об'єднаних слов'ян вважали за обов'язкову вимогу здійснити серйозні перетворення у сфері економіки, а також по лінії розвитку культури, науки та дальшого удосконалення нравів.

Серед економічних факторів вони великого значення надавали розвитку промисловості і торгівлі. Декабристи-слов'яни були переконані в тому, що «народ не інакше може бути вільним, як ставши моральним, освіченим і промисловим»<sup>3</sup>. Вільна торгівля повинна зміцнювати дружбу між народами, допомагати розвитку ремесел, художньої майстерності. Тому в «Правилах об'єднаних слов'ян», або, як їх часто називають самі декабристи, у «Катехізисі об'єднаних слов'ян», було передбачено будівництво чотирьох портів — оплоту економічної могутності федерації слов'ян. Цю програмну вимогу засновники То-

<sup>1</sup> «Восстание декабристов», т. V, стор. 369.

<sup>2</sup> «Избранные социально-политические и философские произведения декабристов». М., 1951, т. III, стор. 78.

<sup>3</sup> «Записки и письма И. И. Горбачевского», стор. 58.

вариства об'єднаних слов'ян сформулювали так: «Ти еси слов'янин, і на землі твоїй при берегах морів її оточуючих побудуєш чотири флоти: Чорний, Білий, Далмацький і Льодовитий, а посеред них (тобто в центрі земель, оточених морями.— П. К.) спорудиш місто (столицю.— П. К.) і в ньому богиню освіти... своєю могутністю на Трон посадиш. Звідти будеш одержувати для себе правосуддя і йому покорятися ти мусиш, бо воно з шляху, тобою накресленого, збивати не буде.

У портах твоїх, слов'янине, будуть квітнути торгівля і морська слава, а в (місті) посереднині землі твоєї справедливість для тебе оселиться»<sup>1</sup>.

Ці міркування про необхідність розвитку торгівлі і промисловості — як основи для загального прогресу господарства і культури всіх народів — показові в плані висвітлення тих прагнень щодо майбутнього, які глибоко цікавили декабристів-слов'ян. З цих положень видно, що декабристи-слов'яни у своїх намірах зовсім не обмежувалися ідеями «відновлення» свободи і рівності на основі тільки селянського господарства. Їм чужий був також дух ідеалізації минулого, в тому числі козаччини.

Але вірно угадавши в загальних рисах головну тенденцію розвитку господарства в капіталістичну епоху, що почала розвиватися, вони не зрозуміли усієї складності цієї епохи, не побачили її головних рушійних сил і виявилися на ділі утопістами. Дуже серйозну обмеженість своїх планів відносно перетворень у сфері економіки незабаром визнали і самі декабристи-слов'яни. Так, всі вони погоджувалися в тому, що торгові порти обов'язково слід побудувати, бо без них не можна забезпечити економічну свободу цілих націй, але, як відмічав П. Борисов, «надійних засобів для досягнення цієї мети ми не мали... Я не міг нічого зробити більше, як тільки накреслити план мети цього товариства. Часу і генію належало було привести оній до дії»<sup>2</sup>.

Значно пізніше — на каторзі і під час сибірського заслання, — коли декабристам довелося самим безпосередньо займатися господарськими справами, вони (особливо І. Горбачевський) до деякої міри конкретніше і детальніше змогли висловити свої думки щодо економічних

<sup>1</sup> «Восстание декабристов», т. V, стор. 13.

<sup>2</sup> Там же, стор. 30.

питань. І. Горбачевський, наприклад, пояснював товаришам, що свобода праці ніяк не може бути забезпечена в рамках існуючого ладу. Він не тільки на основі теоретичних міркувань, але й на власному досвіді людини, примушеної займатися «господарством» для забезпечення власного існування, переконався в тому, що без економічної незалежності в суспільстві не може бути справжньої свободи, не може бути ніякої іншої незалежності. Наплив на початку 60-х років майже з усіх країн світу до Сибіру зовсім «вільних» робітників, що не мали ніяких джерел для свого існування, І. Горбачевський розглядав як «вавілонське стовпотворіння», коли практично посилювалась їх залежність від заводчиків, від становища ринку і т. д.

І. Горбачевський, один із декабристів, які дожили і пережили роки селянської реформи, був у числі тих, хто розглядив своєкорисливий характер цієї реформи, проведеної царизмом в інтересах всіх кріпосників та інших експлуататорів. Будь-які спроби і намагання визначити селянську реформу в дусі неомовби «торжества свободи» для селян він прямо називав «болтовней праздных людей». Горбачевський саркастично писав у своїх підцензурних листах, що він ніяк «ще добре не зрозумів свободу селян, що це таке — жарт чи серйозна річ»<sup>1</sup>.

Рішучі осудження висловлює І. Горбачевський не тільки на адресу царського уряду за явний обман у справі «звільнення» селян, але також і на адресу тих колишніх своїх однопумців-декабристів, які повірили в цей обман. Так, у своєму листі до Є. П. Оболенського він відкрито писав: «Читав я теж у твоєму листі про наші надії на поліпшення селянського побуту і початок громадянського життя, про яке ми колись мріяли. Пробач мені великодушно, мій Євгене Петровичу, за моє невір'я: рішуче не тільки сумніваюсь, але навіть рішуче не вірю ні вашій гласності, ні вашому прогресу, ні навіть свободі селян від поміщиків; усе це, мені здається, балачки бездіяльних людей, у яких немає ні бажання, ні волі зробити іншим добро; і що може бути з такого порядку речей, де люди в своїй справі самі ж і судді»<sup>2</sup>.

Спроби складати «установні грамоти» для селян, керуючись якими, вони змогли б розумно використовувати всі

<sup>1</sup> «Записки и письма И. И. Горбачевского», стор. 274.

<sup>2</sup> Там же, стор. 260.

«блага» дарованої «свободи»,— все це викликає обурення і гнів у Горбачевського. Він переконує, що немає ніякої користі від «уставних грамот», адже селяни мусять платити надзвичайно великі викупи за свою «свободу», за те, що їх позбавили землі. Зовсім інша була б справа, якби реформу в інтересах селян здійснили при їх безпосередній участі, а не волею поміщиків на чолі з царем. «Поміщикам мовити слід би тільки (селянам — П. К.),— пише Горбачевський,— робіть, що хочете, слухайте, кого хочете, беріть своє і що вам потрібне і необхідне теж, ідіть куди побажаєте... Невже це безпорядок і кавардак буде, коли б так мовили, додаючи, — управляйтесь самі, як знаєте? Невже не знайшлися б добрі люди, в такому випадкові, здатні їм допомогти порадою і ділом, та й урядові легше було б досягти мети звільнення, без будь-яких положень, статутів і страшеного листування»<sup>1</sup>.

Критичне ставлення до дійсності, наполегливі роздумування над уроками руху декабристів, а також над новими теоретичними і політичними питаннями все більше переконували Горбачевського в тому, що докорінні суперечності в суспільстві можуть бути розв'язані тільки найбільш радикальними заходами — шляхом революцій, а не шляхом окремих реформ. Він не погоджувався з думками про «миролюбний наслідок» такої справи, як реформа 1861 р., бо «інтереси зачеплено, пристрасті збудоржено, нецтво і упертість одних, бажання досягти мети інших зустрілися; закінчити цю справу любов'ю і лагідністю — зізнаюсь чистосердо — сумніваюсь, і якщо воно і буде так кінчено, то, здається, не надовго і не тривко... струна була занадто натягнута, щоб пущена стріла не пішла прямо в ціль»<sup>2</sup>.

Якщо в період існування Товариства об'єднаних слов'ян його учасники ще не могли розглядіти жахливих суперечностей і пороків капіталістичного ладу, який тільки народжувався в нашій країні, то в наступні роки і в цьому відношенні вони багато що надолужили. Горбачевський, наприклад, писав, що існуючі експлуаторські порядки підтримують буквально «дикє становище в промисловості». А проголошений офіційно пресою прогрес у

<sup>1</sup> «Записки и письма И. И. Горбачевского», стор. 277.

<sup>2</sup> Там же, стор. 313.

суспільстві фактично означав нові бариші для багатих, а для трудівників — дальше знедолення, хвороби, голод.

Як бачимо, декабристи-слов'яни проблему свободи в суспільстві розглядали в найтіснішому зв'язку з діяльністю народу, в поєднанні певних політичних і економічних факторів, викриваючи безпідставність тих уявлень про «свободу», «прогрес», «демократію», які не відображали інтересів народу.

В історії філософської та суспільно-політичної думки серйозний інтерес також являють собою багато ідей декабристів-слов'ян щодо проблеми свободи з точки зору моральності, моральних принципів та ідеалів.

Головною їх вимогою є боротьба проти рабства, політичних та інших передсудів. «Не бажай мати раба, коли сам бути рабом не хочеш»; «Будеш намагатися зруйнувати всі передсуди, а найбільше ті, що стосуються різних станів, і в той час станеш людиною, коли будеш пізнавати в іншому людину»<sup>1</sup>, — проголошують «Правила об'єднаних слов'ян».

Інтереси народу, інтереси свободи Вітчизни — ось що сильніше за все хвилювало декабристів-слов'ян. Вони вважали, що справжня любов до Батьківщини і народу — це найвеличніші із всіх почуттів, які може відчувати людина. Самовіддана боротьба за свободу народу і благо Батьківщини по суті є критерієм оцінки добродетельності та інших рис людини. «...Бажаючи блага своїй Вітчизні, — говорив Я. М. Андрієвич, — бачачи її пригнобленою несправедливостями, зважився на все! Зважився відшукати причину злополуччя моїх земляків і, знайшовши, знищити її; хоч би самому за це довелося віддати життя»<sup>2</sup>.

Декабристи-слов'яни були переконані, що на протилежність людям своєкорисливим і духовно обмеженим, у яких власні інтереси «примушують забувати інших людей» і все людське і роблять їх у всьому обмеженими і залежними, — турбота за загальні інтереси, прагнення до боротьби за свободу народу робить життя найбільш змістовним і цінним. Боротьба за свободу народу, проти його гнобителів — це не злочин, за який її завжди намагалися і намагаються видавати всі без винятку тирани. Ні, на думку декабристів-слов'ян боротьба за свободу

<sup>1</sup> «Восстание декабристов», т. V, стор. 12, 13.

<sup>2</sup> Там же, стор. 388.



народу — це втілення найвищих подвигів. «Виправдувати себе не можу проти почуттів своїх,— відверто на слідстві говорив Я. Андрієвич.— Я з задоволенням віддав себе суворості законів; для мене власне немає щастя, але у щасті народу був би і я щасливий... На смерть дивлюсь я з більшою холонокровністю, ніж на муки людей. Благоденствующі лотомки шануватимуть мою смерть!»<sup>1</sup>. Подібними ж високими мотивами характеризуються думки, прагнення і вчинки також інших членів Товариства об'єднаних слов'ян. П. Борисов заявляв: «Бажання бути корисним людству захоплювало мене завжди. Я поклав собі за правило шукати істину...— Загальне благо є верховний закон — ось максима, яка була основою і моєї релігії і моєї моралі»<sup>2</sup>.

Червоною ниткою через усі висловлювання декабристів-слов'ян проходить думка про те, що справжні найвищі і благородні спонукальні мотиви у вчинках людей — такі, як патріотизм і прагнення до боротьби за свободу народу,— є безкорисливими. Не випадково, коли під час об'єднання двох таємних товариств Бестужев-Рюмін заговорив про те, що в майбутньому революціонерів чекають «почесні і гідні титули... вінець слави і щастя», декабристи-слов'яни висловили рішучий протест проти цього. «Кажучи про нагороди,— почулося багато викриків,— ви ображаєте нас!» — «Не заради нагород, не заради почестей бажаємо звільнити Росію,— говорили інші»<sup>3</sup>. Що ж стосується тих осіб, які на словах присягалися вірно служити ідеалам свободи і рівності, але своїми вчинками не довели цього на ділі, то декабристи-слов'яни завжди займали одну непохитну позицію: «Не слід покладатися на слова цих панів...»<sup>4</sup>.

Члени Товариства об'єднаних слов'ян підтримували і поширювали ідеї про те, що в моральному відношенні людина може бути все більше вільною, якщо вона вести помірний і скромний спосіб життя, не буде прагнути до розкоші і зайвих надбань, а буде рішуче виступати проти жадоби у всьому. Необхідним винятком з цих правил було тільки одне визначення — всіляко підтримувати жадобу до знань, до науки. У «Правилах об'єднаних

<sup>1</sup> «Восстание декабристов», т. V, стор. 387.

<sup>2</sup> Там же, стор. 22.

<sup>3</sup> «Записки и письма И. И. Горбачевского», стор. 81, 82.

<sup>4</sup> Там же, стор. 67.

слов'ян» відмічалоя: «Простота, твердість і скромність цієї охоронниці захищатимуть твій спокій», «Не бажай більше того, що маєш, і будеш незалежним»; «Шануй науки, художества і ремесла. Піднеси навіть до них любов до ентузіазму і будеш мати справжню повагу від друзів твоїх»<sup>1</sup>.

Декабристи-слов'яни вважали, що шлях до свободи кожної особи і в цілому всіх народів лежить через подолання релігійних забобонів. Тому майже всі вони були атеїстами. (Їх стримані і ухильні відповіді відносно релігії та церкви під час слідства переслідували одну мету — не посилювати своєї «вини»). П. Борисов, І. Горбачевський та інші декабристи не тільки самі наполегливо цікавилися атеїстичними творами французьких матеріалістів, але й намагалися зацікавити ними своїх товаришів. Як встановила слідча комісія, член Товариства об'єднаних слов'ян І. Іванов неодноразово розмовляв з нижніми чинами в дусі викриття релігії і церкви. Він пояснював солдатам, що всілякі розмови про святих угодників, немовби почиваючих у Києві та інших місцях, — «це одна тільки вигадка і що їх зовсім ніде немає»<sup>2</sup>. А його атеїстична сатира у віршах викликала відкрите обурення у членів слідчої комісії. Пізніше ці вірші були знищені за розпорядженням Миколи І.

Відомо також, що коли С. Муравйов-Апостол і М. Бестужев-Рюмін порекомендували деяким декабристам-слов'янам впливати на розум солдат за допомогою спеціально складених «Катехізисів» (в яких пояснювалося, що імператор і його наближені відступили від «справжньої віри»), щоб таким чином надихнути солдат на боротьбу проти царя, — І. Горбачевський рішуче заперечив, заявивши, що «релігійна віра противна свободі».

Непохитним борцем проти релігії і церкви — як прямих антиподів свободи — виступав п'ятдесят з лишком років П. Ф. Дунцов-Вигодовський. «Церква і релігія, — за його визначенням, — на відкупі у найлютіших синодальних іуд — христокрадавців, що усім святим у церквах промишляють і хабарами і крадіжками нарівні з мирською владою займаються, не кажучи вже про їх шахрайські потворні ікони, старовинні мощі, тому що

<sup>1</sup> «Восстание декабристов», т. V, стор. 12.

<sup>2</sup> Цит. по книзі М. В. Нечкіної «Общество соединенных славян», стор. 41.

тут чистісіньке безбожне шарлатанство і зловживання істиною»<sup>1</sup>. П. Вигодівський гаряче доводить, що своєкорисливість, спільне прагнення до наживи ріднить прислужників церкви і мирську (громадську) владу, політиків. Вони вкупі, на думку Вигодівського, виступають проти матеріалістичної філософії та ідей французької революції тому, що матеріалізм енциклопедистів і французька революція освітили шлях до свободи. Цікаво, що в цьому зв'язку Вигодівський виступав проти прагнень використовувати релігійні тексти для спростування матеріалістичних та атеїстичних ідей. Так, він писав: «Власті світу, в кінці XVIII століття вільнодумцями потривожені, щоб позбавитися цього зла в майбутньому, примусили всіх займатися читанням св. писання..., але читання вільнодумцями Біблії та духовних книг, оповідь та причастя дали зовсім не ті наслідки, які собі обіцяли власті; вільнодумці ще більше переконалися, що власті, в свою безбожну і звірячу політику, як у п'ятому смертельну занурені, повинні обов'язково від справ своїх загинути, бо й самі вільнодумні проти них змови — є витвором властей, а не вільнодумців, які від них же походять»<sup>2</sup>.

Велике значення в боротьбі за свободу декабрист-слов'яни надавали науці. П. Борисов, І. Горбачевський та інші з року в рік посилювали свої наукові заняття. Очевидці повідомляють, наприклад, що П. Борисов у своєму пристрасному захопленні наукою працював по 16 годин на добу навіть в умовах ув'язнення на Петровському заводі. На жаль, під час пожежі (1854) головний архів братів Борисових загинув. Але про деякі науково-матеріалістичні погляди П. Борисова щодо явищ природи можна дізнатися з його розгорнутої рецензії «Про виникнення планет»<sup>3</sup>. Незважаючи ні на які казематні переслідування і заборону писати, також не відмовився від занять наукою і від палких публіцистичних писань П. Вигодівський. Під час другого арешту (1854) у нього були відібрані рукописи на 3568 аркушах, в яких автор розглядав найрізноманітніші питання науки (в тому числі фізики, хімії, біології, астрономії і т. д.). За войовничий зміст цих рукописів 53-річний декабрист-селянин був за-

<sup>1</sup> Журн. «Каторга и ссылка», 1936, № 3(112), стор. 90.

<sup>2</sup> Там же, стор. 88—89.

<sup>3</sup> Див. «Избранные социально-политические и философские произведения декабристов», т. III, стор. 79—82.

суджень до покарання батогами (ця міра покарання не була застосована в зв'язку з царським маніфестом).

Під час перебування на засланні в Сибіру (після каторги) декабристи не тільки самі підвищували свій культурний рівень, але й брали гарячу участь в організації освіти і розвитку культури серед місцевого населення, зокрема серед якутів. Цю діяльність вони розцінювали як свій прямий громадянський обов'язок і свій скромний вклад у загальну справу боротьби за освіту і свободу народу.

При характеристиці поглядів декабристів-слов'ян щодо проблеми свободи з точки зору моральних правил і прагнень важливо підкреслити те, що вони не тільки в період підготовки повстання, але й після розгрому царським урядом їх організації, в казематах і в засланні зберегли вірність духу і принципам свого товариства. І. Д. Якушкін, член Північного товариства так говорить про декабристів-слов'ян: «Вони не виявляли майже ніколи хиткості в своїх думках, і, придивившись до них ближче, можна було переконатися, що для кожного з них сказати і зробити одно і те ж, і що у вирішальну хвилину ніхто з них не відступився б назад. Головною особою в цьому гуртку був Петро Борисов, якому слов'яни виявляли майже необмежене довір'я»<sup>1</sup>.

Цей відзив характеризує поведінку декабристів-слов'ян, їх вірність своїм поглядам і переконанням. Збереглися повідомлення сучасників, в яких розповідається про безпосередній вплив декабристів-слов'ян на оточуючих їх людей з числа солдат, селян, службовців. Жоден із солдатів, які брали участь у русі декабристів, не видав своїх любимох командирів, і не дорікав їм за поразку, незважаючи на надзвичайно жорстоку кару, яка чекала їх за це. Корінне населення в Сибіру визнавало декабристів за своїх вірних захисників від всіляких гнобителів і дуже часто зверталося до них за порадами.

В журналі «Русская старина» за 1879 р., наприклад, надруковано відзив очевидця про авторитет, яким користувався І. Горбачевський на засланні. «Це була чудова, світла особа, високої моральної потуги, незважаючи на тихий характер,— пише про Горбачевського його сучас-

<sup>1</sup> «Записки, статті, письма декабриста І. Д. Якушкина». М., 1951, стор. 112.

ник.— В його присутності люди не могли говорити неправду, хоч він не виявляв словами заперечень брехуну. І мені говорили, що той же чарівний вплив справляли деякі інші з декабристів, навіть не тільки в Сибіру, де їх довго знали і їм поклонялися, а в Москві, у Чернігові, здається, навіть у самому Петербурзі»<sup>1</sup>.

Усі наведені факти переконливо показують, що проблема свободи декабристами-слов'янами розглядалася у всіх аспектах при одній обов'язковій умові — як завоювання свободи для народу і вкупі з народом. Без свободи народу не можна забезпечити свободу окремої людини — така визначальна думка Слов'ян. П. Борисов пояснював, що він сам і його однодумці «проникалися обширністю свого плану і для перетворення його в дійсність вважали необхідним сприяння усіх прошарків; у народі шукали вони допомоги, без якої будь-яка зміна нетривка: власним же своїм становищем переконувалися, що окрема воля, окреме побажання — зовсім незначні без цього всемогутнього двигуна в політичному світі»<sup>2</sup>.

Ці ідеї про необхідність революційної боротьби з допомогою народу в історії філософської і суспільно-політичної думки на Україні були висловлені вперше. Вони по суті були дальшим розвитком і конкретизацією революційно-визвольних ідей О. М. Радіщева. І в цьому — одна з найважливіших заслуг членів Товариства об'єднаних слов'ян.

Але перед тим, як зупинитися на характеристиці їх історичних заслуг, доцільно відмітити ряд помилкових, на нашу думку, положень, які допустили деякі дослідники руху декабристів, особливо в зв'язку з питанням про ставлення декабристів-слов'ян до революції, про слов'янське єднання і в оцінці їх світогляду.

Серед деяких істориків і філософів, що досліджували рух декабристів та їх ідеологію, все ще зустрічаються спроби тлумачити справу так, що нібито усі вони — декабристи різних товариств — цілком однаково розуміли роль народу в суспільному розвитку, в тому числі і в ході революції. З таким однобічним і спрощеним підходом до дуже складної проблеми погодитися не можна. Вище вже конкретно розглядалися деякі факти, які свід-

<sup>1</sup> Журн. «Русская старина», 1879, январь, стор. 84—85.

<sup>2</sup> «Записки и письма И. И. Горбачевского», стор. 91.

чать, що в ряді випадків декабристи Південного товариства і члени Товариства об'єднаних слов'ян по-різному оцінювали роль народу в історії і по-різному дивилися на перспективи участі народу в наступній революції. Повторюємо, що декабристи-слов'яни дійшли до переконання про нетривкість будь-яких перетворень, якщо вони будуть здійснені без вирішальної участі народу. Всупереч цим фактам І. В. Порох, наприклад, заявивши, що «дворянська обмеженість, властива першому поколінню російських революціонерів, була властива і Слов'янам, які, також, як і декабристи Північного і Південного товариств, були далекі від народу»<sup>1</sup>, робить висновок: декабристи-слов'яни «також...— були прихильниками військової революції». (курсив наш.— П. К.).

Цілком очевидно, що як в даному; так і в інших подібних міркуваннях є ряд логічних непослідовностей. По-перше, з визнання того факту, що декабристи-слов'яни не подолали в своїх поглядах рамок «дворянської обмеженості», зовсім не впливає, що у всіх питаннях вони були цілком на однаковому рівні з усіма останніми декабристами. (Якщо порівняти, наприклад, їх погляди з «Русской Правдой» П. І. Пестеля, то стане цілком очевидно, як сильно вони багато в чому відставали від рівня теоретичної зрілості цього революціонера. Але з цього не можна робити висновок про те, що у всіх питаннях Пестелю вдалося тримати «пальму першості», тобто бути скрізь на однаковому високому рівні. Ні, у нього були і відступи; наприклад, його концепція «асиміляції малих націй» була значно нижчою за своїм рівнем від суспільно-політичних ідей рівноправного союзу націй, яку проголосили декабристи-слов'яни<sup>2</sup>).

На честь багатьох членів Товариства об'єднаних слов'ян слід визнати, що вони глибше від декабристів інших організацій зрозуміли визначальну роль народу в суспільному житті. Інша справа, коли ми поставимо питання про те, чи змогли вони до кінця послідовно науково пояснити цю проблему? На це питання, зрозуміло, буде

<sup>1</sup> І. В. Порох. Восстание Черниговского полка,— в збірн.— «Очерки из истории движения декабристов», М., АН СССР, 1954, стор. 141, 143.

<sup>2</sup> Докладніше про це див. «Восстание декабристов», т. VII («Русская Правда П. И. Пестеля и сочинения, ей предшествующие»), Госполитиздат, 1958, стор. 122—125, 136—150.

одна відповідь: ні, не змогли. Адже вони не дійшли до матеріалістичного розуміння суспільного життя. Всебічно висвітлити вирішальну роль народу в історії, розкрити діалектику класової боротьби, довести історичну неминучість і необхідність диктатури пролетаріату для корінного перетворення світу і зробити на основі всього цього правильні практичні висновки — все це змогли зробити значно пізніше в нових історичних умовах тільки великі вожді пролетаріату. Але було б найгрубішою помилкою не враховувати всього того позитивного, що було в ідеології попередніх мислителів.

На наш погляд, керівники Товариства об'єднаних слов'ян одними з перших у вітчизняній історії визнали вирішальну роль народу в розвитку суспільства. Наведені вище факти підтверджують цей висновок. У цьому одна з перших і головних історичних заслуг декабристів-слов'ян.

По-друге, І. В. Порох та деякі інші дослідники, розглядаючи діяльність Товариства об'єднаних слов'ян, не визнають різниці між самими декабристами в підході до народу, в неоднакових — як уже відмічалось — прийомах і методах залучення народу на свій бік.

В силу не тільки суб'єктивних, а й об'єктивних умов декабристи не зуміли — та й не могли зуміти — щільно зблизитися з народом, очолити його боротьбу. (При цьому не можна забувати вказівку В. І. Леніна про те, що в той період, коли діяли декабристи, сама боротьба проти існуючих порядків велася слабо, головним чином обмежувалась окремими бунтами, бо в країні головна маса народу — кріпосні селяни — «були тоді зовсім задавлені темнотою, у селян не було помічників і братів серед міських робітників»<sup>1</sup>, та й самих робітників тоді в країні було ще дуже мало). Але вихідні вимоги, головну лінію на майбутнє відносно необхідності пов'язувати діяльність організації революціонерів з боротьбою народу — це декабристи-слов'яни в загальній формі висловили дуже чітко.

По-третє, твердження про те, що декабристи-слов'яни для досягнення свободи дотримувалися ідей «військової революції» зовсім ігнорують прямі конкретні заперечення відносно цього, висловлені декабристами-слов'янами, —

<sup>1</sup> В. І. Ленін. Твори, т. 6, стор. 373.

ці заперечення на адресу учасників Південного товариства наводилися вже вище. Безумовно, на запитання: чи зуміли декабристи-слов'яни, керуючись своїми ж запереченнями, розробити розгорнуті програмні положення або свого роду план «н а р о д н о ї революції»,— дістанемо відповідь: ні, цього вони не змогли зробити хоч би через те, що незабаром після викриття Південного товариства почався розгром усіх декабристських організацій. Але критика деяких істотних недоліків «військової революції» і вже саме проголошення ідей «н а р о д н о ї революції» були серйозним кроком вперед у визвольному русі народів нашої країни. І це зробили представники Товариства об'єднаних слов'ян.

У розумінні декабристів-слов'ян поняття «народна революція» означало необхідність виступу всіх верств населення проти диктатури окремих осіб і тих партій, які їх підтримували. Безсумнівно, позитивною рисою в їх розумінні «народної революції» було визнання необхідності безпосередньої участі солдат, селянства та інших верств трудящих у боротьбі проти реакційних сил. А одним із найсерйозніших недоліків — те, що декабристи-слов'яни ще не змогли правильно визначити класовий зміст наступної революції, розстановку класових сил і т. д.

З цього випливає, що «далекість» Товариства об'єднаних слов'ян від народу полягала не в запереченні завоювання свободи шляхом «народної революції» — адже члени цієї організації визнавали цей шлях,— а в тому, що вони в силу історичних умов не змогли очолити революційний рух поневоленого народу і стати його ідеологами. Фактично їх ідеали і прагнення за своїм класовим змістом були втіленням буржуазного демократизму.

Не враховувати цих відмінних рис, властивих Товариству об'єднаних слов'ян, не можна, бо це було б пряме відхилення від принципу конкретно-історичного підходу у висвітленні даної проблеми. А це в свою чергу не дало б можливості правильно визначити не тільки історичні заслуги декабристів-слов'ян, але й глибоко показати історичну спадкоємність у дальшому розвитку революційної ідеології в Росії і на Україні.

Принципове значення для правильної характеристики ідеології Товариства об'єднаних слов'ян — в тому числі



стосовно до проблеми свободи — являє собою питання про слов'янське єднання. У свій час М. В. Нечкіна писала, що «не треба особливої прозорливості, щоб побачити в цій програмі об'єднання слов'ян головні риси польського національного ідеалу «від моря до моря»<sup>1</sup>. В інших, пізніших публікаціях подібні міркування було повторено. За нашим переконанням, такого роду пояснення висновків про необхідність об'єднання всіх слов'янських народів у боротьбі за свободу спрощує і принижує ідеї декабристів Товариства об'єднаних слов'ян. У даному разі не можна обмежуватися здогадкою про копіювання «національного ідеалу» якоїсь окремої нації (в тому числі і польської). Адже визначену мету — об'єднання всіх слов'янських народів в союз демократичних республік — вони обґрунтовували не обмеженими ідеалами окремої нації, а спільними інтересами всіх слов'янських народів. Тому ці головні ідеї гаряче підтримувалися всіма членами багатонаціонального Товариства об'єднаних слов'ян.

Цілком рішуче заперечення в зв'язку з оцінкою ідеології Товариства об'єднаних слов'ян і безпосередньою характеристикою їх засновників слід висловити на адресу П. Г. Риндзюньського за його статтю «Декабристы братья Борисовы в годы жизни на поселении»<sup>2</sup>. В ній автор зовсім довільно викладає весь матеріал у дусі такої концепції: буцімто у них вся ідеологія «весь запал революційного протесту уходить в абстрактні мрії про боротьбу за свободу, в сміливі і широкі, але чисто академічні наукові гіпотези, в ідею про міцний і всесильний сімейний зв'язок. Більш пов'язаними з реальністю лишаються тільки боязкі ліберальні ідеї, в яких до того ж у значній мірі відсутній життєвий зміст»<sup>3</sup>.

У світлі навіть тих небагатьох, але достовірних фактів, які вже наводилися в даній статті, стає зрозумілим, що одна з найсильніших рис у світогляді братів Борисових і в цілому ідеології Товариства об'єднаних слов'ян полягає в їх прагненні теоретично обґрунтувати свої

<sup>1</sup> М. В. Нечкіна. Общество соединенных славян, стор. 106.

<sup>2</sup> «Труды Государственного исторического музея». Вып. XV, М., 1941.

<sup>3</sup> Там же, стор. 20.— З приводу інших перекичувань П. Г. Риндзюньським питань про діяльність бр. Борисових виступає М. В. Нечкіна в «Исторических записках» АН СССР № 54 за 1955 р.

практичні революційні наміри, безпосередньо пов'язані з суспільним життям.

В публікаціях деяких істориків ще до останнього часу при характеристиці руху декабристів недооцінюється їх вплив на формування революційної ідеології на Україні, а також не відзначається, що в цьому русі у складі Товариства об'єднаних слов'ян активну участь брали багато представників українського народу. Саме такі недоліки мають місце, наприклад, в працях «Історія Української РСР», яка видана Інститутом історії АН УРСР та в монографії О. К. Касименка «Історія Української РСР»<sup>1</sup>.

А в статті «Декабристи», що надрукована в Українській радянській енциклопедії, даються такі однобічні визначення: «Декабристи — російські дворянські революціонери...» «Рух Д. значно вплинув на розвиток суспільної думки і культури Росії»<sup>2</sup>. Звичайно, подібні недооцінки *органічних* зв'язків руху декабристів з історією українського народу, ігнорування участі представників українського народу (особливо таких, як І. Горбачевський, Я. Андрієвич, П. Дунцов-Вигодовський, Я. Драгоманов та ін.) в цьому русі не можуть сприяти всебічному висвітленню початку формування революційної ідеології на Україні та проблем спадкоємності в історії революційної суспільно-політичної і філософської думки українського народу.

Відмічені недоліки у висвітленні деяких питань про Товариство об'єднаних слов'ян є наслідком відхилення від вимог принципу конкретно-історичного аналізу. Тому, щоб не допускати подібних помилок в оцінці історичних заслуг декабристів — як і в інших випадках — необхідно послідовно керуватися ленінськими порадами про ставлення до спадщини минулого, вчитися бачити і гідним чином оцінювати все те нове, що змогли дати попередники, а не ганьбити і зневажати їх за те, чого вони не дали і не могли дати.

Декабристи-слов'яни, далі розвиваючи ідеї Радіщева, першими на Україні проголосили необхідність народної революції для завоювання свободи і першими почали

<sup>1</sup> Див. Історія Української РСР, т. I, К., 1953, стор. 405—414; 444—461; О. К. Касименко, Історія Української РСР, К., 1960, стор. 111—112, 121—126.

<sup>2</sup> Українська радянська енциклопедія, т. 4, К., 1961, стор. 51, 53.

розвивати ідеї братерського єднання народів в їх боротьбі за свободу і прогрес. Ці ідеї далі розвивалися наступними поколіннями революціонерів.

Приклади самовідданої мужньої боротьби проти сил реакції, за ідеали свободи, рівності і братерства народів, що їх в числі перших революціонерів показали декабристи,— воістину безсмертні. Український народ з повним правом пишається тим, що серед цих видатних людей були і його славні сини.

П. Д. КОВАЛЬ

## ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВО ВЗГЛЯДАХ ДЕКАБРИСТОВ ОБЩЕСТВА СОЕДИНЕННЫХ СЛАВЯН

### Резюме

Статья написана на очень важную в теоретическом и общественно-политическом отношении тему. Это обстоятельство автор весьма аргументированно разъяснил как в плане борьбы против современных идеологов антикоммунизма, так и по линии анализа опубликованной литературы, в которой выясняется деятельность и идеология декабристов Общества соединенных славян. Несомненное достоинство и научная ценность данной статьи характеризуются прежде всего тем, что в ней дается обобщающий анализ взглядов декабристов Общества соединенных славян по проблеме свободы (с точки зрения философского обоснования, общественно-политических и нравственных идеалов и практической деятельности декабристов-славян), а также тем, что содержание всей статьи убедительно показывает, что декабристы Общества соединенных славян фактически являются родоначальниками революционной идеологии на Украине.

В статье содержится развернутая критика ряда ошибочных утверждений, которые допущены отдельными исследователями революционного движения декабристов.

М. С. ДЕНИСЕНКО

## КИРИЛО-МЕФОДІЇВСЬКЕ ТОВАРИСТВО

(До питання про ідейну боротьбу)

В історії суспільно-політичної думки на Україні, у боротьбі українського народу проти соціального рабства і національного гніту помітне місце займає Кирило-Мефодіївське товариство, яке існувало в першій половині XIX ст.

40-ві роки характеризуються зародженням ліберально-буржуазної та революційно-демократичної ідеології, поглибленням кризи кріпосницької системи. В надрах кріпосницького господарства розвивались нові продуктивні сили, які вимагали нових виробничих відносин. На зміну феодальному способу виробництва йшов капіталістичний.

Глибока криза кріпосницької системи загострила класові суперечності в Росії і на Україні, безперервно зростала кількість селянських заворушень. Царизм, вчиняючи жорстокі розправи над «бунтівниками», розгромив декабристів. Проте ці «заходи» уряду не могли загальмувати розвиток антикріпосницького руху в країні.

У такій історичній обстановці утворилося Кирило-Мефодіївське товариство на Україні. Виникнення його було безпосереднім наслідком наростаючої визвольної боротьби трудящих мас проти поміщицького гніту, наслідком загального пожвавлення громадського руху на Україні, центром якого став Київ, і зокрема Київський університет. Київ у цей період, як і раніше, був одним з науково-культурних центрів, де згруповувалась передова українська інтелігенція. В умовах розкладу кріпосництва та розвитку капіталізму вона активніше брала участь в по-

літичній боротьбі, все більше створювала художніх творів, наукових праць, публіцистичних статей, рецензій, пов'язаних з висвітленням суспільного життя України.

Ось чому, збираючись на квартирі у М. І. Костомарова, або у М. І. Гулака, члени майбутнього товариства розмовляли на різні теми, цікавились творчістю Штрауса, спрямованою проти християнських догматів та релігійних чудес, а також Ламенне, «Кобзарем» Шевченка, народною поезією, філософією, говорили про злиденне економічне становище селян, «о поземельной собственности и обо всем, что относится к политической экономии», засуджуючи кріпосництво, заперечували «право владения крестьянами» і прагнули визволити їх з неволі духовної і соціальної, мріяли про встановлення республіки, полемізуючи, що таке свобода, висували «необходимость изменить порядки в России», захоплювались філологією та літературою слов'янських народів. У своїй полеміці вони не обмежувались тільки науковими інтересами. Дебати між ними часто набирали гостро політичного характеру і точились головним чином навколо питання про знищення кріпосництва та утворення всеслов'янської федеративної демократичної республіки. «Тут-то впервые явилась мысль, — згадує Костомаров, — о создании общества, которое бы имело целью распространение идеи славянской взаимности и будущей федерации славянских народов, на основании полной свободы и автономии народностей»<sup>1</sup>.

Думка про створення товариства політичного напряму вперше була висловлена на квартирі у Гулака, який свідчив пізніше, що наприкінці 1845 і початку 1846 р. «мы точно условились общими силами содействовать скорейшему соединению всех славянских племен... мы уговорились при этом носить кольца с именем св. Кирилла и Мефодия, в честь этих святых просветителей славян и в воспоминание нашего намерения»<sup>2</sup>.

Твердження Василя Білозерського нібито немає можливості «определить ни начала, ни времени учреждения общества»<sup>3</sup> неправомірне. Матеріали слідства та епістолярна спадщина кириломефодіївців дають підстави

<sup>1</sup> «Русская мысль», кн. 5, М., 1885, стор. 210.

<sup>2</sup> «Киевская старина», кн. 2, К., 1906, стор. 148.

<sup>3</sup> «Матеріали до історії Кирило-Мефодіївського братства». К., 1915, стор. 108.

зробити висновок про те, що товариство Кирила і Мефодія організаційно оформилось на початку 1846 р. На знак його організації були встановлені перстень з написом «св. Кирилл и Мефодий» і печатка. Золотий перстень передбачалось носити кожному членові. Так в Києві з ініціативи М. І. Гулака, М. І. Костомарова і В. М. Білозерського утворилось Кирило-Мефодіївське товариство, назване в офіційному листуванні «Украино-Славянское». Воно організувалось і розпочало роботу в той час, коли Шевченко своїм вогненным поетичним словом промовляв до народу, закликаючи його до боротьби з гнобителями.

Відомо, що Т. Г. Шевченко, будучи співробітником Київської археологічної комісії, їздив за її дорученням по Київській, Подільській, Волинській губерніях, збирав матеріали про історію України, змальовував пам'ятники старовини, вивчав народну творчість. Повернувшись у Київ, Шевченко весною 1846 р. познайомився з Костомаровим — одним з засновників Кирило-Мефодіївського товариства. «Идеи основанного мною общества, — згадує Костомаров, — поглощали меня до фанатизма. Я распространял их, где мог: с кафедры между студентами, в частных разговорах между профессорами университета и даже в духовной академии. Идеи общества быстро пошли в ход»<sup>1</sup>. Костомаров розповів Шевченку про існування таємного товариства Кирила і Мефодія. Поет, за словами Костомарова, позитивно поставився до товариства і «тотчас же изъявил готовность пристать к нему; но отнесся к его идеям с большим задором и крайнею нетерпимостью, что послужило поводом ко многим спорам между мною и Шевченко»<sup>2</sup>.

Окремі положення політичної програми товариства Шевченку були до душі. Він поділяв головні програмні завдання, які ставились кириломефодіївцями: знищення кріпосництва й царизму та об'єднання слов'ян на демократичній основі. Тому, ставши членом таємної організації, поет розгорнув активну діяльність, прагнув ознайомити з ідеями Кирило-Мефодіївського товариства польську молодь, що навчалася в Київському

<sup>1</sup> «Русская мысль», кн. 5, стор. 211.

<sup>2</sup> Там же, стор. 211.

університеті<sup>1</sup>, писав поезії революційного змісту, читав вірші з циклу «Три літа». На квартирі Гулака до пізньої ночі засиджувались люди і слухали «стихотворення Шевченко, имеющие своим содержанием мысли явно противозаконные».

Твори великого поета-революціонера мали значний вплив на членів товариства. Навіть Костомаров, не поділяючи революційних поглядів Шевченка, не міг не висловити свого враження від музи поета, яка, підіймаючи завісу над народним життям, розкривала «свет истины», що горів «нетленным огнем — огнем Прометейя». «Он прочел мне, — розповідає Костомаров, — некоторые из неизданных своих произведений, от которых я был в совершенном восторге. Особенно сильное впечатление произвел на меня «Сон», неизданная антицензурная поэма Шевченко. Я читал и перечитывал ее всю ночь и был в полном упоении»<sup>2</sup>. Читаючи такі твори, як «Думка», «Катерина», «Кавказ», «Сон», кириломефодіївці «превозносили до небес» Шевченка, який, пишучи твори, «побуждал к большой деятельности общество».

Ще й до цього часу не встановлено весь персональний склад товариства св. Кирила і Мефодія. Але кількість членів, що вступили до товариства, звичайно, не вичерпувалась одним чи двома десятками кириломефодіївців. До його складу залучались кращі представники української інтелігенції. Кириломефодіївець учитель Д. П. Пильчиков свідчив біографу Шевченка Кониському, що число членів товариства в березні 1847 року доходило до ста<sup>3</sup>.

За своїм світоглядом члени товариства не були одностайними. Вони досить часто на розв'язання окремих питань суспільного життя дивились з протилежних точок зору, сперечались, полемізували. Внаслідок цього у товаристві визначились два напрями: революційно-демократичний, очолюваний Шевченком і Гулаком, та

---

<sup>1</sup> В цьому зв'язку несумнівний інтерес мають спогади маловідомого польського поета, учасника польського повстання 1863 р. Юліана Беліна-Кентжицького (1826—1889). Див. Біографія Т. Г. Шевченка за спогадами сучасників. К., 1958, стор. 104.

<sup>2</sup> «Русская мысль», кн. 5, стор. 211.

<sup>3</sup> Див. О. Кониський. Тарас Шевченко — Грушівський, т. I. Львів, 1898, стор. 198.

ліберальний на чолі з Костомаровим, Білозерським і Кулішем<sup>1</sup>.

Керівники правого крила стояли на ідеалістичних позиціях і сподівались розв'язати всі політичні та економічні питання шляхом мирної пропаганди. Ідеологія іншої частини людей, які примкнули до лівого крила, відрізнялась від філософсько-естетичних і суспільно-політичних поглядів Костомарова, Куліша та Василя Білозерського. Якщо праві стояли на ідеалістичних позиціях і заперечували революційну боротьбу, то Шевченко, навпаки, виступав як атеїст і матеріаліст. Природу поет розумів такою, якою вона є. Заперечуючи релігійні легенди про безсмертя душі, Шевченко стверджував думку про єдність світу в його матеріальності. Він з позицій революційного демократизму і матеріалізму вів боротьбу проти ідеалістичної естетики, вимагав знищення кріпосництва і самодержавства, утворення республіки, об'єднання на цій основі слов'янських народів.

Шевченко цікавився історичним минулим України, і насамперед визвольною боротьбою українських трудящих. Він високо оцінював героїчне минуле свого народу, його видатних діячів, виступав проти тих, хто фальсифікував історію, опорочував народний рух. Правда, в ранніх поетичних творах («Якби то ти, Богдане п'яний», «Розрита могила») Шевченко помилявся в оцінці Хмельницького. Проте пізніше він правильно охарактеризував Хмельницького, назвав його патріотом, видатним полководцем і державним діячем. Поет критикував теорію «безкласовості» української нації. У вкритті фальсифікації історії України велике значення має написана в 1845 р. поема Шевченка «І мертвим, і живим, і ненародженим землякам моїм в Україні і не в Україні моє дружнє посланіє». Творчість поета є виразом інтересів революційного селянства, відображенням його прагнень до соціального і національного визволення. Навколо безстрашного революціонера і мис-

<sup>1</sup> Думка про існування двох напрямків у товаристві — революційно-демократичного і ліберального — чітко проводиться в Історії української літератури, т. I, К., 1954 (див. розділ «Шевченко в Кирило-Мефодіївському товаристві»); Історії Української РСР, т. I, К., 1953 (див. розділ «Зародження революційно-демократичного і буржуазно-ліберального руху. Т. Г. Шевченко Кирило-Мефодіївське товариство»), а також у статтях про Кирило-Мефодіївське товариство, написаних окремими авторами.



лителя згуртувалась найпередовіша частина товариства — Микола Гулак, Іван Посяда, Олександр Навроцький.

Ідеологія Гулака, людини висококультурної і всебічно розвиненої, має багато спільних рис з поглядами Шевченка. Гулак не ідеалізував минулого свого народу, навпаки, намагався об'єктивно зобразити класові і правові взаємини людей. Про це свідчить його кандидатська робота (1843 р.) «Изображение прав чужестранцев по французскому, прусскому и русскому праву». Юридичні, майнові відносини людей у класовому суспільстві стоять в центрі наукової діяльності Гулака. Вже в праці «Юридический быт поморских славян» (1845 р.), показуючи їх соціальне гноблення, він писав: «Гнусный торг невольниками сделался у нас всеобщим обыкновением; вся Европа, но еще более Восток наполнился славянскими рабами, так что имя славянина у всех европейских народов сделалось однозначущим со словом раб»<sup>1</sup>. У своїх правдивих працях Гулак висвітлив тяжке життя, страждання уярмленого народу в минулому.

Гулак вивчав історію, юриспруденцію. В його бібліотеці зберігалися деякі російські літописи, римська історія Нібура, твори, написані на правові теми, наприклад «Рассуждение о поземельной собственности в Малороссии», де доводилось, що на Україні наділялись садиби «в противность древним правам малороссиян».

Безмежна любов до знедолених і експлуатованих, прагнення служити їх інтересам проявляється у Навроцького і Посяди. Вони виступили проти гноблення селян. Пройняті ненавистю до експлуататорів, Навроцький і Посяда смислом свого життя вважали боротьбу за визволення і звеличення трудящих, за дружбу між народами. На протилежність Кулішу, Посяда виявив глибоке розуміння воз'єднання, здійсненого в 1654 р., України з Росією в єдиній Російській державі. Він позитивно оцінив діяльність Богдана Хмельницького, вбачаючи в ньому видатного державного діяча. «Хмельницкий, по-моему, — говорил Посяда, — понимал хорошо этот народ и потому братски соединил его с Россиею. Хмельницкий заслуживает в моем сердце величайшую

<sup>1</sup> «Галерея шлиссельбургских узников», т. I, СПб., 1907, стор. 43.

благодарність, ибо он своим соединением сохранил, а не погубил народ украинский»<sup>1</sup>.

Відверта революційно-демократична позиція Шевченка та його прихильників внесла серйозні незгоди в діяльність кириломефодіївців, справила певний вплив на ідеологію товариства. Незважаючи на опір ліберальної частини організації, Шевченку все ж таки вдалося внести ряд своїх революційних ідей в програмні документи. Однак більша частина кириломефодіївців, підходячи ідеалістично до розв'язання тих чи інших питань, заперечувала класову боротьбу і революцію, замовчувала класовий антагонізм всередині української нації, рівність громадян зводила до рівності духовної, вираженої у християнському віросповіданні. Такі хибні погляди прихильників правого крила знайшли своє відображення в програмних положеннях і настановах.

Ідеологія товариства характеризується насамперед його програмними документами, які відбивали головним чином погляди ліберального крила. Серед цих документів особливе значення мають записка Білозерського, статут, програма, правила, відозва до російського і польського народів, відозва до українського народу і «Книги битія українського народу», або «Закон божий». Політичні завдання товариства, викладені у програмних документах, зводились до знищення кріпосництва і самодержавства, національного і соціального гніту, встановлення Всеслов'янської федеративної демократичної республіки, повернення слов'янським народам їх незалежності, свободи. Ці завдання обґрунтовувались теоретично, історія розвитку суспільства в минулому розглядалась у зв'язку з тогочасним суспільним життям.

Однією з центральних соціологічних проблем у поглядах правого крила товариства, що відбилась у програмних документах, є вияснення суті процесу виникнення людського суспільства. У поглядах на розвиток суспільства воно стояло на позиціях ідеалізму.

Схема суспільного розвитку, викладена в «Книгах битія», не була оригінальною, вона повністю відповідала релігійно-ідеалістичним вченням в області соціології.

---

<sup>1</sup> «Матеріали до історії Кирило-Мефодіївського братства», стор. 121.

В світлі ідеалізму і релігії пояснюється походження класів, гноблення, політичної і майнової нерівності. Утворення класів розглядається не як історичний процес, зв'язаний з розвитком продуктивних сил та виробничих відносин, а як явище випадкове, зовнішнє: класи є породженням «насильственої зв'язи» слов'ян з іншими національностями та народностями. Слов'яни прийняли князів від німців і ті «царі лукаві побрали з людей таких, що були сильніші, або їм нужніші, і назвали їх панами, а других людей поробили їх невільниками, і умножились на землі горе, біднота і хвороба, і нещастя і незгода»<sup>1</sup>.

Історія суспільства зображується правим крилом товариства як розквіт і занепад окремих народів. Занепадав такий народ, який обзаводився вельможами та панами і серед якого мали місце несправедливість, нерівність і неволя. Розквітав в ході історичного розвитку той з народів, де додержувались рівності і свободи, тобто де була істинна віра в бога, твердиться в «Книгах битія».

Ідеї християнського демократизму, основані на евангельських положеннях, займають значне місце в ідеології кириломефодіївців правого крила, що свідчить про вплив на цих членів товариства реакційного християнського соціалізму, який серед багатьох форм домарксистського соціалізму, поширювався в Англії — Кінголі і Ладлоу, у Франції — Бюше і Ламенне. Окремі положення «Книг битія», записки Білозерського мають багато спільного з концепцією Ламенне, викладеною в книзі «Слова веруючого»<sup>2</sup>.

Взявши на озброєння ідеї християнського соціалізму, кириломефодіївці ліберально-буржуазної частини намагались їх використати у боротьбі проти царизму і кріпосництва. Шевченко ж піддав гострій критиці ці ідеї, виступав проти примирення та поєднання науки і релігії. Однак у товаристві, як живий відгомін тих викладів і промов, що виголошувались з кафедри філософії Київського університету, і насамперед професором Сковорцовим, велись розмови про поєднання науки і релігії.

<sup>1</sup> «Книги битія українського народу», Львів, 1921, стор. 8.

<sup>2</sup> Див. Ламенне. «Слова веруючого», Книгоиздательство «Звезда», М., стор. 37; «Книги битія українського народу», стор. 9.

Більша частина кириломефодіївців в ідеях християнської віри вбачала світло істини і свободи. Але імператори, зазначається в «Книгах битія», прийнявши християнство, перекрутили «вчення Христове», і в результаті народ став невольним і обманутим. Виходячи з таких переконань, члени товариства вважали тогочасну релігію відмінною від первісного християнства, знаряддя гніту та експлуатації народу. «А сьому ще гірша неправда: буцім установлено від бога, щоб одні панували і багатіли, а другі були у неволі і бідніли»<sup>1</sup>.

Подібні «теоретичні доведення», прикриті релігійною фразеологією, потрібні були кириломефодіївцям, щоб показати життєву неспроможність існуючого суспільного і державного порядку. Тому і сучасне їм суспільство, з його соціальними і класовими суперечностями, гнітом і експлуатацією, боротьбою між можновладними за владу і наживу, розглядалося як несправедливе, противне людській природі, як відступ від християнства. Йому протиставлялося стародавнє людське суспільство, де нібито панували рівність і свобода, де всі були щасливі і багаті. Прикладом такої зразкової організації людей називалися слов'янські племена, у яких не було ні царів, ні панів, і всі були рівні, і «жили християне братством, усе у них було общественне, і були у них вибрані старшини, і ті старшини були всім слугами, бо господь так сказав: хто хоче бути першим, повинен бути всім слугою»<sup>2</sup>.

Будучи незадоволеними дійсністю Росії та України, де трудящі експлуатувались, де панував «деспот-цар» і кріпосники-поміщики обдирали своїх кріпаків, кириломефодіївці протестували проти сучасних їм соціально-політичних порядків. У всіх програмних документах товариства червоною ниткою проходить ідея скасування кріпосництва, вимога рівності станів, протест проти визискування та уярмлення людей, заборона смертних вироків і катувань. В головних правилах зазначається, що товариство «будет стараться заранее об искоренении рабства и всякого унижения низших классов»<sup>3</sup>. Майже всі члени були пройняті «омерзением к крепо-

<sup>1</sup> «Книги битія українського народу», стор. 13.

<sup>2</sup> Там же, стор. 11.

<sup>3</sup> Главные правила общества — «Былое», кн. 1—2, П., 1906, стор. 67.

стному праву». Про це свідчить листування Гулака, Посьяди, Костомарова та інших, де нерідко йшла мова про тяжке становище трудящих і прагнення тим або іншим шляхом знищити кріпосне право. Шевченко всім серцем був відданий справі визволення селян.

Погляди кирилومهфодіївців на тогочасну дійсність характеризуються, як зазначалось, негативним ставленням до кріпосницько-самодержавного ладу, осудженням соціального і національного гніту, прагненням до визволення трудящих. Однак у членів організації правого і лівого напрямку були протилежні точки зору на шляхи здійснення своєї мети у сфері соціальних відносин. Передусім у товаристві розгорнулась жорстока ідейна боротьба навколо проблеми про шляхи знищення кріпосництва.

Ліберальна частина товариства заперечувала революційну боротьбу як єдино вірний шлях знищення кріпосництва і підходила до розв'язання питання ідеалістично, в інтересах українських ліберальних поміщиків та виникаючої української буржуазії. Вона, вважаючи освіту народу в релігійно-християнському дусі головним засобом усунення кріпосництва, відстоювала еволюційну теорію розвитку суспільства. Куліш, наприклад, в листі, написаному у вересні 1846 року до Костомарова, твердив, що само собою настане час, коли «от одного звука труб ее (України — М. Д.) падут стени и твердыни»<sup>1</sup>. Він заперечував народне повстання, жахаючись його, говорив, що буде велике лихо «як дика сила деспотства та викличе з пекла дику силу рабства»<sup>2</sup>.

Заперечував революційний шлях знищення кріпосного ладу і М. Костомаров. «Далеко я,— говорив він,— был от всех гнусных революционных убеждений и отвратительных мыслей»<sup>3</sup>. Виступав проти революційних методів боротьби і Василь Білозерський. Як і Костомаров та Куліш, він ратував лише за поширення освіти серед трудящих і вважав її запобіжним засобом проти

<sup>1</sup> Під ім'ям «Труб Малороссии» Куліш розумів літературу, яка нібито зможе переконати поміщиків добровільно дати селянам свободу.

<sup>2</sup> П. О. Куліш. Хуторна поезія, Львів, 1882, стор. 39.

<sup>3</sup> «Матеріали до історії Кирило-Мефодіївського братства», стор. 142.

кровопролиття та насильства. «Действовать оружием,— зазначав Білозерський,— никогда и ни у кого не было в намерении. Это всегда ужасало славянистов, которые считали такое действие преступным»<sup>1</sup>.

Таким чином, про Куліша, Костомарова і Білозерського можна з усією категоричністю заявити, що вони у своїх висловлюваннях, зв'язаних з поглядами на розвиток суспільства, стояли на еволюційних позиціях, заперечували революційне знищення кріпосництва і самодержавства. В основі їх тактики була глибока сліпа віра в соціальні реформи, яка чітко відображалася і в програмних документах. Мирна пропаганда ідей, пропаганда в душі християнської релігії, заперечення насильства — характеризують записку Білозерського, «Книги битія», статут і головні правила, де підкреслювалося, що товариство і кожний його член повинні свої дії «соображать с евангельскими правилами любви, кротости и терпения; правило же: цель освящает средство — общество признает безбожным»<sup>2</sup>.

Праве крило товариства прагнуло здійснити свою політичну програму мирним шляхом. Проте її положення про можливість мирним шляхом визволити народ від кріпосної залежності поділялось далеко не всіма членами організації. Товариство, як уже зазначалось, за своєю ідеологією не було монолітним. Кириломефодіївців об'єднувала насамперед головна ідея — ідея визволення України від соціального і національного гніту. Тому організаційне оформлення їх не можна розглядати з точки зору прийняття всіма членами програмних і тактичних положень. Шевченко протестував проти релігійного забарвлення програмних документів, не погоджувався з членами правого крила товариства в питаннях ідеології і тактики, заперечував еволюційний шлях розвитку суспільства. І це зрозуміло, бо багато в чому «Книги битія», записка Білозерського розходилися з його переконаннями.

Шевченко спонукував товариство до активної діяльності, гостро виступав проти існуючої влади, царської фамілії. Його поезія вважалась надзвичайно небезпечною. Нею поет прагнув «возбудить малороссиян к вос-

<sup>1</sup> «Матеріали до історії Кирило-Мєфодіївського братства», стор. 96.

<sup>2</sup> «Былое», кн. 1—2, стор. 67.

станію». Отже, у товаристві він був одним з наполегливих прихильників насильницького знищення кріпосництва і самодержавства. Революційні висновки відносно скасування кріпосництва та самодержавства робили одnodумці поета. Так, Гулак вимагав, збуджуючи народ до повстання, не тільки роз'яснювати трудящим суть урядових розпоряджень та законів, а й пропонував «путешествие по деревням для сближения с крестьянами и распространения между ними идеи о народном правлении»<sup>1</sup>. Він виявив революційні думки і прагнення і був переконаний, що повстання неодмінно відбудеться, «если не в настоящее время, то наверно в будущем поколении»<sup>2</sup>.

Революційністю відзначався і Навроцький. Він, як і Гулак, стояв за насильницький переворот і неодноразово скаржився «на недостаток материальных средств для скорейшего распространения таковых идей между обитателями Малороссии для возбуждения их прежнего воинственного духа»<sup>3</sup>. Савич, вихований французькими енциклопедистами, також ревно доводив необхідність знищення в Росії монархічної влади, встановлення народного правління з представницькою формою. Виступаючи за народне повстання, він пропонував збудувати київську фортецю та інші укріплення, для того, щоб використати їх в активній боротьбі з царизмом. До повстання, спрямованого проти самодержавства, Савич рекомендував залучати вихованців військових учбових закладів.

На протилежність правому крилу, кириломефодіївці, очолювані Шевченком, «считали необходимым оружие» проти «стен и твердынь» кріпосництва. На їх думку, повинен був повторитися 1825 рік, звичайно, в ширшому масштабі і з участю трудящих. Поставивши проблему участі народу в революції, ліве крило тим самим зробило крок вперед у порівнянні з декабристами. Ліве крило товариства відображало прогресивні ідеї та інтереси широких народних мас у їх боротьбі проти кріпосництва, сміливо ставило питання революційного перетворення суспільства, йшло по шляху революційних

<sup>1</sup> «Галерея шлиссельбургских узников», стор. 47.

<sup>2</sup> «Матеріалы до історії Кирило-Мєфодіївського братства», стор. 112.

<sup>3</sup> «Киевская старина», кн. 2, К., 1906, стор. 138.

традицій і переконань. Тільки революційний шлях ліве крило вважало прийнятним для зміни існуючого ладу. Причому, визволення українського народу від кріпосництва і самодержавства воно мислило здійснити разом з російським народом. Звичайно, ліве крило своєю революційністю впливало на програмні документи, вносячи в них відповідні зміни. «Подкапывают всеми средствами несправедливые права аристократии и говорит больше о тех лицах, которые к ней не принадлежали или же действовали сообразно с демократическими правами»<sup>1</sup>. Це положення записки Білозерського суперечить ідеї мирної пропаганди. Коливання в сторону революційних методів боротьби відображаються і в «Книгах битія».

Отже, в поглядах товариства був революційний елемент, спрямований на знищення кріпосництва і проголошення республіки замість монархії. Його ліве крило розглядало питання про соціальне і національне визволення України з позицій революційної демократії. Праве крило, навпаки, прагнуло всі корінні питання епохи розв'язати шляхом реформ, без бунтів і повстань «черні». У Кирило-Мефодіївському товаристві точилася гостра ідейна боротьба між революційно-демократичною течією і ліберально-буржуазною групою. Шевченко, протестуючи проти «поміркованості» лібералів правого крила, боровся за перетворення товариства в організацію, яка була б знаряддям революційної боротьби проти царизму.

Боротьба між правим і лівим напрямом товариства позначилася і на розв'язанні слов'янського питання. Шлях до його розв'язання ліві вбачали в революційній боротьбі експлуатованих проти експлуататорів. Гулак, підтримуючи ідею визволення слов'ян і об'єднання їх на началах добровільності, вважав, що можна «достигнуть этого возбуждением славян к восстанию»<sup>2</sup>. Праве крило це політичне завдання намагалося розв'язати мирним шляхом. Дух «кротости и миролюбия христианского» завжди був найголовнішою турботою слов'яністів правого напрямку, які на повстання народні в

<sup>1</sup> «Україна», кн. 1—4, К., 1914, стор. 82.

<sup>2</sup> «Матеріали до історії Кирило-Мефодіївського братства», стор. 148.



землях слов'янських дивилися як на «действия враждебной и вредной для славян политики чужеземцев»<sup>1</sup>.

Ідеї слов'янської федерації займають велике місце в програмних документах товариства і становлять величезний інтерес. В. І. Ленін, характеризуючи товариство, писав: «Кирилло-Мефодиевское братство» за федерацію автономных славянских штатов и республику (Шевченко, Кулиш, Костомаров)»<sup>2</sup>. У товаристві схвалювалось встановлення всеслов'янської федеративної демократичної республіки і вважалось неможливим позбавитись соціального, національного та політичного гніту силами одного якогось слов'янського народу. Тільки об'єднані зусилля слов'ян спроможні принести їм свободу. Тому і ставилось питання про об'єднання слов'янських народів.

Раніше висунута проблема слов'янського єднання не залишалася в рамках літературних бесід, вона наповнилася певним політичним змістом. Для російських слов'янофілів 20—40-х років майбутнє слов'ян уявлялося у формі включення слов'янських народів до складу царської Росії. Російське слов'янство «в чистоте своей должно выражать безусловную приверженность к православию и самодержавию»<sup>3</sup>. Ці ідеї підтримувались слов'янофілами, москвофілами та іншими представниками і захисниками «теорії» офіційної народності.

Але «ідея панславізму,— писав Герцен,—прищепилася на Україні зовсім не так як у Москві, де вона виявлялася або в прагненні збагнути смисл тропарів і букварів, або в риторичних похвалах старомосковській Русі... На Україні ця ідея зараз же втілилася у світлу форму федеративного союзу слов'ян, де б кожна народність зберігала свої особливості при загальній особистій і громадській свободі. Разом з тим виникло переконання, що тільки цим, і тільки таким шляхом Україна може піднятися з занепаду і зберігати свій власний, так несправедливо і безжалісно зневажений образ. Молодь Харківського і Київського університетів швидко стала проймається цими ідеями»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> «Киевская старина», кн. 2, К., 1897, стор. 184.

<sup>2</sup> «Ленинский сборник, XXX», стор. 16.

<sup>3</sup> «Русский архив», кн. 7—9, М., 1892, стор. 348.

<sup>4</sup> А. И. Герцен. Полное собр. соч. и писем под редакцией М. К. Лемке, т. IX, 1919, стор. 480.

Російському панславізму протиставлялись погляди кириломефодіївців, панславістські ідеї яких нерозривно пов'язувались з антисамодержавною та антикріпосницькою соціально-політичною програмою і щирим співчуттям до тяжкого становища трудящих мас. В цих ідеях відображалось бажання до об'єднання всіх слов'янських народів у федеративну демократичну республіку, де не буде ні царя, ні пана, ні кріпака, ні холопа. «Панславізм есть соединение всех славянских племен в одну общую семью, — говорив Білозерський, — которая, будучи воодушевлена любовью к человечеству, должна развить в среде своей христианские правила жизни, применить их к обществу, и таким образом принести новый элемент и, так сказать, дать новый толчок для всемирной деятельности»<sup>1</sup>.

На протилежність панславізму представників «теорії» офіційної народності, який перебував під надійним покровительством царського уряду, панславізм кириломефодіївців, як і декабристів, переслідувався. Об'єднання слов'ян на началах рівності і дружби, виділення їх в окремі політичні одиниці з підтримкою між ними федеративного зв'язку, знищення рабства і класових привілеїв, свобода мислі і друкованого слова тощо, — такі ідеї не подобались царським чиновникам. У своєму трактаті, надісланому в 1847 р. до міністра народної освіти А. С. Норова, Л. В. Дубельт позитивно характеризував діяльність слов'янофілів Бодяньського, Шевирьова, Киреевського, Хомякова. Водночас він негативно оцінював ідеї демократичної солідарності слов'янських народів, висунутих кириломефодіївцями, їх панславізм. «В 1847 году, — писав Дубельт, — обнаружено, что славянофильство может принять и преступное направление»<sup>2</sup>.

Федерація слов'янських народів на основі цілковитої свободи і рівноправності, запропонована товариством, не мала нічого спільного з поглядами московських слов'янофілів. Товариство насамперед продовжувало визвольні традиції декабристів, ставлячись до них з повагою і співчуттям. У Костомарова, наприклад, при

<sup>1</sup> «Матеріали до історії Кирило-Мефодіївського братства», стор. 88.

<sup>2</sup> Н. Барсуков. Жизнь и труды М. П. Погодина, кн. 12, СПб., 1898, стор. 148.

заарештуванні був відібраний екземпляр газети з «Докладом следственной комиссии 30 мая 1826 года», де коротко викладались погляди Товариства об'єднаних слов'ян. І в «Книгах битія» говориться про декабристів: «Після смерті царя Олександра руські хотіли прогнати царя і панство і установити республіку і всіх слов'ян поєднати по образу іпостасей божественних — нерозділимо і незміσιμο»<sup>1</sup>. Виступи декабристів на Україні не залишилися без відгуку. Їх ідея загально-слов'янської федеративної демократичної республіки знайшла своє відображення в дещо іншій формі у програмних документах Кирило-Мефодіївського товариства.

Його провідні настанови, зв'язані з завданням об'єднання слов'ян, сформульовані у «Статуті слов'янського товариства св. Кирила і Мефодія. Головних ідей». Тут зазначається що 1) духовне і політичне з'єднання слов'ян — це справжнє їх призначення, до якого вони повинні прагнути, 2) при з'єднанні кожне слов'янське плем'я повинно мати свою самостійність. Такими племенами визнавались українці, росіяни, білоруси, чехи з словенцями, лужичани, іліро-серби з хоруганами, болгар; 3) кожне плем'я повинно мати народний уряд і зберігати повну рівність громадян щодо їх походження, християнських віросповідань і становища; 4) управління, законодавство, право власності й освіта у всіх слов'ян повинні ґрунтуватися на християнській релігії; 5) при такій рівності освіта й чиста моральність повинні служити умовою участі в управлінні; 6) повинен існувати спільний слов'янський конгрес з представників всіх племен<sup>2</sup>.

У вищезгаданому статуті досить повно відображається ідеал слов'янської держави. Проте в ньому не вичерпувалися всі ідеї й думки. Відозва до українського народу закликала слов'ян до єднання на основі свободи, рівності, парламентського управління та відсутності будь-яких відмінностей станів. Кожний народ, говорить тут, визволившись від національного і кріпосного гніту, матиме свою мову, свою літературу, свій суспільний устрій — республіку. А у відозві до російського і польського народів підкреслювалась необхідність

<sup>1</sup> «Книги битія українського народу», стор. 22.

<sup>2</sup> «Былое», кн. 1—2, стор. 66.

разом обмірковувати справу свого визволення, пропонувалось пробудитись від сну — дрімоти, знищити в серцях своїх безрозсудну ненависть один до одного, нав'язу царями і панами на загальну погибель свободи. «Устыдитесь ярма,— говориться у відозві,— которое тяготит ваши плечи, устыдитесь собственной испорченности, предайте проклятию святотатственные имена земного царя и земного господина, изгоните из умов ваших дух неверия, занесенный от племен немецких и романских»<sup>1</sup>.

В інших документах вказувалося на необхідність утворення загальної армії та флоту, єдиної центральної влади, яка керувала б зовнішніми справами союзу, конституції слов'янської федеративної демократичної республіки. У головних правилах товариства передбачалося усунення протиріч між членами федерації, викликаними відмінністю віросповідань, вироблення єдиної державної релігії. Особливо ревно відстоював ці думки Савич. Він мріяв про зрівняння всіх релігій, виникнення «настоящей религии», злиття філософії та релігії. Такі думки висловлювались і в тогочасній німецькій філософській літературі. Фейербах, не бажаючи усунути релігію, хотів оновити її і вказував, що «сама философия должна быть поглощена религией»<sup>2</sup>. Не без впливу цих ідей писав свою записку Савич, де пропонував загальну релігію не тільки для федерації, але й для всього людства.

У програмних документах висувався конкретний план державного будівництва. В них не заперечувалось проти існування уряду, який повинен бути у федеративній слов'янській державі. Водночас його дії обмежувались і підкреслювалось, щоб він був слугою народу. «Начальник і правитель — перші, то вони повинні бути слугами, і не достоїть їм робить те, що здумається, а те, що постановлено, і не достоїть їм величатися та помпою очі одводити, а достоїть їм жити просто і працювати для общества»<sup>3</sup>.

Слов'янську федерацію кириломефодіївці уявляли як парламентську республіку, де законодавча влада належатиме парламенту, до складу якого ввійдуть «депу-

<sup>1</sup> «Былое», кн. 1—2, стор. 68.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стор. 654.

<sup>3</sup> «Книги битія українського народу», стор. 13.

таты от всех республик». Виконавча влада здійснюватиметься урядом, представники якого наділятимуться відповідними правами і повноваженнями. Президент федеративної республіки, обраний на певний строк, нестиме відповідальність за свою політичну діяльність перед парламентом як законодавчим органом.

Федерація, згідно з проектами, повинна складатися із штатів. Тільки в Росії їх налічуватиметься 14. Малось також на меті при «соединении славянских племен, ввести в них устройство по примеру Соединенных Штатов или нынешней конституционной Франции»<sup>1</sup>. Висуваючи програму об'єднання слов'ян, товариство надавало особливого значення внутрішньому розвитку кожного слов'янського народу, його культури та державності. Окрема слов'янська республіка повинна мати свій парламент, уряд, невелику армію, її очолюватиме президент, вибраний «на время». Разом з тим в усіх частинах федерації передбачались однакові головні закони та права, спільність ваги, мір і монети, скасування мита і свобода торгівлі, загальне знищення кріпосного права і невільництва, повна автономія кожної частини щодо внутрішніх установ, внутрішнього управління, судочинства та народної освіти і, нарешті, братство всіх слов'янських народів. Це була мета національних прагнень товариства. Спільні справи мали вирішуватись на конгресі представників усіх республік, який передбачалось скликати один раз на чотири роки в якомусь екстериторіальному місті.

Основою соціальних відносин майбутньої республіки проголошувався принцип «уравнительности» всіх багатств. Приватна власність зберігалася. Так, складаючи проекти суспільного перетворення, Андрузький написав праці: «Достижение возможной степени равенства и свободы (преимущественно в славянских землях)», «Идеал государства». В них пропонувалось ліквідувати класи, злити народ в єдине ціле, допускати на важливі державні посади людей будь-якого соціального походження. Держава зображувалась як одна сім'я. Разом з тим тут не заперечувалось проти існування землевласників, купців, духовенства та воєнщи-

---

<sup>1</sup> «Матеріали до історії Кирило-Мефодіївського братства», стор. 144.

ни. Причина суперечливих висновків автора — його нестала ідеологічна позиція. В період служби в Петрозаводську в Андрузького були відібрані проекти федеративної слов'янської держави, за що він був висланий у 1850 році в Соловецький монастир «впредь до приказанія».

Визнання в програмних документах і проектах Андрузького необхідності зберегти приватну власність показувало історичну обмеженість соціальних ідей товариства. І все ж таки кириломефодіївці думали створити такий суспільний і державний лад, який би відповідав їх принципам і поглядам. Майбутнє їм уявлялось як загальна благодать.

Такі в основному висувались загальні політичні основи федеративної держави майбутнього суспільства. Правда, тут занадто перебільшувалась роль інтелігенції у визвольному русі та у створенні і управлінні всеслов'янським союзом. Вже у відозві до українського народу і записці Білозерського накреслювалась програма її діяльності, їй широко відкривались двері до громадсько-політичної роботи. Це виявлялося насамперед у тому, що до керівництва державою в першу чергу мали допускатися освічені люди — люди з великим розумом та «чистою нравственностью». «Депутатами и чиновниками делали не по происхождению и не по имуществу, а по уму и образованности, народным выбором»<sup>1</sup>.

Україна, як демократична республіка, мала ввійти в федеративний зв'язок з такими ж республіками інших слов'янських земель. Проте Київ не повинен був входити до жодної з них. Він евітуально призначався на центральне місто, де мав проводити свої засідання спільний сейм. «Зберуться слов'яни з берегів Волги, Дунаю, Вісли, Ільменю, з морів Адриатичного і Камчатського до Києва,— говорив Костомаров,— великого міста столиці слов'янського племені, заспівають гімн богу на всіх своїх мовах представники всіх племен, відроджених, визволених з чужих кайданів, засядуть на цих горах, загримить вічовий дзвін у с. Софії; зрадіють побожні, злякаються підступні, суд, правда і рівність запанують, і тоді сповниться пророцтво св. Андрія і

<sup>1</sup> «Былое», кн. 1—2, стор. 68.

буде ласка над усією Слов'янщиною. Ось доля нашого племені, його майбутня історія, зв'язана тісно з Києвом»<sup>1</sup>.

Відстоюючи слов'янський союз, Куліш і Костомаров висунули «теорію» про так звану месіанську роль України у визвольній боротьбі слов'янських народів. Суть цієї «теорії» зводилась до визнання України за головну силу серед слов'ян. Українці, заявляв Куліш, сполучать Слов'янщину в одну федерацію. Україна вважалась наріжним каменем у створенні федерації не тільки за своїм сприятливим географічним положенням. Її месіанство обґрунтовувалось і іншими факторами. До них зараховувались передусім самобутність українського народу, його стародавні уклади життя, пов'язані з козащиною.

І чим різкіше осуджувались Польща і Російська держава, тим яскравіше виявлялась ідеалізація України. Остання вважалась посередником взаємного порозуміння між усіма слов'янами. Тоді всі народи скажуть, говорилося в «Книгах битія», показуючи рукою на те місце, де на карті буде намальована Україна: «От камень его же не брегоша зиждущие, той бысть во главу угла». Викладаючи ідеологію визвольного панславізму, автор «Книг битія» чітко визначає месіанську роль України. Він вірить у майбутнє відродження її і в те, що вона стане початком і найголовнішою силою нової доби мирного розвитку всього слов'янського світу.

Водночас покладались великі надії на інших слов'ян, висловлювались думки, що вони покажуть небачені успіхи в усіх галузях духовного і суспільного життя народів. У світовій історії їм надавалось перше місце у перебудові соціальних відносин. Слов'янські народи вважались здатними принести людству свободу і рівність, визволити його від неволі і експлуатації. В цій місії слов'ян щодо неслов'янських народів знову ж таки Україні відводилось не останнє місце.

Але слід підкреслити, що кириломедодіївцям, і насамперед представникам революційно-демократичної частини, була чужа не тільки національна обмеженість, але й слов'янська виключність. Навіть Василь Білозерський, маючи націоналістичні збочення, виступив за

<sup>1</sup> «Былое», кн. 8, П., 1907, стор. 200.

дружбу народів. «Спаситель открыл человечеству любовь,— писав він,— мир и свободу, равенство для всех и братство народов: вот новые цели, указанные народам для осуществления в них великой идеи человеческого единства»<sup>1</sup>. Особливо з інтернаціоналістичними ідеями, ідеями боротьби за дружбу народів і визволення їх від соціального і національного гніту виступило ліве крило на чолі з Шевченком. Ці інтернаціоналістичні ідеї протиставлялись месіанській ролі України серед слов'янських народів тим буржуазно-націоналістичним тенденціям, які проявлялись в ідеологічних поглядах членів правого крила товариства.

У програмі товариства, його статуті, відозвах, правилах тісно переплітались політичні, соціальні і культурні завдання. Передбачалось активізувати літературну роботу, публікувати український журнал. Кирилومهфодіївці, добре розуміючи значення освіти для народу, задумали друкувати цілу низку популярних книжок. Серед них значились: історія українського народу, від автора якої вимагалось, щоб твір був написаний не тільки на основі архівних і опублікованих матеріалів, але й доброю рідною мовою; український словник, підручники з географії, сільського господарства, літературні твори, «Сельское чтение» Одоєвського і Заблоцького (чотири книжки останнього вперше побачили світ у 1843 р.). Практична робота кирилومهфодіївців була занадто обмеженою і зводилась до поширення освіти серед народу. Але навіть і вона в тих умовах, з погляду уряду, вважалась свого роду політикою.

Політичні мрії, викладені у програмних документах, в повсякденній праці членів організації не знаходили належного відображення. Товариство фактично тільки розгортало роботу, готувалось до здійснення своєї мети. Та на цьому його діяльність і припинилась.

25 грудня 1846 р. на квартирі у Гулака зібрались Навроцький, Савич, Шевченко, Костомаров та інші. В розмові вони засуджували існуючі порядки. Шевченко і Костомаров, полемізуючи, плекали надію на об'єднання слов'янських народів в одну федеративну державу. Цю та інші розмови підслухав студент Петров. Він, зацікавившись політичними бесідами, познайомився з

<sup>1</sup> «Україна», кн. 1—4, стор. 79.



Гулаком і Навроцьким і ввійшов до них в довір'я. Гулак розповів йому про існування товариства, показав золотий перстень з написом «Во имя святого Кирилла и Мефодия», прочитав статут, а пізніше «Закон божий», а Навроцький похвалився творами Шевченка, і в першу чергу рукописом про гайдамаччину, заявивши, що цей твір буде дуже корисним для мешканців Малоросії в справі пробудження в них войовничого духу.

3 березня 1847 р. Петров з'явився до попечителя учбового округу Траскіна з доносом про існування товариства з шкідливими політичними цілями. Як доказ донощик подав статут товариства. Заява Петрова була негайно переслана київському генерал-губернаторові Д. Г. Бібікову. Останній, перебуваючи в цей час у Петербурзі, відразу ж інформував про її зміст шефа жандармів Орлова. У столиці поширилися чутки, що в Києві викрито таємне товариство, членами якого були студенти, вчителі гімназій, професори, письменники, словом увесь цвіт української інтелігенції. І справді, майже всі його члени за національністю українці. Тому про їх розшук одержали вказівки харківський, чернігівський і полтавський генерал-губернатори. Незабаром пішли обшуки і арешти.

18 березня 1847 р. в Петербурзі заарештовано Гулака. У нього відібрано «Книги битія», його листування з Білозерським, Марковичем, Кулішем. Водночас надійшли вказівки про заарештування Шевченка, Навроцького, Савича, Костомарова, Білозерського, Куліша, професора Московського університету Чижова, Марковича, Посяденка, Тулуба, Андрузького. До слідства у справі Кирило-Мефодіївського товариства притягались Ашанін, Бушен, студент Дерптського університету Вородінов, чиновник Іславін, учитель Кам'янецької гімназії Чуйкевич і чиновник канцелярії київського генерал-губернатора Рігельман.

У Києві наприкінці березня 1847 р. заарештовують Костомарова. При обшуку жандарми конфіскували у нього такі рукописи і твори, як «Три легенди про святого Кирила і Мефодія», записку, де викладались думки про панславізм, листи, драму, написану польською мовою, вірші Шевченка, золотий перстень, печатку, «Книги битія» та інші матеріали. У квітні цього ж року заарештовують і Шевченка. Між його паперами, писав

у 3-й відділ Фундуклей, знайшлася рукописна книжка з українськими віршами, його власні твори, багато з яких бунтівничого та злочинного змісту. Заарештовують також Андрузького, Навроцького, Посяденка, Куліша і Білозерського. В середині квітня майже всі члени товариства були заарештовані і томились у катівнях 3-го відділу в Петербурзі.

Заарештувавши вищезгаданих осіб, 3-й відділ почав над ними слідство. Першим допитували Гулака. На кожне із запитань він давав лише одну відповідь. «Не знаю». За впертість Гулака було посаджено в Олексіївський равелін, але й це покарання не дало ніяких наслідків. Тоді шеф жандармів Орлов звертається до Синоду з проханням прислати проповідника для «християнського воздействия» на мовчазного і найважливішого політичного злочинця. Проте виділений для цієї мети протопоп Малов, що став агентом царської жандармерії, не зміг вплинути на Гулака. Малов умовляв Гулака, щоб той розповів урядові все про організацію. Але Гулак відповідав: «Ні, мій отче, цього не можу я зробити!». «Не правительство,—повідомляв Орлов батька Гулака,—но сам сын ваш уже подписал приговор себе, и его более ничто не может ожидать, как самое тяжкое наказание»<sup>1</sup>. Лист цей був написаний у 3-му відділі, очевидно з метою впливу на Гулака, оскільки на ньому є підпис і такі його слова: «Письмо это я читал, и все, что в нем ни сказано, истинно и правда»<sup>2</sup>.

Гулак не видав своїх товаришів. Він заявив своїм катам — Орлову і Дубельту: «Вы можете меня четвертовать, колесовать, тянуть из меня жилы, переломать мне кости, содрать с меня живого кожу, но не допытаетесь от меня ни одного слова»<sup>3</sup>. Жандарми «кваліфікували Гулака як людину, здатну на всякий шкідливий для уряду вчинок.

Таким вважався і Шевченко. Особливо вороже до нього ставився Дубельт. «Шевченко же,—писав він,—в стихотворениях своих, сверх похвал прежнему времени и брани против нынешнего порядка, с невероятною дерзостью изливал клевету и желчь на все свя-

<sup>1</sup> «Галерея шлиссельбургских узников», стор. 44.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> П. О. Куліш. Хуторна поезія, стор. 37.

щенне для Росії»<sup>1</sup>. Різко негативної думки про Шевченка був і Орлов, який вважав його вірші шкідливими і небезпечними. Шевченко характеризувався як одна з найнебезпечніших осіб товариства.

Поета допитували 21 квітня 1847 р. Він категорично заперечував всі пред'явлені обвинувачення. А на питання, чим він був доведений до такої зухвалості, що, забувши особисту вдячність (за викуп з кріпацтва), писав вірші проти імператора, Шевченко відповів: «Будучи ще в Петербурге, я слышал везде дерзости и порицания на государя и правительство. Возвратясь в Малороссию, я услышал еще более и хуже между молодыми и между степенными людьми; я увидел нищету и ужасное угнетение крестьян помещиками, посессорами и экономами-шляхтичами, и все это делалось и делается именем государя и правительства»<sup>2</sup>.

Шевченко і Гулак на допиті виявили стійкість і принципіальність. Вони згодні були йти на будь-які жертви в ім'я щастя народу. Цього не можна сказати про керівників ліберально-поміщицького напряму Кирило-Мефодіївського товариства. «Вы толкуете о соединении славянских народов против деспотизма,— допитуючи, дорікав Орлов Костомарова,— ведь, за это эшафот! Это не вы! Вы должны выдать нам мерзавцев для примерного наказания!»<sup>3</sup>. І Костомаров, каючись, розповідав. Уже на першому допиті 15 квітня він характеризував Савича як прихильника французького комунізму і разом з тим говорив про засідання, що організовувались, видав Навроцького і Гулака, який, за його твердженням, на початку 1846 року прагнув організувати товариство. А 17 квітня на допиті Костомаров сказав, що Гулак дотримувався революційних поглядів.

Показання Костомарова на слідстві були плутаними, суперечливими. Заперечуючи існування товариства і написання «Книг битія», Костомаров визнавав тільки те, що дуже часто розмовляв із знайомими про слов'янство,

---

<sup>1</sup> Н. Барсуков. Жизнь и труды М. П. Погодина, кн. 12, стор. 149.

<sup>2</sup> «Матеріали до історії Кирило-Мефодіївського братства», стор. 66.

<sup>3</sup> «Русская мысль», кн. 5, стор. 216.

але підкреслював, що їх бесіди ніколи не виходили за рамки наукових інтересів. На наступних допитах він говорив ніби переписав «Закон божий», переклавши його з польської мови; нарешті, визнавав себе автором цього рукопису, а потім знову твердив, начебто дістав цю книгу від якогось офіцера Хмельницького; існування товариства називав тільки уявним, оскільки нібито не було статуту. В той же час він викладав перед царськими сатрапами плани і мету товариства, які зводились до поширення знання історії і мов слов'янських серед слов'ян, віри у їх велике майбутнє, проповіді серед них православної віри.

Заляканий Костомаров витлумачував ідею слов'янського єднання як союз слов'ян під зверхністю Російської імперії. В цьому нібито і полягав його панславизм. На підтвердження своїх слів він посилався на власні твори, насамперед на повість «Панич Наталич», де начебто висміювалося мрійливе слов'янофільство з його ідеями федеративної демократичної республіки. Професор перед царськими чиновниками фактично чорнив те, чому недавно віддавався всією душею, і в якійсь мірі перекручував смисл програмних документів, вигороджував себе, присягався у своїй вірності самодержавству, заявляв, що ніколи не заперечував монархічного ладу і не мав «в душі злих помышлень», спрямованих проти влади і царя. Про це свідчив і Орлов. Костомаров і Білозерський, зауважував він, не думали про «преобразование законных властей в России, а тем менее каких-либо вооруженных действий»<sup>1</sup>. Вони ствердили це і на очній ставці між собою та іншими членами товариства, незважаючи на те, що Петров доводив революційний напрям україно-слов'яністів.

Особливою «відвертістю» відзначився Василь Білозерський; він не заперечував, що упорядкував статут, брав активну участь у створенні товариства. Але разом з тим, за його словами, товариство існувало лише в думках, а не в дійсності; слово «товариство» вжито не в тому смислі, який воно дійсно має, і притому людиною, яка навіть не розуміла небезпечного значення цього слова. На той час, за словами Білозерського, він один думав про організацію товариства, а коли виникла наз-

<sup>1</sup> «Русский архив», кн. 7—9, М., 1892, стор. 338.

ва «св. Кирила і Мефодія», то їх уже було троє: Білозерський, Гулак і Костомаров. Нікого більше вони нібито не залучали, оскільки переконалися в недоцільності своїх намірів і незрілості своїх думок.

Крутив, плував, викручувався; не визнавав себе членом товариства і Куліш. Він неодноразово підкреслював у царській канцелярії 3-го відділу своє позитивне ставлення до монархічного ладу. «Беру бога во свідетели,— говорив він,— что я никогда не питал преступного желания возмущать умы своих земляков против законного их правительства»<sup>1</sup>. На це, як свідчить сам Куліш, Дубельт відповідав: «Ми бачимо ясно, до чого ви прагнули: перевернути все догори дном, знищити існуючий режим. І для кого ж? Для хлопів! Це у вас люде? Подивіться на того ліхтарника (показуючи мені у вікно). Ви думаете це людина? Це звір; що вміє тільки їсти, спати, а далі сказав ще такі глаголи, яких не надрукувала б казенна друкарня»<sup>2</sup>.

Нема, звичайно, потреби зупинятись на характеристичі свідчень інших кириломефодіївців. Носячи в цілому суперечливий характер, вони все ж таки допомагали урядові встановлювати справжні ідеї і цілі організації. І представники царської влади досить секретно і водночас ретельно проводили слідство. Підтвердженням цього є такий курйозний факт. 16 травня 1847 р. Бібіков зробив заяву Орлову, де вказував, що у заарештованих випалений на тілі знак гетьманської булави як ознака належності до товариства. Діставши таке повідомлення, у 3-му відділі заарештованих роздягали і шукали знак. Особливо уважно оглядали Гулака<sup>3</sup>.

У розпорядженні 3-го відділу були значні матеріали, насамперед програмні документи, листи заарештованих осіб, художні твори та зізнання. За їх допомогою царські чиновники досить правильно охарактеризували викрите товариство. Свідченням цього є доповідь Орлова, написана на ім'я Миколи І. Вона була представлена царю з копією доносу Петрова і «Законом божим»,

<sup>1</sup> «Матеріали до історії Кирило-Мефодіївського братства», стор. 83.

<sup>2</sup> П. О. Куліш. Хуторна поезія, стор. 33.

<sup>3</sup> О. Кониський. Тарас Шевченко — Грушівський, т. I, стор. 237.

який оцінювався так: «Эта рукопись написана рукою Гулака и заключает в себе 109 параграфов самого преступного содержания: в ней текстами священного писания, превратно истолкованными, и примерами из истории, столь же ложно понятыми, доказывается, что царская власть противна законам божеским и природе человеческой, что люди все равны и должны управляться только старейшими, что от монархического правления происходят одни бедствия и страдания, и что славянские племена могут быть благополучны тогда только, когда над ними не будет никакой устанавливаемой людьми власти»<sup>1</sup>.

Товариство розглядалося як антидержавна політична організація, підкреслювалась його небезпечність для існуючого ладу. Члени товариства вважалися людьми, що порушили закон і посягнули на суспільний лад, кваліфікували дії царів та суспільних верхів як гноблення і придушення прав народних. Не приховуючи дійсної мети товариства перед царем, Орлов і Дубельт в той же час намагалися одержати показання в бажаному для царизму дусі. Виходячи з політичних міркувань, вони не хотіли щоб світовій громадськості було відомо про існування національно-визвольного руху на Україні, а тим більше розкривати ідеї і цілі товариства, в документах якого центральне місце займали питання визволення і об'єднання слов'янських народів та ліквідації кріпосництва і національного гніту. Тому Орлов і Дубельт робили вигляд, ніби приймають за істину ті свідчення Білозерського, Костомарова та інших, які явно не відповідали дійсності. Цим тільки і можна пояснити ту зміну в оцінці товариства, яка сталася в офіціальних документах.

Віднині Орлов і Дубельт прагнуть представити Кирило-Мефодіївське товариство як вірнопідданську організацію. Красномовним свідченням цього є доповідна записка, написана царю Орловим 28 травня 1847 р. «Цель их общества состояла в соединении славянских племен; но они полагали соединить племена под скипетром Вашего Императорского Величества»<sup>2</sup>. Тут доводиться, що «Украино-славянское общество», не будучи нібито

<sup>1</sup> «Труды историко-архивного института», т. 3, 1947, стор. 207.

<sup>2</sup> «Русский архив», кн. 7—9, стор. 338.

політичною організацією, існувало декілька місяців і складалось в час свого найбухливішого розвитку лише з трьох осіб, а саме, Білозерського, Гулака і Костомарова.

Вони, будучи членами товариства, на думку Орлова, самі переконалися, що теоретичні припущення їх несумісні з практичним життям і що ідеї їх були тільки науковими мріями. «Поэтому они в половине 1846 года прекратили свои занятия, перестали называть круг свой обществом, положили заниматься изучением истории и языков славянских, как наукою, без всякой политической цели»<sup>1</sup>. «Закон божий» автор записки сприйняв як переробку книги Міцкевича «Пилигримка», де все «приноровлено к Польше, а в «Законе божьем» к Малороссии». 3-й відділ щодо Кирило-Мефодіївського товариства зробив такий висновок: «Украино-славянское общество св. Кирилла и Мефодия было не более, как ученый бред трех молодых людей»<sup>2</sup>. Воно зображувалось більш-менш яскравими фарбами, ніж справу характеризувало те, що знайшлося між паперами заарештованих осіб. І нарешті, Орлов, вважаючи задуми кирило-мефодіївців дитячими, твердив, що «доносы и первые сведения, как всегда бывает, преувеличивали важность, и дело оказалось в виде менее опасном»<sup>3</sup>.

А тим часом Орлов складав проект їх покарання. Визнаючи винними Гулака, Шевченка, Білозерського, Костомарова, Куліша, Андрузького, Навроцького, Посяду, Савича, царський шеф жандармів ділить цих людей на три категорії, а саме: членів «Украино-славянского общества» (Гулак, Білозерський і Костомаров), осіб, «приближавшихся к «Украино-славянскому обществу», і людей «виновных в преступлениях отдельных от Украино-славянского общества». До цих останніх зараховували Куліша і Шевченка.

Рішення відносно членів товариства і осіб, які до нього «примикали», було таке. Гулака наказувалось ув'язнити до Шліссельбурзької фортеці на три роки, «буде исправится в образе мыслей», а потім направити у віддалену губернію під нагляд (у 1850 р. він висилатись до Пермі). Костомарова, який, на думку Орлова,

<sup>1</sup> «Русский архив», кн. 7—9, стор. 338.

<sup>2</sup> Там же, стор. 343.

<sup>3</sup> Там же, стор. 337.

дав хід злочинному рукописові «Закон божий», звелено ув'язнити до фортеці на один рік, а після того вислати в одну з великоросійських губерній на службу і тільки аж ніяк не в галузі наукової роботи: встановити над ним найсуворіший нагляд. Відбувши строк ув'язнення, Костомаров не поїхав до Вятської губернії, як передбачалось. Його висилають до Саратова з такою запискою, написаною на ім'я губернатора. «Прошу вас,— писав Орлов,— быть к нему милостиву, он человек добрый, но заблуждался, но теперь искренно раскаялся»<sup>1</sup>. Білозерського за добровільні зізнання і свідчення не кинули до в'язниці, а вислали на службу до Петрозаводська.

Найсуворіше покарали Шевченка. «Художника Шевченку,— пропонував Орлов,— за сочинения возмутительных и в высшей степени дерзких стихотворений, как одаренного крепким телосложением, определить рядовым в Оренбургский отдельный корпус, с правом выслуги, поручив начальству иметь строжайшее наблюдение, дабы от него, ни под каким видом, не могло выходить возмутительных и пасквильных сочинений»<sup>2</sup>. Рукою Миколи І зроблена приписка: «Под строжайший надзор с запрещением писать и рисовать». Це була кара поетові за те, що писав вірші революційного змісту і закликав членів товариства до активних дій, спрямованих проти самодержавства. «Коли б я був душолюбом, кровопивцем,— пізніше писав Шевченко,— то й тоді не можна було б придумати для мене тяжчої кари, як завдати мене солдатом до війська. А до всього того мені заборонили ще писати й малювати та відібрали у мене найблагороднішу частину мого життя. Трибунал під проводом самого сатани не спромігся б виректи такого холодного нелюдського присуду»<sup>3</sup>.

Що ж до долі інших членів товариства, то вона склалась для кожного з них по-різному. Більшість з них, за винятком Гулака і Шевченка, понесли незначні покарання. Це пояснюється тим, що уряд, визначаючи вирок заарештованим, керувався, очевидно, мірку-

<sup>1</sup> «Вестник Европы», кн. 4, П., 1910, стор. 85.

<sup>2</sup> «Русский архив», кн. 7—9, стор. 345.

<sup>3</sup> Т. Шевченко. Повне зібрання творів в 10 томах, т. V, К., 1951, стор. 12.



ваннями про те, наскільки небезпечна була та чи інша людина для існуючого державного ладу.

Діяльність товариства є однією із значних політичних подій після розгрому декабристів і польських революціонерів 30-х років XIX ст. Кириломефодіївці були наступною жертвою миколаївської деспотії. Тому передача громадськості Росії та України сприйняла розгром українських «слов'яністів» як злочин самодержавства, спрямований проти прогресивної суспільно-політичної думки і демократичних ідей товариства зокрема.

Глибоке співчуття до трудящих, прагнення визволити їх від гніту та експлуатації, осудження визискувачів, соціального і національного гноблення, відстоювання демократичної республіки та утворення на її основі Всеслов'янського федеративного союзу, пропаганда освіти, дружби між народами і особливо серед слов'ян — ось головним чином ті питання, що відображались в ідеології товариства, яке було одним із прогресивних суспільних явищ не тільки на Україні, а й у загальному всеросійському руслі революційно-визвольної боротьби.

У Кирило-Мефодіївському товаристві точилася, як уже говорилося, гостра ідейна боротьба між революційно-демократичним та ліберальним напрямом. Представники революційно-демократичного крила закликали членів товариства до активних дій по підготовці повстання проти самодержавства і поміщиків, вважали, що воно буде підтримане всіма слов'янськими народами. В ідейній боротьбі проти ліберальної групи вони відстоювали революційний шлях створення Всеслов'янської федеративної демократичної республіки. Т. Г. Шевченко та його однодумці своєю літературною та практичною діяльністю боролися проти буржуазно-націоналістичних ідей, які виявились в ідеологічних поглядах членів правого крила.

Хоч в соціологічних питаннях товариство стояло на позиціях ідеалізму, неправильно витлумачувався розвиток людського суспільства, з ненаукових позицій пояснювалось виникнення класів, гноблення та експлуатації, віддавалась перевага реформам перед революційним перетворенням суспільного і державного ладу, проте політичні ідеї організації, визнання необхідності знищення самодержавства і кріпосництва явля-

ють собою значний інтерес і мають велику цінність в історії суспільно-політичної думки на Україні в першій половині XIX ст.

Виникнення Кирило-Мефодіївського товариства як політичної організації на Україні є фактом самим по собі важливим і прогресивним. Ідеї товариства спрямовувались не лише проти існуючих соціально-економічних порядків і політичних установ, а й проти антислов'янських теорій, і зокрема проти антислов'янської концепції Гегеля. Процес історичного розвитку не тільки відкинув антислов'янські теорії, але разом з тим і підтвердив правильність думок кирилومهфодіївців, насамперед їх революційно-демократичної частини, відносно прогресивної ролі слов'ян у розвитку історії людства. І в цьому полягає одна з прогресивних сторін ідеології товариства. Під тиском революційно-демократичного крила, очолюваного Т. Г. Шевченком, воно внесло серйозний вклад в загальноросійський прогресивно-революційний рух того періоду.

І незважаючи на його організаційний розгром, «оно все-таки пустило корні в Малороссиі, чому много способствовали сочинения Шевченко»<sup>1</sup>. Відразу ж після заарештування осіб, що входили до товариства, в Києві з'явилась прокламація «К верным сынам Укѣрины», де трудящі закликались до боротьби з царизмом. Поява цієї відозви була наслідком впливу та поширення ідей товариства серед українського народу.

Незважаючи на помилки, які допускались, значення ідей, висунутих товариством, величезне. Вони були могутнім агітаційним знаряддям у боротьбі проти царської влади, збільшували число незадоволених царизмом, словом, підсилювали революційний настрій на Україні в умовах жорстокої миколаївської реакції. Більшовицька газета «Правда» високо оцінювала Кирило-Мефодіївське товариство, вона писала, що це «таємне політичне товариство, одним з лунктів статуту якого було звільнення селян і освіта народу»<sup>2</sup>:

Проте буржуазні націоналісти протягом багатьох десятиліть перекручували і перекручують тепер роль та значення Кирило-Мефодіївського товариства. На-

<sup>1</sup> «Дело петрашевцев», т. I, М., 1937, стор. 161.

<sup>2</sup> Газ. «Путь правды» від 25 лютого 1914 р.

приклад, у 1954 р. Іван Сидорчук опублікував в Цікаго книжку під назвою «Ідеологія кириломефодіївців та її походження». Ця книга є грубою фальсифікацією історії українського народу. Але як би не прагнули українські буржуазні націоналісти опорочити, принизити товариство, однак їм ніколи не вдасться спростувати і перекрутити його істинні ідеї, які відіграли у свій час неабияку роль у розвитку прогресивної суспільно-політичної думки Росії та України.

М. С. ДЕНИСЕНКО

## КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКОЕ ОБЩЕСТВО

### Резюме

В статье рассматриваются два направления, определившиеся в обществе: революционно-демократическое, возглавляемое Т. Г. Шевченко, и либеральное, во главе с Костомаровым, Белозерским и Кулишом. Основными политическими задачами Общества было уничтожение крепостничества и самодержавия, ликвидация социального и национального гнета, создание общеславянской федеративной демократической республики. По этим вопросам в Обществе велась идейная борьба между членами левого и правого крыла.

Кирилло-Мефодиевское общество стремилось осуществить свою политическую программу мирным путем. Против реформистских позиций правого крыла Общества резко выступил Т. Г. Шевченко и его единомышленники. Они рассматривали вопрос о социальном и национальном освобождении Украины и всех славянских народов с позиций революционной демократии, считали необходимым применение оружия против твердынь крепостничества.

Образование Кирилло-Мефодиевского общества на Украине было фактом прогрессивным. Его идеи направлялись против существовавших в то время социально-экономических порядков и политических учреждений, антиславянских теорий. Под давлением революционно-демократического крыла Общество внесло серьезный вклад в общерусское прогрессивно-революционное движение того периода.

В. Л. ЛУКЕРЕНКО

## ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ М. П. ДРАГОМАНОВА

Михайло Петрович Драгоманов був відомим українським істориком, фольклористом, етнографом, літературним критиком і публіцистом, відомим діячем української культури. Активна громадсько-політична і багатогранна наукова та культурна діяльність Драгоманова продовжувалась з 60-х до 90-х років ХІХ ст. і в свій час мала вплив на різні сфери української культури.

Постать Драгоманова складна і суперечлива. Поряд з прогресивними сторонами в його діяльності було багато консерватизму, плутанини та суперечностей. У політичній боротьбі 70—80-х років Драгоманов часто ставав на хибний шлях, багато і серйозно помилявся. Проте головне полягає в тому, що Драгоманов палко любив свою батьківщину і всі сили віддавав боротьбі за її соціальне розкріпачення та національне відродження, за щастя трудового народу. Драгоманов завжди залишався непримиренним ворогом царизму, гнівним і безпощадним критиком поміщицько-буржуазного ладу та його духовної підпори — релігії і церкви.

Народився Драгоманов у м. Гадячі на Полтавщині в родині збіднілого поміщика. Після закінчення гімназії з 1858 по 1863 р. він навчався на історико-філологічному факультеті Київського університету. Радикально-опозиційна діяльність Драгоманова у ці роки виявилась в основному в його виступах проти реакційної національної політики царизму і створила йому широку популярність серед прогресивно настроєного студентства. В університеті Драгоманов стає одним з керівників українського демократичного руху, що не виходив

за межі мирного просвітництва. Він був одним із засновників у Києві так званих «недільних шкіл» для трудящих, брав активну участь в організації наукової роботи в галузі фольклору, етнографії та історії української культури.

З 1864 р. Драгоманов займає посаду приват-доцента по кафедрі всесвітньої історії в Київському університеті. Після захисту магістерської дисертації «Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит» (1869) він не був затверджений штатним доцентом через політичну неблагонадійність. Російська реакційна преса почала цькувати молодого професора як «червоного», «нігіліста», «безбожника» і «сепаратиста».

На початку 70-х років Драгоманов зближується з демократичними колами Галичини. Він гостро критикує реакційну ідеологію «москвофілів» і «народовців», пропагує ідеї і твори великих російських революціонерів-демократів Бєлінського, Герцена, Чернишевського, Добролюбова та ін., виступає невтомним пропагандистом освіти, закликає українську громадськість вивчати іноземну літературу як сучасну, так і класичну. Виступи Драгоманова сприяли розвитку демократичного руху в Західній Україні. Під його впливом тут на початку 90-х років склалась партія радикалів на чолі з Іваном Франком і Михайлом Павликом, яка захищала інтереси трудящих.

Звільнений у 1875 р. з університету як «сепаратист», Драгоманов був змушений назавжди емігрувати за кордон. З 1876 р. у Женеві він видає прогресивний збірник «Громада», а потім у співробітництві з С. Подолінським і М. Павликом — журнал «Громада». Драгоманов видавав твори Герцена, Шевченка, Мирного та інших прогресивних російських і українських письменників. Тут же, в Женеві, у 1880 р. він вперше видав окремою книжкою «Письмо Белинского к Гоголю». У 1889 р. на запрошення болгарського уряду Драгоманов переїхав до Софії і зайняв посаду професора історії в Софійському університеті. За час своєї педагогічної діяльності в Болгарії він виховав цілу плеяду вчених, викладачів, учителів, користувався великою пошаною з боку прогресивної болгарської громадськості. Помер Драгоманов у Болгарії. За наукову діяльність і невтомну пропаганду зближення слов'янських наро-

дів болгарський народ і в наші дні глибоко шанує пам'ять Драгоманова.

Суспільно-політичні та філософські погляди Драгоманова формувалися в умовах назрівання серед селянства Росії революційної ситуації, зв'язаної з реформою 1861 р. З юнацьких років Драгоманов вивчав грецьку та римську класичну літературу, з захопленням читав Карамзіна, Костомарова. Велике враження на нього справили твори Шевченка, Герцена, Белінського, Добролюбова, Чернишевського. В «Колоколе» і «Современнике» він вбачав своїх спільників. З іноземних авторів Драгоманов захоплювався працями Шлоссера, Маколея, Гізо, політичними теоріями Вольтера, Монітеск'є, Руссо. Найбільший вплив на формування його світогляду мали твори Ж. А. Кондорсе, Тюрго, соціалізм Сен-Сімона і соціологія Прудона<sup>1</sup>.

У творчій спадщині Драгоманова основне місце посідає публіцистика, а також праці з всесвітньої історії, історії української культури, фольклору, етнографії, які друкувались у періодичних виданнях не тільки Росії та України, але й багатьох країн Західної Європи.

Значне місце в творах Драгоманова займають питання філософії, атеїзму та естетики.

Драгоманов був автором численних войовничих памфлетів проти самодержавного ладу Росії: «Турки внутренне и турки внешние» (1876), «Внутреннее рабство и война за освобождение» (1877), «До чего довоевались?» (1878), «За что старика обидели и кто его обижает?» (1878), «Терроризм и свобода» (1881), «Толцыте и отверзется» (1884) та ін. У цих памфлетах Драгоманов викривав самодержавство як головне гальмо на шляху економічного та культурного розвитку народів Росії. Він називав царизм «допотопним чудовищем», «головним паразитом і жахом в російському житті». Спираючись на великий фактичний матеріал, автор памфлетів доводив, що самодержавний лад Росії «не может быть ничем другим как господством чиновников трусливых, своенравных, невежественных»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Див. М. Драгоманов. «Автобиография»,— «Былое», 1906, кн. 6, стор. 183.

<sup>2</sup> «Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова», т. II, Париж, 1906, стор. 102.

Піднесення наприкінці 70-х років революційного руху в Росії надавало виступам Драгоманова все більш радикального характеру. У брошурі «Внутреннее рабство и война за освобождение» (1877) Драгоманов закликав громадськість до активної боротьби з самодержавством. Хай кожний, писав він, не тільки вимагає політичних реформ, але й «гонит из своего дома жандармов, не слушает цензоров и т. п., выступает со своими требованиями публично, и тогда теперешние порядки не просуществуют и двух недель»<sup>1</sup>. Він покладає велику надію на армію, яка, на його думку, може бути головним засобом повалення царизму і завоювання свободи. Є одна суспільна сила, писав він у брошурі «До чего довоевались?» (1878), «которая может послужить делу свободы в России и сберечь много жертв. Без этой силы, судя по тому, что мы видели до сих пор, кризис, в котором погибнет самодержавие в России, будет долог и мучителен. Эта сила — армия... В России, — продолжает он, — только одна армия, столь долго служившая порабощению народа, может помочь более скорому падению деспотизма»<sup>2</sup>. Він бачить неминучість революційного руху в країні: «Рано или поздно все гонимые элементы населения сплотятся и в той или иной форме произойдет всеобщий взрыв»<sup>3</sup>, — писав він у брошурі «Тираноубийство в России и поведение Западной Европы» (1881). У брошурі «Терроризм и свобода» (1880), написаній в період найбільшого піднесення революційної боротьби в Росії, Драгоманов приходить до такого висновку: «Вывести Россию на новую дорогу может, по нашему мнению, только открытое нападение на ее политический строй, нападение словом и действием со стороны правильно организованных политических обществ, составленных из людей гражданских и военных по всем ее областям, среди всех ее народов»<sup>4</sup>.

Хвиля революційного піднесення наприкінці 70-х років спонукає Драгоманова до зближення з народоволь-

---

<sup>1</sup> «Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова», т. II, стор. 106—107.

<sup>2</sup> Там же, стор. 120—121.

<sup>3</sup> Там же, стор. 352.

<sup>4</sup> Там же, стор. 301.

цями. Деякі з його памфлетів використовувались революційними народниками як революційні прокламації. Він бере участь у виданні «Российской социально-революционной библиотеки» та популяризує деякі видання народницької революційної літератури. У 1880 р. вождь народовольців Желябов від імені виконавчого комітету «Народної волі» запропонував Драгоманову взяти на себе представництво «Народної волі» за кордоном і бути хранителем її архіву. «За нас Ваши литературные произведения,— писав він Драгоманову,— Ваша отзывчивость на живое дело, Ваша склонность найти практический исход... Ваше положение, как представителя украинского революционного направления, как деятеля известного в России, как революционера с исключительным прошлым, обязывает Вас, Михаил Петрович, принять деятельное участие в злобе дня родной страны. Ведь недаром же на Украине многие зовут Вас «баькой»!<sup>1</sup> Отже, революційні народники вважали Драгоманова близькою для себе людиною, яка може представляти і відстоювати інтереси «Народної волі» за кордоном.

Видатною заслугою Драгоманова є його боротьба проти насильницької русифікації з боку царизму, боротьба за право українського народу мати свою національну культуру та користуватись своєю мовою. Він не втомно викривав національне гноблення царизмом українського та інших народів Росії. З другого боку, Драгоманов рішуче виступав проти ідеології українського націоналізму, проти націоналістичних планів відриву України від Росії. «Реальна політика українська в Росії,— писав він,— мусить виключати всяку думку про державний сепаратизм...»<sup>2</sup>. Драгоманов закликав українську громадськість вивчати російську демократичну культуру. Він постійно наголошував, що в Росії, окрім реакційних, є й прогресивні сили, сили провідні і визначальні, які сприяли і будуть сприяти розвитку української культури. В листі до М. Бучинського від 18 січня 1873 р. Драгоманов писав: «Мені, мабуть, нічого і говорити, що я стою за Росію не за всім пакост-

<sup>1</sup> «Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова», т. II, стор. 416—417.

<sup>2</sup> Журн. «Народ», 1890, стор. 154.



ним, що у ній є, а за Росію її літератури, т. є. думаю-  
щую Росію, котра усе бере потроху верх»<sup>1</sup>.

Викриваючи намагання українських націоналістів ототожнити російській царизм з російським народом та його передовою культурою, Драгоманов заявляв: ми «цінімо Росію декабристів, Пушкіна, Гоголя, Герцена, Бєлінського, Тургенева, Добролюбова, Чернишевського, а не Росію Миколая Павловича...»<sup>2</sup>.

Пропагуючи ідею дружби двох братніх народів, він був переконаний в тому, що «цілі народу великоруського такі самі, як і малоруського»<sup>3</sup>, що російській і українській народи повинні бути в складі єдиної, демократичної, федеративної держави. Свобода і розвиток українського народу тісно пов'язані з волею і розвитком інших народів; оскільки самодержавство є ворогом не тільки українського, але й всіх народів Росії, в тому числі і російського народу. «Этот враг может быть побежден только совокупными усилиями всех народов России, которые и должны для этого организоваться как внутри себя, так и между собою»<sup>4</sup>, — писав він.

Драгоманов боровся також за братнє зближення всіх слов'янських народів на демократичних засадах, викривав реакційні теорії німецьких мілітаристів, спрямовані на поневолення слов'янських народів.

Проте у своїй боротьбі проти націоналізму Драгоманов не був послідовним. Відстоюючи федералізм в політиці з впливаючим з нього принципом національних політичних об'єднань, Драгоманов об'єктивно перешкоджав консолідації сил революційного руху Росії саме в той час, коли життя гостро вимагало цієї консолідації. Вимога Драгоманова вести політичну роботу в Росії в національних, відокремлених межах викликала на початку 80-х років серйозний конфлікт між Драгомановим та революційними народниками, які обвинувачували його в націоналізмі. Драгоманов, таким чином, не зміг піднятися до рівня послідовної революційно-демократич-

<sup>1</sup> «Переписка Михайла Драгоманова з Мелітоном Бучинським 1871—1877», Львів, 1910, стор. 258.

<sup>2</sup> 36. «Громада», № 2, Женева, 1878, стор. 198.

<sup>3</sup> М. Драгоманов. Література російська, великоруська, українська і галицька.— Журн. «Правда», 1874, ч. 5, стор. 208.

<sup>4</sup> «Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова», т. II, стор. 302.

ної позиції в галузі національного питання. Крім того, він поділяв націоналістичну легенду про «безбуржуазність» української нації. Націоналістичну обмеженість виявив він і в оцінці польського повстання 1863 р. («Историческая Польша и Велико-русская демократия», 1884 г.), за що В. І. Ленін справедливо характеризував його як «українського міщанина».

У 80—90-х роках в міру зростання робітничого руху і поширення марксизму в Росії Драгоманов все більше еволюціонував до буржуазного лібералізму. З одного боку, він виправдує терор революційних народників, вважає його прямим наслідком існуючого політичного режиму в країні, з другого — він звертається у відкритому листі до Миколи II з закликом дати країні політичні свободи і амністувати політичних в'язнів («Старые нужды перед новым царем», 1894). Він закликає «образованные классы» активно втручатись в хід політичних подій в країні. «Если теперь, — писав Драгоманов, — вслед за печатью и сословия, земства, думы, университеты и проч. ограничатся только пролитием слез (более или менее притворных), а не заявят единодушно требования политической свободы и амнистии, то России еще некоторое время предстоит повторение старой истории: императорский прогресс с императорской реакцией, ссылкой и динамитом, то есть дальнейшее разорение страны, растрата нравственных сил и школа крови. А на ближайшее будущее никто не в состоянии сделать подобное заявление, кроме представителей образованных классов»<sup>1</sup>.

Разом з тим діяльність Драгоманова 80—90-х років часто проходила в одному руслі з радикальним загальнодемократичним рухом на Україні. Так, у 1890 р. в Західній Україні під ідейним впливом Драгоманова створилась русько-українська радикальна партія, на чолі якої стали І. Франко та М. Павлик. Драгоманов подавав активну ідейну допомогу журналу «Народ» та іншим виданням цієї партії. У цей період Драгоманов користувався великою популярністю серед селянства і демократичної інтелігенції Західної України.

---

<sup>1</sup> «Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова», т. II, стор. 342—343.

Політична програма Драгоманова проїнята ідеями дрібнобуржуазного федералізму та запереченням будь-якого державного централізму. Державний централізм Драгоманов помилково змішував із сваволею та бюрократизмом. Майбутня держава уявлялась Драгоманову як федеративний союз вільних соціалістичних «громад» («Вільна спілка — Вольный союз», 1884). Політична програма Драгоманова в умовах останньої третини ХІХ ст. була шкідливим анахронізмом. Цю програму гостро критикував В. І. Ленін: «Не дозволено було б забувати, — писав він, — що, відстоюючи централізм, ми відстоюємо виключно *демократичний* централізм. Щодо цього всяке міщанство взагалі і націоналістичне міщанство (покійний Драгоманов у тому числі) внесли таку плутанину в питання, що доводиться знов і знов приділяти час його розплутуванню»<sup>1</sup>.

Багато суперечностей та консерватизму було і в поглядах Драгоманова на соціалізм. Драгоманов вважав себе соціалістом і завжди гордився цим. «Я завше був соціалістом (ще в гімназії, де мені дали прочитати Р. Оуена та Сен-Сімона)»<sup>2</sup>, — писав він про себе. У своїх творах він гостро критикував капіталістичний лад, який ніс трудящим злиденність та експлуатацію. Багатства Росії, застерігав він, розкрадаються «капіталістами и притом худшим сортом капиталистов, чистыми хищниками»<sup>3</sup>. У приватній власності Драгоманов вбачав причину поділу суспільства на багатих та бідних, підставу експлуатації людини людиною. Знищити експлуатацію, за Драгомановим, можливо тільки шляхом усупільнення власності. Він вважав, що соціальна несправедливість може бути усунена «только коренными изменениями экономического строя, т. е. переходом всей земли и всех орудий труда в руки работников, обладающих равноценными знаниями»<sup>4</sup>. «Народная бедность будет до тех пор, — писав він у своєму листі в редакцію журналу «Друг», — пока вся

<sup>1</sup> В. І. Ленін. Твори, т. 20, стор. 28.

<sup>2</sup> М. Драгоманов. Листи до Ів. Франка і інших, 1887—1895, Львів, 1908, стор. 19.

<sup>3</sup> «Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова», т. II, стор. 570.

<sup>4</sup> Там же, стор. 105.

земля и все фабрики не будут собственностью работников»<sup>1</sup>. Але разом з тим Драгоманов був далекий від наукового соціалізму. Основою соціалізму, за Драгомановим, повинна бути «громада» з колективною власністю на землю та знаряддя виробництва («Передне слово до Громади», 1878). Стверджуючи, що «без радикальних змін в державній системі неможливо досягти покращання добробуту трудящих» Драгоманов поряд з тим висловлювався за створення кооперації в рамках капіталістичного виробництва з тим, щоб без радикальних змін обмежити і витіснити капіталізм.

Драгоманов високо оцінював економічну теорію Маркса, називав його «відомим економістом», «великим ученим». Він вітав вихід у світ «Капіталу» російською мовою. Високо оцінював Драгоманов і праці Енгельса. Він позитивно висловлювався про Плеханова, і зокрема про його книгу «Соціалізм і політична боротьба». Революціонери-народники, писав він, по всіх кутках Росії проголосили про те, якою повинна бути повна економічна воля мужика. Разом з тим Драгоманов не розумів марксизму і залишався чужим йому. Він не розумів історичної ролі робітничого класу й орієнтувався тільки на селянство, в якому до того ж часто не бачив класового розшарування. «Отсе мужикофільство, — писав І. Франко в статті «Суспільно-політичні погляди Драгоманова», — було.. основою соціалізму Драгоманова... Вихідною точкою його соціалізму, так само як і старшого французького, так званого утопічного соціалізму, був вид хлопської нужди та кривди і гаряче співчуття з тою кривою та бажання винайти такий суспільний порядок, у яким би та кривда була зведена до мінімуму»<sup>2</sup>. Таким чином, соціалізм Драгоманова був різновидністю дрібнобуржуазного, утопічного соціалізму 60—70-х років XIX ст., який в кінцевому підсумку був обумовлений економічною відсталістю нашої країни в пореформеній період. В. І. Ленін зазначав, що «відсталість Росії природно пояснює велику тривкість у нашій країні різних відсталих вчень соціалізму»<sup>3</sup>. Вважаючи себе послідовником Прудона, Драгоманов однак реаль-

<sup>1</sup> «Друг», 1876, стор. 226.

<sup>2</sup> І. Франко. Суспільно-політичні погляди Драгоманова, ЛНВ, 1906, кн. 8, стор. 229.

<sup>3</sup> В. І. Ленін. Твори, т. 9, стор. 393.

но і тверезо оцінював зміни історичних умов. Наприкінці свого життя він в ряді випадків змушений був визнати, що прудонізм вже не відповідає вимогам часу і відходить в область історії, поступаючись місцем марксизму.

«Из всех западноевропейских социалистических партий, — писав він, — на Россию больше всего оказала влияние партия немецкая, что объясняется... тем, что в последние годы эта партия обладала такими сильными умами как Маркс, Энгельс, Лассаль, сочинения которых стали подкладкой идеей русских социалистов»<sup>1</sup>. Не без іронічного болю Драгоманов писав про себе наприкінці свого життя Павлику: «Я, мабуть, єдиний і останній у всій Європі прудоновець».

Яку ж класову позицію займав Драгоманов у суспільно-політичному русі свого часу? Будь-який односторонній підхід при відповіді на це питання веде до догматизму, до неправомірного роздування неголовного, невизначального. Світогляд Драгоманова неможливо об'єктивно висвітлити, якщо втискувати його в готові рамки: або революціонер-демократ, або буржуазний ліберал. В. І. Ленін гостро критикував Драгоманова за його вагання вправо, за його серйозні поступки буржуазному лібералізму. Разом з тим В. І. Ленін зазначав і прогресивні сторони в діяльності Драгоманова. Так, він позитивно оцінював боротьбу Драгоманова проти царизму, а також його характеристику взаємовідносин між земськими лібералами та царським урядом. Земські ліберали того часу в своїй «боротьбі» проти царизму дбали тільки про те, щоб «не дратувати» уряд, добиватись здійснення своїх політичних вимог «мирними засобами». Ці «мирні засоби», за словами В. І. Леніна, ще в 60-ті роки блискуче довели безсилля і нікчемність політики лібералів. Насправді їх політика сприяла посиленню політичної реакції в Росії.

В зв'язку з цим В. І. Ленін писав, посилаючись на статтю Драгоманова «Земський лібералізм в Росії» (1884): «Справедливо говорив Драгоманов: «Власне цілком «мирних засобів» у лібералізму в Росії і бути не може, бо всяку заяву про зміну вищого управління у нас заборонено законами. Земські ліберали повинні

---

<sup>1</sup> М. П. Драгоманов. Великорусский интернационал и польско-украинский вопрос, Казань, 1906, стор. 5.

були рішуче переступити через цю заборону і хоч цим показати свою силу і перед урядом і перед терористами. Тому що земські ліберали такої сили не показали, то їм довелося дожити до наміру уряду знищити навіть урізані вже земські установи»<sup>1</sup>.

Викриваючи лібералів, які намагались укласти угоду з царизмом за рахунок інтересів народу, В. І. Ленін протиставляв буржуазному націонал-лібералу П. Струве Драгоманова. У зв'язку з виступом проти П. Струве В. І. Ленін писав Плеханову 30 липня 1901 р.: «Статтю свою проти Р. Н. С. («Гонителі земства та аннібали лібералізму» — В. Л.) надіслав до друку, пом'якшивши ряд різких місць. Написав ще маленьке післяслово до неї, в якому провів паралель між однією статтею Драгоманова («Толцые и отверзется») і Р. Н. С. на користь першого»<sup>2</sup>.

Оцінюючи політичні погляди Драгоманова, В. І. Ленін називав його «націоналістичним міщанином», або «українським міщанином», «який виражав точку зору селянина» найбільш відсталого, темного й забитого, з його «законною ненавистю» до пана. При цьому слово «міщанин» В. І. Ленін ототожнював з дрібним буржуа. «Вислів «міщанський», — писав він, — вживаю я не у звичайному, а в політико-економічному значенні слова. Дрібний виробник, який хазяйнує при системі товарного господарства, — ось дві ознаки, що становлять поняття «дрібного буржуа», Kleinbürger'a або, що те ж саме, «міщанина»<sup>3</sup>. Тому не можна погодитись з думкою тих радянських авторів, які відносять Драгоманова в табір буржуазних лібералів.

Але, з другого боку, було б неправильним вважати Драгоманова революційним демократом. Незважаючи на те, що в 70-х роках Драгоманов був зв'язаний з представниками революційних сил країни і сприяв революційному руху, в цілому він залишався на позиціях дрібнобуржуазного реформізму. Заперечуючи можливість революційного переходу суспільства до соціалізму, Драгоманов помилково вважав, що цей перехід можна здійснити тільки мирним шляхом, шляхом реформ та при високому культурному рівні розвитку народних мас.

<sup>1</sup> В. І. Ленін. Твори, т. 5, стор. 36.

<sup>2</sup> В. І. Ленін. Твори, т. 34, стор. 64.

<sup>3</sup> В. І. Ленін. Твори, т. 1, стор. 359.

«Будучи соціалістом по своїм ідеалам, — писав він в своїй «Автобіографії», — я переконаний, що здійснення цього ідеалу можливо тільки при високому розвитку мас, а тому і досягнути його можна швидше з допомогою умовної пропаганди, ніж кровавих повстань»<sup>1</sup>.

Звідси боротьба за досягнення політичної свободи в країні стоїть в центрі політичних вимог Драгоманова.

В. І. Ленін зазначав, що характерними рисами російських просвітителів були — палка ворожість до кріпосного права і до всіх його породжень в економічній, соціалній та юридичній сфері, палкий захист освіти, самоврядування, свободи, європейських форм життя і взагалі всебічної європеїзації Росії, обстоювання інтересів народних мас, головним чином селян<sup>2</sup>. Таким просвітителем був і Драгоманов.

Наукова та громадська діяльність Драгоманова зробила великий позитивний вплив на молодого І. Франка, О. Терлецького, М. Павлика, Л. Українку та інших. Велике значення для молодого покоління Західної України, писав І. Франко, «мали його критичні статті, його звістки, подавані про наше письменство в заграничній літературі, його чисто наукові, історичні, історико-літературні та фольклорні праці»<sup>3</sup>.

Розвиваючи кращі традиції революційно-демократичної ідеології, І. Франко, М. Павлик, Л. Українка та інші в багатьох питаннях вийшли за межі революційного демократизму, наближаючись до марксизму. Драгоманов же, чим далі, все більше схилився до позицій буржуазного лібералізму. Українські революційні демократи називали Драгоманова своїм учителем. Разом з тим вони ясно усвідомлювали політичну обмеженість Драгоманова і рішуче критикували її.

\* \* \*

М. П. Драгоманов не був професіональним філософом і не залишив після себе чисто філософських праць. Більш-менш повно філософські погляди Драгоманова

<sup>1</sup> «Былое», 1906, кн. 6, стор. 231.

<sup>2</sup> В. І. Ленін. Твори, т. 2, стор. 453—454.

<sup>3</sup> І. Франко. З останніх десятиліть ХІХ в., ЛВН, 1901, кн. 8, стор. 13.

представлені в його магістерській дисертації «Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит» (1869), працях «Рай і Поступ» (1894), «Заздрі боги» (1894), «Старі хартії вільності» (1894), а також в численних статтях та брошурах.

Ставлення Драгоманова до основних питань філософії виявляється в його критиці релігії та ідеалізму, в поясненні ним явищ природи, суспільства та людського мислення.

Для філософських поглядів Драгоманова характерна матеріалістична спрямованість. Під впливом величезних успіхів природознавства та матеріалістичної філософії революційних демократів Драгоманов відстоював думку про об'єктивне, незалежне від свідомості існування природи та її законів.

Матеріалістичні та демократичні переконання Драгоманова найбільш виразно виявились в його атеїстичних та естетичних поглядах.

Визнання об'єктивної закономірності в природі у Драгоманова поєднується з критикою релігійно-ідеалістичного світорозуміння. Критика релігії, боротьба з релігією в умовах України другої половини ХІХ ст. були нерозривно зв'язані з матеріалізмом у філософії. Критично аналізуючи релігійні вчення, Драгоманов викриває неспроможність їх філософських основ. Ідеалізм та релігія, зазначав він, беруть за основу всіх явищ природи і суспільства «дух», а матерію вважають протилежною йому, принижують її. Так, християнство виходить з того, «що коли бог — чистий дух, то світ, або матерія, то щось противне йому, дьявольське, так само, як тіло людей супроти душі. Тому все світове, все тілесне тим більше вважали християни річчю гидкою»<sup>1</sup>.

Драгоманов був противником філософського ідеалізму. Він викривав реакційну суть ідеалістичної філософії, вказував на її ворожість науці та тісний зв'язок з релігійним світоглядом. Ідеалістична філософія, зазначав він, ще за часів Сократа, або навіть Піфагора, «вступила в період, котрий завершився виробом думок християнських». Філософія Платона і всіх його послідовників, справедливо писав Драгоманов, на протязі всієї історії свого існування була підпорою реакційних

<sup>1</sup> Михайло Драгоманов. Рай і Поступ, К., 1907, стор. 47.



сил суспільства. «Ця філософія в житті політичному тільки підпирала реакцію проти демократії, на користь фактичної олігархії і тиранії...»<sup>1</sup>. У листуванні з демократичними діячами Західної України Драгоманов часто висловлює своє різко негативне ставлення до галицьких доморощених філософів-ідеалістів типу К. Ганкевича, Є. Згарського, І. Шушківського та інших, які проголосили війну матеріалізму, проповідуючи ідеалізм, містику та фідейзм.

Матеріалістичне розуміння природи привело Драгоманова до рішучого заперечення антинаукових уявлень про створення світу богом, про втручання будь-яких надприродних сил в хід природних явищ. Твердження прихильників релігійно-ідеалістичного світогляду, які оголошували явища матеріального світу породженням духовних надприродних сил, йому чужі. Він ворог усякого роду містики та ірраціоналізму. Тільки помилкою можна пояснити те, що «людськість довго шукала і в масі своїй тепер шукає причин життєвих появ поза ними самими, у волі тих істот, якими фантазія чоловіка заселила світ»<sup>2</sup>.

Драгоманов, за його висловом, ще замолоду вийшов «зовсім поза стіни якої б то не було церковності»<sup>3</sup>. Все своє життя він був непримиреним ворогом релігії і церкви.

Джерело релігійних вірувань Драгоманов вбачав у страху первісної людини перед грізними та незрозумілими для неї силами природи. Первісна людина була впевнена в тому, що в природі діють якісь особливі надприродні істоти, набагато могутніші, ніж вона сама. Отже, релігія первісних людей, на думку Драгоманова, являє собою обоження стихійних сил природи, яке виникло внаслідок безсилля людей перед природою. У овоїй популярній книжці «Заздрі боги», у листуванні з І. Франком і М. Павликом, Драгоманов показав, що богословський погляд на виникнення релігії суперечить науці. Релігійність, за Драгомановим, не є природженою якістю людини, релігія існувала не завжди. Він розгля-

<sup>1</sup> М. Драгоманов. Старі хартії вільності, К., 1907, стор. 17.

<sup>2</sup> Розвідки Михайла Драгоманова про українську народну словесність і письменство. Львів, 1907, т. IV, стор. 198.

<sup>3</sup> «Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом». Чернівці, 1913, т. V, стор. 340.

дав її як явище історичне, минуче. В одному з своїх листів Драгоманов писав: «Тепер розумні люди дивляться на християнство, як на історичний, т. є. перемінний факт, а на евангеліє, як на літературні пам'ятники звичних часів...»<sup>1</sup>. Всупереч богословам, він доводив, що релігійні уявлення виникли на певному етапі розвитку людського суспільства. Не бог створив людину, а люди створили богів за своїм образом і подобою своєю. Релігійний світогляд людей змінюється в залежності від зміни самих людей і росту їх знань про навколишній світ. «Люди не завжди мали однакові думки про богів,— писав він,— думки ті переміняються з часом, як переміняються люди. Так що можна сказати: як і люди, такі у їх боги»<sup>2</sup>.

Як атеїст Драгоманов невтомно боровся за вигнання з науки попівщини та схоластики. Якщо наука ґрунтується на певних фактах, перевірених людським досвідом, доводив він, то релігія ґрунтується на сліпій вірі. Наука завжди вела людство вперед, сприяла розвитку виробництва та культури. Релігія ж навпаки, завжди була гальмом суспільного прогресу, причиною застою в розумовому розвитку людства. Драгоманов був переконаний у тому, що наука давно підірвала всі основи ідеалізму та релігії, що вона несумісна з релігією. «Чтонебудь одно,— писав він,— или астрономия, или Иисус Навин; или геология, или Моисей; или физика, или хождение по водам; или физиология, или воскресение мертвых; или сравнительная филология и история, или признание откровенного какой бы то ни было библии, какой бы то ни было религиозной системы...»<sup>3</sup>.

Національна і політична самосвідомість, успіх науки та розквіт культури, за Драгомановим, результат світогляду діаметрально протилежного релігійно-ідеалістичному.

Проте, не знаючи історичного матеріалізму, Драгоманов не зміг показати дійсних коренів релігії і вказати на правильні шляхи її подолання.

Драгоманову належить визначна роль у розвитку та пропаганді реалістичної естетики на Україні. Слідом

<sup>1</sup> М. Драгоманов. Листи до Ів. Франка і інших, 1881—1886, Львів, 1906, стор. 132.

<sup>2</sup> Мих. Драгоманов. Задрі боги, К, 1906, стор. 2.

<sup>3</sup> «Друг», 1876, стор. 224.

за російськими революціонерами-демократами, які розробили струнку теорію реалізму в художній творчості, він у своїх численних дослідженнях в галузі фольклору з матеріалістичних позицій висвітлює питання про відношення мистецтва до дійсності. Так, наприклад, українські народні пісні, що збереглися в пам'яті народу протягом багатьох століть, на його думку, «представляют поэтическое воспроизведение реальных образов действительности этих веков, последовательно сменявшихся»<sup>1</sup>. Ці пісні являють собою «поэтическую историю общественных явлений»<sup>2</sup> з стародавніх часів до наших днів. У піснях народу «отразились изменения общественного строя этого народа». Одні з них «отразили на себе историю его религиозно-обрядовой, другие — семейной, экономической жизни»<sup>3</sup>, — писав Драгоманов у передмові до книги «Исторические песни малорусского народа». Саме ця ідея є провідною, визначальною і в його праці «Малорусские народные предания и рассказы» (1876), де він розглядає народну словесність як «отражение жизни народной, прошлой и настоящей в памятниках народного слова»<sup>4</sup>. Разом з передовою революційно-демократичною інтелігенцією Росії 60—70-х років Драгоманов боровся за реалізм в мистецтві та літературі.

Головною вимогою реалізму в мистецтві Драгоманов вважав художню типізацію, створення життєвих, сповнених суспільної та естетичної цінності типів, а також аналіз суспільного життя. «Реалізм і соціальний аналіз» — ось де критерій справжнього мистецтва. З матеріалістичних позицій критикував Драгоманов теорію «мистецтва для мистецтва», утверджував життєвість реалістичного напрямку в мистецтві. Високо оцінюючи ідейно-виховну силу художньої літератури, Драгоманов вимагав, щоб вона «відповідала нашому часу, сягала своїми образами і проблемами у глибін

---

<sup>1</sup> «Исторические песни малорусского народа». С объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова, К., 1874, т. I, Предисловие, стор. 16.

<sup>2</sup> Там же, стор. 3.

<sup>3</sup> Там же, стор. 8.

<sup>4</sup> М. Драгоманов. Малорусские народные предания и рассказы, К., 1876, Предисловие, стор. 15—16.

людського життя і суспільства». У праці «Новокельтское и Провансальское движение во Франции» (1875) він показав, що націоналізм у мистецтві веде до відступу від реалізму: «Думая только о национальном языке и обычаях, поэт не вглядывается в социальный строй народного быта: этот быт ему рисуется в идиллическом виде...»<sup>1</sup>.

У фольклористиці Драгоманов, як відомо, був прихильником «міграційної теорії», теорії ідеалістичної та метафізичної у своїй основі. Разом з тим на головне питання естетики — про відношення мистецтва до дійсності — він відповідав у дусі естетики російської революційної демократії як послідовник Белінського і Чернішевського. Проте естетику Драгоманова не можна повністю ототожнювати з естетикою революційних демократів. На відміну від революційних демократів, як було сказано, Драгоманов залишався на позиціях буржуазного реформізму в політиці. Тому в своїх теоретичних висновках він не підносився до того рівня, на якому стояли представники революційно-демократичної естетики. Ідея революційно-перетворювальної ролі мистецтва Драгоманову-реформісту залишалася чужою. У цьому слабкість і обмеженість реалістичної естетики М. П. Драгоманова.

Драгоманов відстоював матеріалістичне положення про пізнаваність об'єктивного світу. Він поділяв віру революційних демократів у силу людського розуму, в безмежні можливості людського пізнання. «Ум человеческий, — писав він, — как бы долго он не заблуждался, всегда найдет исход к истине...»<sup>2</sup>. У працях «Рай і Поступ», «Заздрі боги» Драгоманов у популярній формі проводить думку про безмежну силу наукового пізнання людини. «Розумніші люди не перестають сміливо, як Прометей, доходить до всього своєю власною пробою, цебто вільною наукою», — писав він у книжці «Заздрі боги». Ця віра в силу наукового пізнання є однією з характерних рис світогляду Драгоманова. Як просвітитель Драгоманов був упевнений в тому, що тільки наука визволила людство від середньовічного марновір-

<sup>1</sup> М. Драгоманов. Новокельтское и Провансальское движение во Франции. — «Вестник Европы», 1875, кн. VIII, стор. 737.

<sup>2</sup> Архів М. П. Драгоманова, Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка АН УРСР, відділ рукописів, ф. 26, л. 162.

ства і чим далі, тим більше сприяє розвитку суспільного прогресу. Тільки наука, на його думку, здатна зробити людину володарем природи та принести людям щастя. Люди, озброєні знаннями, «вільним розумом і пробою доходять до правди, котра обертається на користь людям». Відстоюючи можливість пізнання людиною зовнішнього світу, Драгоманов разом з тим вважав, що люди пізнають закони природи і осягають істину не зразу, не повністю, а поступово, керуючись досвідом. «Чоловік доходить до всього не зразу, не самою тільки думкою, а потроху та пробою»<sup>1</sup>,— писав він у передмові до книги «Нові українські пісні про громадські справи 1764—1880». При цьому під словом «проба» Драгоманов розумів вплив людини, озброєної наукою, на природу, підкорення природи людиною. За допомогою науки, писав він, «люди підкоряють собі природу живу і мертву»<sup>2</sup>. В процесі людського пізнання можливі тимчасові помилки і розчарування, але розум людський неминуче пізнає істину. «Проба, наука хоч і не одразу доводять людей до правди, хоч по дорозі дає людям і помилки, а іноді і горе, але тільки пробою та взаємною наукою люди доходять до правди»<sup>3</sup>.

Мету наукового дослідження Драгоманов бачить в тому, щоб розкрити внутрішні причинні зв'язки між явищами та подіями зовнішнього світу та їх взаємну обумовленість. Завдання, зокрема, історичного дослідження зводиться до того, щоб «вникать во внутренние причины исторических явлений и перемен — культурные, экономические, социальные, политические»<sup>4</sup>. При цьому великого значення він надавав теоретичним узагальненням та їх ролі в розвитку науки. В науці, на його думку, «важно щоб стати на таку тверду теоретичну основу, щоб ніколи не збиватись з дороги». Драгоманов не поділяв ту ворожість, яку жили сучасні йому позитивісти до теоретичних узагальнень в розвитку науки, до філософії. Уже в своїй магістерській дисертації він не приймає тверджень позитивістів про

<sup>1</sup> М. Драгоманов. Нові українські пісні про громадські справи (1764—1880), Женева, 1881, стор. 2.

<sup>2</sup> Михайло Драгоманов. Рай і Поступ, стор. 71.

<sup>3</sup> Мих. Драгоманов. Заздрі боги, стор. 16.

<sup>4</sup> М. П. Драгоманов. Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит, К., 1869, стор. 37.

те, що наука повинна відкинути попередню філософію та керуватись тільки «позитивними» знаннями. «Без широкого умственного философского развития не может быть целесообразного строя государства всеобъемлющих реформ, разумного участия народа в государственной деятельности особенно для демократии»<sup>1</sup>,— пише він. Без філософії, продовжує Драгоманов, не може бути дійсної освіченості та політичної мудрості: «Нет политической мудрости и политических людей без честного убеждения искренности широты и смелости и философского образования»<sup>2</sup>.

Визнання необхідності ідейного осмислювання історичних подій, фактів та явищ було відмітною рисою Драгоманова і в пізніші роки. Будучи широко освіченою для свого часу людиною, Драгоманов завжди вимагав від українських істориків теоретичних узагальнень та філософських висновків. На жаль, писав він, полемізуючи з ідеологами українського буржуазного націоналізму, українські історики «або обходяться без усякої філософії, або держать себе в якомусь вузькому провінціальному,— та до того зовсім неясному плаксивому романтизмі, перед котрим людині, що не має сама охоти пускатись у давні наукові досліди, зостається тільки сказати: було колись та що з того?»<sup>3</sup>. До таких істориків він зараховував, наприклад, В. Антоновича. «Антонович,— писав Драгоманов,— мов навмисно обходить ідейні боки історії, виводи з фактів, порівняння з історією других народів і т. д., через що й можливе вживання його праць і відрубниками, і обрусителями, а ще гірше те, що ширша публіка зовсім нічого не виносить з праць Антоновича, а через те власне й не чита їх»<sup>4</sup>.

У 90-х роках Драгоманов виступив з серією популярних брошур на філософсько-історичні та атеїстичні теми, частина яких видавалась пізніше І. Франком та М. Павликом окремими книжечками. Головне призначення цих праць Драгоманов бачив у тому, щоб підір-

---

<sup>1</sup> М. П. Драгоманов. Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит, К., 1869, стор. 398—399.

<sup>2</sup> Там же, стор. 406.

<sup>3</sup> Михайло Драгоманов. Чудацькі думки про українську національну справу, Львів, 1892, стор. 93.

<sup>4</sup> Там же, стор. 87.

вати пануючу на Україні релігійну ідеологію і дати своїм читачам основи наукового світогляду. Так, надсилаючи фрагмент своєї майбутньої книжки «Рай і Поступ» М. Павлику для надрукування, Драгоманов писав: «Дуже хочеться викласти все науково і по-мужицькому і вхопити чорта, тобто старий світогляд, за роги при самому корені»<sup>1</sup>. У цих працях Драгоманов подібно до революційних демократів у своїх висловлюваннях проти релігії та ідеалізму спирається на науку, на досягнення сучасного йому природознавства, на відкриття в галузі астрономії, хімії, фізики, біології. Він підкреслює величезну роль в історії людства видатних мислителів, вчених-матеріалістів Бекона, Коперника, Дж. Бруно, високо оцінює еволюційне вчення Дарвіна, праці Сеченова, Мечникова, Менделєєва. Праці цих вчених, на його думку, зробили великий внесок в «зріст світської філософії, котра виходила не з одкровенія божого, а з вільної людської проби»<sup>2</sup>. Драгоманов послідовно спростовує вигадки церковників про прогресуючий занепад людства і малює широку картину суспільного прогресу, який спирається на розвиток природничих та суспільних наук.

Великого значення у своїй просвітительській програмі Драгоманов надавав ознайомленню трудящих України з досягненнями природознавства, боровся за видання «елементарно-наукових книг для сільського люду». При цьому Драгоманов вважав недостатнім викласти тільки систему позитивних знань з різних галузей наук. У пропаганді наукових знань він відстоював думку про необхідність єднання даних конкретних наук з теоретичними узагальненнями та філософськими висновками. «Я стою за те, що треба виложити науку, щоб вона і давала факти і ширила розум, т. є. науку чисту, позитивну, без «страха іудейська» і без несмілого утилітаризму»<sup>3</sup>, — писав він у листі до М. Бучинського.

У боротьбі зі «старим світоглядом» великого значення надавав Драгоманов і поширенню досягнень передової суспільної науки. І тут він рекомендував почи-

<sup>1</sup> Переписка Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом, т. 8, стор. 15.

<sup>2</sup> «Народ», 1895, стор. 264.

<sup>3</sup> Переписка Михайла Драгоманова з Мелітоном Бучинським 1871—1877, Львів, 1910, стор. 256.

нати з доступних для селянина популярних перекладів передових мислителів Європи. «Коли у нас єсть люди,— пише він,— котрі вважають себе українськими Бекками та Марксами, то нехай собі видають академічні праці, але загалові прихильників нашої національної культури слід би подумати об тім хоч, щоб виготовити ґрунт, на котрий могли б плодотворно впасти зерна від цих висококультурних овочів, і для того взятись систематично за просвітню працю, видаючи хоч переклади книжок»<sup>1</sup>.

Високу оцінку просвітительської діяльності Драгоманова, його боротьбі проти реакції на Україні давали українські революційні демократи. Виступи Драгоманова проти ідеалізму та релігії українські революційні демократи використовували в антирелігійній пропаганді. Так, прочитавши працю Драгоманова «Рай і Поступ», Л. Українка писала автору: «Рай і Поступ» мені дуже сподобався, факти все відомі, але зложені до купи зручно і стисло і освічені ідеєю, яка запевне і многим «просвітителям народа» здається новою, тим просвітителям, що хотять життями святих підіймати ідеалізм»<sup>2</sup>.

Філософським поглядам Драгоманова притаманні окремі елементи діалектики.

Елементи діалектики виявились перш за все в його принципі історизму. В усій російській літературі до марксистського періоду, як відомо, принцип історизму найбільш глибоко розвивали російські революційні демократи. Вони застосовували історичний підхід при розгляді явищ літератури, а також при оцінці історичних подій. Цей же принцип у Драгоманова є визначальним, керівним в дослідженні явищ минулого. Виходячи з того, що неможливо уявити собі життя без руху, що всі явища суспільного життя, як і природи, перебувають у взаємозв'язку, розвитку та змінах, Драгоманов подібно до революційних демократів, вимагав конкретно-історичного підходу до вивчення явищ минулого: «мерять времена и лица меркой относительного совершенства, собственно исторической»<sup>3</sup>. Кожну кон-

<sup>1</sup> «Народ», 1893, стор. 237.

<sup>2</sup> Леся Українка. Твори, т. 5, 1956, стор. 149.

<sup>3</sup> М. П. Драгоманов, «Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит», стор. 36—37.



кретну постать треба оцінювати тільки в конкретно-історичному плані, тільки враховуючи час та всі ті суспільні умови, з якими вона пов'язана. «Кожного чоловіка, кожного писателя тільки тоді можна оцінити як слід, коли роздивитись на нього власне історичним об'єктивним поглядом, та ще й на ґрунті тієї громади, в котрій він виріс і працював... Таке дослідження розбива ідоли, святі моці, та зате дає не тільки правдивий погляд на померлих пророків, а ще й міцну нитку, щоб провести нас в будуще...»<sup>1</sup>. У праці «Листи на Наддніпрянську Україну» (1894) Драгоманов полемізує з вартовим (Б. Грінченко), який вважав національну проблему головною проблемою культурного життя, звинувачував Котляревського, Гулака, Стороженка за їх службу московським царям, в «класному патріотизмі», «монархізмі», у «великодержавному шовінізмі». Вартовий, пише Драгоманов, не міг дати конкретно-історичного пояснення цим фактам, тому що він зосередив всю увагу на етнографічно національному почутті. Така поведінка названих письменників, на думку Драгоманова, була історично обумовленою. «Ті писателі мали рацію для свого часу,— зазначав він.— Російська держава у свій час виконала національну задачу України, визволивши її від татаро-турецького насилля і польського гніту. Тому служіння цих писателів було ділом для свого часу нормальним, власне національним»<sup>2</sup>. Також і «присяга Б. Хмельницького цареві восточному була актом не тільки натуральним, але й цілком національним, тим більше, що його попередила масова еміграція українців з-під Польщі в московські землі...»<sup>3</sup>. З цього Драгоманов робить висновок, що при оцінці історичних явищ необхідно походити «з реально історичного погляду, а не абсолютного, та ще й з дуже поверховою тенденцією етнографічного патріотизму: В сякому часу — своя задача!»<sup>4</sup>. Стверджуючи, що в історичному дослідженні не можна «решать какой бы то ни было вопрос с точки зрения сегодняшних форм

<sup>1</sup> М. Драгоманов. Шевченко, українофіли і соціалізм. Львів, 1906, стор. 22.

<sup>2</sup> М. Драгоманов. Листи на Наддніпрянську Україну. К., 1917, стор. 22.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же, стор. 24.

жизни»<sup>1</sup> Драгоманов, таким чином, наближався до правильного наукового розуміння принципу історизму як методу вивчення суспільних явищ минулого. Єдине наукове обґрунтування принципу історизму вперше дав марксизм-ленінізм.

Марксизм-ленінізм, як відомо, вимагає розглядати явища, події в їх виникненні і розвитку, у зв'язку з тими конкретно-історичними умовами, які їх породили. Для наукового підходу в розв'язанні питань суспільного життя, писав В. І. Ленін, найбільш важливо «не забувати основного історичного зв'язку, дивитись на кожне питання з точки зору того, як певне явище в історії виникло, які головні етапи в своєму розвитку це явище проходило, і з точки зору цього його розвитку дивитись, чим дана річ стала тепер»<sup>2</sup>.

Діалектичний підхід Драгоманова виявився і в його порівняльно-історичному методі, який застосовувався тим у дослідженнях усної народної творчості. Як видатний фольклорист, Драгоманов надавав великого значення вивченню народної творчості, в якій він вбачав невичерпне джерело пізнання суспільно-економічного життя народу.

Порівняльно-історичний метод Драгоманова можна простежити по працях, зібраних у 4-томному виданні «Розвідки Михайла Драгоманова про українську народну словесність і письменство» та інших його працях. Порівняльно-історичний метод пройшов у Драгоманова еволюцію від простішої теорії наслідування до складного синтетичного методу з використанням теорії міфологічної та антропологічної шкіл. Цим же методом користується Драгоманов і в пізніші роки. Але тепер цей метод застосовується ним уже в поєднанні з методом соціологічним. Він прагне вивчати історично змінювані фольклорні сюжети шляхом аналізу їх основних елементів, які обумовлені суспільними відносинами. Разом з тим при аналізі тем та сюжетів, билин, легенд та оповідань, Драгоманов не обмежувався фіксуванням та описом сучасних йому форм народної творчості, а прагнув розглядати їх в історичному аспекті, в їх становленні, розвитку та змінах. Він писав: «По-

<sup>1</sup> М. Драгоманов. По вопросу о малорусской литературе, Вена, 1876, стор. 33.

<sup>2</sup> В. І. Ленін. Твори, т. 29, стор. 421.

рівняльний дослід мусить дійти до першого джерела всякої теми, прослідити її дороги, показати, як вона перейнялась по дорозі і нарешті показати національні одміни варіантів. Для того всього дослід мусить звернути увагу не лишень на боки, згідні в варіантах, але й на їх одміни, і доходячи до першого джерела, мусить звертати увагу на відповідність ознаків его до географічних і історичних обставин певних країн і тоді лишень фіксувати первообраз в звісну країну і добу, коли та відповідність очевидна. Такий дослід я зву порівняльно-історичним»<sup>1</sup>.

Вивчення усної народної творчості привело вченого до висновку, що вона змінюється у відповідності з змінами самого народу. «Новий напрямок історично-порівняльний,— пише він,— доводить власне, що і усна словесність не стояла на одному місці, а розвивалась відповідно до історії народу, його культурних взаємин в тісному зв'язку з словесністю писаною. Через те тим більше треба дослідникам народної словесності розбирати її не як що-небудь ізольоване від других видів словесності, від творів інших народів, а вкупі з ними»<sup>2</sup>.

Діалектичний підхід Драгоманова виявився також при розгляді ним проблеми взаємовідношення загальнолюдського і національного.

Нація, в уявленні Драгоманова, є категорія історична, яка перебуває у безперервних змінах та розвитку. Нація мислиться вченим не як просте, механічне сполучення людей у суспільство, а як органічно складений колектив людей, пов'язаних «національними ознаками» і спільною територією. До «національних ознак» Драгоманов підходить обережно, завжди застерігаючи, що вони «еще не определены точно наукою,— крім разве языков». Тому з «національних ознак» він бере перш за все національну мову, яка пов'язує між собою людей однієї нації. Сюди ж він зараховує певну територію. У статті «Что такое украинофильство?», надрукованій у «Русском богатстве» за листопад 1881 р., Драгоманов писав: «Совокупность признаков индивидуумов, населяющих известное отечество и составляющих изве-

<sup>1</sup> Михайло Драгоманов. Переписка, т. I, Львів, 1901, стор. 174.

<sup>2</sup> Журн. «Жите і слово», т. I, Львів, 1894, стор. 479.

стную націю, и есть национальность»<sup>1</sup>. Незважаючи на плутанину понять «нація» та «національність», загальний зміст такого розуміння виступає ясно, тобто нація, за Драгомановим, це спільність людей, пов'язаних однією мовою та одним «отечеством», тобто територією. Не може бути людини взагалі, всяка людина пов'язана зі своєю національністю, бо без національності було б неможливе об'єднання людей в органічний колектив. «Национальность как совокупность признаков, свойственных известному числу индивидуумов, есть условие их ассоциации между собой...»<sup>2</sup>.

Не будучи обізнаним з історичним матеріалізмом, Драгоманов звичайно не міг виробити в собі наукового розуміння того, в чому конкретно відбивається зв'язок людини зі своєю національністю. Але Драгоманов прекрасно розумів, що не може існувати загальнолюдське у відриві, поза органічним зв'язком з національним. Загальнолюдське він не мислив собі без національного. З другого боку, національне, за Драгомановим, не може жити і розвиватись, якщо воно не приймає елементів загальнолюдського. Загальнолюдське і національне для Драгоманова — це поняття нерозривно пов'язані та взаємообумовлені. Нація, за Драгомановим, це єдність протилежностей національного та загальнолюдського. «Самый идеал человека мы составляем только отвлекая наиболее симпатичные признаки индивидуумов и наций,— а следовательно, стремясь к тому, чтобы развивать индивидуумы и наций до идеала человека, мы должны отправляться от существенных индивидуальных и национальных признаков,— иначе воспитание обращается именно во втискивание живых людей в форму пустого идола, который не может принести им ничего, кроме страдания»<sup>3</sup>.

У цій же статті Драгоманов полемізує з російським великодержавним шовіністом Алексеевим, який вимагав, щоб «украинцы становились русскими, великоруссами на том основании, что они живут в государстве, основанном великорусским племенем». У відповідь на

---

<sup>1</sup> М. Драгоманов. Что такое украинфильство?, «Русское богатство», ноябрь, 1881, стор. 117.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стор. 118.

це Драгоманов писав: «Судьбам угодно було, щоб человек развивался через разнообразие наций и языков. Несомненно, что это разнообразие разделяет между собой виды человечества... Но если национальные языки разделяют особей двух национальностей между собою,— то национальные языки гораздо более соединяют людей, чем разъединяют их». Говорячи далі про перспективи створення в майбутньому всевітньої мови, Драгоманов пише, що розв'язання цієї проблеми «должно состоять в том, чтобы достигнуть внешнего объединения наций, не разрушая внутреннего соединения их частей. Забыв об этом последнем, мы осудили бы все человечество в его видах на страшную ломку, до окончания которой сделали бы общественную цивилизацию достоянием класса мандаринов с тремя пуговками, которые бы одолели все сто тысяч слов и знаков общественного языка и которым Г. Алексеев желает принести в жертву теперешние национальные языки»<sup>1</sup>.

Таким чином, відстоюючи право націй на вільний розвиток та рівноправні відносини їх між собою, Драгоманов виходив з неминучості та закономірності розвитку національної мови та національної культури різних народів. «Стирание же национальных языков в пользу не всемирного, а государственных и сословных языков было бы не только противно явно демократическому ходу развития цивилизации в последнее столетие, но производило бы только новое разделение между людьми, не оправдываемое даже природными условиями...»<sup>2</sup>.

Національне в уяві Драгоманова є форма вияву загальнолюдського. Національне та загальнолюдське — це відношення форми до змісту. «Національність є тільки форма, а не ідея, і націоналізм не може бути принципіальною підставою ніякої громадської праці ні соціальної, ні культурної»<sup>3</sup>,— доводив Драгоманов в полеміці з прихильниками ідеї національної виключності українського народу. Він вів уперту і тривалу боротьбу проти націоналізму в різних сферах культурного життя України. Поняттю національного, яке позбавлене за-

<sup>1</sup> М. Драгоманов. Что такое украинфильство?, «Русское богатство», ноябрь, 1888, стор. 108—109.

<sup>2</sup> Там же, стор. 110.

<sup>3</sup> «Народ», 1893, стор. 160.

гальнолюдського, він завжди протиставляв ідею загальнолюдського. Взаємовідношення національного та загальнолюдського він уявляв собі як відношення виду і роду. «Саме слово інтернаціоналізм показує, що в ньому національності не тільки не відкидаються, а прямо признаються... Інтернаціоналізм тільки вносить в національні відносини ту контролю, без котрої націоналізм повернув би народ до звірячого поїдання одного другим і котра не дає наповняти національні напрямки всякого роду назадництвом, кастовістю, а іноді просто особистим егоїзмом»<sup>1</sup>. Таким чином, національне у Драгоманова не мислиться у відриві від життя всього людства, від загальнолюдського. І навпаки, основою духовного розвитку всього людства може бути тільки національна культура.

Отже, ми бачимо, що при розгляді деяких питань суспільного розвитку у Драгоманова проявляються окремі елементи діалектики. Проте в цілому закономірності розвитку матеріального світу він розумів односторонньо, метафізично. Розвиток неорганічної та органічної природи він уявляв собі як простий, поступовий процес росту, в якому кількісні зміни не ведуть до змін якісних. Він заперечував стрибки в природі, посилаючись на вислів Дарвіна «природа не робить стрибків». Не зрозумівши до кінця вчення Дарвіна, Драгоманов писав: «Недавніми часами і науки про природу біологія і геологія показали, як помалу йдуть всі зміни на світі і замінили слово revolution на evolution (розпускання, зріст)»<sup>2</sup>. Тому він вважав єдино правильним той світогляд, «що не признає на світі нічого постійного, стоячого (статичного), а бачить тільки переміну (еволюцію), рух (динаміку)»<sup>3</sup>.

\* \* \*

У галузі розуміння історії Драгоманов залишався на позиціях домарксистської ідеалістичної соціології. Проте окремі матеріалістичні ідеї притаманні і соціологічним поглядам Драгоманова. Перш за все предмет

<sup>1</sup> «Народ», 1892, стор. 172.

<sup>2</sup> М. Драгоманов. «Громада», № 1, Женева, 1878, стор. 70.

<sup>3</sup> М. Драгоманов. Чудацькі думки про українську національну справу, стор. 263.

соціологічної науки він вбачав у вивченні законів розвитку історії, у визначенні шляхів прогресивного розвитку людства. При цьому він твердо дотримувався вчення французьких матеріалістів XVIII ст. про єдність природи та суспільства і вважав, що історія в своєму розвитку підпорядковується тим же законам, що і природа. Ці ідеї відбилися уже в магістерській дисертації Драгоманова. Молодий вчений послідовно викладає погляди на Римську імперію стародавніх істориків, істориків доби Відродження та нових часів і дає оцінку їх філософсько-історичних концепцій. Автор дисертації рішуче заперечує будь-який фаталізм і провіденціалізм в історичній науці. У зв'язку з цим він зупиняється на критичному розгляді теорії провіденціалізму Боссюе — французького ідеолога абсолютизму та католицької реакції, який доводив, що бог безпосередньо керує народами та накладає свою печать на кожен епоху їх розвитку. «Боссюе, — пише Драгоманов, — трактує історію римлян так, як можна трактувати тільки поведінку неспроможного дитини, т. е. моралізує над нею»<sup>1</sup>.

Розглядаючи далі так звані вчення «про золотий вік», про «кругове обертання у історії народів», про «доцільність в історії» та ін., Драгоманов засуджував ці вчення як неспроможні та антинаукові: «Все эти учения, как системы искусственные, не выдерживают анализа ни в целом, ни в подробностях: они имеют только историческое значение, — как искусственные системы, которые в свое время представляли любопытные усилия ума для объяснения и группировки фактов»<sup>2</sup>.

Порочність всіх цих вчень Драгоманов вбачав у тому, що їх засновники намагались знайти джерело історичного прогресу не всередині людського суспільства, а поза ним, пов'язували історичний прогрес з діями якихось зовнішніх суспільству сил. Така постановка історичних проблем, за Драгомановим, неспроможна в самій основі. Заперечуючи релігійно-містичні теорії та індетермінізм в історичній науці, він писав: «Историк должен исследовать земную связь между события-

<sup>1</sup> М. П. Драгоманов. «Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит», стор. 171.

<sup>2</sup> Там же, стор. 387.

ми, ту связь причин и следствий, которая заключается в природе фактов и может быть постигнута их исследованием»<sup>1</sup>.

З усіх соціологічних теорій увагу автора дисертації привертають соціологічні погляди представників позитивної школи. Віддаючи данину своєму часу, він позитивно оцінює О. Конта, Боккля, Мілля, Спенсера та інших. Його симпатії на стороні «позитивної школи в філософії». Разом з тим він зазначає, що далеко не всі «начала заявленные позитивистами» можуть претендувати на науковість. По багатьох проблемах позитивістська «историко-философская доктрина еще не выработала точного и ясного взгляда». Драгоманова явно не задовольняє, наприклад, філософія історії О. Конта та його послідовників. «Сам О. Конт,— пише він,— подвел все явления исторической жизни под рубрики — теологическую, метафизическую и позитивную, которые относятся собственно только к религиозно-научной стороне исторической жизни, и без натяжек не могут объяснить всех явлений жизни политической и социальной. Боккль, признавая умственное развитие основой прогресса, суживает его в знание и даже почти в естествознание, между тем как ни разницы политического развития Франции и Англии нельзя вывести из разницы их научного развития, ни французской революции нельзя вывести из состояния естествознания в XVIII столетии»<sup>2</sup>.

В основі філософсько-історичної концепції Драгоманова лежить ідея об'єктивного та закономірного історичного прогресу. Остання була покладена в основу його дисертації «Император Тиберий» (1864) і пізніше розвинена в магістерській дисертації «Вопрос...». Цю ж ідею Драгоманов проводить і в своїх пізніших працях: «Шевченко, українофіли і соціалізм» (1878), «Рай і Поступ», «Заздрі боги» та ін.

Рішуче заперечуючи суб'єктивізм та сваволю в тлумаченні історичних явищ, Драгоманов доводив, що суспільний розвиток не являє собою якоесь хаотичне нагромодження фактів, подій, а підпорядковується об'єктивним законам. Кожна суспільна система, на

<sup>1</sup> М. П. Драгоманов. «Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит», стор. 182.

<sup>2</sup> Там же, стор. 389.



думку Драгоманова, виникає закономірно і являє собою крок уперед в розвитку історичного процесу. Так, наприклад, Римська імперія у свій час «была своего рода прогрессом, если не в политическом, то в социальном и культурном отношении»<sup>1</sup>.

Люди не можуть довільно змінювати об'єктивні закони розвитку суспільства. Але вони можуть пізнавати їх і розвивати свою свідому діяльність в залежності від цих законів: «Вся практична мудрість людська може бути в тому, щоб убачити напрямок руху світового, його міру, закон і послужитись тим рухом: інакше рух той піде проти нас, роздавить нас»<sup>2</sup>. Відстоюючи об'єктивну закономірність суспільного розвитку, Драгоманов, звичайно, не змішував його з фаталізмом. Історична закономірність виступає у нього як результат певних причин і наслідків в розвитку суспільства.

Виходячи з визнання об'єктивної закономірності історичного розвитку, Драгоманов виступив проти народницьких теорій про «самобутній» некапіталістичний шлях розвитку Росії. Відстоюючи єдність історичного розвитку всіх європейських країн, він твердив, що розвиток капіталізму в Росії неминучий, що Росія піде тим же шляхом, яким ідуть країни Західної Європи. «Капиталистическое господство есть определенная степень экономического развития европейских народов, которое может и должно будет образоваться при всякой политической форме, в том числе и при абсолютной монархии»<sup>3</sup>. Але до такого висновку Драгоманов прийшов не в результаті розуміння об'єктивної економічної необхідності, а лише шляхом порівняння економічного розвитку Росії з економічним розвитком країн Заходу.

Драгоманов не поділяв думки сучасних йому буржуазних вчених, які доводили, що суспільний прогрес повинен здійснюватись при обов'язковому збереженні буржуазного ладу, в рамках цього ладу. Ідею закономірного історичного прогресу він протиставляв сучасним йому апологетам капіталізму. Думка про прогрес,

<sup>1</sup> «Былое», 1906, кн. 6, стор. 188.

<sup>2</sup> Михайло Драгоманов. Чудацькі думки про українську національну справу, стор. 294.

<sup>3</sup> «Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова», т. II, стор. 570.

говорив він, завжди давала силу прогресивним елементам суспільства в їх боротьбі, мирній чи революційній, за досягнення своїх ідеалів. «Думка про поступ в історії стала підпирати всі змагання до зміни в громадських порядках... Зміни то миром, то повстанням. Думка про поступ позаду нас підпирала передові гурти і тоді, коли вони були ще малими, даючи їм певну надію, що подібно ж буде поступ і до нас і після нас. Так, наприклад, тепер соціалісти, заступники «четвертого» шару громадського, бачачи і признаючи те, що зробила в свій час для поступу громадського буржуазія, «третьої» шар громадський, тим більше хочуть іти далі і підпирають свої надії на те, що таки вони доборються до свого, приміром того, як доборолась до свого ота буржуазія. Думка про прогрес дає таку силу «вільним робітникам», яку колись давала найліпшим з рабів божих віра в царство небесне»<sup>1</sup>.

Визнання прогресивного розвитку суспільства привело Драгоманова до висновку про історичну неминучість загибелі капіталізму. Український просвітитель-демократ був твердо впевнений в тому, що «цивілізація... кінчиться певно тим, що не буде класів»<sup>2</sup>.

Коли ж мова заходить про рушійні сили історичного прогресу, Драгоманов міркує як ідеаліст. Визначальний фактор історичного прогресу він вбачав у розвитку наукових, політичних та моральних ідей, розвитку, який підпорядкований в свою чергу якомусь внутрішньому закону прогресу. «Прогресс цивилизации,— пише він в дисертації,— выражается и в свою очередь обуславливается, главным образом, силою сознания научного, политического и нравственного»<sup>3</sup>.

У 80—90-х роках питання про рушійні сили суспільного розвитку Драгоманов розв'язував у дусі позитивістської «теорії факторів», яка набула в ті роки значного поширення на Україні. Так, в 1891 р. у своїй рецензії на книгу італійського автора Ф. Ніті «Studi sul socialismo contemporaneo. Il socialismo cattolico» (1891), у якій автор доводив, нібито рушійною силою суспільства

<sup>1</sup> М. Драгоманов. Шевченко, українофіли і соціалізм, стор. 83—84.

<sup>2</sup> «Народ», 1891, стор. 263.

<sup>3</sup> М. П. Драгоманов. «Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит», стор. 389.

є католицька церква, Драгоманов писав: «Головним мотором соціального руху. єсть економічний прогрес, від церкви незалежний і світська вільна наука і філософія»<sup>1</sup>. У праці «Листи на Наддніпрянську Україну», полемізуючи з Б. Грінченком, Драгоманов заявляв: «Я ніяких громадських інтересів, ні культурних, ні політичних, ні економічних не ставлю наперед, а всі нарівні — всі вкупі!»<sup>2</sup>. Економічний фактор, таким чином, він ставить поряд з наукою, філософією, політикою і т. д.

Не розуміючи марксизму, Драгоманов звинувачував його в однобічності та фаталізмі. У 90-х роках він критикував марксистське вчення про визначальну роль матеріального виробництва в суспільному розвитку з позитивістських позицій, називав його «метафізикою». В одному з своїх листів до Ю. Бачинського Драгоманов писав: «Ви знаєте, я не згоджуюсь з філософією історії й політики виключно економічної, бо вважаю її за свого рода метафізику, а життя людське занадто складне, щоб пояснити його лишень одним елементом»<sup>3</sup>.

Як відомо, домарксистська соціологія не тільки не розв'язала питання про суспільний прогрес, але навіть не змогла його правильно поставити. Прагнучи знайти джерело суспільного прогресу поза сферою матеріального виробництва, вона розглядала цей прогрес однобічно, ідеалістично, як прогрес «взагалі» поза будь-яким зв'язком з конкретною суспільно-економічною формацією. В. І. Ленін писав, що головна помилка її полягає в тому, що вона намагалась «охопити» прогрес «взагалі, замість вивчення конкретного «прогресу» якої-небудь конкретної суспільної формації»<sup>4</sup>.

Домарксистська соціологія, як відомо, не змогла вникнути в суть суспільного життя і виділити як визначальний фактор суспільного розвитку справжній його рушій, який знаходиться у сфері виробництва матеріальних благ. Звичайно і Драгоманов в силу класової обмеженості та історичних умов, в яких він жив, не

<sup>1</sup> «Народ», 1892, стор. 204.

<sup>2</sup> М. Драгоманов. Листи на Наддніпрянську Україну, стор. 54.

<sup>3</sup> Переписка Михайла Драгоманова з Ю. Бачинським, т. I, Львів, 1900, стор. 7.

<sup>4</sup> В. І. Ленін. Твори, т. I, стор. 375.

міг дати іншої відповіді на питання про рушійну силу суспільного розвитку.

Єдино правильне розв'язання питання про суспільний прогрес дано марксистсько-ленінською теорією. Суспільний прогрес на кожному конкретному етапі розвитку суспільства характеризується рівнем розвитку продуктивних сил останнього, ступенем оволодіння людиною законами природи і суспільства та їх практичним використанням. Прогресивний рух суспільства від нижчої до вищої стадії відбувається в класовому суспільстві внаслідок класової боротьби, внаслідок зміни одного виробництва іншим.

Залишаючись ідеалістом в розумінні історії, Драгоманов висловлював думки, які свідчать про те, що він стояв на шляху до матеріалістичного розуміння деяких суспільних явищ.

Найважливішим елементом історії суспільства він вважав трудову діяльність людини. На продуктивну працю він дивиться як на «головнішу основу суспільного життя»<sup>1</sup>.

Причину бідності та зuboжіння трудящих Драгоманов вбачав у несправедливих економічних відносинах існуючого ладу. У своєму третьому листі до редакції журналу «Друг» (1876) Драгоманов виступив з гострою критикою попівсько-чиновницького ставлення москвофілів та народовців до трудового народу. Спростовуючи їх вигадки про те, начебто причина народної бідності полягає в пияцтві та лінощах, він писав, що «самая глубокая причина обеднения народа» полягає «вовсе не в ленивстве, а в чем-то другом. Это что-то другое — общий строй экономических отношений, при котором хлоп — безземельный или малоземельный, пролетарий и строй общества, который не допускает хлопа даже до элементарного образования»<sup>2</sup>. «Напрасно видят в пьянстве причину, а не следствие,— продовжує він.— Когда рабочему всякими правдами и неправдами доведут рабочую плату до смешной суммы,— и он пропьет ее, тут тоже casus incircumscriptus для проповедей»<sup>3</sup>.

Численні висловлювання Драгоманова свідчать про те, що він наближався до правильного розуміння дійс-

<sup>1</sup> «Громада», № 2, стор. 3.

<sup>2</sup> «Друг», 1876, стор. 225.

<sup>3</sup> Там же, стор. 226.

ної суті держави та її класової ролі в експлуаторському суспільстві. Уже в своїй дисертації він рішуче відкидає антинаукові твердження філософських ідеалістів про божу природу держави, про державну владу як втілення «вищого розуму» і т. д. На протилежність ідеалістам, які розглядали державу як основу всього суспільного життя, Драгоманов писав: «Политическая форма государства есть вещь совершенно второстепенная сравнительно с социально-экономическими отношениями в нем»<sup>1</sup>.

Пізніше в роботі «Шевченко, українофіли і соціалізм» сучасну йому експлуаторську державу він називає «кріпостою для оборони панування багатих»<sup>2</sup>. Драгоманов правильно визначив класове призначення буржуазних конституцій, які, на його думку, були покликані захищати інтереси експлуаторів та обдурювати народ. До того ж зводиться і роль «парламентської держави, в котрій тільки і виходить на чистоту панування багатих».

Драгоманов викрив справжню суть буржуазної демократії в Європі: «В Западной Европе парламенты попали в руки тех классов, которые принято называть капиталистическими... которые, конечно, пользуются властью в своих интересах»<sup>3</sup>. Справжнє демократичне і вільне суспільство буде збудоване тільки тоді, коли державна влада перейде в руки «працюючих», коли буде встановлена суспільна власність на знаряддя та засоби виробництва. Викриваючи фальшивий характер буржуазно-демократичних свобод, Драгоманов писав: «Наблюдение над жизнью народов показывает... что сохранение человеческого достоинства невозможно при одной только внешней политической свободе, а требует экономической обеспеченности, которая достигается только при организации коллективного труда над коллективной собственностью»<sup>4</sup>.

Драгоманов наближався до наукового розуміння су-

---

<sup>1</sup> М. П. Драгоманов. «Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит», стор. 286—287.

<sup>2</sup> М. Драгоманов. Шевченко, українофіли і соціалізм, стор. 71.

<sup>3</sup> «Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова», т. II, стор. 567.

<sup>4</sup> Там же, стор. 235.

ті моральних принципів в суспільстві. Всупереч поміщицько-буржуазній етиці, яка давала релігійно-ідеалістичне тлумачення суспільної моралі, він доводив, що норми поведінки людини, її уявлення про добро і зло не є природженою якістю і не надані їй богом. Вони виникли в результаті історичного розвитку суспільства. Мораль, за переконанням Драгоманова, безпосередньо залежить від суспільних умов і змінюється в залежності від зміни цих умов. Заперечуючи антинаукові погляди церкви на мораль як на щось незмінне і незалежне від людей, Драгоманов писав: «Мораль — это явление социальное: то или другое поведение человека относительно ближнего (убийство, воровство — неубийство и т. д.) зависит прежде всего от социальных отношений...»<sup>1</sup>.

Таке розуміння моралі приводило Драгоманова до висновку: для того щоб підвищити мораль людей, необхідно змінити існуючий лад з його несправедливим «общим строем экономических отношений» і, таким чином, створити умови для розвитку високих моральних якостей людини. Ця вимога ставила Драгоманова до лав передових демократичних діячів Росії, які самовіддано боролись за соціальне визволення свого народу.

Драгоманов, звичайно, на той час не міг дати наукового пояснення виникнення моралі, її класової суті в суспільстві. Таке пояснення вперше дав марксизм. Незважаючи на історичну обмеженість, висловлювання Драгоманова про мораль мали прогресивне значення в суспільному житті України тієї доби. Вони підривали релігійну мораль, яка освячувала експлуатацію трудящих, і підготовляли ґрунт для розвитку наукової етики.

Соціологічні погляди Драгоманова пройняті ідеєю про величезну роль народних мас в історії. І хоч він не піднявся до наукового розуміння ролі народу в історичному розвитку, його міркування щодо цієї проблеми відіграли безумовно прогресивну, для свого часу роль. Головним творцем матеріальних і духовних благ в суспільстві Драгоманов вважав народ, трудящих. Без колективної творчості мас не може бути створено нічого такого, що стало б великим і безсмертним. Тільки та культура буде жити, яка вбирає в себе дух свого

<sup>1</sup> «Друг», 1876, стор. 223.

народу. «Цивілізація, що не спирається на загально-народне добро, стоїть на піску»,— заявляв він.

Драгоманов виступив проти суб'єктивно-ідеалістичних та волюнтаристських поглядів народників на історію суспільства як результат діяльності видатних осіб. Він заявляв, що ідея прогресу «ослабила понятие о случайности или приписывание личности большего значения, чем она имела в действительности»<sup>1</sup>.

Він негативно ставився до тих істориків, які зводили всю історію народу до історії пануючих класів, царів та великих полководців. «Без всякого сомнения,— писав він,— историк, имеющий дело с государством, в котором существует резкая разница между интересами и правами большинства и меньшинства, не должен обозревать хода истории его с точки зрения интересов меньшинства; без сомнения также, что история масс и стран важнее истории господствующих классов и столичного города»<sup>2</sup>.

Головною силою історичного процесу Драгоманов вважав народ. «Ход истории,— пише він,— мало зависит от добрых чувств отдельных личностей... и даже исход революций мало зависит от чувств и расчетов их инициаторов»<sup>3</sup>. На його думку, видатна особа свідомо чи несвідомо відбиває історичні потреби своєї доби, які назріли незалежно від її волі і бажання. Тому сила передових діячів в їх кровному зв'язку з народом, в тому, як вони сприяли зростанню його свідомості. «Теперь вообще из людей всех так называемых высших классов достойны уважения только те, кто с наибольшей сознательностью переходит на сторону массы, plebis т. е. кто изменяет высшим классам и стремится слиться с массой, передав ей умственное развитие, унаследованное от прошедшей истории»<sup>4</sup>. Видатні особи в історії «могут быть поняты только в связи со всей обстановкою их окружающей; они — только внешние показатели тех процессов, какне происходят в общенародной жизни...»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> М. П. Драгоманов. «Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит», стор. 37.

<sup>2</sup> Там же, стор. 313.

<sup>3</sup> «Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова», т. I, стор. 6.

<sup>4</sup> «Друг», 1876, стор. 226.

<sup>5</sup> «Исторические песни малорусского народа». Предисловие, стор. 3.

Доля народу, на думку Драгоманова, залежить від нього самого. Народ не може чекати допомоги ззовні, він повинен влаштувати сам своє життя. «Мужицтву ніхто не допоможе, окрім його самого». «Сам народ український мусить впорядкувати свою долю як йому потрібно, скинувши з себе усяке панство і державство»<sup>1</sup>, — писав він.

Наприкінці 70-х років, коли в Росії і на Україні на-зрівала революційна ситуація, Драгоманов писав в одній зі своїх статей в «Громаді» № 2 за 1878 р.: «Та жменька панів та чиновників, що стоїть у Росії над мужиком, немов чує, що трошки тільки народ передохне та оглянеться навкруги себе, — то її не буде як ранішнього туману перед сонцем»<sup>2</sup>. Ставлення Драгоманова до питання про роль народних мас в історії добре висловив І. Франко: «Він один із перших у Росії, а тим більше у нас почав голосити інакше розуміння історії, бачити в ній поза царями і війнами маси народні, їх тиху і невтихаючу працю, їх повільний розвій, зріст освіти і громадського життя»<sup>3</sup>.

В ряді випадків Драгоманов визнавав суперечливий та стрибкоподібний характер процесу розвитку в природі і суспільстві. Так, полемізуючи з Б. Грінченком, який доводив, нібито будь-який суспільний рух є «движенням мирним», Драгоманов писав в своїй рецензії на його оповідання «Сонячний промінь»: «Власне «движення мирного» не може бути ні в світі фізичному, ні в громаді людській»<sup>4</sup>.

Іноді він піднімався до визнання класової боротьби як рушійної сили суспільного розвитку. Критикуючи Куліша, який засуджував народні повстання та всі надії покладав тільки на добрі наміри царя, Драгоманов заявляв: «Хто зна, коли б через усю європейську історію до XVIII ст. не проходили кріпацькі протести й повстання, — то чи побачили б ми й ті державні закони, з котрих останній є хвалений д. Кулішем закон 1861 р. «царя освободителя»<sup>5</sup>. Будучи прихильником еволюційного

<sup>1</sup> «Громада», № 1, Женева, 1878, стор. 23.

<sup>2</sup> Там же, стор. 21—22.

<sup>3</sup> Михайло Петрович Драгоманов — 1841—1895. Його юбілей, смерть, автобіографія і спис творів, Львів, 1896, стор. 27—28.

<sup>4</sup> «Народ», 1893, стор. 84.

<sup>5</sup> «Народ», 1895, стор. 266.



шляху перетворення суспільства, Драгоманов, однак, в ряді випадків висловлювався і за революційний шлях. Він виправдував і вважав закономірними буржуазні революції в Англії, французьку революцію 1879 р., буржуазні революції 1848 р. в Європі, а також революційну війну за скасування рабства в США. «Протести проти привілеїв, навіть коли б вони мали наслідком задержку і навіть руїну культури, треба признати не тільки за натуральну річ, але й за таку, котра нагадувала людям, що привілеї — кривда, а рівність правда. Не будь цих протестів, не було б і прогресу, а люди так би і закростеніли в кастовому поділі, як які-небудь бджоли»<sup>1</sup>, — писав Драгоманов наприкінці свого життя. Разом з тим він вважав, що розвиток людства йде еволюційним шляхом, в якому стрибки є тільки форми загальної еволюції. «Не революція, а еволюція — се був девіз Драгоманова, а властиво революція як явище хвилеве і місцеве є тільки одна з форм загальної еволюції»<sup>2</sup>, — характеризував погляди Драгоманова І. Франко.

\* \* \*

М. П. Драгоманов називав свої філософські погляди раціоналізмом, іноді — позитивізмом. Але ж ми добре знаємо, що про мислителів треба судити не за тим, як вони самі характеризують свої погляди, а, виходячи з того, як вони розв'язують основні питання філософії. Такий підхід показує, що в філософії позитивістом Драгоманов не був.

Головний зміст позитивізму, як відомо, полягає в запереченні будь-якої філософії, в захисті «позитивного» знання, вільного від будь-яких «домислів». Позитивізм є різновидність агностицизму. Він заперечує можливість проникнення в суть речей та явищ. Принижуючи роль теоретичного мислення у пізнанні дійсності, заперечуючи значення філософії як методу пізнання та перетворення об'єктивного світу, позитивізм зводить наукове дослідження до простого опису явищ, до переказу даних конкретних наук та до реєстрації фактів. Нарешті, позитивізм прямо змикається з релігією.

<sup>1</sup> «Народ», 1895, стор. 265.

<sup>2</sup> І. Франко. Суспільно-політичні погляди Драгоманова, ЛНВ, 1906, кн. 8, стор. 231.

Драгоманов же прийняв за основу природничонауковий матеріалізм, виступав проти ідеалізму та агностицизму, відстоював можливість пізнання людиною зовнішнього світу, можливість проникнення в суть речей та явищ. На відміну від позитивістів, Драгоманов визнавав «філософію як науку». До того ж Драгоманов був переконаним атеїстом. Отже, нема підстав повністю погодитись з думкою, що в філософії Драгоманов був «ідеалістом-позитивістом», яку висловлюють деякі радянські літературознавці. Підхід Драгоманова до пояснення природи та її законів, до питання про пізнаваність світу був матеріалістичним за своїм характером.

В галузі ж розуміння історії суспільства Драгоманов залишався ідеалістом позитивістського напрямку.

В. Л. ЛУКЕРЕНКО

## ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ДРАГОМАНОВА

### Резюме

Статья посвящена анализу философских основ мировоззрения известного украинского общественного деятеля, ученого и публициста, профессора Киевского университета М. П. Драгоманова (1841—1895). В статье дана краткая характеристика научной и общественно-политической деятельности Драгоманова, определена его классовая позиция в общественно-политическом движении на Украине в последней трети XIX ст.

В статье показана материалистическая направленность философских воззрений Драгоманова. На конкретно-историческом материале показывается та положительная роль, которую сыграл Драгоманов в борьбе против реакции в различных сферах культурной жизни Украины, против религии, мистики, идеализма, против духовного порабощения трудящихся. Вместе с тем отмечается историческая ограниченность философского мировоззрения Драгоманова и вскрываются причины этой ограниченности.

Т. С. САВЕЛЬЄВА

ІДЕАЛІСТИЧНІ ТЕЧІЇ В ФІЛОСОФІЇ НА УКРАЇНІ  
В ОСТАННІЙ ЧВЕРТІ ХІХ СТ.

Тема історії ідеалізму в Росії (і зокрема — на Україні) до останнього часу розроблялася лише буржуазними філософами (Е. Радлов, В. Зіньковський, М. Лосський, М. Бердяєв, Е. Бобров, І. Мірчук, Д. Чижевський та ін.). Що ж до марксистських праць з цієї проблеми, то їх дуже мало.

Основним завданням радянських істориків філософії вважалося дослідження матеріалістичної філософії в Росії. І це було закономірним явищем. Треба було викрити думку, що укоренилася в буржуазно-дворянській літературі, нібито матеріалізм не відіграв значної ролі в історії російської філософії, оскільки пануючим світоглядом в країні був ідеалізм.

Радянські філософи зробили багато в цьому напрямку. Монографії про Радіщева, Ломоносова, Герцена, Чернишевського, Мечникова, Шевченка, Максимовича, Франка та ін. підтвердили ленінську вказівку про існування «солідної матеріалістичної тенденції» в Росії.

Однак ця зроблена робота не вичерпує повністю завдання висвітлення історії російської філософії в цілому. Поряд з дослідженням російського матеріалізму необхідне дослідження основних течій ідеалізму в Росії, бо самий матеріалістичний напрямок не може бути повністю зрозумілий без відношення до різних видів ідеалістичної філософії.

До того ж слід відзначити, що ідеалізм, незважаючи на його протилежний і ворожий марксизму характер, не

можна малювати одним сірим кольором. Серед ідеалістів були і завзяті проповідники релігійно-містичного світогляду (Козлов, Грот, Ганкевич та ін.). Але були й такі, що внесли певний вклад у розвиток науки, виступали за зв'язок філософії з наукою (Гіляров, Челпанов, Зеленогорський).

У зв'язку з цим треба відзначити як позитивний факт вихід у 1960 р. IV тома «Истории философии», в якому є розділи про ідеалістичну філософію в Росії в 60—90-ті роки XIX ст., а також появу в 1962 р. праці А. Галактіонова та П. Нікандрова — «История русской философии», в якій значне місце відведене висвітленню ідеалізму в Росії.

Безпосередньо темі історії ідеалізму на Україні присвячені роботи лише українських буржуазно-націоналістичних філософів: Д. Чижевського, Мирчука, Заїкіна. Історія філософії на Україні, згідно з їх писаннями, це історія ідеалізму, оскільки вся українська філософія подається як розвиток ідеалістичної традиції на Україні.

Тема даної статті обмежується рамками останньої чверті XIX ст. і має на меті дати характеристику основних ідеалістичних течій на Україні в період, коли на політичну арену виступає робітничий клас і починає поширюватись марксистська теорія.

Центрами зосередження філософської думки на Україні в цей період були університети: Київський, Харківський, Новоросійський.

Міністерство народної освіти вело рішучу боротьбу з усім тим, що вважалося керівникам відомства народної освіти проявом «вільнодумства». Викладачі філософії підбиралися, як правило, або з войовничих реакціонерів, які навчали філософським наукам переважно з точки зору православно-релігійного догматизму, або з буржуазних лібералів, які відстоювали різні метафізичні концепції.

Інструкцією міністерства народної освіти в 1850 р. ректорам і деканам був даний наказ встановити найсуворіший контроль за навчанням. Професура повинна була представляти точні програми курсів. Декани стежили, щоб у змісті програм не було нічого, не згідного з вченням православної церкви або із способом правління і духом державних установ.

Боротьбі з революцією був присвячений прийнятий у 1884 р. університетський статут. Це був найреакційніший з усіх університетських статутів.

За новим статутом викладання філософії було зведено до читання лише творів Платона і Арістотеля. Правда, таке становище тривало недовго. Але і введення «повного курсу» філософії передбачало лише викладання формальної логіки, описової психології та історії філософії, яка включала: стародавню філософію Бекона, Декарта, Спінози, Лейбніца і Канта. Філософію XIX ст. було виключено.

В статуті підкреслювалось, що ні професура, ні студенти не повинні займатися політикою. Але разом з цим відзначалось, що університет, як установа державна, не може не мати і політичної мети. «Університетське виховання, викладання і моральне керівництво — повинно бути на службі державних інтересів і урядової влади, повинно бути патріотичним»<sup>1</sup>.

Не тільки департамент поліції надавав допомогу міністерству народної освіти в справі виявлення неблагонадійних викладачів вищої школи, але й сама університетська професура пально стежила за своїми колегами. Доноси професорів, які прагнули здобути прихильність міністерства, що ставило заміщення кафедр в залежність виключно від політичної благонадійності, набули особливо великого поширення у 80-х роках. У цих дописах були докори в «хохломанстві», «сепаратизмі», ставилися у вину «гучні фрази ліберального відтінку» або ж вбачалася у творах того чи іншого вченого «негативна точка зору по відношенню до істин відвертої релігії».

Особливо був відомий такими доносами на прогресивних професорів Новоросійський університет. Атмосфера, створена там після 1881 р. реакційною професурою, стала зовсім нетерпимою, і в середині 1882 р. такі видатні професори як І. І. Мечников, О. С. Постніков і В. В. Преображенський змушені були покинути Одесу.

У 80-х роках посилювалися цензурні утиски в зв'язку з загальним політичним становищем в Росії. На підставі закону від 5 січня 1884 р. були видані особливі правила

---

<sup>1</sup> Див. «Из истории правительственных гонений на марксизм», — «Красная летопись», 1933, № 1, стор. 23.

про допущення до публічного користування книгою. Зокрема, була заборонена видача для користування творів Маркса.

Інтерес до марксистської літератури швидко поширювався і це не могло не турбувати царських міністрів та їх слуг. Вони готові були заборонити викладання суспільних наук, якщо цим можна було б зупинити потяг студентів до марксизму. Так, у 1885 р. виникло листування з приводу того, що один з заарештованих народників у Харкові показав при допиті, що світогляд багатьох учасників революційного руху складався на підставі публічної проповіді ідей Маркса на лекціях політичної економії з університетських кафедр. Попечитель Одеського учбового округу П. Лавровський писав міністру народної освіти: «Якщо політична економія як наука досягла такого розвитку, коли вже стало неможливим ухилятися від докладного аналізу теорій комуністичних, то із спокійною совістю визнаю таку науку непридатною для викладання молодим, ще не сталим умам, і безсумнівно шкідливою в інтересах мирного і послідовного розвитку суспільства і держави»<sup>1</sup>.

Як засіб проти поширення марксизму серед студентів пускалася в хід реакційна пропаганда, ведення якої доручалося «благонадійним» професорам. Прикладом може служити лист приват-доцента Харківського університету О. М. Шилтова міністру народної освіти Делянову. У листі він запевняв, що докладе всіх сил і енергії для того, щоб «заснувати психологічні товариства і пропагувати серед молоді психологічні дані, щоб вивести підростаюче покоління з тої глибокої омани, в яку воно впадає завдяки згубному вченню матеріалістів»<sup>2</sup>.

Основною особливістю ідеалізму останньої чверті XIX ст. було те, що напади на матеріалізм і ідеї революційних демократів, характерні для ідеалізму 50—60-х років, спрямовуються тепер головним чином проти марксизму.

Ідеалістична філософія в цей період включала, по суті, ті ж напрямки, які сформувались в Росії ще в 50—

---

<sup>1</sup> «Из истории правительственных гонений на марксизм». — «Красная летопись», 1933, № 1, стор. 26.

<sup>2</sup> Там же, стор. 27.

60 роках: релігійно-містичний, неогегельянство, неокантіанство і позитивізм.

Починаючи з 70-х років XIX ст. в російській літературі набуває значного поширення позитивізм.

Слід відзначити, що перші твори, написані з позицій позитивної філософії, з'явилися в Росії ще в 40-х роках. Але потім, аж до кінця 60-х років, про позитивізм майже забули. І лише з кінця 60-х і особливо в 70-х роках позитивізм широкою хвилею вливається в російську літературу.

Це явище не випадкове, воно пояснюється глибокими історичними змінами в суспільно-політичному житті Росії. Як відомо, 70-і роки для Росії, і особливо для України, позначилися початком бурхливого розвитку капіталістичного виробництва. В цей період була відкрита криворізька руда, у зв'язку з чим почалося будівництво металообробних заводів. Робота цих заводів обумовила у великому масштабі розвиток вугільної промисловості. А це в свою чергу викликало необхідність посиленого будівництва залізниць.

Розвиток промисловості обумовив швидке зростання чисельності робітничого класу, який уже в 70-х роках проголосив про свій вихід на політичну арену великими страйками. У 1870 р. застрайкували робітники-будівельники Харківського вокзалу, львівські друкарі, у травні 1873 р. кинули роботу понад 500 робітників Лозово-Севастопольської залізниці, в кінці 70-х років відбувся найбільший страйк робітників Київських залізничних майстерень, в якому взяло участь понад 2000 робітників.

Чому ж саме позитивізм супроводжував розвиток капіталізму, зростання революційного руху і пов'язане з ним поширення марксизму? У чому суть цієї філософської системи?

Філософія, писав Конт, служить основою моралі, політики, релігії, вона не може існувати сама для себе, а повинна служити для того, щоб реорганізувати сучасний соціальний лад.

Як же уявляв Конт зміну існуючого ладу за допомогою філософії?

Конт бачив зростаючий революційний рух не тільки у Франції, але й в інших країнах; політичну і моральну кризу капіталізму. Причину всього цього Конт вбачав

в існуючій «ідейній анархії». На думку Конта, «ідеї правлять світом і надають йому руху». А тим часом, твердив він, у сучасному суспільному житті нема загальних переконань, загальноновизнаних ідей. Для того щоб припинити цю анархію, треба, говорив Конт, створити таку соціальну науку, яка була б загальноновизнаючою. Як тільки буде створена така наука, як тільки вона буде всіма прийнята, то без шуму, без будь-яких серйозних розворушень настане нова соціальна епоха.

Саме ці «благі пориви» до розумного перебудування суспільства, з одного боку, служили прикриттям реакційної суті позитивізму, а з другого — давали можливість його значному поширенню.

Буржуазній інтелігенції, яка любила вихвалитися своїм «вільнодумством», але боялася зростаючого революційного руху, дуже імпував позитивізм. За його допомогою ідеологи буржуазії прагнули дати теоретичне обґрунтування реформізму і перешкодити поширенню революційних ідей марксизму.

Найпомітнішим представником позитивізму на Україні був Б. В. Лесевич (1837—1905). Хоч Лесевич мало жив на Україні, але він постійно підтримував зв'язок з українським громадським рухом, а його твори були тут досить поширені. В. Лесевич був народником, співробітничав в народницькому журналі «Русское Богатство». Однак до народницького руху на Україні Лесевич приєднався наприкінці 70-х років, тобто в той період, коли народництво вже переживало кризу; частково вливаючись в пролетарський рух, а частково вироджуючись в ліберально-міщанський. У відповідності з цим мінялась і ідеологія цього руху. Якщо революційному народництву відповідали більш або менш прогресивні елементи позитивізму, то ліберальні народники схилилися до найреакційніших філософських вчень — Маха, Авенаріуса, Петцольдта. В. І. Ленін у праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм», аналізуючи філософські «відкриття» Маха, писав: «Що цій пошлій філософії співчувають російські ідеологи міщанства, народники, від Лесевича до Чернова, це не дивно»<sup>1</sup>.

Перші філософські твори Лесевича з'явилися в 1869—1870 рр. у журналі «Отечественные записки». Це

<sup>1</sup> В. І. Ленін. Твори, т. 14, стор. 171.



були: «Філософія історії на науковій ґрунті», «Позитивізм після Конта», «Новітня література позитивізму».

Більшості прихильників позитивізму було властиве заперечення філософії як науки, яку вони називали метафізикою і вважали пройденим етапом.

Інакше ставився до філософії Конта В. Лесевич. У 1877 році був надрукований його основний філософський твір — «Опыт критического исследования основ начал позитивной философии». У цьому творі Лесевич критикує послідовників Конта, доводячи, що вони не тільки не мали права відкидати метафізику, але повинні були розвивати далі філософську сторону позитивізму. Він вказував у зв'язку з цим на неповноту теорії Конта. Якщо б контівському позитивізму, писав Лесевич, була додана критична теорія пізнання, то позитивізм став би цілком науковим за змістом і істинно філософським за формою.

Прикладом такого дальшого розвитку контівського вчення Лесевич вважав філософію Авенаріуса. «Те, що у Конта є лише передбаченням, — писав він, — у Авенаріуса підіймається до повного досягнення»<sup>1</sup>.

Відсутність у Конта дослідження того, що належить нашому пізнанню і що — ні, відсутність дослідження меж пізнання, що таке «річ в собі», «причинність», «надчуттєвий» та ін., змусила Лесевича покинути Конта і перейти до Канта, у якого він знайшов обґрунтування неможливості пізнання надчуттєвого, тобто суті речей.

Ще раніше, в 50-і роки XIX ст. у Німеччині з'явився цілий філософський напрям, який, незадоволений контівським позитивізмом, кинув заклик: «треба повернутися до Канта, тому що у нього тільки можна знайти обґрунтування того положення, що можливе пізнання тільки чуттєво-даного». Саме з цього починали Авенаріус і Петцольдт, яких Лесевич вважав своїми вчителями. Наслідуючи їх вчення, Лесевич засновує в Росії найбільш реакційний позитивістський напрям — емпіріокритицизм. В. І. Ленін називав Лесевича «першим і найвидатнішим російським емпіріокритиком»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> В. Лесевич. Собр. соч., т. II, стор. 361.

<sup>2</sup> Див. В. І. Ленін. Твори, т. 14, стор. 42.

«Емпіріокритицизм,— писав Лесевич,— повинен вважатись одним з найвеличніших і блискучих надбань тільки що минулого століття»<sup>1</sup>.

Основними творами Лесевича, присвяченими «поповненню» і дальшому розвитку позитивізму, є: «Опыт критического исследования основ начал позитивной философии» (1877); письма о научной философии (1878); «Метафізика, позитивизм и научная философия» (1879) та ін. Лесевич назвав свою філософію «критичним реалізмом» і вважав її закінченим фазисом позитивізму, вищою стадією розвитку цього філософського вчення<sup>2</sup>.

Основне призначення своєї філософії Лесевич бачив у «зціленні російських умів від матеріалістичної епідемії». На цю його «безсумнівну заслугу» вказували такі завзяті проповідники релігійного містицизму, як В. Соловйов, О. Козлов та ін. В. Соловйов написав спеціальну статтю «Про заслугу В. В. Лесевича для філософського навчання в Росії».

В. Соловйов з болем згадує про тих, хто постраждав на ниві боротьби з матеріалізмом. «Покійний Юркевич,— писав він,— мислитель з великими заслугами, був підданий анафемі і позбавлений доброго ім'я тільки за своє філософське заперечення матеріалізму»<sup>3</sup>.

Лесевича минула така участь, його врятував позитивізм, який поширювався в цей час у Росії. Лесевич вміло використав цей філософський напрям як засіб проти поширення марксизму.

Основне положення Лесевича: «Назад, до Канта» високо оцінювалось В. Соловйовим. «Від Канта до Канта — цей хронологічний регрес є, звичайно, величезний прогрес філософського розуміння»<sup>4</sup>,— писав він.

У своїх філософських творах Лесевич виклав гносеологічну теорію, якої не доставало позитивізму і яка повинна була нібито врятувати його від колишнього вузького догматизму, надавши йому міцну наукову базу.

<sup>1</sup> В. Лесевич. Собр. соч., т. II, стор. 660.

<sup>2</sup> Див. В. Лесевич. Собр. соч., т. I, стор. 364.

<sup>3</sup> В. Соловьёв. О заслуге В. В. Лесевича для философского образования в России.— «Вопросы философии и психологии», 1890, кн. 5, стор. 120.

<sup>4</sup> В. Соловьёв. Там же, стор. 122.

Головні положення цієї теорії взяті із суб'єктивного ідеалізму Берклі і критичної переробки філософії Канта, що усували будь-які поступки Канта матеріалізму. Лесевич відкинув вчення Канта про апіорні поняття, замінивши його «науковим» тлумаченням процесу створення понять. «...Думка, що переслідує знання, назавжди покидає прийоми зведення явищ до трансцендентностей, і методичне вивчення точно замикається в межі досвіду. Все трансцендентне обезцінюється... і належить неминучому усуненню. Кінець кінцем звільнений від домислів досвід в значенні «чистого досвіду» є ідеалом наукового пізнання»<sup>1</sup>, — писав він.

Поняття, писав Лесевич, безпосередньо залежать від уявлень. Вихідний пункт у створенні уявлень полягає в сприйманнях, які обумовлюються відчуттями. Звідки ж з'явилися чи могли з'явитися апіорні поняття?

Виступаючи проти вчення Канта про апіорність категорій, Лесевич в той же час відкидав і їх об'єктивність, тлумачачи їх в суб'єктивістському дусі. Так наприклад, поняття закону Лесевич зводив до відношення між декількома суб'єктивними уявленнями про одиничні речі. Розкриваючи зміст поняття причинності, він писав, що причини тих або інших явищ містяться не тільки в об'єктах, але в такій же мірі і в суб'єктах. Сукупність об'єктивних і суб'єктивних причин визначає «якість нашого досвіду», тобто істинність наших суджень про предмет.

На думку Лесевича, його «наукова філософія» переборювала всі суперечності колишньої метафізики.

Не менш поширеною течією ідеалістичної філософії на Україні була релігійно-містична. Найпомітнішими представниками її в цей період були: М. Я. Грот, О. О. Козлов та ін.

М. Я. Грот (1852—1899) народився в високоосвіченій сім'ї. З юнацьких років він захоплювався філософією і психологією. У 23 роки він уже професор філософії в Інституті кн. Безбородька в Ніжині. М. Я. Грот був винятково енергійним і «плодовитим» філософом. Його твори «Психология чувствований в ее истории и главных основах», «К вопросу о реформе логики», «Отношение философии к науке и искусству», «Дж. Бруно и панте-

<sup>1</sup> В. Лесевич. Собр. соч., т. II, стор. 394.

изм», «О душе в связи с современным учением о силе» та ін. мали значне поширення. За свої лише 47 років життя Грот зробив чимало, щоб захистити уми студентської молоді від матеріалістичних ідей. Не випадково його твори так високо цинив архієпископ Никанор, хоч і відзначав деяку суперечливість і непослідовність в поглядах Грота.

Свою філософську діяльність Грот почав у ті роки, коли в Росії і в університетах, і в літературі, і в гуртках молоді був дуже поширений позитивізм. Грот також примкнув до нього.

Філософія Грота — це найяскравіший вираз кризи буржуазної ідеології, яка наступила на рубежі переростання капіталізму в імперіалізм. Філософські погляди Грота послідовно еволюціонували від Конта і Спенсера до суб'єктивного ідеалізму Берклі і Юма, а також його новітніх представників — Маха і Авенаріуса. Тому, хоч Грот і називав свій філософський світогляд монодуалізмом, по суті ж він мало чим відрізнявся від вчення емпіріокритиків. «Його філософська думка, — з похвалою писав про Грота Л. Лопатін, — відзначається надзвичайною сприймальністю і широким примиренним напрямком... В усіх своїх філософських побудованнях він постійно намагався знайти середину між крайностями і гармонійно примирити протилежні тенденції різних філософських шкіл... Він не стільки творець зовсім нових поглядів, скільки вмілий систематизатор»<sup>1</sup>.

На початку своєї філософської діяльності Грот — прихильник «позитивної науки», він не визнає філософію за самостійну науку, тому що, вважав він, про одні і ті ж явища не може бути двох наук: спеціальних і філософії. «Кожен, — писав Грот, — має право філософствувати і підводити висновки спеціальним знанням тільки для себе»<sup>2</sup>.

У промові «Відношення філософії до науки і мистецтва» на докторському диспуті в Київському університеті в 1883 р. Грот прямо заявив, що філософія і наука — дві зовсім різні і навіть протилежні галузі. Наукою, говорив він, здавна прийнято називати ту ді-

<sup>1</sup> Л. Лопатин. Николай Яковлевич Грот.— «Вопросы философии и психологии», кн. 48, 1899, стор. XV.

<sup>2</sup> Н. Я. Грот. О направлении и задачах моей философии.— «Православное обозрение», 1886, октябрь, стор. 797.

яльність людини, яка спрямована до набування цілком достовірних і точних знань. Філософія ж, за своєю власною ідеєю, не може задаватись ні цілковитою достовірністю, ні цілковитою точністю знань. Але якщо філософія не є наукою або часткою науки, тоді що ж вона є? «Філософія, як сфера загальних знань, — писав Грот, — є не наука, а найвище абстрактне мистецтво, тобто суб'єктивна творчість»<sup>1</sup>.

Щодо етичних поглядів Грота, то в цей період він твердо дотримується детермінізму всіх людських вчинків.

З середини 80-х років у світогляді Грота відбувся дальший поворот вправо: з філософських питань — в бік суб'єктивного ідеалізму Берклі, з етичних — в бік релігійного містицизму. Свій новий світогляд він назвав монодуалізмом. Грот вважав, що в основі всіх явищ є єдина душа світу, але в природі, як вона дана нашому спогляданню на всіх стадіях розвитку, містяться два начала, два принципи, які перебувають в постійній боротьбі: сила-дух і матерія-сила. Сила-дух є активним началом дійсності, якій протистоїть пасивна матерія-сила. Розвиток світу виявляється в безперервному здійсненні перемоги духовної сили над матеріальною.

У своїх філософських поглядах Грот по багатьох питаннях (тлумачення простору, часу, руху та ін.) наслідує Канта, але при цьому «підправляючи» його в дусі Берклі.

У статті «О времени», яка була написана в 1894 р., Грот відверто заявляв: «Світ це моє уявлення. Пізнання ж «речей в собі» за допомогою чуттєвого сприйняття і досвіду людині недоступне»<sup>2</sup>.

У всякому разі, продовжував Грот, час, як і простір, не можна собі пояснити інакше, як в смислі суб'єктивної форми сприйняття руху в просторі. «Подібно до того, як звук є суб'єктивним засобом сприйняття коливань повітря, а світло — коливань ефіру, так само час — умовний психічний засіб сприйняття тих мозкових процесів, які потрібні для розпорядку вражень, які дає

---

<sup>1</sup> Архиепископом Никанором. Направление и значение философии Николая Грота. — «Православное обозрение», 1886, октябрь, стор. 271.

<sup>2</sup> Н. Я. Грот. О времени. — «Вопросы философии и психологии», кн. 25, 1894, стор. 447.

середовище і організм за допомогою органів чуттів і нервів»<sup>1</sup>.

Таким чином, не тільки категорії часу і простору не мають об'єктивного змісту, але й всі інші поняття, як звук, світло, повітря і т. д. — все це символи, суб'єктивні знаки речей, які недоступні людському пізнанню. «Ми нічого, крім психічних переживань і актів, відчувати не можемо, — заявляє Грот. — Отже, час є тільки формою уявлень зовнішньої дійсності, а не що-небудь реальне поза свідомістю і уявленням. В цій формулі ми безумовно приєднуємось до Канта, хоч і надаємо їй нове тлумачення і виправдування»<sup>2</sup>.

«Нове» тлумачення категорії часу і простору Гротом полягає в тому, що Кант, пояснюючи простір і час як суб'єктивні категорії, в той же час вважав їх необхідними. У Грота цього немає. На його думку, основна помилка Канта полягала в тому, що «він поділяв ходячу і нефілософську думку, що ми можемо сприймати і усвідомлювати зміни або переміни в свідомості тільки у часі»<sup>3</sup>. «Нам тільки здається, — писав Грот, — що душевна діяльність людини залежить від часу і простору. Слід тільки ясно зрозуміти, що простір і час суть лише «психічні форми нашого чуттєвого погляду», а не реальне відношення речей, щоб зрозуміти також, що там, де нема фатальної необхідності уявляти собі факти свідомості в просторі і часі, там вже нема ні часу, ні простору»<sup>4</sup>.

Час, як і простір, колір і всі інші суб'єктивні форми чуттєвості, продовжує Грот, накладаються самою душею на деякі явища досвіду, як свого роду лак. Якщо лак не накладений на дерево, його не можна вважати лакованим. Грот вважає, що в залежності від волі людини, можуть бути явища поза часом і поза простором.

Погляди Грота на людську природу в цей період також набувають дуалістичного кольору. В кожній людині, писав Грот, крім індивідуального суб'єкта, якого можна назвати його тваринною особистістю, присутній

<sup>1</sup> Н. Я. Г р о т. О времени. — «Вопросы философии и психологии», кн. 25, 1894, стор. 448.

<sup>2</sup> Т а м ж е, стор. 448—449.

<sup>3</sup> Т а м ж е, стор. 467.

<sup>4</sup> Т а м ж е, стор. 477.

також загальний, світовий, в якому безпосередньо реалізується божественність всесвітнього духу. Свобода волі полягає у відкритій завжди можливості для нашого внутрішнього «я» — чи віддатись побудженням нашої тваринної, егоїстичної особистості, чи підкоритись навіюванням вищої сили в час. Виходячи з цього, Грот стає переконливим захисником свободи волі людини.

Діяльність Грота була такою енергійною, що ім'я його стало відоме навіть за межами Росії.

У 1885 р. студентами Римського університету Грот був обраний почесним членом комітету по спорудженню пам'ятника Джордано Бруно, що примусило його взятися за вивчення філософії цього великого гуманіста. У філософії Дж. Бруно Грота, звичайно, приваблювали не матеріалістичні елементи, а релігійні нашарування. «У нього я знайшов, — писав Грот, — і намагався розвинути далі, в зв'язку з новітніми висновками науки, те філософське вчення про світ, яке поза метафізикою дало мені змогу побудувати ідею бога, а потім і душі. Я в бозі ніколи не сумнівався, але не знаючи, як виправдати його існування не метафізично, а згідно з наукою, я мовчав і нічого не говорив про нього, посилаючись на теорію «непізнавальності суті», яку засвоїв спочатку від емпіриків і позитивістів»<sup>1</sup>.

Грот з гордістю заявляв, що він ніколи не був атеїстом і не заперечував існування душі в жодному із своїх творів. «Релігію я завжди поважав і носив у душі своїй і ніяк не винуватий, що деякі читачі вивели з моєї «Психології чуттів», що я заперечую бога і душу...»<sup>2</sup>, — писав Грот архієпископу Никанору.

Наявність робітничого руху в Росії у 80—90-х роках, поширення марксистської літератури і зростаючий інтерес до неї з боку робітників і інтелігенції, пожвавлення дрібнобуржуазного і буржуазного опозиційного руху по відношенню до існуючого суспільного ладу Росії — все це змушувало задумуватись над проблемами суспільного розвитку навіть таких людей, як Грот. Саме цим питанням присвячені його твори: «О научном значении пессимизма и оптимизма, как мировоззрения»,

<sup>1</sup> Н. Я. Грот. О направлении и задачах моей философии.— «Православное обозрение», 1886, октябрь, стор. 801.

<sup>2</sup> Там же, стор. 807.

«Нравственные идеалы нашего времени (Фридрих Ницше и Лев Толстой)» та ін.

Сучасність, писав Грот, переживає велику душевну драму. Причому мова йде не про окремих осіб, а про все «культурне людство». «Йдеться, мабуть, про корінні зміни світогляду, про повну перебудову ідеалів»<sup>1</sup>.

У статті «Нравственные идеалы нашего времени» (Фридрих Ницше и Лев Толстой)» Грот намагався охарактеризувати власні суспільні ідеали. Він прихильник Ніцше і Толстого в питанні про засоби встановлення більш справедливого, більш розумного суспільного устрою. Це — засіб морального порядку. Залишаючись вірним своїй примиренській натурі, Грот не знає, який шлях йому вибрати: Ніцше чи Толстого. І один і другий уявляються йому великими мислителями. Але кінець кінцем Грот зупиняється на Толстому. Вчення Льва Толстого, пише Грот, це «не хворобливий продукт збоченої цивілізації, а здорова реакція проти всіх хвороб сучасного духу. Наскільки вчення Ніцше — в моральному смислі — величина безумовно негативна, настільки мораль Толстого, як мораль, проникнута позитивними ідеалами — ідеалами майбутнього»<sup>2</sup>.

Грот — прихильник наполегливої пропаганди вчення Льва Толстого. Разом з тим, «в ім'я правди і справедливості» Грот дорікає Льву Толстому в «надмірному і вузькому ідеалізмі і спіритуалізмі». На нашу думку, пише Грот, головна помилка гр. Толстого, як і Ніцше, в запереченні глибокого дуалізму людської природи, що є основою християнської метафізики. Тому, «в теоретичному відношенні християнська мораль Толстого все ж таки висить у повітрі. Адже для того, щоб твердо (об'єктивно) обґрунтувати її, треба довести, що любов це заповідь вищої істоти і залог духовного врятування людства. Але врятування від чого? — від гріха, падіння і смерті. Врятування чим? — стражданням і безвинними жертвами, які є спокутою від гріха. Спасіння для чого? — для воскресіння і вічного життя. Догматичне вчення церкви є, таким чином, глибоким і необхідним філософським об-

<sup>1</sup> Н. Я. Грот. Нравственные идеалы нашего времени.— «Вопросы философии и психологии», кн. I, 1893, стор. 129.

<sup>2</sup> Там же, стор. 149.



ґрунтуванням християнської моралі любові і самозречення»<sup>1</sup>.

Основним завданням філософів (а отже, і своїм завданням) Грот вважав примирення науки і релігії. Ніякі невдачі не можуть зупинити філософів на цьому шляху. «Якщо створений три століття тому компроміс науки і релігії, знання і віри виявився неспроможним, чи значить це те, що неможливій інший, кращий,— що неможливій синтез більш широкій, органічніій і повний? Ми твердо віримо, що він буде знайдений»<sup>2</sup>, — писав Грот. Головне, вважав він, переконати слухача в наявності дуалізму людської природи, протилежності духа і матерії, а також в існуванні бога, як живого особистого джерела будь-якої духовності. Тоді, не відкидаючи ніяких відкриттів науки, можна прийти до можливості наукового і філософського обґрунтування метафізики християнства, вчення про гріхопадіння і спокутування.

Спроба Грота використати витончені форми релігії для боротьби з поширенням марксизму, відстоювання крайнього індивідуалізму в етиці, суб'єктивізму в філософії дають підставу вважати його одним з засновників віхівства і богошукання. Не випадково погляди Грота так вихваляються буржуазними істориками філософії Зеньковським, Лосським та ін.

Ще одним видатним представником релігійно-містичного напрямку на Україні був О. О. Козлов (1831—1901), який з 1876 р. викладав філософію в Київському університеті.

Козлов народився у Москві, помер у Петербурзі. Але саме на Україні, в Києві, він десять років (1876—1886) викладав філософію. У 1886 р. Козлов захворів, залишив роботу і переїхав до Петербурга.

Викладацька діяльність Козлова в Київському університеті була, мабуть, найреакційнішою в цей період. Симпатії цієї людини переходили від однієї філософської системи до іншої. Почавши з Шопенгауера, Козлов через Канта, Дюрінга, Тейхмюллера йшов до крайнього релігійного містицизму.

Як відомо, 70—80-і роки були періодом майже загального захоплення з боку інтелігенції різними демо-

<sup>1</sup> Н. Я. Грот. Нравственные идеалы нашего времени.— «Вопросы философии и психологии», кн. I, 1893, стор. 150.

<sup>2</sup> Там же, стор. 153—154.

кратичними ідеями. Козлов же рішуче виступав проти будь-якої участі в громадському русі, був непричетний навіть до лібералізму. Він з презирством ставився до простого народу, з глузуванням відзивався про «сентиментальне» відношення народників до селян і говорив, що «ніхто з нас не повинен жертвувати для народу своєю культурністю і вищими інтересами на тій основі, нібито ми всім зобов'язані народу»<sup>1</sup>.

Філософією Козлов став займатися пізно, майже з 40 років. У цей час на нього справила великий вплив ідеалістична філософія Шопенгауера. Приблизно в 1872—1873 рр. Козлов прочитав твір Фрауенштедта «Листи про філософію Шопенгауера», який дуже захопив його. Він взявся вивчати твори самого Шопенгауера і став його послідовником. Саме під впливом цієї реакційної ідеалістичної філософії Козлов написав у 1876 р. свій перший самостійний твір «Філософские этюды», завдяки якому і став доцентом філософії в Київському університеті.

Проте дуже скоро Козлов розчаровується у вченні Шопенгауера, схилиючись до критичної філософії Канта.

Але й це захоплення було недовгим. Матеріалістична непослідовність Канта, особливо визнання ним «речі в собі», не могла бути сприйнята Козловим. «Філософія дійсності» Дюрінга — ось що, на його думку, заслуговувало уваги.

Та ознайомившись з вченням Дюрінга більш глибоко і ґрунтовно, Козлов оцінив його як небезпечне для суспільства, піддане впливу не тільки матеріалізму, а й соціалізму. Тому в 1877 р. у статті «Критические замечания к философской системе Дюринга» Козлов виступив з різкою критикою матеріалістичної непослідовності Дюрінга і Канта.

Особливо не сподобалися і просто таки перелякали Козлова деякі міркування Дюрінга щодо існуючих суспільних порядків. «Коли Дюрінг вимагає, — писав Козлов, — щоб філософ був незалежним і так би мовити звільнився від оточуючих його релігійних і політичних форм, то цю вимогу не можна не вважати законною. Але

<sup>1</sup> Див. Н. Лосский. А. А. Козлов и его панпсихизм, — «Вопросы философии и психологии», кн. 58, 1901, стор. 205.

ж він іде далі, так що ця вимога із негативної перетворюється в позитивну і по суті означає принципіальне заперечення і опозицію проти існуючих і політичних форм взагалі»<sup>1</sup>.

На Козлова наводили жах роздуми про соціалізм навіть такого «соціаліста» як Дюрінг. «Коли ви глибоко проаналізуєте всі неясні і туманні визначення «філософії дійсності»..., коли ви зіставите їх з останньою главою «Курсу», де вказуються настрої, при яких склалася система «філософії дійсності» у самого «дійсного філософа», то для вас стане ясным, що під усіма цими загальними висловлюваннями приховується окремий даний в сучасній історії напрям, а саме — соціалізм»<sup>2</sup>.

Як уже вказувалося, у 70—80-х роках ХІХ ст. на Україні був дуже поширений позитивізм. У цьому дусі були написані перші твори М. Грота («Психологія чувствований», «Отношение философии к науке и искусству»); М. Троїцького («Наука о духе»); праці В. Лесевича та ін. Козлов різко виступив проти нового філософського напрямку, що поширювався. М. Лосський з задоволенням писав про це згодом: «Найбільш ґрунтовна і цінна його боротьба з матеріалізмом і позитивізмом... Цікаві також його зауваження про поняття буття, апіорність і річ у Канта, а також критика ідеалізму, особливо — гегелівського»<sup>3</sup>.

Які ж були філософські погляди самого Козлова?

Свій світогляд Козлов називав панпсихізмом і вважав його продовженням філософського вчення німецького ідеаліста Густава Тейхмюллера. Насправді ж це був суб'єктивний ідеалізм, що в ряді випадків вів до соліпсизму.

Матеріальний світ, писав Козлов, може існувати лише як наше уявлення і ніякого іншого буття ми не знаємо, крім буття духовних субстанцій.

В основу всього існуючого Козлов ставив «я», яке на його думку, обіймає собою всі діяльності і всі змісти. «Я» визначається як субстанція. Тому поняття буття у Козлова складається «в безпосередньому усвідомленні

<sup>1</sup> А. Козлов. Критические замечания к философской системе Дюринга.— «Университетские известия», 1877, № 11, стор. 818.

<sup>2</sup> Там же, стор. 818—819.

<sup>3</sup> Н. Лосский. А. А. Козлов и его панпсихизм.— «Вопросы философии и психологии», кн. 58, 1901, стор. 187.

субстанцією самої себе, своїх діяльностей і їх змісту у взаємному співвідношенні і єдності»<sup>1</sup>. Так звані речі зовнішнього світу, писав Козлов, не мають реальності і суть тільки проєктовані зовні наші ж продукти. Усі ці речі, продовжував він, очевидно, обіймаються простором, часом і рухом, а звідси постає питання: що ж таке час, простір, рух?

Оскільки за поняттям буття існують тільки субстанції («я») і їх діяльності з відповідним змістом, як же бути з простором, часом і рухом, куди можна їх віднести? «Феноменологія Тейхмюллера, — писав Козлов, — доводить, що час і простір не є субстанції і самі по собі не існують. Вони не суть також і діяльності або властивості речей. Отже, для них залишається тільки область змісту діяльностей, до яких вони і можуть належати. Але ж зміст яких діяльностей і яких субстанцій відбивають простір і час? На це феноменологія Тейхмюллера відповідає, що ця діяльність належить мислячим, тобто людським субстанціям. Звідси виходить, що іншим субстанціям, наприклад тваринам, час і простір невідомі, тому що вони не мислять.

Оскільки деякий час і люди (в ранньому дитинстві) не виявляють розумової діяльності, остільки ідеї часу і простору належать людям не з самого початку, тобто не є природженими, а розвиваються поступово. Цим, звичайно, відкидається теорія Канта, згідно з якою час і простір суть готові, «чисті форми споглядання» речей»<sup>2</sup>.

Таким чином, згідно з Козловим, час існує лише як думка. Поняття часу, твердить Козлов, до такої міри не підходить до буття, що його не можна навіть назвати вічним, оскільки поняття вічності включає в себе поняття часу. Тому про буття треба говорити, що воно дочасне.

Так само в суб'єктивістському дусі, як простір і час, пояснював Козлов і рух. При цьому цю суб'єктивно-ідеалістичну проповідь Козлов намагався видати за новий напрям у філософії, відмінний від матеріалізму і ідеалізму, які неспроможні, на його думку, дати істинну картину світу. «Матеріалізм, — писав Козлов, — виходить з віри в реальність наших власних проєктованих об-

---

<sup>1</sup> А. Козлов. Густав Тейхмюллер.— «Вопросы философии и психологии», кн. 25, 1894, стор. 668.

<sup>2</sup> Там же, стор. 673.

разів... У свою чергу протилежний матеріалізму ідеалізм, вже зрозумівши відсутність реальності в постійно мінливих чуттєвих образах, шукає її в загальних поняттях.

...Позитивізм це третє вчення, яке взагалі нічого не може пояснити, і є пусте вчення»<sup>1</sup>.

Козлов відкидає всі ці три вчення і створює «нове», четверте. Але він помилився: все це вже було у Берклі і його новітніх представників — Маха і Авенаріуса. Не випадково М. Лосський відзначав, що філософія Козлова дуже близька іманентній філософії.

Козлов був лютим ворогом не тільки матеріалізму, але й всього позитивного, що було навіть в ідеалізмі: в позитивізмі, об'єктивному ідеалізмі, особливо гегелівському.

Навіть такий ідеаліст, як П. Астаф'єв, який в цілому дуже високо цинив Козлова, писав, що в трактовці простору і часу Козлов дуже «далеко зайшов». П. Астаф'єв писав, що в цьому питанні Козлов пішов далі навіть бл. Августина. «Бл. Августин твердить, що істинно-суще, тобто бог, поза часом, але творить, покладає час, як і все створене покладає у часі. Козлов іде далі. Для нього час — тільки ідея, а ідеї самі по собі не існують, вони суть тільки акти мислячої діяльності мислячих істот. Таким чином, для нього час тільки мисль і притому не завжди необхідна для мислячої істоти: без неї вона обходиться на ранньому ступені розвитку (дитинство) і на вищому (божественне знання)»<sup>2</sup>.

П. Астаф'єв вважає, що таке твердження має в собі протиріччя. Незрозуміло, лише він, «як уявляє і виправдує проф. Козлов саму множинність субстанцій? Як можлива у нього множинність поза часом і простором»<sup>3</sup>.

У теорії пізнання Козлов був агностиком. Він заперечував істинність наших знань про світ, відкидав можливість науки. У цій галузі, писав він, нам доводиться користуватись символічним знанням, яке будується нами на основі суб'єктивних почуттів у суб'єктивних формах простору і часу. Природничі науки, які склада-

<sup>1</sup> А. Козлов. Густав Тейхмюллер.— «Вопросы философии и психологии», кн. 25, 1895, стор. 677.

<sup>2</sup> П. Астаф'єв. «Свое слово» — проф. А. Козлова, — «Вопросы философии и психологии», кн. 5, 1890, стор. 110.

<sup>3</sup> Там же, стор. 115.

ються з такого символічного знання, звичайно, практично корисні. Однак філософського значення, в смислі знання істинної суті світу, вони не мають, оскільки ці науки умовні: вони умовно припускають існування простору, часу, руху і будуються на цьому допущенні. «Фіктивний характер гіпотез природознавства, — писав Козлов, — як наприклад, атомістична гіпотеза, і пристосування їх лише до практичних цілей, а не до пізнання істини, підтверджується вже тим, що вони можуть бути замінені якими завгодно іншими фікціями»<sup>1</sup>.

У 1886 р. Козлов, будучи хворим, залишив роботу і переїхав з Києва до Петербурга.

З Київським університетом була пов'язана діяльність ще одного філософа — О. М. Гілярова (1856—1938). Після уходу О. О. Козлова у відставку, в 1888 р., Гіляров зайняв посаду професора філософії. Це була дуже впливова фігура серед філософів України в кінці XIX і особливо на початку XX ст. У порівнянні з своїми попередниками по кафедрі Гіляров був безумовно помітним вченим, незважаючи на ідеалістичний характер свого світогляду. На відміну від таких мракобісів, як Юркевич, Гогоцький, Козлов, він виступав за розвиток науки, за зв'язок філософії з природознавством.

Крім викладання філософії, Гіляров захоплювався органічною хімією, експериментальною психологією, написав ряд статей з цих проблем, висловлюючи іноді цінні думки. Гіляров вважав, що вищим філософським ідеалом може бути лише таке філософське вчення, яке погоджується з принципами природознавства. «Тому на звання філософа, — писав він, — може з повною підставою претендувати лише той, хто знання філософської літератури поєднує з ґрунтовним знанням принципів природознавства»<sup>2</sup>. Частіше ж, писав Гіляров, за обговорення цих принципів беруться філософи, які недостатньо з ними знайомі, або ж на їх основі будують спекуляції природознавці мало знайомі з філософією.

Філософські погляди Гілярова були суперечливі і мінливі. У перший період своєї діяльності, тобто у 80—90-і роки, Гіляров дуже захоплювався філософією Платона.

<sup>1</sup> Див. Н. Лосский, А. А. Козлов и его панпсихизм. — «Вопросы философии и психологии», кн. 58, 1901, стор. 198.

<sup>2</sup> А. Гильяров. Новые труды по атомистике. — «Вопросы философии и психологии», кн. 5, 1897, стор. 770.

Він присвятив ряд робіт Платону, видавав його твори російською мовою. «В системі Платона, — твердив Гіляров, — філософський геній досяг найбільшої висоти, йти далі вже не було можливості. Всі пізніші системи древності, так само як і системи новітнього часу, були або переробкою вчення Платона, або еклектизмом попередніх йому вчень»<sup>1</sup>. На думку Гілярова, філософія Платона найближче підходить до ідеального типу філософії. Все найцінніше в будь-якій філософській системі; вважав він, взято у Платона.

Однак у 90-і роки захоплення Гілярова Платоном поступово проходить. Він приходять до висновку, що філософія Платона — багатюще досягнення древності, запитам сучасності вона вже не відповідає. У новий час найбільш досконалою він вважає філософію Фехнера.

Німецький філософ Густав Теодор Фехнер визнавав свій світогляд паростком філософії Шеллінга.

З точки зору Фехнера, ні тіло не може вважатися за причину духа, ні духовне визнаватися наслідком матеріального. Так само ми не можемо передбачити якусь третю причину, яка б породжувала дух і тіло. Весь світовий процес має по суті одну природу і лише в процесі пізнання у свідомості людини він розпадається на два порядки. Всесвіт — це одухотворений організм; на світі нема нічого не одухотвореного, нема нічого мертвого. Звичайний погляд, писав Фехнер, згідно з яким свідомість приписується тільки тваринам, безпідставний. Навпаки, все говорить за те, що всім явищам природи відповідає внутрішнє духовне життя.

«Незалежно від Фехнера, — писав Гіляров, — я особисто прийшов до цілком тотожних поглядів. Незважаючи на всі намагання, з метою перевірити себе, зруйнувати цей світогляд, я ніяк не можу підкопати його; навпаки, чим далі вдумуюсь в нього, тим він здається мені більш неспростовним, так що я визнаю його єдино прийнятним»<sup>2</sup>.

Філософію Фехнера Гіляров називав світлою і радісною. «Вона світла, тому що за її принципом все пройнято світлом свідомості», — писав він.

Наслідуючи Фехнера, Гіляров дає трактовку свого

<sup>1</sup> А. Гіляров. Значення філософії, К., 1887, стор. 19.

<sup>2</sup> А. Гіляров. Введення в філософію, К., 1907, стор. 39.

розуміння Всесвіту і бога. Заперечуючи надприродні сили, Гіляров намагається дати таке визначення бога, яке б не суперечило науці: бог — це не надприродна сила, а функція Всесвіту, подібно до того, як мислення є функцією мозку. «Для сінехології бог це світовий зв'язок, світовий закон, це сила, яка діє у Всесвіті, дух, животворний вселенський організм, єдність вселенської свідомості, всеєдине у нескінченній множині, найвища особа. Якщо для монадології бог необхідний тільки у надзвичайних випадках, щоб виводити її з біди, то для сінехології він потрібний всюди і завжди, оскільки, кінець кінцем, він і всесвіт — те ж саме»<sup>1</sup>.

Викладаючи філософські вчення Декарта, Спінози, Шеллінга, Канта, Гегеля, вчення матеріалізму, Гіляров висловлював незадоволення ними, хоч дещо в цих теоріях він виділяв як цінне і безумовне. Так, він погоджується з основним принципом вчення Берклі — «Ми не можемо вийти за межі духа» — як з цілком безперечним.

Система Канта також не задовольняла Гілярова, а саме — визнанням об'єктивного існування «речей в собі».

Філософія Гегеля, хоч і оцінювалася Гіляровим як оригінальна і дотепна, все ж не задовольняла його. Він погоджувався лише з основним положенням гегелівської філософії: світогляд треба будувати, виходячи із загального, а не з часткового і це загальне суть живе буття.

Про Гілярова можна сказати те ж саме, що й про Грота, що його філософія відбивала кризу буржуазної ідеології в період переростання капіталізму в імперіалізм.

Стоячи на метафізичних позиціях, Гіляров не міг зрозуміти атомістичної теорії, вважаючи, що вона має значення лише в гносеологічному смислі. Атомістична гіпотеза, писав Гіляров, найбільш відповідає пізнавальній діяльності людини, «як необхідне поняття нашого розуму, яке свідчить про його прагнення для пізнання дійсності розкласти її на найпростіші нерозкладні елементи»<sup>2</sup>.

Людина, продовжував Гіляров, постійно прагне звести дійсність до кількісних відношень. У звичайному житті люди мають справу з конкретними величинами,

<sup>1</sup> А. Гіляров. Введение в философию, стор. 165—166.

<sup>2</sup> А. Гіляров. Новые труды по атомистике.— «Вопросы философии и психологии», кн. 5, 1897, стор. 758.



вимірюючи їх числами. Одиниця найбільше задовольняє людину своєю абсолютною простотою і визначеністю. Тому люди вважають, що конкретна реальність повинна так само складатися з простих елементів, як числа складаються з одиниць.

Гіляров відкидав вчення про атом, не розуміючи, що те метафізичне уявлення про атом, якого він дотримувався, було ненауковим.

Атомістична теорія, писав Гіляров, дуже суперечлива, а отже, бездоказова. Ось що він писав з цього приводу: «Фізичний атом це притяжна величина і в той же час неподільна; він — єдність, але містить в собі множину, тому що еластичний, і отже, передбачає різні якості; атомів не може бути ні безконечна множина, оскільки закон збереження енергії вимагає кількісної визначеності маси, ні кінцеве число, тому що при нескінченності простору існування всесвіту, складеного з кінцевого числа атомів, немислиме без допомоги божества, яке б збирало атоми в групи і підтримувало їх»<sup>1</sup>.

Гіляров правильно вважав, що «позбавлений якостей атом, як реальність, це безглуздя. Дійсність свідчить всюди про різноманітність елементів буття і істинний її елемент — не безгрунтовний атом, а повна якостей особ або індивід»<sup>2</sup>.

Філософські погляди Гілярова остаточно сформувалися в 90-і роки. У цей час в Росії (і на Україні в тому числі) починає чітко вимальовуватись новий напрям в філософії — махізм, який був найреакційнішим різновидом позитивізму і відповідав епосі імперіалізму.

Хоч Гіляров і не був махістом, називаючи свою філософію особливим «сінехологічним напрямом», однак деякі філософські проблеми він тлумачив в дусі махізму. Взяти хоча б його вчення про істинне. Поняття істинного у Гілярова є чисто суб'єктивним і ототожнюється з поняттям цінного. Те, що для людини не цінне, не є і істинне. Вищим прагненням людини в практичному житті, писав Гіляров, є прагнення до самозбереження. Це ж прагнення у духовному житті виявляється як прагнення до повного задоволення. Те, що не відповідає цьому прагненню, іде врозріз з самим життям. Тому, продовжував

<sup>1</sup> А. Гіляров. Новые труды по атомистике.— «Вопросы философии и психологии», кн. 5, 1897, стор. 758.

<sup>2</sup> Там же, стор. 762.

Гіляров, «ми повинні визнати цінним те, що відповідає принципу повного задоволення, і не цінним те, що може внести розлад з життям, вселити похмурість, відчай. А оскільки ми прагнемо до істини як до цінного, то все, що життя відкидає як не цінне, не може бути і істинним»<sup>1</sup>.

Слід розрізнати, писав Гіляров, істину суб'єктивну і об'єктивну. Перша усвідомлюється одинично, друга — багатьма. «Істина тим об'єктивніша, чим для більшого числа свідомостей вона обов'язкова»<sup>2</sup>. Це вже зовсім в дусі махістської «теорії колективного досвіду» Богданова.

У теорії пізнання Гіляров був агностиком, хоч іноді він висловлював правильні міркування про характер людських знань.

Питання про те, писав Гіляров, в якій мірі наші уявлення і поняття відповідають дійсності, для нас назавжди закриті. Ми не можемо вийти з нашого внутрішнього буття і довести реальність зовнішнього світу, відповідного нашим уявленням, і ще менш можемо довести існування будь-якого загального буття, відповідного нашим поняттям.

Під знанням, писав Гіляров, ми розуміємо те, в чому ми переконуємось безпосереднім переживанням, досвідом і за допомогою логічного висновку. Все інше спирається на віру. «На віру спираються всі наукові узагальнення, навіть найважливіші, на яких ґрунтується вся наука: наприклад, закон однастайності природи. Звідки ми його знаємо? Виключно з віри...

Практичне життя немислиме без віри»<sup>3</sup>.

В іншому місці Гіляров твердив, що наші знання мають об'єктивний зміст. «Істинний об'єкт знання — не субстанція, а явище. Це останнє — суть діяння на нас речей в собі. Це діяння відбивається у відчутті, в якому суб'єктивно відкривається об'єктивна реальність»<sup>4</sup>, — писав він. Без зв'язку з природою, без зовнішнього досвіду свідомість стає беззмістовною, нездатною ні до якого положення або творчості. «Наша залежність від інших свідомостей і від зовнішнього світу, отже, безумовна».

<sup>1</sup> А. Гіляров. Введення в філософію, стор. 44.

<sup>2</sup> Там же, стор. 5.

<sup>3</sup> Там же, стор. 45.

<sup>4</sup> А. Гіляров. Новые труды по атомистике.— «Вопросы философии и психологии», кн. 5, 1897, стор. 764.

Однак на цьому матеріалістичному положенні Гіляров не зупиняється і переходить до ідеалістичного висновку: «Але оскільки ми не можемо вийти за межі свідомості, то необхідно повинні зробити висновок про існування деякої загальної свідомості, яка засновує і зовнішню природу, і внутрішній світ кожного з нас... Першооснова це загальна свідомість, а всі одиничні свідомості з усім їх змістом — суть положення цієї загальної свідомості»<sup>1</sup>. Тут Гіляров змикається з об'єктивним ідеалізмом.

Таким чином, хоч Гіляров і намагався видати свою філософію як зовсім відмінну від всіх інших систем (крім Фехнера), надавши їй хитромудру назву «сінехологічного напрямку», насправді ж нічого нового в цьому вченні не було. Філософія Гілярова — це в основному мішанина з клаптиків різних ідеалістичних систем і об'єктивного і суб'єктивного відтінків, включаючи деякі матеріалістичні положення. Так, Гіляров погоджується з основним принципом об'єктивного ідеалізму Гегеля і водночас підтримує суб'єктивного ідеаліста Берклі проти Канта в теорії про «речі в собі». Разом з тим він цікавиться досягненнями природознавства, вважає за необхідне зв'язок філософії і наук природничих. Тому Гілярова навіть важко віднести до якої-небудь певної ідеалістичної школи. Основне філософське питання він вирішував в дусі об'єктивного ідеалізму, в теорії пізнання дуже близько стояв до махізму.

У Харківському університеті в цей період викладав філософію Ф. О. Зеленогорський (1839—1908).

Федір Олександрович Зеленогорський, син сільського священика, виховувався в Нижньогородській духовній семінарії, потім в Казанській духовній академії. Однак, не закінчивши курсу духовної академії, Зеленогорський перейшов до Казанського університету на історико-філологічний факультет. Лекції з філософії в цей час тут читав професор М. М. Троїцький, гарячий прихильник англійської емпіричної школи.

Незадовго до заняття кафедри філософії в Казанському університеті М. М. Троїцький захистив докторську дисертацію «Немецкая психология в текущем столетии», яка наробила дуже багато галасу. Справа в тому, що російські

<sup>1</sup> А. Г и л я р о в. Введение в философию, стор. 51.

філософи завжди були під сильним впливом німецької філософії, вважаючи, що істинна філософія тільки в Німеччині. І ось молодий філософ М. М. Троїцький у своїй дисертації піддає гострій критиці всю німецьку психологію і доводить, що вона стояла на хибному шляху і не досягла ніякого успіху з часів Лейбніца і Вольфа. Автор пропонує звернути увагу на англійську психологію і філософію, якій досі в Росії майже не приділялося уваги, але яка того цілком заслуговує.

Безперечно, лекції такого викладача мали великий успіх і вплив на молодих слухачів. Великий вплив, зокрема, вони мали на Зеленогорського. Зеленогорський на все життя унаслідував симпатії свого вчителя до англійської філософії. І хоч він ніколи не був безумовним прихильником Троїцького, все ж ідеї, які пробудив у нього вчитель, відігравали в його житті провідну роль. Він дуже часто не погоджувався з Троїцьким і в той же час постійно займався тими ж питаннями, що й Троїцький.

У 1873 р. за твір «Учение Аристотеля о душе в связи с учением Сократа и Платона» Зеленогорський одержав ступінь магістра. У 1878 р. він захистив докторську дисертацію на тему «О математическом, метафизическом, индуктивном и критическом методах исследования и доказательства». В цій роботі Зеленогорський до деякої міри критикує погляди свого вчителя М. М. Троїцького, а також висловлює свою точку зору з ряду важливих філософських проблем.

Справа в тому, що професор Троїцький вважав єдино науковим методом дослідження індуктивний метод, тобто метод англійської емпіричної школи. Саме в зв'язку з цим питанням Зеленогорський звернувся до історичного вивчення розвитку філософських і наукових методів. Результатом і була його докторська дисертація, в якій він доводив, що не тільки індуктивний метод, але й інші, зокрема метод Декарта, в однаковій мірі можуть бути названі науковими. Навіть стародавній метод, метод Аристотеля, Зеленогорський вважав корисним на певному етапі розвитку людського мислення. Так, наприклад, при вивченні математики логіка Аристотеля не тільки корисна, але навіть необхідна.

Всупереч Троїцькому, Зеленогорський вважав, що у розвитку філософії кожна з передових націй (німці,

французи і англійці) до деякої міри оригінальна і кожна висуває своїх представників. У англійців — це Бекон, у французів — Декарт, у німців — Лейбніц.

Основні симпатії Зеленогорського на боці англійської філософії. Порівнюючи розвиток філософії в Англії з Німеччиною і Францією, він писав: «Звичайно тут не може бути й мови про таке загальне поширення філософського навчання, як заняття математикою у Франції, але зате вплив філософії на спосіб розробки природничих наук тут і глибше і всебічніше. Англієць вміє знайти, як і німець, у філософській ідеї спонуку до дослідження багатозначного і спрямованого до загальних істин і, як француз, вміє запобігти марному франтівству метафізичними висновками»<sup>1</sup>.

Зеленогорський з жалем відзначав, що у порівнянні з західноєвропейськими країнами в системі навчання Росії мало приділяється уваги філософському вихованню. В результаті маємо зовсім ненормальне становище: Дарвін, Конт і Бюхнер подаються як послідовники одного філософського напрямку, позитивізм і матеріалізм отожднюються і т. д. Взагалі, недостатність філософського навчання, писав Зеленогорський, у нас дуже відчутна, а важливість його не тільки не усвідомлюється, але навіть зустрічає заперечення.

Не маючи філософської освіти, писав Зеленогорський, наша інтелігенція не вміє по суті розібратись в жодній філософській системі, кидаючись від однієї до другої, аж до антиморальної і антисоціальної філософії психічно хворого Ніцше<sup>2</sup>. В Росії існує зовсім неправильна думка, що для розвитку науки не потрібне знання філософії, що вченим треба всіляко уникати теорій і прагнень до узагальнень, «якщо ці останні претендують охопити більше, ніж є в спостережуваних фактах»<sup>3</sup>.

Зеленогорський справедливо пояснював помилковість подібної думки, вказуючи на взаємну користь зв'язку філософії і науки «Не заперечуючи всієї важливості вивчен-

---

<sup>1</sup> Ф. А. Зеленогорский. О математическом, метафизическом, индуктивном и критическом методах исследования и доказательства. X, 1877, стор. 3.

<sup>2</sup> Див. Ф. А. Зеленогорский. О преподавании философии в университете.— «Мирный труд», 1902, II, стор. 148.

<sup>3</sup> Ф. А. Зеленогорский. О математическом, метафизическом... методах исследования..., стор. 5.

ня фактів, — писав він, — ми гадаємо, що таке узагальнення, як теорія Дарвіна чи філософія Конта, вимагає ще дечого, крім вивчення фактів»<sup>1</sup>.

Однак всі ці вимоги Зеленогорського про розширення філософської освіти серед студентів мали цілком певну приховану причину. За своїми політичними переконаннями Зеленогорський був буржуазним лібералом. Як ліберал, він був проти будь-яких «крайностей»; проти містицизму і релігійного екстазу, але й проти матеріалізму і «антирелігійного фанатизму». Він обстоював розвиток науки, розширення освіти серед студентів. Але все це — в межах допустимого. Зеленогорський був ворогом матеріалізму, хоч стихійно у нього проскакували матеріалістичні елементи. Закликаючи до широкого філософського навчання, він мав ясні цілі і сподівання — запобігти поширенню матеріалістичних, і перш за все — марксистських ідей.

Філософія, писав Зеленогорський, покликана впливати на розвиток суспільства. В цьому сенсі правильне філософське навчання повинно допомогти молоді вийти на правильний шлях життя. Зеленогорського особливо турбувало те, що студенти природничих факультетів захоплювались матеріалістичними ідеями. «Не дивно, — писав він, — що, залишаючись в межах виключно позитивної і утилітарної науки і знань, молоді люди проникаються утилітарними цілями в житті і заглушають в собі прагнення до вищих ідеалів. Те ж зубожіння прагнень до вищих ідеалів помічається і в нашому суспільстві і ще в більшій мірі, ніж у молоді»<sup>2</sup>.

Основну роль серед філософських наук Зеленогорський відводив логіці, але не формальній, а діалектичній. Він розумів логіку як метод наукового дослідження і вважав, що вона особливо близько стоїть до наук. «Бекон, Декарт, Лейбніц, — писав Зеленогорський, — тим і впливали на національне наукове і філософське виховання, що дали своїй науці метод для наукових досліджень»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Ф. А. Зеленогорский. О математическом, метафизическом.... методах исследования..., стор. 5.

<sup>2</sup> Ф. А. Зеленогорский. О преподавании философии в университете, «Мирный труд», 1902, II, стор. 150.

<sup>3</sup> Ф. А. Зеленогорский. О математическом, метафизическом... методах исследования..., стор. 6.

З позицій ідеалізму Зеленогорський робить цікаві висновки про єдність логіки, діалектики і теорії пізнання. Так, наприклад, говорячи про удосконалення науки логіки, Зеленогорський, повторюючи Бекона, писав, що «курс логіки повинен бути опрацьований не за зразком логіки Арістотеля, а за зразком логіки Платона або — вірніше сказати — за зразком того, що Платон називав діалектикою»<sup>1</sup>.

Розглядаючи логіку як метод наукового дослідження, тобто як діалектику, Зеленогорський дуже часто ототожнював її з теорією пізнання. Логічні питання, писав він, поставлені були в історії розвитку людської думки шляхом природним і необхідним. Але з'явилися вони пізніше інших питань, зокрема наукових. Розуміння, що наша думка не завжди передає нам істину, з'явилося і могло з'явитися тільки в той час, коли було вже зроблено кілька спроб і дослідів мислення на шляху до пізнання істини. Відомо, продовжує Зеленогорський, що спочатку людство довірливо сприймало все, що давало йому мислення, як безсумнівну істину. Період постановки логічних питань був періодом критики і скептичного ставлення до діяння мислення. Таким чином, логіка є наукою пізнішого походження серед інших наук.

Зеленогорський вважав, що розвиток логіки як науки, її прогрес і удосконалення перебувають у постійному зв'язку і залежності від прогресу окремих наук. Розвиток наук ставить певні логічні питання і разом з тим дає факти, матеріал для їх розв'язання. Однак факти, якими займається логіка, це не ті, якими займаються окремі науки. Матеріалом для логіки служить абстрактна форма наук. При всій залежності від окремих наук логіка не поглинається ними, а є самостійною наукою. Крім того, вона дає для них загальні, застосовні у всіх наукових дослідженнях методи, на відміну від окремих методів, якими користуються окремі науки.

Це, до деякої міри піднесене положення логіки щодо інших наук, вказував Зеленогорський, у свій час дало привід появи цілої логічної школи, яка не визнає ніякої залежності логіки від інших наук. Ця школа твердить, що «явища світу будуються нами за законами нашого розу-

---

<sup>1</sup> Ф. А. Зеленогорський. О математическом, метафизическом... методах исследования..., стор. 93.

му (Кант), та й існують вони не інакше, як за законами розуму (Гегель»)<sup>1</sup>.

Зеленогорський не поділяв подібної точки зору і вважав, що «більш раціональна і справедлива та логічна школа, яка визнає залежність логіки від інших наук. Залежність логіки від інших наук усвідомлювалась уже в стародавньому світі. Так про це писав Платон. Але особливо чітко зрозумів залежність логіки і її прогресу від прогресу інших наук знаменитий Бекон, засновник індуктивного методу»<sup>2</sup>.

Зеленогорський високо цинив заслуги Бекона в розвитку філософії. Заперечуючи тим, хто оспорював заслуги Бекона на тій основі, що він не зробив ніяких відкриттів, Зеленогорський писав: «Треба прийняти як загальне положення, що філософія не робить відкриттів, це належить спеціальним наукам і вченим-спеціалістам»<sup>3</sup>.

Матеріалістично, в дусі Бекона, розв'язував Зеленогорський питання про співвідношення форми і змісту, критикуючи при цьому Платона і схоластів. «Порівнювати смисл терміна «форма» у Бекона із смислом, який надавали цьому терміну схоласти, значить не розуміти справи і напрямку методу Бекона, а також цілей, які ставив він при вивченні природи. Ці цілі — практичні. У Бекона «знаю» означає «можу»; узнати форму явища у нього означає одержати її в своє розпорядження і використати для практичних цілей. Як же може розпоряджатись людина нематеріальною формою, про яку вчили схоласти? Навпаки, формами явищ, які пізнати прагнув Бекон, можна розпоряджатися; наприклад, якщо він знає, що форма теплоти є швидке обертання маленьких часток або молекул, то знає, що можна самому завжди відтворити тепло там, де потрібно чи бажано»<sup>4</sup>.

Однак подібні матеріалістичні положення Зеленогорський висловлював лише з деяких окремих питань. Що ж до загальних питань, як про закономірність в природі, можливість її пізнання та ін., Зеленогорський, слідом за Юмом, повторює: «...Ми не можемо знати об'єктивного необхідного зв'язку між подіями, оскільки ми не

---

<sup>1</sup> Ф. А. Зеленогорський. О математическом, метафизическом... методах исследования., стор. 9.

<sup>2</sup> Там же, стор. 85.

<sup>3</sup> Там же, стор. 98.

<sup>4</sup> Там же, стор. 117.



можемо знати таємних сил природи. Все наше знання обмежується в даному випадку знанням того, що слідом за однією подією завжди настає друга»<sup>1</sup>.

Таким чином, в цілому філософією Зеленогорського був суб'єктивний ідеалізм юмівського типу. Але в ряді випадків, з окремих питань Зеленогорський висловлював цінні, матеріалістичні положення.

У 1894—1895 рр. Зеленогорський почав вивчати історію філософії на Україні. Зокрема, він написав велику працю про філософію Г. С. Сковороди (див. «Вопросы философии и психологии», 1894, кн. 23—24) і потім в 1895 р. до сторіччя з дня смерті Сковороди — статтю «Памяти Г. С. Сковороды» (Записки Харьковского университета, 1895, кн. 4).

Кілька праць він написав про вплив філософії Шеллінга на викладачів Харківського університету і про філософію Шада. Хоч в цілому Зеленогорський не поділяв світогляду Шада (який був послідовником Шеллінга), однак він позитивно ставився до критики Шадом Канта, у філософії якого Зеленогорський не знаходив нічого цікавого; він вважав оригінальною розробку Шадом проблем логіки та ін.

Дуже високо цінив Зеленогорський творчість Г. С. Сковороди як істинного філософа просвітителя, який на релігійній основі боровся проти марновірства і нещастя.

Великою заслугою Сковороди Зеленогорський вважав проповідь ним ідеї національності. Але, вказував Зеленогорський, Сковорода не був вузьким націоналістом, він розумів, що національна філософія повинна коренитись в загальному руслі. Те, що Сковорода проповідував стародавню класичну філософію, аж ніяк не суперечить цьому. Всі народи починали з цього, отже, — це найбільш природний шлях розвитку філософії. Оцінюючи значення Сковороди, Зеленогорський писав: «Треба відзначити надзвичайну самостійність і незалежність ума нашого філософа, якщо прийняти до уваги середовище, в якому він виховувався і розвивався. Це було царство схоластики безплідної і мертвої. Вона або отупляла або кидала до крайності заперечення. Сковорода ж, будучи смертельним

---

<sup>1</sup> Ф. А. Зеленогорский. О математическом, метафизическом... методах исследования..., стор. 223.

ворогом схоластів, в той же час не піддався у бік заперечників XVIII ст. Це був справжній філософ»<sup>1</sup>.

Таким чином, виходячи із сказаного, можна зробити висновок, що в останній чверті XIX ст. основними течіями ідеалізму на Україні були: релігійно-містична і різних відтінків позитивізм.

Крім цих основних напрямків, існували й інші, більш дрібні, представлені окремими особами, які пропагували філософію «англійської емпіричної школи» (тобто мішанину матеріалістичних елементів філософії Бекона, Локка і суб'єктивного ідеалізму Юма), неокантіанство, неогегельянство та ін.

Так, наприклад, в Західній Україні був широко відомий своїми філософськими працями гегельянського характеру Клим Ганкевич (1838—1924).

Твори Ганкевича мали воївоначий релігійно-ідеалістичний характер. Після закінчення російської гімназії і філософських курсів у Львові, а потім філософського факультету у Відні, Ганкевич працював вчителем гімназії у Перемишлі, пізніше — у Станіславі, Чернівцях.

У грудні 1868 р. при Львівському університеті Ганкевич захистив дисертацію на ступінь доктора філософії. Однак він не зміг одержати роботу при університеті, тому що місцеве начальство прагнуло якнайменше допускати українців до університету.

Перший твір Ганкевича «Очерк славянской философии» був надрукований у 1869 р. У наступні роки, працюючи у Станіславі, потім у Чернівцях, Ганкевич написав ще ряд творів: «История и критика материализма», «Новейшее философское движение у славян», «О границах философии наук природничих», «О поступе», «О фантазии в жизни и искусстве», «Важность новейших изобретений в физиологии для психологии», за що був обраний членом-кореспондентом Празького наукового товариства і членом-кореспондентом Південно-слов'янської академії в Загребі.

У 1880 р. Ганкевич написав додаток до своєї праці про філософію слов'ян — «Новейшее философское движение у славян». Позитивним моментом цих праць було те, що вони були спрямовані на захист слов'янської філософії. «Я хотел обратить внимание, — писав Ганкевич, —

<sup>1</sup> «Вопросы философии и психологии...», кн. 24, 1894, стор. 312.

на значительное число знаменитых философов и поглядов философических у славян, и возбудити уверение, что и Славяне имеют свою миссию в общем развитии человеческого духа.

...познание развития философии у славян может быть для чужих философов интересным, поучительным и поощрительным»<sup>1</sup>.

Однак у цих працях є й фальсифікація розвитку філософської думки у слов'ян, їм приписується виключно релігійно-ідеалістичний зміст.

Філософські погляди Ганкевича не містили нічого нового й інтересного. Всі основні філософські питання він розв'язував з позицій об'єктивного ідеалізму, який в цей період вже мало кого цікавив. Ганкевич вважав, що в основі розвитку природи й суспільства є розвиток вічного духу, пізнання якого дає нам вивчення філософії. За допомогою філософії, писав Ганкевич, дослідник може знайти в природі творця, побачити його мудрість, а історик в матеріалах історії пізнати вічного духа, який керує історією і вселяє в людину свою мудрість, доброту і справедливість.

Філософію Ганкевич ставив на перше місце серед інших наук. Конкретні науки дають людині знання лише про одиничні речі, писав він, філософія ж дає нам повне і остаточне знання. На думку Ганкевича, філософії належить та ж роль, що серцю у живому організмі: вона вбирає в себе всі знання окремих наук і знову їх начебто розсіює, освітлюючи світлом знання всі темні місця. Без філософії, писав Ганкевич, людина не мала б загальних знань про природу.

Як ідеаліст, Ганкевич, звичайно, перебільшував значення філософії. На його думку, природничі науки відіграють лише допоміжну роль порівняно з філософією в процесі пізнання. «За допомогою філософії,— писав він,— приходять дослідники природи до познання, що матерія не є причиною, але наслідком життя, що життя спочиває на ідеї, и тую через певну форму бытъя осуществляет, вытискаючи на чужой материи свою власну печать, словом, що життя спочиває на основе идейное»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Клим Ганкевич. Новейшее философское движение у славян.— «Родимый листок», 1880, стор. 279—280.

<sup>2</sup> Клим Ганкевич. «Колька мыслей по философии», «Правда», 1868, стор. 212.

Філософію Гегеля Ганкевич вважав вершиною розвитку ідеалізму. Після смерті Гегеля, вказував Ганкевич, його школа розпалась на три напрямки: одні тлумачили гегелівське вчення в ідеалістичному і релігійному дусі; другі — в натуралістичному і атеїстичному; треті — дотримувалися принципу рівноваги між духом і матерією. На думку Ганкевича, слов'янські філософи, які вийшли з гегелівської школи, дотримувались саме першого напрямку.

Цей наклеп на слов'янських філософів був потрібний Ганкевичу для виправдання власної релігійно-ідеалістичної позиції. Як відомо, найбільш помітні слов'янські філософи, які пройшли гегелівську школу (Герцен, Белінський, Добролюбов), унаслідували найбільш позитивне в його філософії — діалектику, відкинувши ідеалізм і попівщину.

Що ж до самого Ганкевича, то він дійсно пропагував гегелівську філософію лише в одному плані — ідеалістичному і релігійному. Так, на питання про відношення філософії до релігії, Ганкевич писав: «Широко есть распространена гадка якобы философия антирелигийни и безбожни цели мала»<sup>1</sup>. Ганкевич вважав подібну думку цілком безгрунтовною. Він навіть не спростовував її, вважаючи це зайвим. «Философия и религия как би два исполно повстаючи потоки з одного и того самого джерела черпають свое содержанье; философия из натурального откровения божого в уме и природе, религия из наднатурального. Ум и вера в обох ведомостях взаимно проникаются и допвняются, ино що в философии есть ум перше, а вера друге, а наоборот в религии. Философия и религия мають ти ж сами принципи, отже и ти ж сами цели: моральне усовершенье и участвливления человека»<sup>2</sup>.

У теорії пізнання Ганкевич проповідував необхідність поєднання знання і віри. До тих пір, писав він, доки не буде цієї єдності, людина не може бути спокійною. Ганкевич нарікає на науки, що вони, замість того, щоб сприяти об'єднанню знання і віри, поглиблювали далі безодню, що існує між ними. «Задачею философии есть знести ту борьбу меж верою и розумом»<sup>3</sup>, — твердив він.

<sup>1</sup> Клим Ганкевич. «Колька мыслей по философии», «Правда», 1868, стор. 213.

<sup>2</sup> Там же, стор. 213.

<sup>3</sup> Там же, стор. 214.

Ганкевич войовничо виступав проти поширення матеріалізму на Україні. В праці «История и критика материализма» він писав: «У нас — слава богу — нет, правда, материалистических сочинений, но зато в практике материализм бытует и процветает обильно»<sup>1</sup>.

І це дійсно так. Незважаючи на панування ідеалістичного світогляду, матеріалістичні ідеї неухильно пробивали собі шлях, завойовуючи все більше й більше своїх прихильників.

Т. С. САВЕЛЬЕВА

## ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЕ ТЕЧЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ НА УКРАИНЕ В ПОСЛЕДНЕЙ ЧЕТВЕРТИ XIX СТ.

### Резюме

Тема истории философии в России (в том числе на Украине) до сих пор в советской литературе исследовалась в одном плане — в плане развития материалистической философии. Это было закономерным явлением, т. к. нужно было разоблачить укоренившееся в буржуазно-дворянской литературе мнение, что материализм не сыграл заметной роли в истории русской философии.

Однако проделанная в этом направлении большая и ценная работа не исчерпывает полностью задачи освещения истории русской философии в целом. Наряду с исследованием русского материализма необходимо исследование основных течений идеализма в России, ибо само материалистическое направление не может быть вполне понято и глубоко раскрыто без отношения его к различным видам идеалистической философии.

Тема данной работы ограничивается рамками последней четверти XIX ст. и имеет целью дать характеристику основных идеалистических течений на Украине в период, когда на арену политической деятельности выступает рабочий класс и начинает распространяться марксистская теория.

Идеалистическая философия в этот период включала, по существу, те же направления, которые оформились в

<sup>1</sup> Клим Ганкевич. История и критика материализма.— «Родимый листок», 1880, стор. 222.

России еще в 50—60-е годы: религиозно-мистическое, неогегельянство, неокантианство, позитивизм. Однако содержание их и направленность меняются. Нападки на материализм и идеи революционных демократов, характерные для идеализма 50—60-х годов, направляются теперь главным образом против марксизма, идеи которого неуклонно пробивали себе дорогу, завоевывая все большее и большее число приверженцев.

М. М. ОЛЕКСЮК

РОЗВИТОК ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ  
НА ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ У 20—30-х РОКАХ ХХ ст.

У 20—30-х роках ХХ ст., коли народи Радянської України стали вже на шлях будівництва соціалізму, населення західноукраїнських земель перебувало під владою панської Польщі, терпіло національний і соціальний гніт.

Поміщицько-буржуазний уряд Польщі намагався перетворити західноукраїнські землі в аграрний придаток своєї метрополії.

Спільниками польських та іноземних імперіалістів в поневоленні і гнобленні трудящих Західної України були українські буржуазні націоналісти. Часто змінюючи свої вивіски, перейменовуючи партії і організації, вони вірою і правдою служили польському урядові, розглядаючи себе як ударну антикомуністичну і антирадянську силу.

Пліч-о-пліч з українськими буржуазними націоналістами діяла на західноукраїнських землях уніатська церква на чолі з вірним слугою Ватикану митрополитом Шептицьким. З амвонів усіх церков закликали віруючих до смирення перед сильними цього світу, до хрестового походу проти СРСР.

Однак, незважаючи на зрадницьку, антинародну діяльність українських буржуазних націоналістів і уніатської церкви, на жорстокі репресії уряду Пілсудського, трудящі маси Західної України, керовані комуністичною партією, піднімалися на революційну боротьбу за соціальне і національне визволення, за возз'єднання з Радянською Україною. Політичні страйки і демонстрації робітників, селянські повстання, які набирали все більшого розмаху, свідчили про те, що трудящі маси Західної Ук-

раїни повні рішучості боротися до повної перемоги над «своїми» та іноземними гнобителями, до встановлення соціалістичних норм співжиття.

20—30-і роки характеризуються не тільки все зростаючою політичною диференціацією і активністю західноукраїнського суспільства, але й гостротою боротьби на ідеологічному фронті. Все різкіше і різкіше протиставляться одна одній дві ідеології — пролетарська і буржуазна, все гострішою стає боротьба між ними.

У цій ідейній боротьбі, яка з небаченою досі гостротою розгорнулася на західноукраїнських землях після переможного завершення соціалістичної революції в СРСР, питання філософії займали одне з центральних місць. Намагаючись перетворити насильно захоплені панською Польщею західноукраїнські землі в антикомуністичний і антибільшовицький бар'єр, який би стримував всеперемагаючі ідеї марксизму-ленінізму, польська і західноукраїнська реакція повела рішучу боротьбу проти пролетарського світогляду — діалектичного та історичного матеріалізму, проповідуючи найбільш реакційні течії західноєвропейської філософії ХІХ—ХХ ст.

Центром філософського життя на західноукраїнських землях, а водночас і центром розвитку польської буржуазної філософії перших десятиліть ХХ ст. був Львів. У Львові, зокрема, було організовано в 1904 р. перше Польське філософське товариство, що групувалося навколо кафедри філософії Львівського університету, виходив спеціальний філософський журнал «Рух філософічний» («Філософський рух»), існувало видавництво філософської літератури.

Філософське товариство у Львові було не тільки найстарішим, але й найчисленнішим з усіх існуючих у буржуазній Польщі. Кількість його активних членів досягала в окремі роки 120—140 чоловік.

Панівною філософією в товаристві був неопозитивізм з деякими домішками неокантіанства та махізму. Не випадково товариство це було засноване в 100-річчя з дня смерті Канта і за основу своєї діяльності взяло принципи кантівського «наукового критицизму». Поряд з Кантом найбільш впливовими філософами для переважаючої більшості членів товариства були Юм, Берклі, Спенсер, Бундт, Мах, Авенаріус, Brentano, Карнап та інші представники ідеалістичної філософії кінця ХІХ — початку



XX ст. Досить вказати, що за перші 20 років свого існування товариство в своєму видавництві видало аж три рази основну працю Юма «Дослідження про людський розум», в перекладі на польську мову. На засіданнях секції читалися такі реферати, як «Знання і його границі», «Чи є час чимсь реальним?», «Про поділ явищ на фізичні і психічні», «Про емпіріокритицизм» і т. п., що є яскравим свідченням впливу агностицизму і суб'єктивного ідеалізму.

У Львові на початку XX ст. оформилась буржуазно-ідеалістична школа, відома в історії філософії під назвою львівсько-варшавської школи, яка займала домінуюче становище в буржуазній Польщі аж до 1939 року. Львівсько-варшавська школа об'єднувала найвпливовіші авторитети польської буржуазної філософії XX ст.: К. Твардовського, Т. Котарбінського, К. Айдукевича, Тарського, Лукасевича і багатьох інших, в переважній більшості учнів К. Твардовського. Школа ця була явно ідеалістичною, хоча всіляко маскувала свій ідеалізм, намагаючись «піднятися» вище матеріалізму та ідеалізму і обґрунтувати думку, що новітня філософія повинна в однаковій мірі бути далекою від матеріалізму, як і від ідеалізму.

Основоположником львівсько-варшавської школи був один з найбільш видатних представників ідеалізму в польській буржуазній філософії початку XX ст. К. Твардовський (1866—1938).

К. Твардовський був учнем австрійського філософа Брентано і подібно до нього вважав, що в основі системи філософських знань повинна лежати експериментальна психологія. Твардовський виходив з положення, що філософії в класичному розумінні цього слова, тобто як науки про погляди на світ у цілому, прийшов кінець, що новітня філософія повинна відмовитись від намагання дати цілісну картину світу і зайнятися виключно питаннями спеціальних галузей людського знання — логікою та психологією, а також питанням методології.

Добре обізнаний з усією попередньою філософією, Твардовський змушений був, однак, визнати, що видні філософи минулого творили в напрямі вироблення загального погляду на світ. Але саме тому, підкреслював Твардовський, вони дуже мало дали своєю філософією конкретним наукам. Вони займалися такими

питаннями, які не варті уваги, бо, кінець кінцем, ні один з них, будь він матеріалістом чи ідеалістом, не міг довести істинності свого світорозуміння і помилковості протилежного пояснення світу.

На думку Твардовського між філософським (метафізичним) поглядом на світ і наукою лежить велика прірва. Філософський погляд не є пізнанням, не є науковим, і хоча він постійно буде наближатися до наукового знання, стати ним ніколи не зможе. Якщо говорити про його значення, то воно обмежується тільки деякими науковими-догадками, які пізніше розвивалися окремими науками. Філософський погляд в цілому Твардовський характеризував як такий, що передує науковому поглядові, є переднауковим.

Подібне розуміння творцем львівсько-варшавської школи філософії свідчить про те, що він щільно примикав до найбільш поширеної у ХХ ст. в польській буржуазній філософії течії неопозитивізму. Ще в більшій мірі видно цей неопозитивізм Твардовського в його концепції ідеалістичної семантики. Твардовський вважав, що основним завданням філософії є навчання вмілого і властивого використання слів, навчання людей користуватися тільки такими словами, які означають щось конкретне, одиничне. Цей ідеалістичний семантизм все більше і більше, особливо в учнів Твардовського, зростався з неопозитивізмом, і перш за все в логіці.

На емпіричній психології базувалася і теорія пізнання Твардовського. Твардовський виступив з гострою критикою ідеї непізнаваності світу, і особливо принципу релятивізму. Але, борючись проти релятивізму, філософ впадав у іншу крайність — в догматизм, доводячи, що кожне істинне судження буде істинним завжди і всюди незалежно від умов місця і часу.

До львівсько-варшавської школи належав також професор філософії Львівського університету К. Айдукевич, який керував кафедрою філософії після К. Твардовського (1930—1939 рр.). Подібно до свого вчителя К. Твардовського, К. Айдукевич вважав, що філософський погляд на світ не має характеру наукового знання і тому потрібно займатися так званою «малюю філософією», обмежуючись з'ясуванням тих чи інших питань в галузі спеціальних дисциплін, переважно в галузі логіки. Єдине, що може дати філософія для всієї сукупності люд-

ських знань, це, писав Айдукевич, розроблену їх загальну методологію. Але навіть подібна методологія розроблялась Айдукевичем в чисто суб'єктивістському плані.

В цілому львівсько-варшавська школа була зліпком найрізноманітніших течій буржуазної західноєвропейської філософії, зокрема неопозитивізму, семантизму і конвенціоналізму. Однак, незважаючи на це, вона відіграла і певну прогресивну роль в розвитку філософської думки завдяки дослідженням в галузі методології наук, логіки і психології. Це по-перше. По-друге, львівсько-варшавська школа активізувала філософське життя не тільки в Польщі, але й на західноукраїнських землях.

У 20—30-х роках на західноукраїнських землях широко діяльність розгорнули українські буржуазні націоналісти.

Ідеолог українського буржуазного націоналізму Донцов виступив у 20—30-і роки з цілою серією книжок, брошур, статей, з кожного рядка яких била звіряча ненависть до українського трудового народу, Радянської України, СРСР, до марксизму-ленінізму і його філософії — діалектичного та історичного матеріалізму. Його книжка «Націоналізм», що вийшла у Львові у 1926 р., була войовничим маніфестом українського буржуазного націоналізму, ідеологічним обґрунтуванням його людиноненависницької філософії.

На сторінках націоналістичних журналів і газет з цілою серією нарисів з філософії виступив М. Іванейко. Цей неук від філософії, який не міг розібратися навіть в найелементарніших філософських проблемах, у своїх нарисах договорився до того, що віра в дійсність реального світу, яка притаманна матеріалізму, в тому числі і діалектичному матеріалізму, — це відновлення платонівської віри в ідеї. Іванейко всіляко фальсифікував і перекручував основні положення марксистсько-ленінської філософії, «обвинувачував» К. Маркса і В. І. Леніна в тому, що вони не розуміли значення духовної культури для нації, зокрема ролі філософії.

Іванейко виступив як популяризатор філософії Канта, Спенсера, Міля, Маха, Авенаріуса і представників новітнього позитивізму.

У 20—30-х роках українські буржуазні націоналісти широко пропагували на західноукраїнських землях «філософствування» Чижевського, Мірчука і багатьох ін-

ших, які перебували у різних кінцях Західної Європи, Сполучених Штатів Америки та Канади і вірно служили своїм пером міжнародній реакції.

Особливо завзято проповідував ідеалізм і агностицизм І. Мірчук. Він писав, що людський розум неспроможний розібратися в найелементарніших філософських проблемах і ніколи не дасть нам повної правди про оточуючу дійсність. Але в цьому немає нічого страшного, проголошував далі Мірчук, бо «людський розум не потребує правди... а тільки поля для праці, до зужиткування власної енергії». У «Світогляді українського народу», як і в багатьох інших працях, Мірчук, всіляко фальсифікуючи розвиток філософської думки на Україні, «доводив», що характерною його особливістю є безмежне панування ідеалістично-релігійного світогляду, що українська філософія завжди тягнулася до Заходу і відчувала на собі його благодійний вплив, одночасно негативно ставлячись до російської філософської і суспільно-політичної думки. Найбільш характерним представником української філософської думки Мірчук вважав Юркевича, у творчості якого «виступають ясно типові риси української вдачі».

Найбільш плідотворним фальсифікатором історії філософської думки на Україні був Чижевський. У своїх численних працях з історії філософії він не тільки ігнорував матеріалізм, але й намагався явно матеріалістичні погляди багатьох видатних українських мислителів представити як чисто ідеалістичні. На його думку, в українській філософії панував єдиний потік — ідеалістично-релігійний.

Якщо постаратися коротко охарактеризувати філософські погляди найбільш відомих представників українського буржуазного націоналізму 20—30-х років, то можна прийти до таких висновків. По-перше, їх філософія вкрай еkleктична, позбавлена всякої внутрішньої логіки, це механічне поєднання найбільш реакційних, людиноненависницьких поглядів філософів ХІХ — початку ХХ ст., особливо Ніцше, Шпенглера, Фіхте. По-друге, це захист волюнтаризму, ірраціоналізму, антиінтелектуалізму, відкрита проповідь фашистського світогляду. По-третє, ця філософія пройнята звірячою ненавистю до трудящих мас, до демократії, до марксизму-ленінізму і його філософії, до Радянської України і СРСР.

Третім основним напрямком буржуазної філософії на західноукраїнських землях у 20—30-х роках була філософія католицизму — неотомізм. Католицька церква в ці роки звернула особливу увагу на розвиток теології, на теоретичне обґрунтування основних положень християнської догматики, на популяризацію філософського вчення «ангелоподібного» Фоми Аквінського. Бурхливий розвиток природничих наук, велике поширення марксистсько-ленінської філософії, як теоретичного джерела революційного перетворення існуючих експлуаторських порядків і будівництва нового суспільства, занепад віри і впливу католицької церкви, піднесення революційно-визвольної боротьби трудящих мас світу, успіхи будівництва соціалізму в СРСР і все зростаючий його вплив на міжнародній арені — все це викликало небачену досі активізацію католицької церкви у всіх галузях суспільного життя, і насамперед в галузі ідеології.

Папи Бенедикт XIV і Пій XI у овоїх численних енцикліках закликають віруючих до ще тіснішої згуртованості навколо католицької церкви, до боротьби проти ідей комунізму, до підготовки хрестового походу проти СРСР. Перед вченими-католиками ставиться завдання «узгодження» нових даних науки з основними положеннями християнської віри. По цілому світу за прямою вказівкою Ватикану засновуються католицькі університети й інститути, католицькі філософські наукові товариства, видаються філософсько-богословські журнали і газети. Ватикан рішуче вимагає від богословського кліру докладної обізнаності з течіями і напрямками як сучасної, так і минулої філософії. Богослов, який хоче в нових умовах плідотно працювати на благо католицької віри і церкви, повинен одночасно бути і філософом — такий основний зміст багатьох папських енциклік, кардинальських і митрополичих послань.

На західноукраїнських землях були організовані і діяли десятки католицьких організацій, «наукових» католицьких товариств і інститутів, таких, як «Товариство ап. Павла», «Товариство катехітиків», «Інститут св. Йософата», Греко-католицька духовна семінарія, Греко-католицька богословська академія, «Наукове богословське товариство» та інші. Великим тиражем виходили католицькі журнали і газети: «Богослов'я», «Нива»,

«Місіонар», «Нова заря», в яких друкувалося багато статей філософського характеру.

Центрами, навкруги яких групувалися представники західноукраїнської католицької філософії, були «Наукове богословське товариство», на чолі якого стояв Т. Галушинський, а пізніше Сліпий, Греко-католицька богословська академія з богословським та філософським відділами і журнали «Богослов'я» та «Нива». У «Науковому богословському товаристві» активно працювала філософсько-догматична секція на чолі з О. Бачинським, Г. Костельником і Й. Сліпим. Члени цієї секції брали активну участь у так званих «академічних четвергах», роз'їжджаючи по містах Західної України і виступаючи перед населенням з філософськими доповідями.

Найвпливовішим авторитетом серед представників християнсько-католицької філософії на західноукраїнських землях був Г. Костельник, войовничий клерикал-націоналіст, лютий ворог українського народу, запеклий противник марксистсько-ленінської філософії.

У своїх численних філософських працях Костельник намагався обґрунтувати думку, що християнська віра, католицька філософія не тільки не суперечать науці, а, навпаки, надихають її, спрямовують в належне русло. Наука, і особливо новітня, в свою чергу підтверджує істинність основних положень християнської віри і святого письма. Характерною особливістю всіх писань Костельника якраз і є «доведення» неминучості і корисності тісного взаємозв'язку між наукою і вірою, зрозуміло під зверхністю віри.

Розглядаючи досягнення фізики кінця ХІХ — початку ХХ ст., Костельник говорив, що «найновіші фізичні поняття... ведуть фізиків шляхами релігії»<sup>1</sup>, що «найновіші здобутки фізики й біології не суперечать, а, навпаки, підтримують християнський дуалістичний світогляд»<sup>2</sup>. Особливо завзято проповідував Костельник енергетизм Оствальда, вбачаючи в ньому наукове заперечення основної і вихідної точки матеріалістичного світогляду — незалежного від нас існування матеріальної субстанції.

І чи розглядає Костельник теорію відносності Ейнштейна, чи еволюційну теорію Дарвіна, чи відкриття

<sup>1</sup> «Богослов'я», кн. 4, 1932, стор. 310.

<sup>2</sup> «Богослов'я», кн. I, 1933, стор. 84.

елементарних частинок матерії, чи фізіологію та психологію людини, завжди намагається «довести», що нові дані наук аж ніяк не суперечать основному положенню віри про створення всієї оточуючої дійсності, починаючи від матерії і кінчаючи людиною, богом. Виступаючи проти об'єктивної закономірності, Костельник говорив, що подібно до того, як в машині, побудованій людиною, є все «а ргіогі», так само у світі все є «а ргіогі» — уложене й передбачене творцем.

Костельник у своїх міркуваннях доходив до прямо абсурдних положень, настільки нелогічних і суперечливих, що навіть своїми софістичними прийомами не міг звести кінці з кінцями. «Мій досвід, мої студії й передумування, — писав Костельник, — довели мене до такого світогляду, що для мене легше вірити, що не тільки людина, але кожна органічна істота, і пес, і крокодил, і кожна рослина, і навіть кожна неорганічна істота мають своє «друге життя», перестилізоване — щось на зразок «вічних ідей» Платона. Легше мені в це вірити, ніж у те, що людська думка по смерті гине»<sup>1</sup>.

Костельник виступив як один з найзапекліших поборників агностицизму. Характеризуючи бурхливий розвиток природничих наук, він вказував, що всі вони не тільки не поглиблюють наших відомостей про світ, але, навпаки, підтверджують істинність ідеї неможливості наукового, раціонального пізнання, ведуть до «щораз більшої і глибшої загадки». Він писав: «Не є людям дано цілу загадку життя-буття розв'язати у формі вичерпуючого, наочного знання. Можемо розв'язати цю загадку тільки у формі віри, де приходиться з «проблисків», з «фрагментів» відгадувати цілість предмета — і навіть совістю та чуттям заручатися за правдивість нашої розв'язки»<sup>2</sup>. На думку Костельника, весь розвиток науки йде по лінії парадоксальності і абсурдності. У праці «Три розправи про пізнання» Костельник, виступаючи проти можливості раціонального пізнання дійсності і фальсифікуючи всю попередню матеріалістичну лінію в гносеології, намагається довести, що всі наші знання мають виключно ірраціональний, інтуїтивний характер. Всі елементи як відчуттєвого, так і розумового пізнання

<sup>1</sup> Г. Костельник. *Arca dei*. Шляхи віри модерної людини, Львів, 1936, стор. 83—84.

<sup>2</sup> Там же, стор. 7.

для нього є інтуїтивними, «які наша природа сама творить — без нашої свідомості, без нашого розуміння»<sup>1</sup>, «бо ані одного поняття не може витворити праця нашої свідомості, тільки праця нашої підсвідомості»<sup>2</sup>.

Особливо завзято боровся Костельник проти матеріалізму та атеїзму, і насамперед проти діалектичного та історичного матеріалізму і пролетарського атеїзму. Матеріалізм він називав «вічною спокусою для нормальної свідомості», проти якої потрібно постійно боротися, щоб не улягти її впливові. Головне нещастя ХХ ст. Костельник вбачав у тому, що новітня наука, ґрунтуючись на матеріалістичному розумінні, «навчила людей забагато бажати від... земного життя» і «нехтувати» небесним блаженством. Всіляко фальсифікуючи матеріалістичний світогляд і особливо сучасну йому марксистсько-ленінську філософію, Костельник пророкував «неминучість» загибелі матеріалізму під ударами новітніх наук. «Чистий і послідовний матеріалізм, — писав він у праці «Зародкова душа», — міг удержатися лише доти, доки людське пізнання світу буде плитке і поверхове»<sup>3</sup>. Матеріалізм, твердив Костельник, це — найплиткіший світогляд, який поширювався тільки в окремі періоди людської історії, тоді, коли релігійно-ідеалістичний світогляд панував вічно.

Розглядаючи людину як «*animal religiosum*» («релігійну тварину») і вважаючи, що релігія є «загальним і постійним чинником у житті людства... є необхідною потребою людської природи, людського життя»<sup>4</sup>, Костельник твердив, що суспільство без релігії, без віри існувати не може. «Ідея бога, — писав він у «Християнській апологетиці», — є найбільш творчим людським поняттям. Вона віддзеркалює в собі устрій і смисл цілого буття. З нею суцно в'яжуться поняття про ціль чоловіка, про душу, про моральність, про друге життя. Вона наскрізь проникає людську свідомість, зобов'язує нашу совість — вона є найглибшим і найширшим нашим практичним поняттям. І можна без пересади сказати, що ціле люд-

---

<sup>1</sup> Г. Костельник. *Agaspa dei*. Шляхи віри модерної людини, стор. 21.

<sup>2</sup> Там же, стор. 23.

<sup>3</sup> Г. Костельник. *Зародкова душа*, Львів, 1931, стор. 9.

<sup>4</sup> Г. Костельник. *Християнська апологетика*, Львів, 1925, стор. 12.



ське життя, поскільки воно є спеціально людське, розвивається під проводом ідеї бога»<sup>1</sup>. Релігію Костельник називає матір'ю філософії, науки, мистецтва, права, моралі і т. д. Світогляд людини завжди буде носити релігійний характер, бо взагалі «наукового світогляду» бути не може. «Найвища синтеза людського світогляду загалом ніколи не може статися «наукою», але завжди мусить статися «вірою»... чоловік може один релігійний світогляд заступити другим, але ніколи «науковим світоглядом»<sup>2</sup>.

Атеїзм розглядав Костельник як найбільшу небезпеку для людства, його цивілізації і культури. «Властивий зміст атеїзму... страшний! Він веде до повного заперечення людськості, до нігілізму... він не має в собі ніякої життєвої сили», «є паразитом у житті...» — на всі лади виголошував цей філософствующий мракобіс. На думку Костельника, українська нація — це нація суґубо релігійна і поширення атеїзму на західноукраїнських землях має свою причину тільки в «безглуздому мавпуванні західних екстремів» несвідомою частиною громадянства. «Безбожники... це жовті листки на дереві людського роду» — писав Костельник і вимагав їх знищувати, щоб не заважали католицькій церкві й існуючим суспільним порядкам.

Вкрай реакційними були суспільно-політичні погляди Костельника. Він виступив завзятим захисником експлуататорських порядків, необмеженого панування купки поміщиків і капіталістів над мільйонними масами трудового народу. На світі, писав Костельник, ніколи не може запанувати справедливість і рівність всіх людей. Комуністичний ідеал людського співжиття він вважав ніколи нездійсненою мрією: «Ціль комунізму утопічна, нездійснима... лихо, терпіння, нужда ніяким способом не дадуться землізувати з людського життя... Без лиха життя стало би нудним, безвартісним»<sup>3</sup>.

У 20—30-х роках з пропаґандою і популяризацією неотомізму виступив на західноукраїнських землях лютий ворог українського народу, прибічник Шептицько-

<sup>1</sup> Г. Костельник. Християнська апологетика, Львів, 1925, стор. 24.

<sup>2</sup> Там же, стор. 51.

<sup>3</sup> Г. Костельник. Границі демократизму, Львів, 1919, стор. 58—59.

го — Й. Сліпий. Писання Сліпого проїняті ненавистю до матеріалізму, атеїзму, марксистсько-ленінської ідеології, до СРСР і трудового українського народу. Як і Шептицький, Сліпий був послухним зряддям Ватикану в його антинародній і антикомуністичній діяльності на західноукраїнських землях.

Найвидатнішим філософом всіх епох і всіх народів Сліпий проголосив Фому Аквінського, а найплодотворнішим періодом в розвитку філософії — період пізньої схоластики. Доводячи благодотворний вплив віри і релігії на науку, Сліпий твердив, що найбільш світлою смугою в розвитку науки була епоха середньовіччя, коли владна рука католицької церкви не давала можливості людському розумові виходити за встановлені нею межі. У праці «Св. Фома з Аквіну і схоластика» Сліпий остаточно реабілітував схоластику середньовіччя, вказавши, що вона повинна служити основою нового підйому католицької філософії. Нещастя для людства принесла і несе ще й сьогодні наука — до такого висновку приходять кінець кінцем Сліпий. «Якщо людський ум, відвернений від бога, досліджує світ, то така наука мусить остаточно зійти на манівці, стратити зв'язок з реальним життям і обманути людство. Церква не могла переочити, що такий напрям повзяв теперішній науковий рух і що ціла людськість стоїть на переломі великої доби. З верхів науки прийшло нещастя для людства і через світову війну розвал культури і тому мусить на тих висотах наступити зворот. Конечна є школа, де з'єднається віра і наука та встановлять цілість»<sup>1</sup>.

Все нещастя попередньої філософії Сліпий бачив у тому, що вона мало займалася питаннями віри, а більше апелювала до розуму, внаслідок чого за свою більш як двохтисячолітню історію зробила дуже малий крок вперед. Вона одна наробила стільки помилок, блудів, скільки не зробили всі інші галузі людського знання, разом узяті. Не філософія, а віра повинна мати вирішальний вплив на розвиток наук, бо тільки віра здатна вказати наукам правдивий шлях і постійно перестерігати перед безоднями та іншими небезпеками, що постійно виникають на цьому шляху.

---

<sup>1</sup> Й. Сліпий. Греко-католицька богословська академія і її статут, Львів, 1930, стор. 4.

У праці «Віра і наука» Сліпий обгрунтовує думку, що між вірою і наукою немає і не може бути суперечності, що «наука і віра — це в дійсності два роди пізнання». Однак, тут же намагається довести, що «з віри пізнає розум більше і краще», що тільки віра «подає правду, до якої розум не може природними силами дійти», що «бог має право вимагати, щоб признати за правду те, що він об'явив, а наука не може її перечити»<sup>1</sup>.

Справжня наука, на думку Сліпого, ніколи не була атеїстичною. Навіть еволюційна теорія Дарвіна, говорив цей новий «примиритель» науки й віри, не противиться вірі, якщо приймає існування бога. «З рештою, — писав Сліпий у вже вище цитованій праці «Віра і наука», — якщо б навіть (було) доведено постання життя з матерії, то це ще не заперечувало би бога, бо він може дати такі властивості матерії, що з неї вив'яжеться життя»<sup>2</sup>.

Аналогічні міркування знаходимо й у інших представників католицької філософії. Їх кредо може бути коротко охарактеризоване словами Костельника: «Віра (в значенні релігії) се заголовок цілого нашого світогляду, се наша всесвітня орієнтація»<sup>3</sup>.

Філософія західноукраїнського католицизму найтісніше була зв'язана з «світоглядом новітнього націоналізму» Донцова, Іванейка та їм подібних. Її представники були завзятими українськими націоналістами, творили спільні блоки з усією польською і західноукраїнською контрреволюцією, стояли в авангарді боротьби проти пролетарської ідеології, ідей комунізму, революційно-визвольних прагнень трудящих мас Західної України, проти СРСР. Ця спільність інтересів «філософствующих отців», таких, як Костельник, Сліпий, Іщак, Бачинський, Т. Галущинський, і «філософствующих політиків» — Донцова, Іванейка та інших — неодноразово підкреслювалась і одними і другими. Щодо цього дуже характерні висловлювання одного з представників неотоїзму на західноукраїнських землях, уніатського священника М. Конрада. В одній зі своїх праць «Націоналізм і католицизм» він писав: «Націоналізм є згідний з католицькою етикою і здоровою філософією. Такого на-

<sup>1</sup> И. Сліпий. Віра і наука, Львів, 1925, стор. 16.

<sup>2</sup> Там же, стор. 14.

<sup>3</sup> Г. Костельник. Християнська апологетика, Львів, 1925, стор. 28.

ціоналізму домагається закон природи і добролюбства... Націоналізм і католицизм є близькі собі ідеалізмом і активізмом... Націоналізм і клерикалізм — це могутні союзники в боротьбі з лібералізмом і соціалізмом. Зібрати нову, енергійну, ентузіастичну еліту і поставити її під провід свідомих і характерних вождів і пхнути маси до чину, до рішучої і побідної боротьби... — це наказ ХХ ст. Сучасний католицький і націоналістичний рух є новітнім хрестовим походом... Меч і хрест — ось надія народів і людства на нове краще завтра, щоби запанував рай *Christi in regno Christi*»<sup>1</sup>.

Зрозуміло, що при таких умовах широко спланованого західноукраїнською реакцією наступу на вчення марксизму-ленінізму і популяризації вкрай реакційних філософських та суспільно-політичних поглядів, перед представниками передової думки на Західній Україні стояло, як першочергове завдання, завдання розкриття антинауковості і облудності «світогляду новітнього націоналізму» та філософії католицизму і пропаганда основних положень діалектичного та історичного матеріалізму. Вирішальну роль у цій боротьбі відіграла Комуністична партія Західної України, яка в тяжких умовах західноукраїнської дійсності 20—30-х років, зуміла згуртувати навколо себе революційний пролетаріат, бідніше селянство і найбільш прогресивно настроєні верстви інтелігенції і повести їх в рішучий наступ проти буржуазно-націоналістичної ідеології.

У журналах і газетах, які виходили в 20—30-х роках на західноукраїнських землях як органи КПЗУ та інших прогресивних організацій, що перебували під її впливом, систематично друкувалися твори класиків марксизму-ленінізму, окремі праці Плеханова, Р. Люксембург, К. Лібкнехта, Лафарга, Мерінга та інших.

Так, у журналі «Культура», який в середині 20-х років відіграв помітну роль у пропаганді марксистсько-ленінської теорії і боротьбі проти буржуазної ідеології, були надруковані окремі розділи «Капіталу», «Анти-Дюрінга», праці В. І. Леніна «Три джерела і три складові частини марксизму», праць Плеханова «До питання про роль особи в історії», «Основні питання марксизму»,

<sup>1</sup> М. Конрад. Націоналізм і католицизм, Львів, 1934, стор. 6, 29.

«Діалектика та логіка»; в «Новій культурі» — стаття Маркса «Політична індеферентність», Плеханова «Про релігію» та ін. Окремі місця з праць Маркса, Енгельса, В. І. Леніна друкувалися в «Світлі», «Сель-робі», «Вікнах», «Нових шляхах».

Велику роль у поширенні марксистсько-ленінської філософії на західноукраїнських землях у 20—30-х роках відіграли організовані Комуністичною партією видавництва, які випустили українською мовою ряд праць класиків марксизму-ленінізму. У «Комуністичній бібліотеці», яку видавали закордонні організації КПСГ, вийшли праці В. І. Леніна «Держава і революція», «Пролетарська революція і ренегат Каутський», «Чергові завдання радянської влади». Видавництво «Космос», що було організоване в Берліні заходами американських і канадських робітників, видало масовим тиражем праці «До критики політичної економії», «Горожанська війна у Франції», «18 брюмера Луї Бонапарта», «Революція і контрреволюція в Німеччині в 1848 р.», «Злидні філософії», «Анти-Дюрінг» та ін. У 1927 р. у Львові створено було видавництво «Книжка», яке відіграло велику роль у поширенні марксистсько-ленінської літератури на західноукраїнських землях. На Західній Україні були поширені твори К. Маркса, Ф. Енгельса, В. І. Леніна, Плеханова, які видавалися на Радянській Україні.

Прогресивні журнали і газети систематично друкували статті, в яких популяризували і пропагували марксистсько-ленінське вчення. Так, газета «Наша правда» надрукувала на своїх сторінках статтю «К. Маркс і його значення для пролетаріату», комуністичний молодіжний журнал «Спартак» — «Тези Карла Маркса про матеріалістичне розуміння історії», «Наш стяг» під рубриками «З науки Карла Маркса» і «З науки Леніна» надрукував цілу серію статей, в яких популяризувалися основні положення марксизму-ленінізму. Чимало подібних статей було надруковано в «Світлі», «Новій культурі», «Культурі», «Вікнах», «Нових шляхах».

Правда, слід відмітити, що в деяких з цих статей допускалися істотні помилки, а іноді і перекичення основних положень марксистсько-ленінської філософії, що було наслідком деякого впливу на їх авторів дрібнобуржуазної ідеології та ідеалістичної філософії зокрема. Характерні щодо цього статті В. Левинського, що друку-

валися у прогресивних журналах Західної України в середині 20-х років і на початку 30-х років. В. Левинський, як відомо, був активним діячем української соціал-демократичної партії Галичини і пройшов складний шлях, повний суперечностей, хитань і ідеологічних помилок, який привів його, кінець-кінцем, в табір буржуазно-націоналістичної реакції. Однак потрібно сказати, що В. Левинський відіграв помітну роль у пропаганді і популяризації марксистсько-ленінської філософії на західноукраїнських землях в середині 20-х і на початку 30-х років.

У журналі «Нові шляхи» за 1930 рік була надрукована велика стаття В. Левинського «Філософія матеріалізму і ідеалізму. Короткий нарис розвитку від найдавніших часів до Маркса». В цій статті В. Левинський розглядає історію західноєвропейської філософії як боротьбу двох основних течій — матеріалізму та ідеалізму, відзначаючи, що ідеалістичне світорозуміння є в корені помилковим, ненауковим і найтіснішим чином зв'язане з релігією і містикою. Особливо негативно відносився В. Левинський до суб'єктивного ідеалізму. Серед філософів-ідеалістів високо цинив В. Левинський представників німецької класичної філософії кінця XVIII — початку XIX ст. і особливо Гегеля, як творця діалектики в новій філософії. Підкреслював В. Левинський і обмеженість домарксистського матеріалізму, яку вбачав, перш за все, в механістичності, метафізичності і споглядальності його філософських систем. Розглядаючи філософські погляди К. Маркса, Ф. Енгельса, В. Левинський писав, що вони «зробили могутній крок уперед» в порівнянні зі всією попередньою як метафізично-матеріалістичною, так і діалектико-ідеалістичною філософією. У статті «Марксизм» В. Левинський називає вчення марксизму «грандіозною науковою теорією», яка знаменує собою новий етап в розвитку світової філософської думки. «Матеріалізм і діалектика — ось два основні моменти, що найглибше й найсутніше характеризують марксизм»<sup>1</sup>, — писав він у вищезгаданій статті. Корінну відмінність марксистської філософії від усієї попередньої В. Левинський вбачав в її революційності, у служінні практичному переустрою суспільства. Він переконливо

<sup>1</sup> «Нові шляхи», 1930, № 11, стор. 191.

доводив, що тільки діалектичний та історичний матеріалізм дає правильну цілісну картину дійсності, є науковим світоглядом. «Марксизм як світогляд — це науковий світогляд. І це треба завжди мати на увазі»<sup>1</sup>.

Велику заслугу К. Маркса і Ф. Енгельса В. Левинський вбачав в матеріалістичному поясненні людської історії. У статті «Матеріалістичне розуміння історії» він виступив з популяризацією основних положень історичного матеріалізму, доводячи, що тільки вони дають ключ до правильного розуміння всієї всевітньої історії людства. Об'єктивну закономірність розвитку природи і суспільства відстоював В. Левинський і в статті «Законои в природі і суспільстві».

Чимале значення в популяризації і пропаганді діалектичного та історичного матеріалізму на західноукраїнських землях відіграла велика стаття В. Левинського «Філософська фаза в духовнім розвитку Маркса і Енгельса». В ній автор докладно говорить про формування філософських поглядів К. Маркса і Ф. Енгельса, про початки їх філософської творчості, аналізує їх перші філософські праці «Свята родина», «Німецька ідеологія», «Злиденність філософії» та інші, постійно звертаючи увагу читача на принципіально нове вирішення Марксом і Енгельсом цілого ряду філософських проблем і на зв'язок їх філософії з життям.

У боротьбі проти реакційних напрямків буржуазно-ідеалістичної філософії, і насамперед проти християнсько-католицької філософії, відіграли певну роль і такі статті В. Левинського, як «Філософія з генетичного та історичного погляду», «Чим є наука для людини», «Наука» та ін. У цих статтях В. Левинський обґрунтував важливе значення науки в прогресивному розвитку людства і особливо в будівництві соціалістичного суспільства. «Побідний і тріумфуючий соціалізм,— писав він у статті «Чим є наука для людини?», — буде організацією безкласового суспільства на підставі науки»<sup>2</sup>.

В. Левинський критикував агностицизм, обстоював еволюційну теорію Дарвіна і новіші відкриття у фізиці, біології, говорив про винятково важливе значення праці в процесі виникнення людини і т. д.

<sup>1</sup> «Нові шляхи», 1930, № 12, стор. 331.

<sup>2</sup> «Нові шляхи», 1930, № 4, стор. 274.

Однак В. Левинський відчув на собі деякий вплив модного на той час в філософії неопозитивізму, що найяскравіше виявилось в його розумінні самого предмета філософії та її значення. Так, В. Левинський вважав, що філософія вже відіграла свою роль у духовному розвитку людини і що її замінили тепер позитивні науки, які розвиваються і розвиватимуться далі без усякої філософії. Духовний розвиток людини, писав В. Левинський, йде від міфів через релігію і філософію до науки. Відстоював В. Левинський і деякі наклепи на марксистську філософію з боку одного з теоретиків австромарксизму Фрідріха Адлера. Найбільші теоретичні помилки допускав В. Левинський при розгляді питань держави, диктатури пролетаріату, національного питання, скочуючись в болото українського буржуазного націоналізму і відстоюючи його вкрай реакційну й антинародну ідеологію та політику.

Рішучу боротьбу проти буржуазно-націоналістичної ідеології, ідеалізму та релігії на західноукраїнських землях у 20—30-х роках повели пролетарські письменники, згуртовані навколо журналу «Вікна». В. Бобинський, С. Тудор, Я. Галан, П. Козланюк та інші в своїх публіцистично-критичних статтях, фейлетонах, рецензіях, художніх творах виступили як полум'яні пропагандисти й популяризатори марксистсько-ленінського вчення, викриваючи одночасно зрадницьке, антинародне обличчя творців «світогляду новітнього націоналізму» та представників християнсько-католицької філософії. Серед західноукраїнських пролетарських письменників особливо важливу роль в боротьбі проти ідеалістичної філософії і в пропаганді та популяризації марксистсько-ленінської філософії відіграв С. Тудор.

Степан Тудор (Степан Йосипович Олексюк) народився в с. Пониква Бродівського повіту на Львівщині в сім'ї селянина-середняка. Після закінчення гімназії навчався на філософському відділі Львівського університету, звідки в 1914 році був мобілізований до австрійської армії. У вересні 1915 року попав у російський полон, працював на одному з цукрових заводів Київської губернії, а після Великої Жовтневої соціалістичної революції вчителював. Брав участь в організації селянських червоних загонів на Смілянщині і в протигетьманському повстанні. У квітні 1923 р. повернувся на Західну Україну, закінчив



філософський відділ Львівського університету, а в 1932 р. захистив докторську дисертацію з філософії. За революційну діяльність двічі був арештований польською поліцією. Після возз'єднання західноукраїнських земель з Радянською Україною читав лекції у Львівському університеті, працював керівником відділу радянської літератури в Інституті літератури АН УРСР. В перший день Вітчизняної війни загинув під час бомбардування німецькою авіацією міста Львова.

У формуванні світогляду С. Тудора вирішальну роль відіграли ідеї марксизму-ленінізму, Велика Жовтнева соціалістична революція і революційно-визвольна боротьба на західноукраїнських землях у 20—30-х роках ХХ ст. С. Тудор сприйняв і кращі традиції передової революційно-демократичної думки України і Росії, особливо високо оцінюючи творчість Шевченка, Франка і Л. Українки.

Протягом усього свого життя С. Тудор виступав як полум'яний захисник інтересів трудового народу Західної України, як самовідданий борець за його соціальне, національне і духовне визволення. ХХ століття письменник розглядав як століття торжества комуністичних ідей.

Вже в одному з перших своїх віршів «Діалектичне чергування» (1929) Тудор прямо говорить, що завтрашнє людства — комунізм.

В діалектичнім чергуванні  
Знялося сонце наше в сам зеніт,  
Палає день літнього дозрівання  
І в спазмах б'ється світ.

Бурлить, кипить в нутрі родильна кров,  
Змією в'ється, стогне сталний шов...  
Яка жажлива явиться краса!  
Який то тріск розітне небеса!  
Спіраллю кине в гору, мов бурун,  
І кине в світ буїне зерно комуи<sup>1</sup>.

С. Тудор виступив на західноукраїнських землях як один з найвидатніших пропагандистів ідей Великої Жовтневої соціалістичної революції. Він неодноразово підкреслював, що саме Великий Жовтень вказав вперше людству шлях до дійсного визволення, до ліквідації експлуататорських порядків і встановлення соціалістичних

<sup>1</sup> С. Тудор. Твори, К., 1959, стор. 37.

норм співжиття. У вірші «Оруддя антитези» (1925), оспівуючи велич і міжнародне значення Великого Жовтня, Тудор писав:

В одну гарячу ніч,  
Коли бурун страшний труснув зенітом  
І колихнув стихію, повну таємниць,  
І заливши небосклон, повиснули над світом,  
Мов ехо бур, грізні, криваві луни,—  
В ту ніч  
Вразила нас при світлі блискавиць  
Велика манія комуни<sup>1</sup>.

Розкриттю величі і значення пролетарської революції в Росії присвятив письменник і свої перші прозові твори — оповідання «Куна» (1927) і новелу «Червоний усміх» (1927). Шлях Жовтня, писав Тудор, це «шлях запеклої жорстокої боротьби з імперіалістами і білогвардійськими інтервентами, шлях героїзму серед голоду й холоду, шлях жертви крові і життя, незламної витривалості й посвяти»<sup>2</sup>. З пристрасстю комуніста-борця письменник ганьбив українських буржуазних націоналістів, які всіляко фальсифікували Велику Жовтневу соціалістичну революцію, паплюжили революційний народ України і Росії, Комуністичну партію та її вождів. Тудор неодноразово підкреслював, що ставлення до Радянського Союзу найкраще свідчить, до якого табору належить той чи інший західноукраїнський громадсько-політичний діяч, письменник. Якщо він виступає проти першої соціалістичної країни, — то він неодмінно, незважаючи на свої словесні завіряння про любов до України, є ворогом українського народу.

Перемогу соціалізму письменник розглядав як закономірне явище суспільного прогресу. Він дав у своїй художній творчості образні картини занепаду буржуазного суспільства, розкрив його внутрішній, все зростаючий антагонізм, показав наростання революційно-визвольної боротьби на західноукраїнських землях. Він закликав трудящі маси Західної України до боротьби, вселяв у них віру в швидку перемогу.

Варуйте юнаки!  
На стежилі

<sup>1</sup> С. Тудор. Твори, К., 1959, стор. 35—36.

<sup>2</sup> Там же, стор. 529.

Ще мент: вквітає нас борні стрімкий екстаз,  
Нас гордеє оруддя Антитези! <sup>1</sup>

Тудор виступив у 20—30 роках як полум'яний захисник принципів пролетарського інтернаціоналізму, дружби народів. Єднанню націй по верхах, тобто інтернаціональному об'єднанню реакції, Тудор закликав протиставити об'єднання трудящих мас усього світу. Письменник піддав гострій і нищівній критиці зрадницьку, антинародну діяльність українських буржуазних націоналістів і реакційність, антинауковість їх ідеології. Тудор зривав маски з фарисейських облич цих запеклих ворогів українського народу, переконливо доводив, що українські буржуазні націоналісти хочуть запровадити на західноукраїнських землях фашистські порядки, подібно до тих, які запровадив Муссоліні в Італії і Гітлер у Німеччині. Особливо гострій критиці піддав письменник націоналістичну теорію безкласовості української нації, яка лежала в основі майже всієї ідеології українського буржуазного націоналізму. Тудор закликав трудящі маси Західної України згуртувати свої ряди навколо Комуністичної партії і дати гідну відсіч українським націоналістам і фашистам.

Тудор був не тільки полум'яним борцем за торжество комуністичних ідей, не тільки видатним західноукраїнським пролетарським письменником, але й глибоким мислителем. Про великий інтерес Тудора до філософії свідчить факт активної його участі в роботі студентських філософських теоретичних семінарів, а після закінчення університету — участь в науковій роботі в «Польському філософському товаристві» у Львові, де Тудор виступив з такими доповідями: «Проблема аналізу помилок» (1927), «До питання про аналіз ілюзій» (1928) на секції психології і «Про предмет т. зв. спостережливого судження» (1931), «Предмет і його вигляд у спостереженні» (1931), «Про почуття й пізнання» (1931) на секції теорії пізнання. До найбільш оригінальних і глибоких філософських праць Тудора належать «Імпресія і ідея у Юма» (1927), яка була написана як магістерська дисертація, і докторська дисертація «Про т. зв. реалізаційний осуд в спостереженні» (1932), за яку Тудору було присвоєно вчений ступінь доктора філософських наук.

<sup>1</sup> С. Тудор. Твори, К., 1959, стор. 36.

Ряд тудорівських статей чисто філософського характеру було надруковано в журналі «Вікна», зокрема, «Філософія в СРСР» (1931) і «Століття Гегеля» (1931). Важливі питання філософії піднімаються письменником в таких літературно-критичних статтях, як «Ідеологічне», «В обороні тенденційності», «Ще про «партійне» в лівій літературі», «Відповідь товаришам», «Зустрічі з книжками», «За марксівську методологію в науці» та ін. Глибоко філософська за своїм змістом і художня творчість письменника, особливо його найвидатніший твір — філософська атеїстична повість «День отця Сойки», над якою Тудор працював останні десять років свого життя.

Філософські погляди Тудора носять чітко і ясно виражений діалектико-матеріалістичний характер. Уже перші його філософські праці і літературно-критичні статті середини 20-х років показують нам, що Тудор вважав марксистсько-ленінську філософію єдиною науковою філософією. Розглядаючи основні напрямки в філософії — матеріалізм та ідеалізм, письменник постійно підкреслював істинність матеріалістичного світорозуміння і хибність ідеалізму. Намагання об'єктивних і суб'єктивних ідеалістів поставити матеріальну дійсність в залежність від якоїсь потойбічної ідеальної сили або людської свідомості Тудор розглядав як вкрай помилкові, що дійсні відносини між матеріальним та ідеальним ставлять догори ногами. З другого боку, розглядаючи основні методи в філософії — діалектичний та метафізичний, письменник переконливо доводив, що єдиною істинним є діалектичний метод, в той час, коли метафізичний є хибним у самій своїй основі. Метафізичний погляд на світ як на щось стале, незмінне не тільки не відповідає дійсному стану матерії, але й заважає науковому пізнанню.

Так розуміючи основні напрямки і методи в філософії, Тудор вважав, що єдиною науковою філософією може бути тільки та філософія, яка органічно поєднає наукову теорію з науковим методом. Геніальну заслугу К. Маркса і Ф. Енгельса Тудор бачив в тому, що вони вперше в історії філософії здійснили таке поєднання матеріалізму з діалектикою. «Французький матеріалізм, — писав письменник в статті «Століття Гегеля», — належало розтопити у вогняній струї діалектики, німецьку гегелівську діалектику належало проситити, проїняти наскрізь матеріалізмом, щоб вийшов правдивий погляд на світ, правди-

вий метод його роз'яснення і перебудови. Цю роботу сповнили великі ідеологи новітнього пролетаріату Маркс і Енгельс, створивши світогляд революційного пролетаріату — діалектичний матеріалізм»<sup>1</sup>.

Однак С. Тудор був далекий від думки, що діалектичний матеріалізм — це просте механічне поєднання попереднього матеріалізму з гегелівською діалектикою. Письменник підкреслював, що виникнення діалектичного матеріалізму знаменує собою переверот у філософії, є діалектичним запереченням всіх попередніх систем і початком нової ери дійсно наукової філософії. Але письменник водночас підкреслював основний недолік гегелівської діалектики — її ідеалізм, а значить ненауковість. Вона могла бути і в дійсності була однією з теоретичних передумов діалектичного матеріалізму, але ніяк не методом наукової філософії. Тільки внаслідок матеріалістичної перебудови, яку здійснювали Карл Маркс і Фрідріх Енгельс, виявились її велич, її революційність, її значення.

Діалектичний та історичний матеріалізм Тудор розглядав не як якусь нову філософську догматичну систему, а як творчу науку про природу, суспільство і людське мислення, яка постійно буде розвиватися на основі нових досягнень людського розуму. Цей творчий характер нової філософії Тудор переконливо доводить на прикладі філософської творчості В. І. Леніна. Тудор говорить про ленінський етап в розвитку діалектичного матеріалізму, як етап, що підняв діалектичний та історичний матеріалізм на вищий ступінь в його висхідному розвитку. Особливо підкреслював Тудор значення В. І. Леніна в розробці і поглибленні основних положень марксистської діалектики, в застосуванні їх при вивченні цілого ряду явищ природи і суспільного життя. «Поглиблене, підняте на вищий ступінь стосування діалектики показав Ленін у боротьбі з ідеалістичними й метафізичними викривленнями марксизму в філософії й науках про природу»<sup>2</sup>.

Виходячи з основних принципів марксистсько-ленінської філософії, Тудор піддав гострій і нищівній критиці світогляд українських буржуазних націоналістів, неопозитивізм львівсько-варшавської школи, суб'єктивний

<sup>1</sup> «Вікна», 1931, № 12, стор. 17.

<sup>2</sup> Там же, стор. 18.

Ідеалізм і агностицизм класичної і сучасної буржуазної філософії, тобто ті філософські напрямки і течії, які були особливо поширені на західноукраїнських землях в 20—30-х роках ХХ ст.

Філософію Тудор розумів як одну з форм суспільної свідомості, як світогляд, тобто систему поглядів на світ в цілому. Він підкреслював, що твердження, нібито людина цікавиться філософією остільки, оскільки намагається знайти в ній потіху для себе, є пустою нісенітницею, переконливо доводячи, що кожна людина має певний світогляд, так або інакше пояснює світ, дивиться на нього. Що таке світогляд? — запитував письменник і відповідав: «Це — як нам дійсність у загальному і подробицях являється, як її бачимо і розуміємо, як у ній речі і події одні до одних відносимо й за цими відношеннями пояснюємо»<sup>1</sup>.

Джерелом походження всякого світогляду Тудор вважав умови матеріального життя суспільства, суспільне буття. Не світогляд людини творить саме таку дійсність, а, навпаки, саме така дійсність творить саме такий світогляд, тому філософія — це щось вторинне по відношенню до дійсності, як вторинна всяка людська свідомість. Характеризуючи розвиток нової філософії, особливо французького матеріалізму і німецького ідеалізму, Тудор відзначав, що різниця в поглядах ідеологів французької і німецької буржуазії була обумовлена різною природою буржуазії Франції XVIII ст. і Німеччини XIX ст. Тоді, коли французька буржуазія, відчуваючи свою силу, а також підтримку всіх невдоволених верств французького суспільства, йде у відкритий штурм на політичну та ідеологічну надбудову феодалізму, виступає як сила революційна, то слаба, роздрібнена політично буржуазія Німеччини йшла на компроміс з дворянством, пруським юнкерством, виступала у своїй більшості як сила контрреволюційна, а якщо виступала за революцію, то хотіла її здійснити «по-німецьки», у сфері людської свідомості, а не в існуючій дійсності. «...Німецька буржуазія, — писав Тудор, — була ще заслаба та роздрібнена політично, щоб стати на своїх феодалів, вона зробила революцію — «по-німецьки», вона перенесла її в царину ідеології, створивши класичну німецьку філосо-

<sup>1</sup> «Вікна», 1929, № 10, стор. 1.

фію її найвищий витвір цієї філософії — діалектику Гегеля»<sup>1</sup>.

Виходячи з розуміння залежності суспільної свідомості від суспільного буття, Тудор розглядав світогляд як сукупність поглядів на дійсність, що історично склалися. Немає і не може бути якогось вічного світогляду, незмінного, оскільки немає і не може бути незмінного суспільного буття. Історичність світогляду не означає, однак, що в певну історичну добу, де і коли панує саме такий спосіб виробництва і обміну, існує тільки один саме такий світогляд. Письменник постійно підкреслював класову природу і характер філософії. У класовому суспільстві ніколи не було і не може бути єдиного «загальнонаціонального», «загальнолюдського» світогляду. Кожний клас у суспільстві має свій світогляд, виробляє свій погляд на світ, в залежності від становища, яке він займає в системі суспільного виробництва. При цьому Тудор підкреслював думку К. Марка і Ф. Енгельса про те, що світогляд пануючого в дану історичну епоху класу є панівним світоглядом даної епохи взагалі, оскільки пануючий клас володіє основними знаряддями виробництва і тримає в своїх руках політичну владу, за допомогою якої нав'язує свої думки всім іншим верствам суспільства.

Розглядаючи історію філософії, Тудор говорив, що найхарактернішою її особливістю є гостра боротьба між двома основними напрямками — матеріалізмом і ідеалізмом. Виступаючи проти представників львівсько-варшавської філософської школи, які твердили, що відстоювання тим чи іншим мислителем матеріалізму або ідеалізму залежить від його суб'єктивних нахилів, уподобань, письменник обґрунтовував класову природу і походження світогляду. Кожний мислитель є сином свого класу, він відбиває в своїх міркуваннях інтереси цього класу, служить їм. Тудор показав це на прикладі буржуазних філософів XVIII ст. і філософів кінця XIX — початку XX ст. Буржуазна філософія була партійною від першого дня свого існування і залишається такою на сьогоднішній день, незважаючи на постійні намагання її представників приховати це, видати свій світогляд за якийсь позакласовий, надпартійний, об'єктивний. «Поки існують

<sup>1</sup> «Вікна», 1931, № 12, стор. 17.

класи в суспільстві, — писав Тудор, — доти філософія служить одному з класів, пояснюючи світ згідно з потребами того класу. Візьміть філософію сучасної буржуазії: широким луком повертає вона від позитивізму, від «науковості» до містики, до релігії, до бога — чому? Що знаходить у них правду? Ні — сподівається знайти в них спасення від наспілої погибелі»<sup>1</sup>.

Марксистсько-ленінську філософію Тудор також вважав глибоко партійною, науковою, яка на відміну від буржуазної філософії не тільки не приховує своєї партійності, а навпаки, всіляко її підкреслює. «Філософія пролетаріату так партійна, очевидячки партійна, бо не скриває цього від суспільства»<sup>2</sup>. Однак наскрізь партійну філософію пролетаріату Тудор розглядав як пролог майбутньої безкласової філософії, що служитиме всьому людству. Причину подібної направленості розвитку філософії пролетаріату письменник бачив у тому, що пролетаріат бореться за ліквідацію поділу суспільства на класи, бореться за будівництво безкласового комуністичного суспільства. «Але пролетаріат, сам клас з класів, містить у собі заперечення всякої класовості, несе з собою знищення поділу на суспільні класи й побудову майбутнього безкласового людства, так філософія пролетаріату сама до стрижня партійна, містить у собі заперечення партійності філософії, несе з собою знищення слугування філософії поодиноким класам, побудову безкласової філософії, що служитиме всьому людству. Станеться це тільки за умови революційної перебудови суспільства через пролетаріат...»<sup>3</sup>.

Віковічну боротьбу матеріалізму з ідеалізмом Тудор вважав яскравим свідченням великої ваги філософії в суспільному розвитку людства. Письменник підкреслював, що суспільна свідомість, в тому числі і філософія, не тільки обумовлена суспільним буттям, але й має зворотний вплив на нього. Він піддав гострій критиці представників львівсько-варшавської школи за їх недооцінку ролі філософії, за протиставлення філософії науці. Особливу увагу звертав Тудор на найтісніший зв'язок марксистсько-ленінської філософії з пролетаріатом і на її значення в його революційно-визвольній боротьбі. При-

<sup>1</sup> «Вікна», 1931, № 12, стор. 60.

<sup>2</sup> «Вікна», 1931, № 7—8, стор. 60.

<sup>3</sup> Там же.



чину цього найтіснішого зв'язку письменник виводив з самої природи пролетаріату і марксистсько-ленінської філософії. Пролетаріат — це клас не тільки експлуатований, що намагається ліквідувати капіталістичне експлуаторське суспільство, але й клас, який повинен вести за собою всі трудящі маси в боротьбі за перемогу нового суспільного устрою, стояти в авангарді будівників комунізму. Саме ця всесвітньо-історична місія пролетаріату робить його великим другом філософії. З другого боку, справжня філософія — це не тільки наука, яка повинна пояснювати світ, але перш за все наука, яка повинна служити революційному перетворенню всього світу. Вона повинна дати теоретичне обґрунтування необхідності цієї зміни, показати її об'єктивну закономірність і історичну неминучість. Філософія повинна вказати шлях революційної зміни існуючих суспільних порядків, служити виробленню стратегії і тактики боротьби пролетаріату і всіх трудящих мас за повалення експлуаторського ладу і перемогу комунізму. Філософія повинна стати теоретичним фундаментом у будівництві нового комуністичного суспільства. Про значення філософії для пролетаріату і про ту велику роль, яку відіграв пролетаріат у розвитку філософії Тудор дуже добре говорить в статті «Філософія в СРСР». «Що таке пролетаріат без власної філософії, без власного овітогляду? Це англійські тред-юніони, американські опілки праці, польські зв'язки хадетів, пепесівців, «боротьба» за «економічні інтереси», а в результаті безвиглядність змагань, поневолення пролетаріату, підчинення його буржуазній ідеології, поставлення його на службу фашизму... Всяке применшення соціалістичної ідеології, всяке відсторонення від неї, тим самим означає зміцнення ідеології буржуазної»<sup>1</sup>.

Тудор, таким чином, обґрунтовує істинність марксистського положення про те, що філософія знаходить у пролетаріаті свою матеріальну зброю, а також про те, що в свою чергу і пролетаріат дістає у філософії свою духовну зброю. Про виняткове значення марксистсько-ленінської філософії в будівництві нового соціалістичного суспільства говорить С. Тудор в статтях «Філософія СРСР» і «За марксівську методологію в науці». «Країна

<sup>1</sup> «Вікна», 1931, № 7—8, стор. 60—61.

Рад, країна визволеного пролетаріату, це держава, в якій філософія займає панівне місце як основа проводу в державі. Це філософія діалектичного матеріалізму, філософія розуміння й дії, що проймає собою почин владного в Союзі Рад класу пролетаріату, від теоретичних верховин почавши й на останньому розпорядженні в ділянці фабричної і сільської господарки скінчивши. Це тому, що єдність теорії і практики, розуміння й дії становить стрижень діалектичного матеріалізму, й не може бути будь-якого дрібного потягнення в радянській економіці, культурі, що зриваючи з принципами цієї філософії, не зривало би тим самим з основним стремлінням пролетаріату: до соціалізму, до безкласового суспільства, до визвольного людства нового світу»<sup>1</sup>.

Розглядаючи марксистсько-ленінську філософію як теоретичну основу всієї діяльності Комуністичної партії, Радянського уряду, всіх чесних людей праці, Тудор одночасно підкреслює винятково важливе значення діалектичного та історичного матеріалізму для розвитку всіх галузей людського знання. Є явищем цілком закономірним, писав письменник, що пролетаріат у всіх галузях, в тому числі і в науковій, бореться за свою пролетарську ідеологію. Для справжньої науки, говорив далі Тудор, це велике щастя, бо висхідний її розвиток у величезній мірі залежить від того, наскільки повно вона буде базуватися на правильному, єдино науковому марксистсько-ленінському світогляді. Пролетаріат, як найбільш прогресивний і революційний клас, зацікавлений в дальшому розвитку науки, як ні один клас до нього і саме з цієї зацікавленості впливає його гостра критика недоліків, які мають місце в розвитку поодиноких галузей знання.

Особливу увагу письменник звертав на питання єдності марксистсько-ленінської теорії і практики. «Питання про правильне взаємодіяння між практикою і теорією, як найважливіша частина ленінської діалектики, завжди посідало величезне місце під час правильного розв'язання завдань, що стоять перед пролетаріатом. Вміння правильно поєднувати на кожному данім етапі теорію з практикою, революційну суть з революційною кінечністю і навпаки, завжди було відмінною ознакою соціалізму»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Вікна», 1931, № 7—8, стор. 61.

<sup>2</sup> «Вікна», 1932, № 1, стор. 57.

Тому письменник вважав цілком закономірним явищем боротьбу за дальший розвиток марксистсько-ленінської теорії, питання, яке так гостро було поставлене Комуністичною партією Радянського Союзу на початку 30-х років.

Тудор виступив з гострою критикою проповідуваного буржуазними вченими «звільнення» наук від «філософських пут». Твердження буржуазних вчених про непотрібність філософії для наук Тудор розглядав як боротьбу проти марксистсько-ленінської філософії і намагання протягти в науки ідеалістичне світорозуміння. Формулу «вільної науки» Тудор називав «платонічно-порожньою» і «брехливою». «Вільної науки», вказував письменник, ніколи не існувало і існувати не може. Виступаючи проти відомого українського математика В. Левицького, який обстоював «вільну математику» і в той же час намагався довести, що новітні дані математики та інших природничих наук суперечать основним положенням діалектико-матеріалістичного світогляду, Тудор писав: «Не вспів наш учений одним кроком винести математику понад усякі світогляди, як уже другим робить з неї основу теж світогляду... не вспів наш незалежний дослідник виявити святе обурення з приводу того, що Київське математичне товариство *ad captandam benevolentiam* («для здобуття прихильності». — *М. О.*) уміщує діалектичний матеріалізм у математичні досліди, як тут же... зовсім не *ad captandam benevolentiam* робить математику знаряддям для нищення матеріалізму, для його повного банкротства... раз на все»<sup>1</sup>.

Велика заслуга Тудора як мислителя полягає в тому, що в умовах західноукраїнської дійсності 20—30-х років, в умовах панування ідеалістичної філософії в найрізноманітніших формах, починаючи від неотомізму, неопозитивізму і кінчаючи філософією Ніцше, Шпенглера та їм подібних, Тудор сміливо став на захист діалектичного та історичного матеріалізму, популяризував і пропагував філософію Маркса, Енгельса і В. І. Леніна. Письменник використовував для цієї мети всі можливі засоби: і сторінки прогресивних журналів, і студентські філософсько-теоретичні семінари при Львівському університеті і дискусії у «Польському філософському товаристві» у

<sup>1</sup> С. Тудор. Твори, К., 1959, стор. 594.

Львові і, нарешті, аудиторію вченої ради Львівського університету по присудженню наукових ступенів магістрів і докторів філософських наук.

У період панування суб'єктивізму і агностицизму в офіціальній філософії буржуазної Польщі Тудор виступає з працею «Імпресія і ідея у Юма», в якій піддає нищівній критиці основні положення філософської системи одного з основоположників суб'єктивного ідеалізму і агностицизму Д. Юма. Тудор не випадково зробив центральною проблемою своєї першої філософської праці дослідження вчення Юма про «імпресії» і «ідеї». Він був свідомий того, що саме це вчення є квінтесенцією всіх міркувань англійського філософа, є основою і вихідним пунктом його філософії, а одночасно і теоретичним фундаментом суб'єктивно-ідеалістичних і агностичних систем багатьох буржуазних мислителів кінця XIX — початку XX ст.

У своїй роботі Тудор переконливо довів, що філософська система Юма внутрішньо суперечлива і нелогічна, що англійський філософ постійно намагався якось звести кінці з кінцями в своїй суб'єктивно-ідеалістичній системі, але побороти її внутрішню суперечність був не в змозі. Тудор показав, що привести філософію Юма в якусь логічну систему просто неможливо, як і неможливо «підправити» її усуненням або пом'якшенням окремих суперечностей, що намагалися зробити послідовники Юма у наступні століття. Протиставляючи суб'єктивно-ідеалістичне вчення Юма іншим філософським системам, і в першу чергу системі Локка, Тудор показав, що, незважаючи на постійні намагання Юма принизити матеріалістичне світорозуміння, воно не тільки більш зрозуміле, ясне, чітке, але й більш науково обгрунтоване.

Аналізуючи суб'єктивно-ідеалістичну систему Юма, виявляючи її внутрішні суперечності, Тудор показав, що вона, кінець кінцем, явилася причиною і агностичного вирішення англійським філософом другої сторони основного питання філософії, твердження, що людина неспроможна правильно пізнати дійсність. Цей юмівський агностицизм Тудор розглядає як специфічне намагання якось вийти з того тупика, до якого приводить послідовне проведення основних положень суб'єктивного ідеалізму. Там, де вже не може допомогти ні спекулятивність міркувань, ні софістичні прийоми, Юм твердить: «не знаю», «не мо-

жемо цього знати», і в цьому знаходить «вихід» із становища.

Праця «Імпресія і ідея у Юма» — це перша спроба Тудора дати філософську критику суб'єктивного ідеалізму і агностицизму, це початок того широкого наступу проти вкрай ненаукового і реакційного світогляду, який письменник повів у наступні роки. Написана під безпосереднім впливом геніальної роботи В. І. Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм», вона була своїм вістрям спрямована проти панівної в 20—30-х роках філософії львівсько-варшавської школи.

Критикуючи філософію Юма, Тудор постійно проводить і пропагує діалектико-матеріалістичну лінію в філософії, доводячи, що тільки на основі матеріалізму і діалектики можна логічно, науково розв'язати питання, в яких заплутався Юм і в яких мусить заплутатися любий мислитель, що стоїть на суб'єктивно-ідеалістичній точці зору.

Найвидатнішою, найбільш змістовною і оригінальною філософською працею Тудора є докторська дисертація «Про т. зв. реалізаційний осуд в спостереженні». Серед багатьох філософських проблем письменника в кінці 20-х і на початку 30-х років особливо цікавили гносеологічні питання. Це було зв'язане з тим, що буржуазна філософія цього періоду як польська, так і українська основне вістря своєї боротьби проти діалектичного та історичного матеріалізму спрямувала в бік марксистсько-ленінської гносеології.

Широка проповідь агностицизму буржуазними філософами Польщі і представниками західноукраїнського буржуазного націоналізму вимагала рішучої відсічі з боку передової прогресивної філософської думки на Західній Україні. За це завдання взявся Тудор. Праця «Про т. зв. реалізаційний осуд в спостереженні» є підсумком багаторічної інтенсивної роботи письменника над питаннями теорії пізнання. Основний її зміст — це боротьба проти ідеалізму і агностицизму, дослідження і пропаганда основних положень діалектичного матеріалізму і, головне, марксистсько-ленінської гносеології.

Першим питанням, на якому зосереджує свою увагу Тудор, є питання про об'єкт нашого пізнання. Піддавши гострій критиці суб'єктивний і об'єктивний ідеалізм, Тудор переконливо доводить, що об'єктом люд-

ського пізнання є об'єктивна, існуюча незалежно від нас дійсність. Тудор підкреслює марксистсько-ленінську думку про те, що найкращим доказом матеріальної єдності світу є людська практична діяльність, що віра в існування матеріального світу є характерною для кожної здорової людини, що коли б людина сумнівалася в незалежному від неї існуванні матеріальних предметів або відкидала подібне існування, вона була б приречена на загибель, бо життя вимагає постійної взаємодії суб'єкта з середовищем, а смішно говорити про таку взаємодію при відсутності дійсного середовища. Письменник переконливо, на великому матеріалі показує облудність міркувань суб'єктивних ідеалістів, які існування дійсності ставили в пряму залежність від сприймаючого об'єкта.

Тудор у своїй дисертації багато місця приділяє аналізу якостей, властивостей предметів зовнішнього світу. Розкриваючи природу взаємозв'язку між предметом і його якостями, Тудор спрямовує вістря своєї критики проти суб'єктивного ідеалізму, який на основі заперечення об'єктивності якостей, властивостей заперечував і об'єктивність предметів зовнішнього світу. Якості, властивості, писав письменник, настільки ж об'єктивні, наскільки об'єктивна і матеріальна дійсність. Кожний предмет зовнішнього світу проявляється, дається нам через цілий ряд якостей, ознак, властивостей, які становлять саме таку суть предмета, роблять його тим, чим він є і відрізняють від інших предметів матеріальної дійсності.

Виступав Тудор і проти штучного розмежування зовнішнього світу на світ «речей в собі» і «речей для нас». Тудор обстоює правильну думку, що речі зовнішнього світу можуть бути дані нам тільки через явища. Коли ми, писав Тудор, говоримо про уявлення якогось предмета зовнішнього світу, то слід пам'ятати, що подібне уявлення дається «річчю в собі», річчю як такою, але не безпосередньо, а через світ явищ. З'ясування проблеми відношення явища до речі, вияснення того, як це відбувається, що через низку різних явищ, змінних, односторонніх ми відносимося до речі, ідентичної в собі, сталої, внутрішньо повної є якраз головним предметом тудорівського дослідження. Письменник докладно аналізує майже всі міркування буржуазних філософів-ідеалі-

стів з цього питання, і показує, що в жодному з них не можна знайти дійсного, логічного, наукового розв'язання. І твердження, що не існує явищ, а існують тільки речі, і прямо протилежне твердження, що існують тільки явища, а речей не існує, і ототожнення речей і явищ та ін.— хибні в самій своїй основі.

Критикує Тудор і теорію символів, знаків, підкреслюючи, що проти неї промовляє сам характер відображення властивостей предметів зовнішнього світу в свідомості людини. Коли немає відповідності, говорив Тудор, між знаком і тим, що лежить в його основі, то не може бути мови про відображення, бо саме поняття відображення, означає ніщо інше, як відповідність відображуваного відображуваному, копії — оригіналу. По-друге, говорить Тудор, коли прийняти за істину теорію знаків-символів, то приходиться визнати, що ми повинні мати якесь уявлення предмета, відмінне від того, яке дається знаками, бо як же в іншому випадку ми можемо говорити про те, що знак не відповідає дійсному предмету?

Піддавши гострій і нищівній критиці ідеалістичні і агностичні міркування Берклі, Юма, Канта, Спенсера, Бундта, Ліппса, Лотце, Остеррайха, Лінке, Гуссерля, Селесковича та ін., Тудор в кінцевих рядках своєї дисертації прямо говорить, що по-перше, єдино істинним світорозумінням є матеріалізм, є визнання незалежного від нас існування оточуючої дійсності і, по-друге, що людина здатна адекватно відтворити цю дійсність у своїй свідомості, правильно пізнати її.

Як і магістерська дисертація «Імпресія і ідея у Юма», докторська дисертація «Про т. зв. реалізаційний осуд в спостереженні» написана під безпосереднім впливом ленінської праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм». З повним правом можна сказати, що ці дві філософські праці С. Тудора мали своєю головною метою популяризацію на західноукраїнських землях геніальної праці В. І. Леніна. Про це красномовно свідчить не тільки коло філософських питань, які досліджує С. Тудор, не тільки їх розв'язання, але й сама структура дисертації, послідовність і внутрішня логіка тудорівських міркувань. Те, що в своїх дисертаціях С. Тудор не робить посилки на «Матеріалізм і емпіріокритицизм», як і на інші філософські праці К. Маркса,

Ф. Енгельса і В. І. Леніна, було обумовлене тим, що представники пануючої в буржуазній філософії Польщі школи неопозитивізму і вчена рада Львівського університету, перед якою захищав свої дисертації Тудор, ніколи б не прийняла їх до захисту, а тим більше не присудила б вчених ступенів за відкриту пропаганду марксистсько-ленінської філософії. С. Тудору і так під час захисту докторської дисертації опоненти робили закид, що він відстоює і пропагує «помилкові» положення марксистсько-ленінської філософії і надто критично ставиться до новітніх досліджень буржуазних філософів та психологів, що дисертант примусив своїх опонентів вивчити філософські праці К. Маркса, Ф. Енгельса і В. І. Леніна.

Наукова, публіцистично-критична і художня творчість Тудора пронизана наскрізь духом войовничого пролетарського атеїзму. Філософсько-атеїстична повість Тудора «День отця Сойки» по праву належить до найкращих атеїстичних творів не тільки української літератури, але й світової. Тудор вивів у повісті типового представника уніатського духовенства епохи краху капіталізму і перемоги пролетарських революцій, для якого змістом всього життя є боротьба проти всеперемагаючих ідей комунізму, духовного наставника, який готовий сам загинути і погубити весь світ, аби лише не допустити торжества комунізму.

Своєю повістю С. Тудор розвінчав брехливі твердження буржуазних ідеологів про одвічну релігійність людини, про неможливість існування суспільства без релігії і церкви. Розглядаючи релігію як одну з форм суспільної свідомості, Тудор показав історію її виникнення і розвитку, а водночас і неминучість загибелі. Релігія — це опіум для народу, це дурман, мета якого — відвернути пригноблені верстви суспільства від боротьби за своє визволення і допомагати панівним класам експлуатувати маси трудового народу. Тудор показав, що історія релігії і церкви — це історія віковичної боротьби за панування, боротьби на всіх ділянках суспільного життя, починаючи від економічного і кінчаючи духовним, що це історія вбивства і тортур, зради і лицемірства.

Естетичні погляди С. Тудора ґрунтувалися на основних принципах діалектичного та історичного мате-



ріалізму, на марксистсько-ленінській гносеології. Мистецтво письменник розглядав як одну з форм суспільної свідомості, характерною особливістю якої є відображення дійсності в художніх образах. Як і філософії, Тудор надавав мистецтву винятково важливого значення, постійно підкреслюючи його велику роль в суспільному житті, його активний вплив на людську свідомість.

Тудор виступив як полум'яний борець проти буржуазно-націоналістичного мистецтва та ідеалістичної естетичної думки на Західній Україні. Він піддав нищівній критиці твердження українських буржуазних націоналістів про єдність української культури, мистецтва, літератури, підкреслюючи, що в українській національній культурі, як і в культурі будь-якого народу, є дві культури — культура експлуататорів і культура експлуатованих. Тудор виступив за чітке і ясне розмежування західноукраїнської літератури на буржуазну і пролетарську, зазначаючи при цьому, що пролетарська література повинна свідомо йти на таке розмежування і не боятися його.

Підкреслював Тудор і велике пізнавальне значення мистецтва. Він виступив проти намагань теоретиків загниваючого буржуазного мистецтва протиставити мистецтво науці, образ — поняттю, обгрунтовуючи нерозривний зв'язок між ними. Велику увагу приділяв письменник проблемі змісту і форми в мистецтві, говорив про потребу добиватися нерозривної єдності між ними, пам'ятаючи, що в однаковій мірі негативно відбивається на мистецькому творі і хибність змісту і недосконалість форми. Соціальну, пізнавальну і емоційну функції мистецтва Тудор розглядав в їх нерозривній єдності і взаємообумовленості.

Однією з найбільш суттєвих рис мистецтва Тудор проголосив партійність. Письменник виступив з гострою критикою буржуазного об'єктивізму в мистецтві, переконливо довівши, що в класовому суспільстві мистецтво завжди партійне, воно відстоює інтереси певного класу, партії. Безсвітоглядного мистецтва немає і бути не може, писав Тудор, а раз так, то мистецтво так же партійне, як партійна і філософія. Проголошуваний буржуазною естетикою принцип надкласовості, надпартійності мистецтва, Тудор розглядав як намагання зама-

скувати класову природу буржуазного мистецтва, приховати його вірне служіння інтересам пануючих експлуататорських класів в епоху найгостріших класових битв. Тудор вимагав, щоб цій реакційній партійності буржуазно-націоналістичного напрямку в західноукраїнській літературі представники пролетарського мистецтва протиставили свою партійність, партійність революційну, щоб своєю творчістю вони збуджували в трудящих масах ненависть до експлуататорів і гнобителів, закликали трудящі маси до боротьби за повалення капіталістичного ладу і встановлення соціалістичних норм співжиття, щоб популяризували і пропагували марксистсько-ленінське вчення і гостро таврували буржуазно-націоналістичну ідеологію.

Єдино істинним методом справжнього мистецтва Тудор проголосив реалізм. Виступивши проти чисто суб'єктивістського розуміння процесу художньої творчості, проти трактування мистецтва як чисто організованої вигадки, нічим не зв'язаної з дійсністю, письменник обгрунтовував думку, що постулат згоди мистецтва з життям, «постулат мистецької правди» є основою справжнього мистецтва і залишиться ним назавжди. Тудор найтісніше зв'язував принцип партійності в мистецтві з реалістичним методом. Він гостро критикував тих, які вважали, що пролетарська партійність в мистецтві нищить реалізм, а послідовне проведення реалістичного методу неминуче приводить до об'єктивізму і аполітичності. Виходячи з правильного розуміння взаємозв'язку між пролетарською партійністю в мистецтві і реалізмом, Тудор показав справжню причину антиреалістичної направленості всієї буржуазної літератури епохи занепаду капіталістичного суспільства.

Тудор не тільки відстоював марксистсько-ленінську естетику в гострій боротьбі проти реакційної ідеалістичної естетики, але як один з основоположників пролетарської літератури на Західній Україні дав прекрасні зразки застосування основних її принципів і вимог у своїй художній творчості, збагативши українську радянську літературу високоідейними і високохудожніми творами.

РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ  
НА ЗАПАДНОУКРАИНСКИХ ЗЕМЛЯХ  
В 20—30-х ГОДАХ XX ст.

Резюме

В статье критически рассматриваются идеалистические течения этого периода времени и, в частности, характеризуется философия «львовско-варшавской школы», «Польского философского общества», а также взгляды отдельных философов-идеалистов. В работе показывается несостоятельность и реакционный характер философии украинского буржуазного национализма и клерикализма; широко освещается деятельность Коммунистической партии Западной Украины, отмечается ее большая роль в распространении марксистско-ленинской философии на западноукраинских землях. Вместе с тем, в статье отмечается большая роль прогрессивных журналов и газет в популяризации и пропаганде марксистско-ленинского учения и его философии — в особенности; освещаются взгляды С. Тудора, раскрывается их роль в борьбе против идеалистической философии и национализма, за утверждение материалистического мировоззрения.

## ЗМІСТ

І. А. Табачников, З історії філософської думки в Києво-Могилянській Академії першої половини XVIII ст. (Стефан Яворський і Феофан Прокопович) . . . . .	3
П. Д. Коваль, Проблема свободи у поглядах декабристів Товариства об'єднаних слов'ян . . . .	33
М. С. Денисенко, Кирило-Мефодіївське товариство (До питання про ідейну боротьбу) . . . . .	67
В. Л. Лукеренко, Філософські погляди М. П. Драгоманова . . . . .	99
Т. С. Савельєва, Ідеалістичні течії в філософії на Україні в останній чверті XIX ст. . . . .	138
М. М. Олексюк, Розвиток філософської думки на західноукраїнських землях в 20—30-х роках XX ст.	174

## СОДЕРЖАНИЕ

И. А. Табачников, Из истории философской мысли в Киево-Могилянской академии первой половины XVIII ст. (Стефан Яворский и Феофан Прокопович) . . . . .	3
П. Д. Коваль, Проблема свободы во взглядах декабристов Общества соединенных славян . . . . .	33
М. С. Денисенко, Кирилло-Мефодиевское общество (К вопросу об идейной борьбе) . . . . .	67
В. Л. Лукеренко, Философские взгляды Драгоманова . . . . .	99
Т. С. Савельева, Идеалистические течения в философии на Украине в последней четверти XIX ст. . . . .	138
М. М. Олексюк, Развитие философской мысли на западноукраинских землях в 20—30-х годах XX ст. . . . .	174

70 коп.

Видавництво  
АКАДЕМІЇ НАУК УКРАЇНСЬКОЇ РСР