

БОРОТЬБА
МІЖ
МАТЕРІАЛІЗМОМ
ТА
ІДЕАЛІЗМОМ
НА УКРАЇНІ
В XIX СТ.

«НАУКОВА ДУМКА»

БОРОТЬБА
МІЖ МАТЕРІАЛІЗМОМ
ТА ІДЕАЛІЗМОМ
НА УКРАЇНІ В ХІХ ст.



У збірнику висвітлюються окремі питання історії філософської та соціологічної думки на Україні в ХІХ ст., зокрема етичні погляди Лесі Українки і Павла Грабовського, естетичні погляди Івана Франка, вплив творчості Тараса Шевченка на світогляд Остапа Терлецького, матеріалістичні ідеї П. М. Любовського та ін.

Розрахований на студентів, викладачів вузів та наукових працівників і всіх, хто цікавиться історією філософії на Україні.

Редакційна колегія:

В. Ю. Євдокименко (відповідальний редактор), **І. П. Головаха**,
В. І. Гибенко, **В. С. Дмитриченко**

Борьба между материализмом и идеализмом на Украине в XIX ст.
(На украинском языке)

*Друкуються за постановою вченої ради
Інституту філософії Академії наук УРСР*

Редактор В. М. Борякін

Художній редактор І. П. Антонюк

Оформлення художника Д. Д. Грібова

Технічний редактор М. А. Рекес

Коректор Ц. І. Щупак

БФ 05420. Зам. № 1207. Вид. № 227. Тираж 600. Формат паперу 84×108¹/₃₂.
Друк. фіз. аркушів 7,625. Умовн. друк. аркушів 12,5. Обліково-видавн. аркушів 12,24. Підписано до друку 24.VIII 1964 р. Ціна 78 коп.
Т. П.— 1964, поз. 7.

Видавництво «Наукова думка» — Київ, Репіна, 3.
Київська книжкова друкарня № 5 Державного комітету Ради Міністрів
УРСР по пресі — Київ, Репіна, 4.

ІВАН ФРАНКО ПРО ПРОЦЕС ХУДОЖНЬОЇ ТВОРЧОСТІ

Одним з основних питань естетики як науки за різних історичних епох її розвитку було дослідження процесу художньої творчості.

Революціонери-демократи Росії приділили велику увагу вивченню цього питання, з'ясуванню ролі чуттєвих спостережень і абстрактного мислення в художній творчості, дослідженню суті художнього таланту, творчої індивідуальності митця.

Іван Франко одним з перших в історії революційної демократії на Україні присвятив чимало праць цій складній проблемі. У боротьбі проти різних агностичних концепцій, в яких стверджувалась принципова неможливість наукового аналізу секретів художньої творчості, він підкреслював, що процес творчості митця — це не вияв «вищої божої сили», не результат «божого натхнення», а перш за все невтомна праця художника, в якій велику роль відіграють як органи почуттів, так і розум, в якій чимале значення мають життєві спостереження, органічний зв'язок художника з життям народу.

У статті «Наше літературне життя в 1892 р.» Франко в таких словах розкриває основні особливості праці художника: «У наших часах не тільки наукова праця, але й творчість літературна, то не простий вплив якогось надприродного вітхнення: найшла на тебе щаслива думка, сядь, напиши і в друкарню! В наших часах письменська творчість, коли вона має бути справді ділом

поважним, а не школярською забавою,—се така ж поважна студія, як і праця наукова, тільки безмірно ширша, многостороння і трудна... Для виконання доброго твору літературного треба не тільки щасливої першої думки (вітхнення), не тільки живої та пластичної уяви (фантазії), не тільки вразливого та широко розвитого чуття, але надто треба ще дуже багато зовсім уже побічних, та не менше важних відомостей»¹.

У статті «Із секретів поетичної творчості», яка свідчить про величезну увагу І. Франка до питань психології художньої творчості, до досягнень матеріалістичної психології в Росії та в країнах Західної Європи, великий революціонер-демократ не тільки прагне розкрити роль відчуттів, сприймань у відображенні митцем об'єктивної дійсності, але й показати, які саме відчуття переважають у різних видах мистецтва і обумовлюють їх специфічні риси².

І. Франко переконливо показав, що в художній творчості велику роль відіграють органи почуттів, а самі відчуття є невичерпним джерелом пізнання митцем природи і суспільного життя.

У статтях «Тополя» Т. Шевченка», «Влада землі в сучасному романі», «Із секретів поетичної творчості» та в інших І. Франко підкреслював, що в мистецтві «змисловий матеріал мусить бути основою»³ художньої творчості.

«Шкала його (художника.— В. П.) почуттів мусить бути в деяких випадках мікроскопами,—писав Франко,—що потрапляють доглянути й заобсервувати найлегші

¹ «Зоря», 1893, ч. I, стор. 16.

² Погляди І. Франка на процес художньої творчості висвітлені в таких працях: А. Брагинець, Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка, Львів, 1956; М. Климаць, Світогляд Івана Франка, К., Держполітвидав УРСР, 1959; Іл. Стебун, Питання реалізму в естетичні Івана Франка, К., вид-во «Радянський письменник», 1958; М. Гончаренко, Естетичні погляди І. Я. Франка,— «Вісник АН УРСР», 1950, № 10; М. Година, Питання психології художньої творчості в працях Івана Франка,— «Іван Франко. Статті і матеріали», Збірник третій, вид-во ХДУ, 1952; В. Кудін, Естетичні погляди Івана Франка,— «Мистецтво», 1956, № 3, та ін.

В цілому згадані праці дають аналіз поглядів І. Франка на процес художньої творчості, проте в них не висвітлюються такі важливі питання, як співвідношення свідомого та несвідомого, роль інтуїції в процесі праці митця над художнім образом та чимало інших питань.

³ «Літературно-науковий вісник», 1899, т. VI, кн. IV, стор. 2.

для звичайних людей непомітні ворухнення, дрижання чи переливи красок, але zarazом мусить мати здібність охоплювати великі маси і великі дії, вони мусять доглянути деякі сталі угруповання і сталі тенденції там, де звичайне невправне око бачить тільки хаос. Так само і його почуття мусять мати здібність перенестися в одну мить в найрізніші середовища й ситуації, вживатися в них і відтворювати ті подробиці, що відомі авторові як сирий матеріал, чи то з власної обсервації, чи з книжних студій»⁴.

В статтях «Література, її завдання і найважливіші цілі», «Із секретів поетичної творчості» та в інших І. Франко робить спробу детального аналізу тих факторів та причин, які викликають певні відчуття, враження у художника.

Говорячи про джерела вражень художника, І. Франко писав у статті «Із секретів поетичної творчості»: «Як повстають звичайні враження? Так, що зі зовнішнього світа доходять до наших змислів (органів почуттів — В. П.) певні механічні чи хемічні імпульси (тверді тіла, плини, запахи тремтіння етеру або електричні рухи) і уділяються нашим нервам. Нерви проводять їх до певних мозкових центрів, і в комірках нашої мозкової субстанції повстає образ того центра, з якого вийшов даний імпульс»⁵.

Франко не обмежується визнанням того, що об'єктивний світ, впливаючи на органи почуттів художника, викликає певні відчуття, а досліджує внутрішні особливості цього процесу, розкриває його суперечності, доводить, що сприймання природи митцем не є пасивним, споглядальним процесом, не є механічним впливом на органи почуттів художника готових образів природи. У зв'язку з цим він зауважував, що мета художника полягає не в тому, щоб готові образи, навіяні природою, переносити у художній твір, а в тому, щоб за допомогою органів почуттів і наполегливої праці розуму створити синтетичний художній образ природи, людини, суспільного життя.

Виступаючи проти філософів, які говорили про вроджені, незмінні здібності людини до образного відображення життя, Франко у статті «Із секретів поетичної

⁴ І. Франко, Літературно-критичні статті, К., 1950, стор. 145.

⁵ ЛНВ, 1898, т. I, кн. III, стор. 146.

творчості» так характеризує суперечності сприймання художником явищ об'єктивної дійсності:

«Та вроджена сила нашого мізку така, що сей образ не уявляється нашій свідомості там, де він справді є, т. є. в комірках нашого мізку, а неначе в проекції у зверхнім світі, там, відки вийшов імпульс або відки нам здається, що він вийшов. Се є жерело і спосіб нашої змислової перцепції (відбирання вражень зверхнього світу), та zarazом жерело наших змислових ілюзій. Перша часть цього процесу, т. є. натиск імпульсів на наш організм і доношення їх до мізку відбувається без нашого співуділу, зате друга часть — проектування вражень на зверх, їх уміщування в зверхньому світі відбувається не без праці нашого розуму, є здобутком довгого досвіду поколінь і кожного осібника, хоч звичайно відбувається зовсім несвідомо»⁶.

Матеріалістичні позиції в аналізі питання про роль відчуттів, сприймань, вражень у процесі художньої творчості Франко не залишає і тоді, коли розкриває значення психології для розвитку мистецтва. Саме тому, що матеріалістична психологія глибоко вивчає роль різних психічних процесів у творчості людській взагалі, отже і в художній творчості, Франко підкреслював величезне значення її для творчості художника, для аналізу його творів істориками та теоретиками мистецтва.

У статті «Тополя» Т. Шевченка» І. Франко доводить величезну роль психології для дослідів «над механікою творчості поетичної».

«Психологія,— писав Франко,— котра розсліджує закони асоціації виображень, фантазії і чуття, а також способи вираження сього всього словами, підходить до вияснення творчості поетичної з внутрішнього, індивідуального боку, а властиво старається з творів поетичних проникнути в глиб душі поета. Вона аналізує і оцінює багатство його фантазії, ясність і пластичку його виображень, силу і живість його чуття, склад і обширність його інтелігенції і з усього сього старається зміркувати, що вніс поет в свої твори від себе самого, що є властивим даром природи, властиво оригінальне в його творах. Вона слідить не раз почини тих дарів у давніших поколіннях і вказує певні родові ри-

⁶ ЛНВ, 1898, т. I, кн. III, стор. 146—147.

си, котрі так або інакше розвилися в натурі поета і вплинули на його уподобання, а не раз і на весь напрям його думок і праці»⁷.

Досліджуючи питання про роль органів почуттів в образному відображенні дійсності митцем, Франко робить сміливу спробу з'ясувати значення їх для розвитку окремих жанрів мистецтва. Порівнюючи у статті «Із секретів поетичної творчості» поезію з музикою, музику з живописом, живопис з літературою, Франко доводить, що в цих видах мистецтва роль різних органів почуттів далеко не однакова.

Франко, поділяючи змисли на вищі (зір, слух, смак, запах) та нижчі (дотик зверхній і внутрішній), зауважував, що перші активно впливають на процес художньої творчості і виявляють свою силу у провідних жанрах мистецтва, а другі не мають такого вирішального значення для створення художнього образу.

«Досі,— писав Франко,— ми роздивляли роль так званих нижчих з естетичного погляду змислів у поетичній творчості. Тепер перейдемо до т. зв. вищих змислів, тобто таких, що мають і поза поезією вироблені спеціальні для себе відділи штуки: слух — музику, а зір — малярство. Наша задача тут комплікується, бо обік такого роздивлення ролі даного змислу, як досі, нам прийдеться хоч потрохи зазначити відносини спеціальної артистичної творчості того змислу до поезії, і навпаки. От тим-то ми присвяtimo кожному з тих змислів окремий розділик своєї праці»⁸.

У спеціальному розділі студії «Із секретів поетичної творчості», порівнюючи поезію і живопис, Франко показав, що, хоч в поезії (це доводить революціонер-демократ на прикладі творчості геніального сина українського народу Тараса Шевченка) художні образи виникають на основі зорових, а також слухових і дотикових відчуттів, проте саме живопис є тією сферою художньої творчості, де з особливою силою виявляється роль зорових відчуттів у створенні художніх образів. Саме у мистецтві живопису зорові відчуття торжествують, бо безпосередньо викликають у глядача враження кольорів, їх прекрасної гармонії.

«Маляр,— писав Франко,— дає нам враження

⁷ І. Франко, Твори, т. XVII, стор. 66.

⁸ І. Франко, Твори, т. XVI, стор. 266.

кольорів, поет викликає тільки спомини кольорів; маляр апелює безпосередньо до змислу, поет до уяви. Се перша і дуже важна різниця.

Друга, ще важніша, лежить в тім, як поет малює лінію. Маляр малює її просто, кладе її перед наші змисли; поет не може зробити цього; він мусить способами, властивими поезії, викликати в нашій уяві образ лінії, і тут виявляється величезна різниця між поезією і малярством»⁹.

Интересні думки висловлював революціонер-демократ з приводу ролі органів слуху у художній творчості. Він доводив, що «роль слуху в нашій психічній життю безмірно велика»¹⁰.

«Світ тонів, гуків, шелестів, тиші — безмежний»¹¹. Він активно впливає і на творчість поета, і на творчість композитора. Франко не заперечує впливу слухових відчуттів і на інші види художньої творчості.

Проте з найбільшою повнотою благотворний вплив слухових відчуттів на процес творення художніх образів, за Франком, виявляється в музиці, її жанрах. Порівнюючи поезію і музику з точки зору ролі слухових відчуттів у художній творчості, Франко зауважує: «З того самого джерела виплила і на тій самій основі розвивалася ще одна артистична діяльність людського духу — музика. Які ж взаємини добачаємо між сими двома творчостями? В чім вони сходяться, чим різняться одна від одної? Ми вже зазначали, що початок обох був спільний. Тут додамо, що сей початок значно старший від самого існування чоловіка на землі, бо вже в звірячій світі ми знаходимо і початки мови яко способу порозуміння між собою, і початки музики як вислову чуття. У давніх людей поезія і музика довго йшли рука об руку, поезія була піснею, переходила з уст до уст не тільки в певній ритмічній, але також в певній невідлучній від ритму музикальній формі. Розділ поезії від музики dokonувався звільна, в міру того, як чоловік винаходив різні музикальні інструменти, що дозволяли репродукувати і продукувати тони і мелодії механічним способом, незалежно від людського голосу»¹².

⁹ І. Франко, Твори, т. XVI, стор. 287.

¹⁰ Там же, стор. 267.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

Досліджуючи специфічні особливості музики, Франко доводить, що у композитора далеко більші можливості, ніж у поета, засобами музикального мистецтва передати світ звуків і тонів природи, відтворити ритм, властивий її явищам. Якщо поезія в даний момент, за глибоким переконанням Франка, може «давати тільки одне враження і з самої своєї природи не може чергування тих вражень робити скорішим, ніж на се позволяють органи і організм бесіди»¹³, то музика «може давати нам рівночасно необмежену кількість вражень і може міняти їх далеко швидше»¹⁴.

Надаючи перевагу музиці, що базується переважно на слухових відчуттях, порівняно з поезією у відтворенні шумів, звуків, ритму природи, Франко разом з тим відзначав, що поезія як синтетичне мистецтво має далеко більші можливості впливати на почуття і розум людини, на формування її естетичного ідеалу.

«Віршова і строфічна будова тільки дуже недокладно може замінити музикальну мелодію,— писав Франко.— Та зате поезія тим вища від музики, що при допомогі мови може панувати над цілим запасом змислових образів, які тільки є в нашій душі, може при допомогі тих образів викликати безмірно більшу кількість і різноманітність зворушень, ніж музика»¹⁵.

Не з усім можна погодитись у поглядах Франка на роль живого споглядання у художній творчості, на значення відчуттів у розвитку окремих видів мистецтва. На нашу думку, категоричними є заяви письменника про те, що малярство апелює тільки до органів зору, а музика — до органів слуху. Не завжди Франко відстоював матеріалістичний монізм, коли говорив про діалектичні суперечності, які виникають у процесі живого споглядання. Він інколи некритично ставився до ідеалістичної психології, що з особливою силою виявилось у перебільшенні ним ролі підсвідомого у процесі художньої творчості. Але було б великою помилкою на підставі цих окремих хибних думок зробити висновок про ідеалістичний характер його поглядів на процес художньої творчості.

¹³ І. Франко, Твори, т. XVI, стор. 271.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же, стор. 272.

Матеріалізм Франка виявився не тільки у правильних оцінках ролі органів почуттів та окремих відчуттів у художній творчості, але й в аналізі ним ролі асоціацій, фантазії в образному відображенні дійсності художником.

Вважаючи асоціації основою творчої фантазії, поділяючи їх на два види — на асоціації «звичайні» та «незвичайні», Франко доводить, що вдалі асоціації, до яких звертається письменник, не тільки викликають певні емоціональні переживання читачів, але й зворушують душу, збуджують відповідні думки.

На прикладі глибоко переконливого аналізу поетичної спадщини Тараса Шевченка Франко показує, що «незвичайні» асоціації є одним з кращих художніх засобів для змалювання контрасту, для передачі величезного душевного напруження героїв, драматичної ситуації в їх житті та боротьбі.

Франко висловив оригінальні думки з приводу ролі інших психічних процесів, таких, як емоції, фантазія, підсвідомі процеси, натхнення у художній творчості.

Франко завжди підкреслював, що художні твори мають бути пройняті багатими почуттями, пережитими самим художником, для того щоб пробуджувати відповідні емоціональні переживання у людей. У статті «Сучасні польські поети» Франко різко критикує польського поета Яна Каспровича за те, що його вірші не пройняті особистими переживаннями поета і не збуджують відповідних почуттів у читача. «Каспрович не любить своїх героїв, не любить того люду, малює розумом і фантазією, а не чуттям. У однім маленькім віршику Конопницької є більше чуття, ніж у цілій поезії Каспровича»¹⁶.

Велике місце в роботах Франка, присвячених розкриттю секретів поетичної техніки, вивченню особливостей процесу художньої творчості, займають роздуми поета-мислителя про роль художньої фантазії в образному відображенні світу.

Франко піддав гострій критиці ідеалістичну психологію та естетику, в яких заперечується зв'язок фантазії з навколишнім світом. Він критично ставиться до тих сторінок праці В. Вундта «Фантазія як основа ми-

¹⁶ І. Франко, Твори, т. XVIII, стор. 217.

стецтва», на яких заперечується зв'язок фантазії з об'єктивною дійсністю.

Революціонер-демократ не поділяв, наприклад, такого твердження В. Вундта: «Майже нема можливості відшукати ті нитки, з яких зіткані уявлення фантазії», розплутати вузли, в яких ці нитки сплітаються, знов «розплітаються і, нарешті, різноманітними засобами з'єднуються з іншими уявленнями або самі з собою. Ось чому не дивно... що вважають діяльність фантазії першоджерелом»¹⁷.

Надаючи великого значення науковій та художній фантазії у суспільному поступі людини, Франко бачив, що протилежну роль в людському житті відіграє хвороблива релігійна фантазія.

Атеїстичні праці незламного Каменяра пройняті різкою критикою цієї хворобливої фантазії, яка перешкоджає розвитку людської особистості.

Зовсім інша роль у культурному житті людини, на думку Франка, належить художній фантазії. Революціонер-демократ доводив, що фантазія відіграє визначну роль у створенні художнього образу:

«Вглиблюючися фантазією в той образ,— писав Франко,— автор обрисовує, освітлює його з різних боків і силкується способами, які дає йому поетична техніка, викликати його по змозі в такій формі, в такій самій силі, в такім самім колориті в душі читача. Вглиблюючися фантазією в той образ, автор силкується сконцентрувати його, віднайти, відчутти його суть, його значення, його зв'язок з цілістю життя, тобто виключити з нього все випадкове, а піднести те, що в нім є типове, ідейне. Розуміється, що й його поетичний малюнок буде мати метою передати читачеві сей глибший, ідейний підклад даного живого образу»¹⁸.

Надаючи великого значення фантазії у художній творчості, Франко разом з тим застерігав молодих письменників від захоплення гарячковою фантазією, від перебільшення її ролі у чуттєво-образному відображенні світу.

У листі до В. Давидяка від 13 травня 1874 року Франко критично поставився до тих своїх поезій, в яких

¹⁷ В. Вундт, Фантазия как основа искусства, СПб.—М., 1914, стор. 3.

¹⁸ І. Франко, Твори, т. XVII, стор. 253—254.

«дивними образами розжарена» фантазія привела до деяких порушень життєвої правди.

У цьому листі Франко писав: «Посилаю Вам у нижнім письмі кілька поезійок,— Ви самі найліпше осядете їх вартість... Із них «Ранок», «Пісня сироти», «Ніч», подібно як і попередньо надіслана комітетові «Путь життя», писані,— признаюсь Вам,— у певнім гарячковім успосібленню, в такій порі, коли не міг я владіти над собою, коли фантазія, дивними образами розжарена, не могла удержати власті над внішньою формою. Пізніше мені самому вони дивними видалися, коли-м їх прочитав, але не хотів-ем переробляти їх, бо гадав-ем, дика, дифирамбічна форма ліпше відвічає диким, гарячим фантазіям»¹⁹.

Інтересні роздуми поета-мислителя, поета-борця і над роллю натхнення у художній творчості.

Франко рішуче виступав проти тих естетичних теорій, які вважали натхнення виявом «вищої божої сили». Натхнення, зазначав він, виникає у процесі творчої праці художника. Воно є частим гостем того митця, який наполегливо вивчає життя, вміє побачити нове, прогресивне в ньому, невтомно працює над збагаченням своїх знань, вдосконаленням художньої майстерності; воно залежить також і від процесу мислення художника, від наполегливої праці його розуму.

Дані відчуттів, сприймань, спостереження художника синтезуються розумом, обробляються ним і у натхненній творчій праці втілюються у досконалі чуттєво-конкретні художні образи. «Певна річ,— писав І. Франко,— зміст і композиція поетичного твору, його, так сказати, скелет в значній мірі мусять бути ділом розуму, обдумані, розважені і розмірені, і де сего нема, там і найгеніальніше виконання деталей не скупить браку цілості»²⁰. Отже, повинна бути «повна гармонія сеї еругтивної сили вітхнення з холодною силою розумового обміркування...»²¹

Наче підсумовуючи свої погляди на роль мислительних процесів у художній творчості, Франко приходить до висновку, що перетворення об'єкта спостережень ху-

¹⁹ І. Франко, Твори, т. XX, стор. 7.

²⁰ ЛНВ, 1898, т. I, кн. II, стор. 85.

²¹ Там же.

дожника в образ відбувається «не без праці нашого розуму»²².

Вивчаючи особливості художньої творчості, Франко ставить проблему про значення підсвідомого, інтуїтивного у творчості художника. У часи Франка ця проблема привертала до себе увагу філософів, психологів, істориків та теоретиків мистецтва різних напрямків та шкіл. Такі психологи, як Вундт, Дессуар та інші, на основі даних новітньої експериментальної психології прийшли до думки, що свідомість людини поділяється на дві групи: «верхню», або власне свідомість, та «нижню», або підсвідоме.

Заслугою Франка є те, що він, незважаючи на певні захоплення підсвідомим, інтуїтивним у визначенні особливостей художньої творчості, робить в цілому матеріалістичні висновки з досліджень Вундта, Дессуара та інших психологів. Він підкреслює, що у процесі створення художнього образу «забуті враження», які входять у сферу свідомого з підсвідомої сфери, підлягають контролю нових вражень митця, викликаних обставинами життя і роботи розуму.

Франко не тільки не поділяє думки про те, що процес художньої творчості є процесом несвідомим, інтуїтивним, а, навпаки, у ряді своїх теоретичних досліджень і літературно-критичних статей показав, що творчий процес — це свідомо спрямований акт. Але під впливом ідеалістичних теорій у психології, філософії та естетиці і некритичного сприймання результатів деяких досліджень Дессуара і Вундта він висловлював інколи хибні думки про художню фантазію, яку порівнював з сонною фантазією, вважаючи, що ці два види фантазії є «явища одної категорії»²³.

В деяких місцях праці «Із секретів поетичної творчості» Франко приходить до висновку, що процес художньої творчості відбувається несвідомо, не підлягає контролю розумом, що він тотожний процесу сновидінь і має чимало спільних рис з галюцинаціями.

Поет, творячи образи, відзначав Франко, «в значній мірі чинить те саме, що природа, викликаючи в людській нервовій системі сонні візії та галюцинації»²⁴.

²² ЛНВ, 1898, т. I, кн. III, стор. 147.

²³ Там же, стор. 149.

²⁴ Там же, стор. 146.

Спільність художньої і сонної фантазії Франко вбачав у тому, що обом видам фантазії властиві: особлива чутливість людини, образність мислення, драматичне напруження, рух тощо. Ототожнюючи художню і сонну фантазію, Франко робить неправильний висновок про те, що в художній творчості «несвідомий елемент може грати важну, чи навіть головну роль»²⁵. Такі висновки Франка були певною поступкою ідеалістичній естетиці.

Едуард Гартман у своїй «Філософії несвідомого» доводив, що в основі художньої творчості «лежить несвідомий процес», який «недоступний для самоспостереження», що творчість митця «менше за все є плодом найнапруженіших пошуків; навпаки, вона виникає зовсім нежданно, наче впавши з неба»²⁶.

Непослідовність Франка виявилась не тільки у некритичному ставленні до праць таких естетиків, як Гартман, та перебільшенні у деяких місцях ролі підсвідомого у художній творчості, але й в тому, що письменник інколи забував про соціальну природу фантазії, про величезний вплив на нервову систему людини соціальної обстановки.

Аналізуючи погляди Франка на роль підсвідомого в художній творчості, можна правильно зрозуміти сильні та слабкі сторони цих поглядів лише тоді, коли будуть уважно вивчені його визначення підсвідомого, його концепція суті процесу художньої творчості.

За Франком, підсвідоме це «найбільша частина того, що чоловік зазнав в житті, найбільша частина усіх тих суггетсій, які називаємо вихованням і в яких чоловік вбирає в себе здобутки многотисячолітньої культурної праці всього людського роду, перейшовши через ясну верству верхньої свідомості, помалу темніє, щезає з поверхні, тоне в глибокій криниці нашої душі і лежить там, погребана, як золото в підземних жилах»²⁷.

Матеріалістична естетика і психологія надають певного значення «забутим враженням», до яких звертається художник у процесі творчості. Він начебто з багатої скарбниці людського духу виймає і перед світом розуму розглядає перлини минулих знань і досвіду.

²⁵ ЛНБ, 1898, т. I, кн. II, стор. 79.

²⁶ Е. Гартман, «Philosophie des Unbewussten» («Філософія несвідомого»), 1870, Берлін, стор. 238 і 299.

²⁷ ЛНБ, 1898, т. I, кн. II, стор. 81.

Вже в праці «Із секретів поетичної творчості», і особливо у наступних розвідках, таких, як «Теорія і розвій історії літератури», Франко рішуче відмовляється від точки зору ідеалістичної психології про художню фантазію, як несвідомий процес, подібний до сну або психозу, в ході якого поза розумом людським визрівають образи і в період божого натхнення знаходять шляхи до поетичних творів.

Ознайомлення з концепцією Франка про процес художньої творчості глибоко переконує в тому, що захоплення ідеалістичною психологією і хибні погляди на художню фантазію були для письменника короточасними і не визначали суті його естетичної теорії. Варто в зв'язку з цим звернутися до такого непоодинокого твердження поета-борця з його статті «Теорія і розвій історії літератури»: «Витвори наукового, розумового, думання звичайно не обходяться без праці чуття та фантазії і, навпаки, витвори фантазії неможливі без праці розуму. Знаємо, що в найдавніших літературах навіть не видно виразної різниці між умовою і фантазійною творчістю: твори строгого ума, високої філософії, ба навіть закони граматики та лікарські рецепти бували писані поетичною формою»²⁸.

Іван Франко, досліджуючи процес художньої творчості, вказував на результати цього творчого процесу, на те, якими саме шляхами та методами цих результатів досягають.

Інакше кажучи, мова йде про окремі засоби художньої техніки, які в працях Франка називаються «письмелська техніка», «поетична техніка» та ін. Оволодіння цією технікою має, за Франком, надзвичайно велике значення в роботі митця над художнім образом.

У статті «З галузі науки і літератури», аналізуючи твори Яна Каспровича, Франко доводив, що хоч і прагнув поет до того, щоб «писати твори бездоганні з точки зору естетики»²⁹, проте не знав законів естетики, не володів секретами та технічними засобами поетичної творчості.

«Талант Каспровича,— писав Франко,— ще не зовсім дозрів. Нема у нього спокою, гармонійності і почут-

²⁸ І. Франко, Літературно-критичні статті, К., 1950, стор. 57—58.

²⁹ І. Франко, Твори, т. XVIII, стор. 187.

тя простоти, що є найвищою прикметою поезії. Йому бракує тієї стислості і певності в доборі технічних засобів, яку дає цілковита зрілість. Він не вміє ще характеризувати людей і подій коротко і пластично, не вміє оповідати спокійно, як і спокійно дивитись на події, що їх оповідає. Його герої, як і він сам, дуже часто аж занадто багато говорять про речі байдужі і маловажливі, зате свідомо чи несвідомо минають речі більш важливі, ніби автор відчуває острах перед кульмінаційними точками подій»³⁰.

У листі до редакції «Зорі» («Наше літературне життя в 1892 році») Франко висуває ряд вимог до письменників, реалізація яких веде, на його думку, до творчих успіхів. Серед цих вимог почесне місце займає вимога оволодіння «писательською технікою».

«Писатель мусить поперед усього владати добре мовою свого народу... Далі мусить писатель бути добре ознайомлений з технікою писательською... В кінці писатель мусить знати докладно історію літератури всесвітньої... знати те життя, про котре бересь писати, ті верстви суспільні, тих людей, ті сторони, ті звичаї і встанови, ті заняття і роди праці і т. і.»³¹.

Франко звернув чималу увагу на характеристику таланту митця; він переконливо довів, що розвиток індивідуальних здібностей, оригінальних рис таланту митця у великій мірі залежить від наполегливої праці.

У листі до О. Рошкевич від 26 грудня 1878 року Франко доводить, що талант, праця і освіта нерозлучні. «Писатель, талантливий писатель,— вказував Франко,— видить ясніше від других, чує живіше, переймається, переконує других. Видить з того, що на тім пункті поняття таланту сходиться з образом, працею в певнім напрямі і довшою вправою. І сесю думку висказують деякі знані таланти (Мікель Анджело: талант, то праця). Передумай докладно се все і не знеохочуйся ніколи, коли не раз перший крок тобі не вдасться. Не раз і не десять раз треба блудити, заким раз вийдеться на добру дорогу,— а там, де нема ніякої дороги, де самому треба і собі і другим стежку прокладати, там, Олінько, кожний крок може бути хибний, і кожний може вести до цілі,— там, значить, ніщо казати: я дійду,

³⁰ І. Франко, Твори, т. XVIII, стор. 192.

³¹ «Зоря», Львів, 1893, стор. 16.

або: я не дійду,— а сміло рушити в дорогу і не зраджувати одним або другим хибним кроком»³².

За глибоким переконанням Франка, сила таланту художника виявляється не тільки в його працьовитості, в довголітньому опрацюванні образів, сюжету своїх творів, але й у величезній вимогливості до себе.

Письменник-борець за революційне мистецтво трудового народу залишив зразки величезної вимогливості до результатів своєї творчості. Ще у 1874 році у листі до В. Давидяка Франко різко критично, надзвичайно вимогливо поставився до ряду своїх поезій.

«Питаєте о мою поезійку «Великдень»?— писав Франко.— Не знаю, хто Вам ю захвалив, але, оскільки то собі пригадую, не було там нич доброго і викінченого, але — от, макулатура, слаба проба, хоч і повсталала із зраненого, болячого серця. Хоч би-м Вам рад прислати, але,— вірте ми, що її не маю,— бо у мене такий звичай, що, скоро що напишу,— а потім не всмак ми те,—сейчас, як каже Петрарка, даю Вулкану до поправи. Так поступив я собі уже з страх многими творами, пробами початковими, хоч і теперішні не много ся еще від них розличають. Даруйте проте, що «Великодня року 1871» прислати Вам не могу,— може де лучиться Вам у кого видіти відпис,— то будете видіти, що те зовсім не так добре, як Вам представлено. Спробую однако ж предмет сей наново опрацювати, скоро надариться пора і фантазія до того»³³.

Розглядаючи особливості таланту художника, Франко підкреслював, що він виявляється і в надзвичайній спостережливості, чутливості до нового у житті, і в багатстві емоціональних переживань, і в особливому вміні інтелекту художника розкрити таємниці людської душі, і в темпераменті митця. Інакше кажучи, психологічні якості людини, різні «комбінації творчих та рефлексійних здібностей» її обов'язково впливають на особливості та оригінальні прикмети таланту митця.

Обґрунтування цієї думки Франко дає у вже згаданому листі до О. Рошкевич у грудні 1878 року.

«Талант, се властиво більша вразливість нервова на певні враження і більша спосібність задержувати ті враження і викликувати їх наново,— се значить,—талант—

³² І. Франко, Твори, т. XX, стор. 53.

³³ Там же, стор. 9.

се темперамент. На тім пункті ми зійшлися з думкою Золя, котрий каже, що повість се певний кутчик, певна частка світу, оглядана крізь окуляри темпераменту. Значить, треба передусім уміти обсервувати життя, видіти більше і живіше ніж другі,— а відтак треба уміти відживити і впорядкувати тоті враження на папері. Ось і талант повістярський. Перший пункт далеко важніший від другого. Хто ясно видить і живо чує певне враження,— у того швидше знайдеться спосіб його й виразити відповідно. При тім штука виражування тепер чим раз більше улегшується,— вона становить науку стилю, і, правда, не дається відразу, але кожному, хто має охоту і терпеливість до справи, дається в достатній мірі»³⁴.

Всебічний аналіз зв'язків таланту митця з його індивідуальними психологічними особливостями дозволив революціонеру-демократу правильно розв'язати питання про індивідуальні творчі особливості та стилі у творчості художників. Істинно талановитий художник виявляє у творчості своє власне обличчя, індивідуальні риси, особливий стиль.

У статті «Як повстають народні пісні» Франко писав з цього приводу: «Митець, що свідомо творить поетичний твір, вибирає передусім предмет, намагається вивчити й заволодіти цим предметом, вдуматися й вслухатися в нього, а згодом заповнити його рамці, що так скажу, скристалізованим змістом свого власного «я». Звідси виникає, що кожний твір художньої поезії, чим він є досконаліший, то в більшій мірі носить ознаку доби й обставини, серед яких повстав, ознаку поглядів, змагань, ідей, одне слово, ознаку індивідуальності самого поета»³⁵.

Розглядаючи індивідуальний стиль, як вияв таланту художника, Франко високо оцінював творчість Тараса Шевченка, Лесі Українки саме за різносторонність їх таланту та багатство творчої індивідуальності.

Революціонер-демократ, досліджуючи творчість Шевченка, прекрасний твір «Перебендя», підкреслював, що в ньому геній поета розповів про загальновідоме індивідуальне яскраво і неповторно. «Мені здається,— від-

³⁴ І. Франко, Твори, т. XX, стор. 52—53.

³⁵ Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка, відділ рукописів, архів І. Франка, № 2687, арк. 6.

значав Франко,— що невеличку, але прекрасну поему Шевченка «Перебейдя»: можна вважати типовим приміром того, як у першій добі поетичної діяльності Шевченка перехрещувалися і зливалися найрізніші впливи і як геніальна натура нашого поета уміла впливи ті щасливо перетопити в одну органічну і глибоко поетичну цілість»³⁶.

Силу і різносторонність таланту Лесі Українки І. Франко вбачає в тому, що, малюючи найрізноманітніші явища природи і переживання людини, ставлення її до дійсності, поетеса не йде вже відомими у поезії шляхами, а шукає своїх власних, на яких і розкриваються особливості її творчої вдачі.

Увагу революціонера-демократа привертає написаний поетесою у 1888 році цикл віршів «Подорож до моря» саме за те, що в ньому яскраво виявляється творча індивідуальність автора. З приводу цього циклу Франко писав: «Талант авторки очевидячки дужчає, піднімається, вона попадає в свій природний тон, менше в'яжеться чужими взірцями, і ми стрічаємо в тім циклі перші проблески сильного, самостійного таланту, перші такі картини і поетичні звороти, що виявляють руку майстра»³⁷.

На прикладі творчості Шекспіра, зокрема його трагедії «Коріолан», Франко доводить, як у процесі натхненної творчості мужніє талант митця та зростає його майстерність.

«З погляду артистичного оброблення — композиції і будови драми, характеристики дійових осіб, багатства ідей і мови, красоти віршування,— зауважував Франко,— «Коріолан» належить до найкращих творів Шекспірових. Будова драми проста і прозора, експозиція ясна від першої сцени, характери дійових осіб проведені рукою великого майстра»³⁸.

І сьогодні не втратили свого великого естетичного значення роздуми Франка над творчістю світочів мистецтва і літератури. Висловлювання революціонера-демократа про талант Толстого і Тургенева, Успенського і Помяловського, Шевченка і Лесі Українки, Коцюбинського і Грабовського, про шляхи розвитку і збагачен-

³⁶ І. Франко, Твори, т. XVII, стор. 43.

³⁷ Там же, стор. 242.

³⁸ І. Франко, Твори, т. XVIII, стор. 339.

ня їх таланту та індивідуальних творчих особливостей і сьогодні допомагають митцям оволодівати секретами художньої творчості.

Відстоюючи матеріалістичний погляд на шляхи розвитку таланту художника, І. Франко у таких статтях, як «Влада землі в сучасному романі» висуває ряд завдань перед письменником, виконання яких веде не тільки до збагачення творчої особистості митця, але й до посилення його ідейно-естетичних впливів на його сучасників і нащадків. Революціонер-демократ наголошує перш за все на тому, що письменник повинен стояти на рівні досягнень науки, бути одночасно і психологом, і соціологом, і природодослідником, знати і вивчати життя.

«Сучасний письменник має на увазі передусім дійсність, справжніх людей, з їх вічною грою почуттів і настроїв, з їхнім думанням, повним скоків і непослідовностей, з їхніми раптовими вибухами почуттів, з їхнім способом вислову, в якому безліч індивідуальних відтінків, залежних від різниць виховання, характеру, темпераменту, хвилевого настрою, суспільного становища та психічного стану. Перед таким величезним завданням мусили впасти всі давні обмеження, давні, так звані естетичні норми, що виключили з поезії деякі слова, деякі ситуації, деякі постаті і деякі життєві фази. Сьогодні все, що тільки можемо спостерігати в природі і в суспільстві, може бути предметом поезії, а передусім романа, який, розвиваючись, поглинає всі інші види поезії»³⁹.

Повсякденне звертання Франка до життя і наук як великої школи розвитку обдарованості, творчого збагачення індивідуального стилю художника є незаперечним свідченням того, що і в питаннях природи художньої творчості незламний Каменяр в цілому стояв на непорушних гранітних основах філософського матеріалізму.

Уважно розглядаючи розвиток літератури і мистецтва в Росії та в країнах Західної Європи саме тієї історичної доби, коли виникли різні занепадницькі течії та твори, І. Франко рішуче виступає проти тих митців і теоретиків мистецтва, які заперечували значення талан-

³⁹ І. Франко, Твори, т. XVIII, стор. 83.

ту та творчої особистості художника для образного відображення дійсності.

У статті «Інтернаціоналізм і націоналізм у сучасних літературах» Франко писав:

«Ще не видумано такої літературної формули ані такої моди, що могла би вчинити зайвим талант. Продукція писарських машинок хоч би й найновішої конструкції, все ще не є літературою, — а бездарність, удрапована в філософію всіх песимістів та «надчоловіків», у тумануваті фрази та звуки всіх символістів, сатаністів та декадентів накупу, все ще не здобуде собі нічого більше, крім хвилевого ефекту»⁴⁰.

В історії естетичної матеріалістичної думки на Україні ХІХ століття Франко виступає полум'яним борцем за мистецтво великих талантів, справжніх майстрів художнього слова, поборників культурного прогресу трудового народу.

Погляди Франка на процес художньої творчості — це нова яскрава сторінка в історії вивчення секретів художнього процесу. Нове виявилось в думках революціонера-демократа про роль живого споглядання та емоцій у художньому освоєнні дійсності митцем.

Франко сказав нове слово і тоді, коли висвітлював роль мислення, фантазії у художньому процесі, розкривав особливості художньої техніки, аналізував талант художника та його індивідуальні творчі особливості.

Хоч у поглядах Франка на процес художньої творчості, на роль підсвідомого в образному відображенні світу митцем і виявилися впливи ідеалістичної естетики та психології, проте революціонер-демократ досить швидко подолав ці впливи і вийшов з темних закутків ідеалістичних концепцій на світлий, осяяний сонцем життєвої правди і матеріалістичної філософії шлях, який привів поета-борця, поета-революціонера до вершин найдемократичнішого мистецтва світу — мистецтва робітничого класу.

Резюме

В статті освещаются взгляды выдающегося украинского писателя, революционера-демократа Ивана Франко на процесс художественного творчества.

⁴⁰ І. Франко, Твори, т. ХVІІІ, стор. 506.

Анализируя труд Франка «Из секретов поэтического творчества», его статьи, эпистолярное наследство и архивные материалы, автор приходит к выводу, что для Франко был чужд в целом идеалистический подход к рассмотрению важнейших психологических основ художественного творчества.

В статье показано, как писатель диалектически освещает роль чувственного и рационального в художественно-образном отражении мира деятелями искусства, анализируются взгляды Франка на роль художественной фантазии в творческом процессе. В общих чертах показано значение эстетических взглядов Ивана Франко для художественной практики в современную эпоху.

МІСЦЕ П. М. ЛЮБОВСЬКОГО В РОЗВИТКУ ФІЛОСОФІЇ НА УКРАЇНІ В ПЕРШІЙ ЧВЕРТІ ХІХ СТОЛІТТЯ

У першій чверті ХІХ століття в Росії і на Україні, особливо після переможного закінчення Вітчизняної війни 1812 року, наступив період реакції. Антинаукові ідеї, які ревно пропагувались захисниками офіційної ідеології, були спрямовані проти поширення в країні матеріалізму та атеїзму. Царизм всіляко насаджував релігійну ідеологію, перешкоджав розвиткові передової науки. В університетах скорочувались програми суспільних наук, логіку і психологію стали читати викладачі богослов'я. Поширювались різного роду ідеалістичні та містико-теологічні спекуляції, вихвалялись реакційні за своїм змістом книги. Панівні класи царської Росії за допомогою реакційних діячів з народної освіти наполегливо культивували ідеалістичну філософію.

Надзвичайно посилилась реакція в галузі науки тоді, коли міністром духовних справ і освіти став голова біблійського товариства, містик і педант князь Голіцин. При міністерстві духовних справ та освіти був заснований вчений комітет, якому ставили за обов'язок забороняти книги, що не відповідали вимогам офіційної ідеології і суперечили духу релігії і самодержавної влади. Цим комітетом осуджувались, наприклад, «Метафізика» Лубкіна, «Логічні настанови» Лодія, «Природне право» Куніцина.

Але, незважаючи на офіційну політику царського уряду в галузі науки і культури, спрямовану на підко-

рення науки богослов'ю, російська та українська передова філософська думка цього періоду пробивала собі шлях до наукового вирішення головних філософських питань. Російські та українські передові філософи, на відміну від багатьох філософів Західної Європи домарксистського періоду, не поринали в нетрі абстрактних міркувань, відірваних від конкретної дійсності, а робили філософські узагальнення на основі досягнень науки і культури того часу. Передові мислителі, виступаючи проти схоластичних суджень і абстрактних тверджень, вимагали простих і ясних узагальнень. Цим і пояснюється до певної міри, що передова філософія в Росії і на Україні починаючи з XVIII століття розвивалась у формі матеріалізму.

Матеріалістичні і демократичні традиції передової вітчизняної філософії пов'язані з діяльністю декабристів, російських та українських революційних демократів і багатьох інших вітчизняних вчених та мислителів. У розвиткові передової науки і матеріалістичної філософії належить певне місце і оригінальному українському вченому першої чверті XIX століття Петру Михайловичу Любовському, який вчився і працював у Харківському університеті.

Де й коли народився та помер Любовський — невідомо. Він закінчив у 1808 році етико-політичний факультет Харківського університету; потім працював протягом п'яти років викладачем гімназії у Харкові. З 1812 року Любовський проводив активну наукову роботу при університеті; в цьому ж році після захисту дисертації йому надається науковий ступінь магістра філософії. Наступні роки у житті та діяльності Любовського були занадто несприятливими, реакційні професори філософії робили все для того, щоб усунути його від наукової роботи і не допустити до викладання дисциплін в університеті. У Харківському університеті в цей період, як і в усіх інших вищих учбових закладах, реакція вимагала викладання наук відповідно до християнської релігії. Відомий реакціонер Харківського учбового округу Корнеев, утискуючи прогресивних викладачів, насаджував в університеті дух схоластики та догматизму.

Проте матеріалістичні погляди на природу, критика ідеалізму в першій чверті XIX століття, до початку дія-

льності великих російських філософів В. Г. Белінського, О. І. Герцена, знаходили все більше число прихильників серед прогресивних професорів Харківського університету. Ідеалістична філософія у Харківському університеті зустріла рішучий опір з боку Осиповського та його однодумців. Викладачі та професори університету різко розмежувались на дві групи, між якими відбувалась гостра боротьба. Одна група, представлена Шадом, Дудровичем, пропагувала ідеалізм і релігійний містицизм, друга, очолювана Осиповським і Павловським, захищала матеріалістичні принципи в науці і філософії.

Офіційні професори-ідеалісти, очолювані Шадом, викладали з кафедр реакційні ідеї. З метою «спростування» матеріалізму вони широко використовували реакційні ідеї німецьких ідеалістів кінця XVIII — початку XIX століття—Канта, Шеллінга, Фіхте, Лейбніца, Гегеля.

Шад, наприклад, неодноразово підкреслював своє позитивне ставлення до ідеалістичної німецької філософії. А у своїй праці «Религия в пределах человеческого разума» він виявив себе завершеним прихильником ідеалістичних напрямів філософії Канта. Думки Шада були сповнені ідеалістично-теологічними міркуваннями про божу могутність як джерело всякого життя. Шад, як і представники офіційної ідеології, піддавав критиці ті ідеї Канта, які суперечили релігії, об'єктивному і суб'єктивному ідеалізмові, інакше кажучи, критикував Канта «справа», відкидав кантіанську річ в собі. «Я утверждаю многое,— писав Шад,— что утверждает и Кант, так как я нахожу это справедливым, хотя, относительно главного предмета его философии, равно как и ее оснований и цели, я весьма не согласен с Кантом»¹.

Професор Шад відверто заявляв про своє позитивне ставлення до німецького філософа-ідеаліста Лейбніца, запозичав з його філософії реакційні ідеї, пов'язані з релігійною теорією про бога як керуючу силу всесвіту. Будучи епігоном ідеалістичної філософії, Шад писав: «Даже в действительности предметов, превышающих наши чувства и заключающих в себе единственные ус-

¹ Д. И. Бага лей, Удаление профессора И. Е. Шада из Харьковского университета, Харьков, 1899, стор. 84.

ловия наших достоинств и нашего предназначения, удостоверен я гораздо более, нежели в предметах чувств и опыта, ибо все то, что мы познаем из опыта, подвержено вечным переменам, непрерывным видоизменениям, и потому не может заключать в себе истинного бытия вещей, которое совсем неприступно для опыта и чувств и которое, по сей причине, должно быть познаваемо ими из разума, или из откровения»².

Прагнучи довести зверхність віри над розумом, релігії над наукою, харківські ідеалісти вороже ставились до матеріалізму, і зокрема до французького матеріалізму XVIII століття. Авторитетними для них були ідеалістичні напрями у філософії. Вони використовували їх в науково-педагогічній роботі, твердили, що закони природи необхідно розглядати не як відображення у свідомості людей об'єктивних процесів, не як пізнання людиною єдності та зв'язку, взаємозалежності і цілності світового процесу, а як продукт людського розуму. У природі нема законів, мислення творить закони і вносить їх у природу.

Ці ідеї цілком задовольняли реакціонерів, ворогів розуму й освіти. Про їх прагнення поширювати ідеалізм свідчила, зокрема, спроба зробити посібник професора Харківського університету кантіанця Л. Якоба під назвою «Курс философии для гимназий Российской империи» обов'язковою книгою для всіх вищих учбових закладів.

Прихильники матеріалістичного напрямку в природознавстві і філософії піддали різкій критиці ідеалізм Шада. Видатний вчений, математик і філософ-матеріаліст Осиповський заперечував визначення Шадом категорій як чистих форм свідомості а ргіогі і не міг погодитись з тим, що в основі пізнання і мислення лежить якесь потойбічне абсолютне начало. Всі теоретичні положення, відзначав Осиповський, Шад виводив з абсолютного розуму, з якоїсь трансцендентальної, загалом нематеріальної субстанції.

Наполегливо Осиповський викривав тих, хто гальмував розвиток природознавства і філософії. Він стояв на чолі групи прогресивних професорів, які боролися проти реакціонерів. Ці передові вітчизняні вчені та мис-

² Д. И. Бага лей, Удаление профессора И. Е. Шада из Харьковского университета, Харьков, 1899, стор. 112.

лителі виступили зі своїми оригінальними працями, стали на шлях наукового розроблення багатьох проблем і матеріалістичних узагальнень, активно критикували Канта та його послідовників у Харківському університеті за заперечення об'єктивної реальності простору та часу. В цьому плані слід нагадати праці Осиповського «О пространстве и времени», «О динамической системе Канта».

Боротьба між прихильниками ідеалізму та матеріалізму в університеті відбувалась не без участі Петра Михайловича Любовського. Він був не лише свідком, але й учасником цієї боротьби. Любовський прагнув стати ад'юнктом кафедри філософії. Одночасно на цю посаду претендував бездарний іноземець, прихильник ідеалістичної філософії Фіхте і Шеллінга — Дудрович.

Конкурсний іспит з філософії тримали Дудрович і Любовський 18 жовтня 1813 року. Професор Шад запропонував Дудровичу такі запитання: Які принципи неправдивої моральності і що може бути прийнято за приклад достовірного? На яких основах і в силу якого морального міркування може бути прийнятий оптимістичний погляд на світ? Які важливі аргументи, якими скористувались філософи для доказу буття бога? У чому полягає та чиста основа мислення, яку Рейнгольд поставив першим принципом філософії? У чому полягає суть неподільного? Що таке дедукція і аналогія, у чому їх схожість і протилежність? У чому полягає головна особливість очевидностей та звідки походить очевидність в математиці, логіці і метафізиці? У чому полягає різниця між емпіричною і трансцендентальною психологією?

Зміст поставлених запитань не потребує коментаріїв. Дудрович одержав екзаменаційну оцінку *optime* — відмінно. Після усного екзамену йому належало подати реферат на такі теми: «Определить сущность философии Канта, Фихте и Шеллинга, причем показать, каково было положение философии, подавшее повод к этой великой реформации ее, початой Кантом и завершенной Шеллингом: в чем преимущественно сходятся и разнятся друг от друга системы этих философов»³.

У своїх відповідях Дудрович вихваляв ідеалізм Фіх-

³ Д. И. Багалей, Опыт истории Харьковского университета, т. I, Харьков, 1898, стор. 621.

те і Шеллінга, апіорні принципи філософії Канта, вважав увесь світ продуктом діяльності божества. Дудрович популяризував, отже, філософію німецьких ідеалістів, говорив, що лише за допомогою її можливо одержати істинну уяву про світ, і насамперед згідно з священним писанням.

Такі ж самі усні запитання були поставлені Любовському. Він відповів на них незадовільно, але все-таки був допущеним до письмового екзамену. Йому запропонували ті ж письмові теми, що й Дудровичу. Дуже шкода, що не збереглися відповіді П. М. Любовського на усні та письмові запитання. Але Любовський, на думку філософів-ідеалістів, не виявив себе знавцем філософії Канта, Фіхте і Шеллінга. «Спеціаліст» професор Шад, а за ним і всі філософи-містики, визнали екзамен Дудровича далеко кращим, а тому вирішено було оформити документи на заміщення посади ад'юнкта Харківського університету на користь Дудровича та подати їх на затвердження вченої ради і міністерства.

Навколо кандидатур на заміщення посади ад'юнкта філософії розгорнулась жорстока боротьба між представниками ідеалістичного і матеріалістичного напрямку у філософії. Шад і його однодумці все робили для того, щоб на це місце провести Дудровича, філософія якого була служительською богослов'я (*ancilla theologiae*). На всі лади вони вихваляли Дудровича з тим, щоб його затвердили ад'юнктом філософії. Шад, зокрема, говорив: при виборі ад'юнктів необхідно керуватися не 57 параграфом статуту, оскільки цей пункт відноситься до професорів, а 127, в якому говориться, що в ад'юнкти вибираються по особливому екзамену магістри та старші викладачі гімназії, які викладали не менше трьох років. Дудрович не три, а шість років працював вчителем, потім він читав філософію і в університеті з великим успіхом; його документи показують, що він займався не лише філософією, але й юриспруденцією та іншими науками, в особливу заслугу йому необхідно поставити і те, що він чудово говорить і пише по латині і разом з тим знає і російську мову. На закінчення своїх доводів на користь Дудровича Шад запевняв, що він не може знайти кращої кандидатури на посаду ад'юнкта кафедри філософії, ніж Дудрович, оскільки його знання відзначаються зрілістю та солідністю.

Проти всіх цих дій Шада та його прихильників виступили передові вчені, вони викривали ідеалістичну філософію та її носіїв. Очолював цю групу вчених ректор університету Осиповський, який не вважав за потрібне мати на кафедрі філософії крім професора-ідеаліста Шада ще й ад'юнкта-ідеаліста Дудровича і тому вимагав обмежитись у викладанні філософських дисциплін логікою, досвідною психологією та етикою. Цю думку Осиповського підтримали Шумлянський та Каменський. Осиповський різко виступив проти затвердження Дудровича в ад'юнкти, оскільки вбачав в його філософії відродження ворожого матеріалізові філософського напрямку, дав негативний відзив на його твори, назвав їх учнівськими вправами, викривав суть його ідеалістичної філософії, яка була відірвана від дійсного світу і перетворювала людські поняття в пусті абстракції, позбавлені будь-якого реального ґрунту.

З такою оцінкою творів Дудровича погоджувався і видатний вчений-філолог І. Срезневський, який, прочитавши один з рукописів Дудровича під назвою «*Positio-nes ex universa iure hungarico*», зазначав, що ця праця, яку Дудрович подав як свій твір, не може рекомендувати його на посаду ад'юнкта кафедри філософії.

В той час, коли Шад наполягав на затвердженні Дудровича, передові вчені на чолі з Осиповським пропонували іншу, дійсно достойну кандидатуру в ад'юнкти — магістра філософських наук П. М. Любовського, який при вирішенні конкретних філософських питань відстоював матеріалістичні погляди. Професор Каменський, виступаючи на захист Любовського, доводив, що Любовський має не менше, а більше прав на посаду ад'юнкта філософії, ніж Дудрович. «Любовский же питомец нашего университета, магистр философии и преподавал этот предмет в гимназии»⁴.

Однак Шаду та його прихильникам все ж таки вдалось перешкодити затвердженню Любовського ад'юнктом кафедри філософії. Перевага в міністерстві була дана Дудровичу, незважаючи на те, що самодержавство в цей період переслідувало навіть і прихильників ідеалістичної філософії Канта і Шеллінга, вбачаючи у

⁴ Д. И. Багалей, Опыт истории Харьковского университета, стор. 620.

вченні німецьких філософів поступки матеріалістичному світоглядові, відступи від християнської релігії. Тому не випадковим є такий лист, написаний міністром освіти Разумовським до вченої ради Харківського університету. «До сведения моего дошло,— писав він,— что Шад рекомендовал Дудровича, как сведущего в системах Канта, Фихте и Шеллинга. А так как с видами министерства народного просвещения не согласно распространение в учебных заведениях учения Шеллинга, то предлагаю университету беспристрастно донести, какой системы философических наук придерживается профессор Шад равно и Дудрович, и одобряет ли ее университет»⁵.

У надісланій відповіді зазначалось, що вчена рада не вбачає у філософії професора Шада таких засад, які б суперечили наряду та змісту державної освіти. На підставі даних висновків щодо філософських поглядів Шада значно зміцнились і позиції Дудровича. З перших днів перебування на кафедрі умоглядної та практичної філософії, керованої Шадом при університеті, він зарекомендував себе ревним містиком і активним помічником реакціонера Корнеєва.

Затвердження прихильника ідеалістичної філософії Дудровича ад'юнктом в якійсь мірі розкривало негативне ставлення царського уряду до розвитку прогресивної науки, представником якої був П. М. Любовський. Він належав до харківських вчених, що групувались навколо Осиповського і вели боротьбу проти ідеалізму.

Формування філософських поглядів Любовського відбувалось в обстановці ідейної боротьби між прихильниками філософського ідеалізму, переважно шеллінгіанського і кантіанського напрямку, та захисниками матеріалізму. Ідейна боротьба між ідеалістами і матеріалістами, свідком і учасником якої був Любовський, звичайно, мала вплив на філософські позиції молодого вченого і якимсь чином відбилась в його наукових працях, в яких поряд з викладом і пропагандою матеріалістичних ідей зустрічаємо поступки ідеалізму.

Проте головну роль у формуванні філософських поглядів мислителя відіграли матеріалісти, їх науково-природничі твори. Будучи сам представником передо-

⁵ Д. И. Багалей, Удаление профессора И. Е. Шада из Харьковского университета, стор. 24.

вої науки; Любовський з особливою увагою цитував праці тих філософів та вчених, які сміливо піддавали критиці застарілі або помилкові твердження своїх попередників, наполегливо висували і розв'язували нові завдання наукового пізнання. Цим насамперед і пояснюється, чому Любовський так цінував Арістотеля і Геракліта, Бекона і Ломоносова. Особливо захоплено він висловлювався про Ломоносова, називав його видатним поетом, талановитим вченим. Ломоносов, за Любовським, «есть лучший российский стихотворец... превосходный стихотворец, величайший оратор и прозорливейший естествоиспытатель»⁶.

Любовський, як свідчать його твори, був знайомий з французьким матеріалізмом XVIII століття. Інтерес, виявлений ним до вчення енциклопедистів, які своїм захистом основ матеріалістичного сенсуалізму справили великий вплив на розвиток матеріалістичних ідей, говорить сам за себе. З почуттям великої пошани Любовський вимовляв імена діячів античної культури, відомих вчених Західної Європи, талановитих вітчизняних письменників та мислителів. Вивчаючи праці своїх знаменитих попередників, він критично засвоював все цінне з їх наукової спадщини.

У Харківському університеті Любовський розгорнув активну наукову діяльність. Він був членом наукового товариства, що виникло в 1812 році з ініціативи професора Стойковича. Товариство ставило собі за мету «распространение наук и знаний, как чрез ученые изыскания, так и чрез издание в свет общепользных сочинений»⁷.

Відповідно до статуту товариство мало два відділи: природничий і словесний. До відділу природничих наук належали не лише фізика, хімія, математика, але й медицина та інші науки, які ґрунтувалися на спостереженні та вивченні природи. Тимофій Осиповський, очоливши природничий відділ, все робив для того, щоб спрямувати його роботу на захист науки, розуму і освіти від зазіхань релігії. У 1814—1816 роках на засіданні відділу ним були прочитані реферати: «О действии сил на гибкие тела и о происходящем от того равновесии»,

⁶ П. Лю б о в с к и й, Опыт логики, Харьков, 1818, стор. 41.

⁷ «Труды общества наук, состоящего при императорском Харьковском университете», т. I, Харьков, 1817, стор. 4.

«О движении тел бросааемых на поверхности земной», «Об астрономических преломлениях», «О вычислении aberrаций». Камлішинський подав на розгляд працю під назвою «Систематическая номенклатура облаков по системе Луки Говарда и естественная их история», ад'юнкт Архангельський читав реферати на тему «Опыт об основании математической теории жидких тел по началам пределов», «О доказательстве начала скоростей стремления». Ставши головою товариства, Осиповський спрямовував його діяльність на розроблення актуальних наукових тем, пов'язаних з важливими проблемами філософії та природознавства.

До словесного відділу входили такі науки: мова і література, археологія, історія, філософія, логіка, естетика. Своїми працями члени цієї секції, очолюваної І. Срезневським, а потім Успенським, пробуджували віру в силу людського розуму і освіти. Любовський використовував товариство для пропаганди наукових ідей. Він організовував засідання секції, де обговорювались праці з багатьох галузей знань, виступав з науковими рефератами та повідомленнями. Любовський виступав захисником досвідних знань. В такому плані була написана ним книга під назвою «Логика или умоучение». У 1811 році Любовський опублікував вірш, написаний ним з приводу смерті ректора Харківського університету Івана Степановича Рижського — відомого вченого свого часу, борця проти ідеалістичних концепцій, захисника принципів матеріалістичного сенсуалізму. Любовський високо цінував праці Рижського, зауважував, що всі його праці мають велику цінність. Він прославляв Рижського як вченого і мислителя, відмічав його заслуги на ниві освіти, говорячи:

О просветитель драгоценный,
Сладкоглаголивый наш гений!
Рцы нам! Почто, как возглашал
Свои премудрые советы⁸.

У 1812 році Любовський надрукував іншу працю під назвою «О достоинствах человека, происходящих от дарования слова». Дослідження Любовського відзначаються оригінальністю і сміливістю думки. У ті часи ба-

⁸ «Сборник Харьковского историко-филологического общества», Харьков, 1911, т. 20, стор. 332.

гато підручників з філософії, які перекладались з іноземної на російську мову (Камне, Сніля, Баумайстера, Арнесті), ґрунтувались головним чином на основі неприкритого фідейзму та схоластичних систем; вони задурманювали свідомість людей релігійними догмами про нематеріальність душі, її безсмертя і субстанційність. Незважаючи на засилля такої літератури в галузі освіти, передова вітчизняна філософська думка пробивала собі шлях до наукового розуміння проблеми свідомості. У цьому напрямі значну роль відіграла книга Любовського, опублікована в Харкові у 1815 році під назвою «Краткое руководство к опытному душесловию».

Плодотворна наукова робота Любовського продовжувалася і в наступні роки. Працюючи в товаристві з дня його заснування, Любовський друкував свої праці майже кожний рік; ім'я нашого вченого зустрічається в різних офіціальних і неофіціальних документах, періодичній пресі. У 1818 році вийшла у світ його нова книга «Опыт логики». Любовський одним з перших на Україні пропагував матеріалістичні ідеї цієї науки, нерозривно пов'язував логіку з теорією пізнання, з питанням про істинне пізнання дійсності. У передмові до книги Любовський писав: «Исследовав начала предлагаемых здесь логических наставлений, я старался изложить их сколько можно простее, вразумительнее, кратче и при том в надлежащей полноте. Чтобы достигнуть сих качеств я должен был: 1) нередко употреблять такие слова, какие в подобных книгах у нас еще не употребляются, но, кажется, существенно выражают вещь; 2) составить несколько новых определений и 3) многое, обыкновенно в логиках помещаемое, здесь выпустить»⁹.

Науковий інтерес являє собою праця Любовського «О грамматическом разборе». Зміст брошури свідчить про його ерудицію та знання в мовознавстві. Але з 1819 року ім'я Любовського зникає з суспільної арени, воно вже не згадується в періодичній пресі. Названа нами остання робота вченого в 1820 і 1831 роках була перевидана без прізвища автора.

Зникнення ім'я Любовського з періодичної преси можна лише пояснити посиленням реакції в галузі осві-

⁹ П. Любoвскiй, Опыт логики, стор. 1.

ти. Є підстави поставити цей факт у зв'язок з жорстокою розправою містика З. Я. Корнеєва над вільнодумними викладачами та професорами навчальних закладів Харкова. Тоді, як відомо, був звільнений з посади ректора Харківського університету професор Осиповський. Царські чиновники, усуваючи з науково-педагогічної діяльності Осиповського, прагнули знешкодити його вихованців та прихильників. Любовський добре знав Осиповського, працював під його керівництвом у товаристві, відчував силу і вплив його науково-матеріалістичних ідей.

Уже в своїх працях, написаних і опублікованих в Харківському університеті, Любовський виявив себе досвідченим науковцем. В його книгах зустрічаються численні посилання на російські журнали того часу. Все це свідчить про велику наукову ерудицію мислителя. Проте він аж ніяк не ставив перед собою завдання обмежитись систематизацією чужих думок і поглядів, навпаки, підкреслював самостійність деяких наукових висновків та узагальнень. «По званію моему,— писав Любовський,— занимаюсь в гимназии преподаванием философии, я имел случай. доходить до некоторых новых истин ее»¹⁰.

Які ж основні риси філософських поглядів Любовського? Вчений не сумнівався в об'єктивності матеріального світу. Хоч Любовський спеціально не підкреслював існування матерії незалежно від людської свідомості, проте він намагався з матеріалістичних позицій вирішити основне питання філософії, питання про відношення мислення до буття, свідомості до матерії, пояснити світ, виходячи з його самого. Так, предмети зовнішнього світу ним вважались джерелом наших знань. Любовський вбачав причину всіх процесів у самій природі, називав її началом всього сущого. Природа, на його думку, чадолюбива мати всього існуючого.

Мислитель науково пояснював природні явища. Слушною думкою Любовського є його погляди про незнищимість матерії. Для нього було очевидним, що матерія, змінюючи форми, не знищується, а лише переходить з одного стану в інший. Спираючись на сформульований Ломоносовим закон збереження матерії та

¹⁰ П. Лю б о в с к и й, Краткое руководство к опытному душесловию, Харьков, 1815, стор. 1.

руху, він стверджував: «Никакое тело не уничтожается»¹¹. Неабиякий інтерес являють собою висловлювання Любовського про природу світла. Відомо, що в історії науки питання про природу світла було дуже актуальним. Навколо цієї проблеми відбувалась гостра боротьба між двома точками зору: ньютонівською теорією витікання та хвильовою теорією Гюйгенса. За життя Любовського існували неправильні погляди на світло. Було багато філософів-ідеалістів, які вважали світло духовною субстанцією. Вчений дав матеріалістичне пояснення цього питання, висловив думку про те, що світло — це матерія. «Свет,— каже Любовський,— есть тело»¹².

Не мав сумніву Любовський і в тому, що в природі пустота неможлива. На протилежність філософам і природодослідникам, які визнавали наявність у природі пустого простору, Любовський стверджував: «Нет пустоты в природе; следовательно, нет пустоты Торричеллианской»¹³. Вчений прагне, таким чином, розв'язувати найскладніші наукові проблеми, давати їм тлумачення у світлі сучасних йому досягнень науки. В його поглядах на природу є багато спільного з прогресивними мислителями свого часу. З точки зору Любовського, матерія існує у вигляді конкретних предметів; кожна річ природи має істотні і неістотні ознаки. Істотні ознаки предмета визначають його зміст, неістотні — не змінюють суті речі і не визначають її якості. «Главное различие признаков,— каже Любовський,— состоит в их существенности, случайности, сходстве и противоположности. Существенные признаки состоят из таких свойств, без которых предмет таковым, каков он есть, быть не может... Случайные признаки состоят из таких свойств, которые иногда бывают в предмете, а иногда нет, между тем как предмет всегда остается тот же»¹⁴.

Любовський розумів, виходячи з фактів живої дійсності, що серед тваринного та рослинного світу існують окремі форми тварин і рослин, які за своїми властивостями і станом будови тіла утворюють види. Тому й не випадковим у цьому зв'язку є його посилення на видат-

¹¹ П. Лю б о в с к и й, Опыт логики, стор. 59.

¹² Там же, стор. 68.

¹³ Там же, стор. 64.

¹⁴ Там же, стор. 17.

ного шведського природодослідника і натураліста Ліннея (1707—1778), який світову славу здобув, як відомо, за створення систематики рослинного і тваринного світу. Хоч класифікація Ліннея має риси примітивізму та штучності, проте це не зменшує її цінності. Система Ліннея у свій час відіграла велику роль у розвитку природничої науки¹⁵. Про нього як про визначного природодослідника говорив Любовський, підкреслював, що «из естествоиспытателей один Линней имел способность верно познавать существенные признаки растений»¹⁶.

Любовський цікавився з'ясуванням предметів природи, її законів. В об'єктивному світі, на його думку, існує причинна зумовленість явищ, світ — це безперервний ланцюг причин та наслідків. Предмети зовнішнього світу, його явища являють собою безперервний ланцюг причинно-наслідкових зв'язків. «Посему философы,— каже Любовський,— весьма справедливо изображают вселенную в виде непрерывной цепи, которой каждое звено, завися в бытии своем от предыдущего, производит последующее»¹⁷. Отже, Любовський стояв на позиціях механічного детермінізму; причинність та закономірність нерозривно пов'язував з визнанням об'єктивної реальності зовнішнього світу.

Своєю науковою діяльністю Любовський відстоював вчення Коперніка, його геліоцентричну систему світу. Наукові міркування і висловлювання Коперніка були до душі Любовському. Він називав вчення Коперніка істинним і безсмертним. Велич таких висловлювань Любовського, пов'язаних з захистом вчення Коперніка, важко переоцінити. Звичайно, Любовський в силу соціально-економічних та політичних умов того часу, внаслідок реакції в галузі освіти в першій чверті ХІХ століття на Україні не міг говорити на повний голос про вчення Коперніка. Йому доводилось робити докази правильності поглядів Коперніка у формі своїх різних логічних міркувань, у викладі правил та прикладів з логіки.

Продовження матеріалістичних традицій передової російської філософії виявилось у Любовського в погля-

¹⁵ Енгельс надавав великого значення тим місцям у книгах Ліннея, де він висловлював думку про мінливість видів.

¹⁶ П. Лю б о в с к и й, Опыт логики, стор. 37.

¹⁷ Там же, стор. 14.

дах на природу. Але разом з тим тут визначились і слабкі місця вченого, вони відобразились у формі деїзму. «Деїзм — принаймні для матеріаліста — є не більше, як зручний і легкий спосіб відбутися від релігії»¹⁸. Ці висловлювання Маркса і Енгельса можна цілком віднести і до Любовського. Однак соціальні умови відсталого феодально-кріпосницької Росії не стимулювали рішучого і послідовного вигнання бога з філософської системи. Цим можливо тільки пояснити слова або вирази «всеблагий творець», «творець», які ми знаходимо у працях Любовського поруч з природою як безконечним джерелом, матерією, її властивістю, проявом її внутрішньої активності. При цьому викладі, пов'язаним щодо пояснення природи, явно перемагає матеріалістична тенденція, а ті місця, де згадується «творець», є лише реверансом в сторону настороженого цензора і мають традиційний характер. І це зрозуміло. Бо тоді не віддаючи данину часові, майже неможливо було опублікувати наукові роботи. До такого заходу, на наш погляд, вдався і Любовський.

Християнського бога, який би постійно втручався в життя природи та суспільства, в системі Любовського нема. Навпаки, вчений прагне уникнути «метафізики», — викладання та пояснення тієї частини філософії, яка трактувала питання, що виходили за межі досвіду (про бога, свободу волі тощо). Він підкреслював необхідність проводити чітку різницю між досвідним і розумовим душеслов'єм. На противагу розумовому душеслов'ю, яке становить частину метафізики і носить суґубо умоглядний характер, «опытное душесловие, — говорив автор, — есть наука, излагающая все душевные дарования, по колику оные могут быть замечены опытностью»¹⁹.

Доводячи залежність психіки від тілесної організації людини, Любовський розумів основне питання філософії про відношення свідомості до буття як питання про відношення душі до тіла. Матеріалістичні тенденції в історії філософії, як відомо, нерідко поєднувались з більш чи менш вираженим дуалізмом. Нашарування дуалістичних рис до деякої міри позначилося і на філософських поглядах Любовського. Це особливо яскра-

¹⁸ К. Маркс і Ф. Енгельс, т. 2, 1958, стор. 137.

¹⁹ П. Любoвскiй, Краткое руководство к опытному душесловью, стор. 1.

во відобразилося в другому розділі «О природе человеческого вообще» книги «Краткое руководство к опытному душесловнью». Тут ніби виражений традиційний дуалізм душі і тіла, викладений начебто у вигляді теорії психофізичної взаємодії.

При викладі питань філософії та логіки Любовський поступово відходив від дуалізму і ставав на позиції матеріалістичного монізму. Матеріалістичне усунення дуалізму виявляється в поясненні того, що душа врешті-решт залежить від мозку, міститься в ньому, що відчуття і мисль є вторинними, похідними від матерії, що предмети зовнішнього світу, діючи на органи почуттів людини, породжують в її мозку різноманітні образи. Тут відчувається прогресивний вплив засвоєних Любовським ідей російських матеріалістів XVIII століття, які йшли від Ломоносова і Радіщева.

Любовський вирішував питання про свідомість в основному матеріалістично. Він доводив залежність душі від зовнішнього світу як у відчутті, так і у мисленні, відводив певне місце з'ясуванню питання про зв'язок душі і тіла і цим трактуванням намагався уникнути суперечностей. На його думку, між тілом і душею існує найтісніший зв'язок. Вчений все чіткіше викладав свою істинну позицію, вирішуючи питання про зв'язок душі і тіла, підкреслював, що є вирішальним у цьому зв'язку, показував матеріальну основу здатності людини відчувати і мислити. Дії людської душі, за Любовським, пов'язані з нервово-фізіологічною структурою людського мозку. «Сие тесное соединение души с телом,— значитъ с низшею «Краткое руководство...»,— доказывается еще тем, что при возмущении мозга, или от излишних нервных силъ и самая мысль возмущается до того, что ~~нервно~~ терзает сознание»²⁰.

Діяльність міркування Любовського зводяться до впливу мозку як органу чуттєвості і мислі. Так, розглядаючи тваринний, в тому числі і людський, організм у його нервовості, Любовський звертав увагу на провідну роль нервової системи та мозку. Вони ним визнавалися нервовою основою духовної діяльності людини. «Вотъ какъ должно заметить,— каже Любовський,— что все наше мышление чувствъ основывается на нервахъ так,

что без них никакое ощущение произойти не может и обыкновенно только те части тела чувствуют, которые снабжены нервами, равно как тем острее бывает чувство, чем более в нем находится нервов. Посему то место, где все нервы совокупляются, т. е. мозг, обыкновенно называется чувствилищем.

Между всеми членами тела мозг есть самая важная для душе слова часть одного как потому, что издревле еще полагают все силы разума зависящими от мозга и почитают его седалищем души, так и потому, что все нервы от него происходят и в нем соединяются»²¹.

Розум, за Любовським, перебуває в мозку людини і є його властивістю. Як розум, так і пам'ять Любовський ставить у залежність від мозку. «От сильной головной болезни, от удара в голову и от других подобных случаев, повреждающих мозг, слабеет и память; случается даже, что и вся способность оной уничтожается или навсегда, или на некоторое только время»²².

Відстоюючи прогресивні думки в науці, Любовський був непримиренним борцем проти ідеалістичного розуміння досвіду. Поняття досвід має різні відтінки, воно включає в себе і взаємодію між людиною та зовнішнім світом. В історії філософії питання про досвід вирішувалось матеріалістами та ідеалістами з протилежних точок зору.

Любовський витлумачував досвід матеріалістично, він слідом за Ломоносовим, Радіщевим, Беконом, Локком, Гобсом і французькими матеріалістами XVIII ст. стверджував, що в основі чуттєвого досвіду лежать предмети об'єктивно існуючого матеріального світу, розробляв питання теорії пізнання і логіки, обґрунтовував принципи матеріалістичного сенсуалізму. Підкреслюючи велике значення органів почуттів людини і чуттєвого пізнання, Любовський писав: «Поелику способность чувствования собственно приписывается телу, то всяк, желающий познать оную, должен вникнуть особенно в те части человеческого тела, посредством которых чувствительность совершает свои занятия, тем более, что сии части тела также служат, или к изъявлению, или и к совершению действий способностей душевных. Таковые

²¹ П. Л ю б о в с к и й, Краткое руководство к опытному душе словию, стор. 15.

²² Т а м ж е, стор. 49.

орудия чувственные, собственно так назы-
ваемые зрение, слух, обоняние, вкус и осязание,
3) нервы и 4) мускулы»²³.

Левкович ретельно розповідав про органи почуттів лю-
дини, спеціально присвятив їм розділ у книзі «Краткое
руководство к опытной душе-» під назвою «Об орудиях чувствительно-
сти». Тут він докладно аналізує механізм відчуттів, і
зокрема бінокулярного, подає факти
«Первое и самое важное орудие чув-
ствования — глаз. Любовьский, — есть глаз. Он доставля-
ет нам самое обильнейшее, самое многообразное и са-
мое важное чувство, обыкновенно именуемое зре-
нием, зрением. Это чувство состоит в принятии
производимых лучами, от светящихся пред-
метов простирающимися. Что и происходит следующим
образом: от предметов освещенных происходят по за-
конам оптики бесчисленные лучи; некоторые из них, ес-
ли предмет таковой будет находиться в надлежащем
положении, упадут на роговую прозрачную оболочку,
и не перемешиваясь, а перерезывая себя
проходят до дна глаза и таким образом на
сетчатке, сеточкою именуемой, делают каждый свои
впечатления противоположно, т. е. тот луч, который
приходит от нижней части зримого предмета, делает
впечатления на верхней части сеточки и обратно. Сле-
довательно всякий видимый предмет на сеточке изоб-
ражается не так, как он находится вне глаза, но об-
ратно. Однако мы их видим прямыми, или правильнее,
так как они вне глаза находятся, чему следует быть
только, что мы видим всегда предметы по направ-
лению лучей, которые переносят в глаз их изобра-
жения».

Після, описавши будову ока: з яких частин воно
складається і які має фізіологічні основи, Любовський
розповідає про те, чому людина, дивлячись на пред-
мет, бачить його не у подвійному зображенні. Після
кількох теоретичних і природничо-наукових мірку-
вань та узагальнень вчений робить такий висновок:
«... Происходит сие от того, что изображе-
ния и в том и в другом глазе упадают на части подобные

²³ В. В. Любовский В., Краткое руководство к опытному душе-
... т. 1.

... т. 1, стр. 9.

и соответственные себе взаимно; а как оба чувствования от сего происходящие доносятся до души нашей одним органом, состоящим из соединения обоих оптических нервов, проходящих в одной ветви к общему месту чувствований, то сии оба впечатления производят в душе одно и то же чувство, почти также, как и звук, ударяющий в оба уха, или запах, касающийся двух кожиц обонятельных»²⁵.

Подібні пояснення давав Любо́вський і всім іншим органам почуттів. Отже, з його боку вони підлягали природничо-науковому дослідженню та описанню. Мислитель одним з перших докладно аналізував слухові відчуття, намагався дати їм повну фізіологічну характеристику. Оскільки слухові відчуття вважались ним одним з головних джерел пізнання дійсності, постільки Любо́вський запитував — чому можемо ми в один і той же час слухати різні звуки і відповідав: «Звонкие тела могут возбуждать в нас различные чувствования по причинам различным; т. е. различие звуков происходит от разных свойств звучащих тел и от строения уха, делающего сие орудие способным к принятию всех разных звуков... Самые низкие тоны потрясают только самые длинные жилочки, которые с ними согласны, а высокие тоны потрясают токмо самые короткие жилочки. Посему два или многие тоны разные, дошедши до уха в одно время, слышимы бывают также явственно, как бы дошедши один после другого. Ибо каждый тон действует с успехом только на ту жилочку коей напряжение сходно с его напряжением»²⁶.

Дані міркування нагадують собою резонансову теорію слуху Гельмгольца. Вони разом з тим свідчать про те, що наш мислитель задовго до німецького вченого, майже за 50 років, випередив в загальних рисах його теорію, викладену у книзі «Учение о слуховых ощущениях как физиологической основе для теории музыки» (1863). Любо́вський зумів внести у виклад слухових відчуттів немало самостійного. Він, пояснюючи зміст відчуттів, розглядав органи почуттів початковими ланками психічних процесів, велику увагу звертав на характеристику нюху, смаку, дотику. «Теперь приступим,—

²⁵ П. Любо́вский, Краткое руководство к опытному душе-
словию, стор. 10.

²⁶ Там же, стор. 12.

каже Любовський,— к обонянню. Оно есть чувствование, в нервах ноздрей производимое душистыми частицами, посредством вдыхаемого воздуха доставляемыми и пристающими к носовой жидкости. После обоняния следует вкус. Он есть ощущение вкусовыми частицами посредством нервных сосудов, на языке находящихся, нам доставляемое. Осязание есть ощущение, чрез прикосновение других тел к нервам, в коже находящимся, нам доставляемое»²⁷.

Знання людини, за Любовським, виникають внаслідок впливу предметів зовнішнього світу на органи почуттів, пізнання людиною об'єктивної дійсності починається з відчуттів, сприйняття та уявлень про предмети і явища, але не з вроджених ідей, як про це твердили лейбніанці. «Познание,— казав Любовський,— начинается от чувств, чувства доставляют нам бесчисленное множество вещества понятий». Він правильно розумів відчуття сприймання та уявлення, матеріалістично пояснював ці форми відображення дійсності. Чуттєвість ним визначалась як «способность принимать впечатления от предметов, на нее действующих; таковое принятие впечатлений называется чувствованием, ощущением»²⁸.

Любовський підкреслював, що відчуття відображають зв'язок людини з природою. У боротьбі проти ідеалістичної філософії Шада та Дудровича вчений вказував на істинне джерело чуттєвості, проводив думку про те, що відчуття не розділяють, а пов'язують людину з матеріальним світом, оскільки вони є результатом дії об'єктивно існуючих предметів на органи почуттів людини. «Поелику же впечатления в чувствах происходят от действия предметов; то чувствование может быть почитаемо как бы неким образом, или так сказать, отпечатком чувствуемого предмета»²⁹; або, відчуття є «более или менее верное изображение того предмета, который произвел впечатление»³⁰. Через всю теорію пізнання Любовського виразно проходить положення про виникнення ідей з відчуттів, а самих відчуттів з дій предметів об'єктивної дійсності.

²⁷ П. Л ю б о в с к и й, Краткое руководство к опытному душесловию, стор. 14.

²⁸ Там же, стор. 17.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же, стор. 23.

Відчуття та сприймання, за Любовським, виникають, отже, при безпосередньому впливові предметів та явищ матеріального світу на органи почуттів, а уявлення, ґрунтуючись на попередньому досвіді, відтворюють в мислях предмети такими, якими вони були сприйняті відчуттями. Уявлення, каже мислитель, «состоит в способности, чувствами принятыя впечатления, приводит к мысленному образу, полученным впечатлениям соответствующему. Воображение живописует предметы в душе нашей теми чертами, теми красками и таким образом их совокупляя, как представляются они чувствам нашим»³¹. Далі Любовський підкреслював, що поняття і враження, які мають між собою природне взаємне відношення, зручно уявляються одні після одних. Виникнення уявлень Любовський тісно пов'язував з матеріальним світом, казав, що тоді вони досконалі, коли легко відтворюються в нашій свідомості образи відсутніх в даний момент предметів. Уявлення, будучи вищим ступенем пізнання людиною об'єктивної дійсності, вважались ним узагальненими образами предметів та явищ об'єктивної дійсності, підсумком цілого ряду чуттєвих даних.

Вважаючи природу основою наших знань і не відриваючи відчуття, сприймання, уявлення від зовнішнього світу, Любовський одночасно визнавав істинність чуттєвого пізнання. Воно дає правильні відомості про об'єктивну дійсність. Відчуття, говорив Любовський, здебільшого є точними відбитками предмета, який сприймається. Ці думки протиставлялись поширюваним у той час в Харківському університеті ідеалістичним сторонам філософії Канта, який, наприклад, у кінцевому висновкові про чуттєвість не визнавав достовірності емпіричного знання, хоч воно й ґрунтувалось на досвіді.

Любовський закликав довіряти показанням здорових органів почуттів, проводив сенсуалістичний критерій правильності знання. Для вірогідності досвідного знання вчений висував такі умови, а саме, щоб органи почуттів людини, по можливості одночасно сприймали враження від предмета і щоб вони були повноцінними. «Способ действия предметов на чувства,— каже Любовський,— зависит много от качества и количества чувств,

³¹ П. Любoвский, Краткое руководство к опытному душе-
словью, стор. 26.

т. е. в какой степени они совершенны, также все или не все имеет кто чувства? Лишенные какого-либо чувства по большей части зато прочие имеют совершеннее, например слепцы, что природа с одной стороны отнимает, то с другой щедрою рукою награждает... Посему, для сохранения невредимости и совершенства чувств, должно сообразоваться с природою в их употреблении»³².

Істина чуттєвого або досвідного пізнання, за Любовським, обумовлювалась ще й іншими чинниками. Які ж ці чинники? Любовський насамперед вважав, що враження від предметів мають бути не слабкими і не дуже сильними, щоб предмети, які спостерігаються, були на відповідній віддалі від органів почуттів, щоб розташовані між ними і предметом, який спостерігається, зайві речі, якщо їх наявність заважає чистоті чуттєвості, були вилучені. Якщо відчуття суперечить встановленим і прийнятим істинам, то необхідно їх вважати неправдивими; якщо трапляються відчуття незвичайні, відмінні від попередніх наших відчуттів у тлумаченні одного і того ж предмета, то перш за все необхідно вивчити стан самих органів почуттів, встановити причину незвичайних відчуттів. На випадок яких-небудь сумнівів необхідно радитись з іншими людьми, наділеними здоровими почуттями: чи так вони предмети, які ми розглядаємо, відчують. Природні вади, пов'язані з органами почуттів, за Любовським, шкодять у пізнанні об'єктивної дійсності і є однією з причин, що зумовлюють неправильне сприйняття реальності.

У вирішенні гносеологічних питань мислитель відчував деяку ускладненість. Правильне знання про навколишній світ дають відчуття — неодноразово підкреслював вчений. Проте, викладаючи сенсуалістичну теорію пізнання, він разом з тим говорив про те, що чуттєвість не може дати нам повного і достовірного знання без сприяння розуму. «Чувства, без допомоги розума, сами по себе, ни о чем достоверности дать не могут. Чрез сие не утверждается, чтобы чувствования были всегда ложны, они по большей части бывают верными отпечатками ощущаемых предметов; однако, для познания о достоверности их, тем не менее требуется содействие ра-

³² П. Любoвскiй, Краткое руководство к опытному душе-словнiю, стор. 17.

зума, без допомоги якого чувства, як і глаза без света, весьма ненадежные указатели вещей»³³. Тут малося на увазі, що дані чуттєвого досвіду потребують відповідної логічної обробки.

Якщо узагальнити думку відносно чуттєвого пізнання, то вона зводиться до твердження: відчуття, сприймання та уявлення є для вченого продуктом впливу фізичного світу на фізіологічну діяльність органів почуттів і мозку, копіями дійсних речей та процесів природи. Отже, факт свідомості, за Любовським, не може виникнути без зовнішньої дії або враження. Для нього було очевидно, що процес розвитку ідей, свідомості є один з проявів розвитку об'єктивного матеріального світу, а не якийсь самостійний, відірваний від дійсності, ідеальний процес. Тому завдання пізнання Любовський вбачав не в тому, щоб накидати світові свої логічні категорії, а в тому, щоб розкривати зміст цього світу.

Переходячи від чуттєвого досвіду до більш високого ступеня пізнання — логічного, Любовський характеризував чуттєвість як здатність сприймати враження від предметів, підкреслював, що відчуття і чуттєвість залежать від нервів та мозку і є основою міркування, передумовою нашого пізнання. Викладу цього положення наш філософ присвятив спеціальний розділ «О содействии чувствительности к познанию». Тут Любовський писав: «Чувствительность к приобретению познания служит тем, что принимает впечатления, различными предметами в ней произведенные, или иначе сказать, доставляет чувствования, которые, смотря по качеству орудий чувственных, также способа действия на них предметов, составляют более или менее верное изображение того предмета, который произвел впечатление. Сии чувствования доставляют чувственные понятия, составляющие большую часть наших размышлений»³⁴.

Чуттєвість, виникаючи внаслідок впливу існуючого світу на органи почуттів, отже, є матеріалом для мислення та пізнання. Любовський виходив з принципів сенсуалізму, оскільки вважав, що мисль має своїм джерелом чуттєвість і поскільки «чувствительность,

³³ П. Л ю б о в с к и й, Краткое руководство к опытному душесловию, стор. 20.

³⁴ Т а м ж е, стор. 23.

служба к размышлению, служит и к приобретению познания»³⁵.

Любовський усвідомлював, таким чином, що думки не можуть виникнути без навколишнього впливу, доводячи, що всяке збудження є зовнішнім, незважаючи звідки воно йде, чи з матеріального світу, чи з внутрішніх органів. Мислення людини, її розум ним ставились у залежність від чуттєвого досвіду. Вчений, наприклад, вважав уяву основою, на якій ґрунтувалась діяльність розуму. «Воображение приготавливает все для действия разума,— каже Любовський,— и есть как бы необходимое предшествующее обстоятельство его так, что потребно только новое воззрение, чтобы предмет, действующий на чувства и воображением представленный, был понятим»³⁶. Далі він відмічав, що розум відрізняється від уяви тим, що уява дає лише зображення предметів, а розум дає нам зображення зображень предметів, тобто слова, і тому слова і поняття становлять майже одне й те саме.

Не відриваючи, отже, розуму від чуттєвого досвіду та вважаючи його похідним від джерела чуттєвості, Любовський писав «Поелику он (розум.— М. Д.) только то постигает, что чувства ему представляют; следовательно он весь, так сказать, привязан к опытности»³⁷.

У ґносеологічній теорії нашого мислителя є чітка лінія в трактуванні чуттєвого та раціонального моментів у пізнанні. Він вважав, що відчувати — це ще не мислити, мислення є якийсь складний процес, нерозривно пов'язаний з чуттєвим пізнанням. Правда, не виділяючи та не визначаючи специфіки мислення, Любовський підкреслював його своєрідний аспект, відмінний від чуттєвого досвіду, який давав лише відомості про зовнішні ознаки предметів, не заглиблюючись в суть явищ та процесів природи. Тому чуттєве пізнання визначалось ним першим ступенем пізнання об'єктивної дійсності, за допомогою чуттєвих спостережень людина одержувала відомості про самотні предмети, їх ознаки та

³⁵ П. Лю б о в с к и й, Краткое руководство к опытному душесловию, стор. 23.

³⁶ Т а м ж е, стор. 27.

³⁷ Т а м ж е, стор. 34.

властивості, якими вони відрізнялися. один він одного. На його думку, чуттєве пізнання не може досягнути великої кількості предметів і тим більше розкрити їх внутрішній зміст, поскільки суть явищ та предметів недоступна відчуттям. «В чувственных познаниях, из которых наиболее состоят наши размышления,— зауважував філософ,— можно постигать ни более ни менее того, что предметы производят в чувствах»³⁸.

З точки зору Любовського, чуттєве пізнання показує предмети такими, як їх сприймають органи почуттів, тобто лише одну поверхню предметів, які пізнаються. Але вірячи у можливість пізнання світу, в силу людського розуму, він не задовольнявся дослідним ступенем знання. Людина, на його думку, здатна за допомогою мислення проникати у внутрішню сутність природи. І хоч діалектика переходу від чуттєвого до логічного ступеня пізнання не була вияснена у Любовського, однак він розумів важливість мислення у процесі пізнання світу, віддавав собі належне в тому, що мислення повніше та глибше відображає дійсність, виконує активну роль у пізнанні. Філософ не поділяв позицій однобічного сенсуалізму, а вказував на важливе значення теоретичного мислення в процесі пізнання дійсності, на необхідність поєднання у цьому процесі досвіду та думки.

Незважаючи на те, що Любовський не розумів наявності якісного стрибка між відчуттями та мисленням, все ж він відстоював ідею єдності чуттєвого і раціонального моментів у пізнанні, прагнув розкрити перехід від чуттєвого до абстрактного пізнання через ряд ступенів: уяву, пам'ять, увагу. Уява та пам'ять відносилися ним до нижчого або досвідного пізнання. Ці процеси відображення дійсності пояснювалися вченим матеріалістично. За допомогою пам'яті людина, по-перше, закріплювала та зберігала дані свого пізнання дійсності, по-друге, поновлювала та відтворювала дані цього пізнання в нових умовах. «Память есть такая способность наша,— каже Любовський,— которая все то, что с нами случается, при нас удерживает и возобновляет. Нет предмета, который бы не мог иметь в оной места...

³⁸ П. Лю б о в с к и й, Краткое руководство к опытному душе-
словню, стор. 25.

Пам'ять має два головних дії: а) утримання з нами буваючого; б) «возобновлення його»³⁹.

Любовський не погоджувався з думкою тих філософів та психологів, які відділяли від пам'яті здатність відтворювати дані попереднього досвіду, а приписували їй лише властивість зберігати пізнання. У цьому питанні вчений дотримувався протилежної думки, вважав, що пам'ять не лише зберігала, але й відтворювала наслідки минулих вражень. Відтворення попереднього знання, за його переконанням, іде шляхом згадування, яке може бути випадковим і довільним. Любовський сформулював закон пригадування, суть якого зводилась до тісного зв'язку та залежності логічних форм пізнання. «Всеобщий закон сродства понятий, или иначе сказать, закон воспоминания,— каже Любовський,— состоит в том, что понятия или вообще замеченные нами наши изменения, будучи возобновлены, удобно возбуждают и присоединяют к себе другие понятия, имеющие с возобновленными взаимное отношение. Из сего общего закона происходят следующие четыре, ему подчиненные: 1) Всякое понятие удобно возбуждает другие понятия с ним сходные или противоположные; 2) Предметы, соединенные местом или временем, почти всегда возбуждаются в душе нашей один чрез другой взаимно; 3) Причина рождает понятие о действии и обратно; 4) От части к целому и от целого к частям бывает удобный переход понятий наших»⁴⁰.

Розглядаючи пам'ять як основу розуму, а інколи і ототожнюючи їх, Любовський відрізняв два головних види пам'яті — розумову і механічну. З великим співчуттям та відповідним науковим тактом він наводив думку Гольбаха про те, що розум базується на даних пам'яті. Пам'ять, будучи однією з сторін єдиної аналітико-синтетичної роботи мозку людини, не існує окремо від інших форм свідомості, а нерозривно зв'язана з ними. Виходячи з цих ідей, Любовський одним з перших вчених в російській та українській філософсько-логічній літературі визначив зв'язок понять у процесі пригадування, або закон асоціації, зміст якого зводився ним

³⁹ П. Любoвский, Краткое руководство к опытному душе-
словню, стор. 43.

⁴⁰ Там же, стор. 45.

до відображення об'єктивно існуючих зв'язків між предметами та явищами зовнішнього світу, що впливають на органи почуттів людини. Цілком правильно зауважував вчений, що без пам'яті всі враження, які дістає людина від зовнішнього світу, зникали б і людина не змогла б здобувати ніяких знань.

З цих своїх положень Любовський ішов далі у поясненні логічного ступеня відображення дійсності. Уже увагу він відносив до вищого людського пізнання, вважаючи її своєрідною спрямованістю свідомості людини на будь-який предмет. Проте увагу і пам'ять він вважав не основною дією розуму та мозку, але їх необхідною передумовою. Любовський підкреслював, що розум людини володіє активною формою міркування.

Мислення, а разом з тим і пізнання, за Любовським, ґрунтується на здатності сприймати чуттєві враження. «Все сии дарования,— каже він,— столько необходимы для размышления, что никакое почти понятие не может быть совершенно без общего их содействия. Посему всякое размышление должно быть представляемо, как общее их произведение, и в действии одной способности участвуют необходимо почти все прочие. Вот почему и столько трудности находится в совершенном отличении одной способности от других»⁴¹. Але активність мислення, його діяльність філософ розумів спрощено, механістично. Тому для нього процес пізнання уявлявся як простий перехід від відчуттів до мислі. Однак відчуття, сприймання, уяву, пам'ять, увагу, розум Любовський вважав дуже тісно між собою пов'язаними, хоч і не тотожними.

Для Любовського, який давав аналіз окремим формам мислення, було ясно, що поняття є не просто сукупністю відчуттів, а результатом узагальненої роботи людського мислення, що загальні поняття утворюються через абстрактне мислення. Тому шлях пізнання людиною явищ та закономірностей природи він розглядав як шлях від чуттєвого досвіду до утворення абстрактних понять. На думку Любовського, загальні поняття утворюються так: «Что касается до произведения общих понятий, то известно, что они происходят чрез отвле-

⁴¹ П. Лю б о в с к и й, Краткое руководство к опытному душе-
словию, стор. 23.

чение (abstractio), т. е. такое действие разума, в котором он, заметивши некоторые сходственные качества многих предметов, берет их отдельно от самих предметов и составляет как бы новое существо, новое (общее всем сим предметам) понятие⁴². При сем нужно заметить 1) что понятия таковы, чем сходственнее и необходимее заключают в себе признаки, тем яснее и постояннее бывают как они сами, так и основанные на них положения, чему находятся многие примеры в системах естественной истории; 2) что производить их по мнению Бэкона Веруламского должно так, чтобы не вдруг от нераздельных или самих низких общих перелетать к самым высшим; но восходя чрез все посредствующие постепенно вступать в область наиболее общих понятий»⁴³.

Тут наш автор мав на увазі детально розроблений Беконем аналітичний досвідний метод пізнання природи та її законів. Основні особливості беконівського методу, як відомо,—емпіризм, який носить загалом матеріалістичний зміст, а також широке використання аналізу, індукції, від спостереження часткових фактів, процесів та явищ поступово переходити до встановлення загальних понять. В цьому конкретному питанні філософські міркування Бекона імпонували Любовському.

Переконали в тому, що поняття ґрунтуються на якості та кількості ознак речей, він процес утворення понять зводив до відображення об'єктивної дійсності, до узагальнення істинних рис явищ та предметів у пізнанні; розподіляв поняття на чіткі, яскраві, детальні, повні, досконалі і навпаки. Проте поняття в розумінні Любовського виступає в двох аспектах: у формі образу, що відбиває конкретно-предметне сприйняття світу та в абстрактній формі, яка є логічним знімком матеріальної природи. Загальним поняттям він наче протипоставляв неподільні (умонеподільні, одиничні), під якими розумів предмети самоіснуючі, тобто такі, які самі по собі існували або існують. Ці поняття вчений називав сукупними (сполученими або нерозривно зв'язаними), поскільки з уявленням їх уявляємо всі відомі їх ознаки.

⁴² Наприклад, копалина, тварина.

⁴³ П. Любoвскiй, Опыт логики, стор. 24.

Що ж до понять загальних Любовський відмічав, що вони являють собою начебто деякі класи або групи предметів, які, виходячи з їх більшої чи меншої обширності, називаються інколи видом, а інколи родом. Поняття вид та рід розглядались ним у тісному взаємозв'язку і визначались в залежності від того, які ознаки відображались групи чи класу предметів об'єктивної дійсності. «Хотя все понятия посему должно называть отвлеченными,— каже Любовський,— однако как бы по превосходству отвлеченными называют только общие; умонераздельные же в противоположность общим называют сопряженными, совокупными, поелику они представляют вместе и предмет, сам по себе существующий и все то, что к нему относится, порознь взятое. А общие изображают только некоторые качества, без предметов, к которым они относятся»⁴⁴.

Отже, загальні поняття і поняття одиничні для Любовського були цілком закономірними. Чуттєве поняття він зводив до одиничних предметів і підкреслював: якщо чуття мають вади, то і поняття, які від них залежать, є не абсолютні. Проте він не ототожнював предмет об'єктивно існуючий, з його відображенням у людському мозкові, інакше кажучи, з образом. Вчений відрізняв поняття про предмети від самих предметів і, таким чином, відрізняв об'єктивну дійсність та її відтворення у свідомості людини.

Викладаючи вчення про поняття, Любовський ставив питання про їх істинність. Вони можуть бути помилковими і істинними. Поняття вважались лише тоді точними, коли вони правильно відображали певні закономірності, зв'язки та відношення об'єктивної реальності або форми буття матерії. Істинність раціонального пізнання Любовський розумів як співвідношення понять зі своїми об'єктами. «Основательность же, известность, или истинное познание,— каже мислитель,— состоит в действительном сходстве понятий с их предметами. Она-то собственно доставляет действительное сведение, знание»⁴⁵. Разом з тим він рекомендував робити перевірку істинності поняття через спостереження, факти, чуттєвий досвід. «Когда предмет, произвед-

⁴⁴ П. Любовский, Краткое руководство к опытному душе-
словию, стор. 33.

⁴⁵ П. Любовский, Опыт логики, стор. 78.

ший поняття, може подлежати чуттям;— каже Любівський,— то для впевненості в сходстві или несходстві такого предмета с его понятієм нужно только подвергнуть его испытанию чувств, т. е. опыту или наблюдению, что и называется доказательством от опытности (а posteriori), или опытною историческою известностію, точностію»⁴⁶.

Одночасно ним допускалась можливість перевірки істинності понять раціональним шляхом. Якщо поняття бувають такого змісту, що безпосередньо звірити їх з предметами не можна, або навіть і такі, яким предметів у чуттєвому світі знайти неможливо, то в цьому випадку потрібно застосовувати ті засоби доказів, за допомогою яких можливо зробити висновок про схожість пізнаваних предметів з їх поняттями, хоч ці предмети і не діяли на органи почуттів. Тут явно відчуваються поступки ідеалізму з боку нашого мислителя.

Однак він прагне розглядати проблеми логіки у тісному зв'язку з філософсько-гносеологічними питаннями. Любівський розумів, наприклад, про нерозривний зв'язок понять та суджень. Утворення понять, на його думку, зумовлювало собою виникнення та розвиток суджень, оскільки певний порядок слів означав певний функціональний зв'язок понять і, таким чином, повну логічну форму, що зветься судженням.

Розглядаючи судження, він передусім звертав увагу на його зміст, під яким розумів відповідність зв'язків наших думок об'єктивним зв'язкам предметів або явищ природи. «Опыт составляет такое предложение,— каже Любівський,— в котором сказуемое состоит из понятий, постигаемых чувствами при учинении нарочитой перемены в предмете, выражаемом чрез подлежащее, например, снег при теплоте тает, животные без воздуха умирают»⁴⁷. І коли в реченнях відтворювалися ознаки і властивості явищ та речей матеріального світу, то такі судження визнавалися ним істинними або достовірними. Наш вчений цікавився як з'ясуванням предметного характеру судження, так і його логічною структурою. З цієї точки зору він поділяв судження на прості та складні. Якщо в судженні є один суб'єкт і один предикат, то воно є простим. Загальне судження роз-

⁴⁶ П. Любівський, Опыт логики, стор. 80.

⁴⁷ Там же, стор. 45.

глядалось ним як відображення загальної природи того чи іншого класу предметів і у своєму обсязі мало декілька суб'єктів і декілька предикатів. «Предложения, которые состоят из одного подлежащего и одного сказуемого, называются простыми; предложения, в которых бывает несколько подлежащих, или несколько сказуемых, называются сложными»⁴⁸. Отже, судження за характером відбиття дійсності поділялися на прості та складні. Цей поділ ніби втілював перехід від одиничного до загального.

З великою увагою вчений ставився до умовиводів, вважав їх такою формою людського мислення, в якій людина здобувала все нові і нові знання про об'єктивний світ. При розгляді згаданої логічної форми значний інтерес являє собою розв'язання проблеми про взаємовідношення аналізу і синтезу як методів дослідження матеріальної природи, як прийомів мислі тісно пов'язаної з індукцією та дедукцією. Великого значення надавав Любовський аналізу у пізнанні, вважав, що людські знання, одержані досвідним шляхом, концентруються не лише від виду до роду, але й від частини до цілого. Якщо дослідник пізнає частини цілого, а потім робить висновок про природу цілого, то в даному випадку буде найбільш чітке уявлення про предмет. Від спостережень та аналізу потрібно йти до сумарних висновків, отже, до синтетичних міркувань та тверджень. Поскілки аналіз передбачає досвідне дослідження окремих речей та явищ, постільки його узагальнення повинні спиратись на знання одиничних конкретних предметів. Тому, виходячи з таких переконань, мислитель вважав, що «люди сперва приобретают понятия частные, не зная их общих, как то обыкновенно бывает с детьми и всеми начинающими познавать; следовательно люди начинают познавать вещи синтетически»⁴⁹.

Заслуга Любовського в цьому конкретному питанні полягає у тому, що він намагався визначити місце та значення могутніх засобів людського пізнання: аналізу і синтезу. Хоч і не чітко, але він висував вимогу про їх взаємозв'язок, підкреслював, що не можна мати достатнього поняття про частину, не знаючи цілого.

⁴⁸ П. Любoвcкiй, Опыт логики, стор. 41.

⁴⁹ Там же, стор. 103.

Любовський на відміну від багатьох своїх сучасників, які перебували під впливом метафізичної ідеї розриву аналізу та синтезу, виявив велике розуміння цих проблем.

Аналіз, синтез, порівняння, спостереження, за Любовським, є головними умовами раціонального методу. Він не міг не дооцінювати такого сильного засобу мислі, як наукові передбачення, відзначає неабияку їх роль у пізнанні, вважав їх необхідним супутником прогресивної наукової думки. Але вчений розумів, що передбачення здійснюються поступово, вони стверджуються через досліди і ґрунтуються на об'єктивних даних. «Всякое предположение тогда только должно быть почитаемо достаточным,— каже Любовський,— когда оно просто, основано на предшествовавших наблюдениях и опытах, не противоречит достоверным истинам, не содержит само в себе никаких нелепостей, и не приводит к ложным заключениям, подробно и непринужденно изъясняет все явления, для которых оно составлено»⁵⁰. Пізнання природи, отже, потрібно здійснювати за допомогою різних видів умозаключень з застосуванням наукової догадки. Любовський був переконаним, що наукові винаходи та відкриття людини пов'язані з її глибоким теоретичним мисленням.

З'ясовуючи логічний ступінь пізнання, Любовський розглядав форми мислі в нерозривному зв'язку зі змістом, не відривав їх одну від одної, від об'єктивного світу, що існує незалежно від людської свідомості. Він твердив про єдність між собою всіх актів мислення і відмічав: «Разум в одно и то же время занимается всеми видами действий; он не может представить никакого, даже и так называемого простого понятия, не учинивши в ту же минуту рассуждения и заключения»⁵¹. Теоретичні переконання мислителя щодо форм мислення, безумовно, влучно били по ідеалістах, які намагалися довести їх відірваність від процесу пізнання об'єктивного світу, абсолютизували логічні форми і розглядали їх у відриві від сфери чуттєвого досвіду.

Проте він повністю не позбувся ідеалістичних ланцюгів у вирішенні вищого ступеня пізнання. Перебільшення значення активної ролі мислення у пізнанні при-

⁵⁰ П. Любoвский, Опыт логики, стор. 94.

⁵¹ Там же, стор. 9.

водить його до ідеалістичних збочень, до певних поступок раціоналізмові. Це виявилось насамперед в поясненні, що таке ум. Любовський робить спробу відрізнити ум від розуму, ставить ум поза чуттєвим досвідом, виставляє його особливою силою, здатною не лише пізнавати, але й творити з самого себе ідеї. На його думку, абсолютна свобода властива тільки уму, як здатності, яка зовсім не залежить від чуттєвого досвіду.

Джерело помилок Любовського в цьому конкретно-му питанні полягало не в ідеалістичній основі його наукових праць, а у виділенні ума в самостійну категорію, не зв'язану з чуттєвим досвідом. Але при цьому не можна не відзначити, що Любовський в силу своїх матеріалістичних переконань все ж таки не міг повністю ізолювати ум від досвіду.

Якщо Любовський виявляв хитання, пояснюючи логічний ступінь пізнання, то ці відступи у нього не становили головної лінії, а являли собою окремі ідеалістичні зриви, обумовлені тією непримиренною боротьбою, яка точилася в Харківському університеті між представниками ідеалістичної та матеріалістичної філософії. В цілому ж логічний ступінь пізнання, запропонований Любовським, не мав ідеалістичної інтерпретації, а ґрунтувався на чуттєвому досвіді, матеріалістичному розумінні активного процесу відображення об'єктивної дійсності в образах, поняттях, судженнях, умовиводах. Оскільки мислення є найвищою формою пізнання, постільки в ньому не повинно спостерігатись ніякої плутанини. Лише тоді воно правильно відображатиме в поняттях, судженнях та умовиводах закономірності матеріального світу. Мислення, підпорядковуючись логічним законам тотожності, суперечності, виключеного третього і достатньої підстави, має бути, на думку мислителя, послідовним і обґрунтованим. Вчений рекомендував дотримуватись цих законів, які сприятимуть досягненню істини в процесі пізнання об'єктивної дійсності, бо в них своєрідно відбиваються відношення, властивості та зв'язки предметів і явищ природи.

Логіка Любовського тісно пов'язана з теорією пізнання. Автор «Опыта логики» не обмежувався вивченням законів правильного мислення, а висував проблему

прагнення до істини, любові до істини, уявляв істину як постійний і необхідний зв'язок одних предметів з іншими. Таке їх відношення визначалось законом. Істина і закон у Любовського мали ідентичний зміст. І хоч в дусі традиційної логіки він говорив і про так звану формальну істину, однак вчений виразно підкреслював відповідність наших думок предметам матеріального світу, називав шукання істини природною логікою (*Logica Naturalis*). Приклади такої любові до істини ним вбачались у житті Діогена, Геракліта, Сократа, Галлілея, Коперніка.

Любовський добре усвідомлював, що будь-яке наукове положення, старіючи з часом, може бути заперечено новими відкриттями. Він розумів відносність кожної наукової істини, але ніколи не сумнівався у вірогідності знань на даному етапі розвитку науки. Вчений заперечував агностицизм та скептицизм ідеалістичної філософії і пропагував всесилля розуму та величі людини, яка підкоряє собі природу в пізнанні. Однак йому бракувало послідовного наукового розуміння ролі практики в процесі пізнання. Хоч він і посилався на практику для підтвердження своїх логічних висновків, однак витлумачував її вузько, зводив її лише до досвіду і експерименту. Разом з тим вчений не відривав процес пізнання від практичної діяльності людей, настійливо вимагав, щоб «при опытах: должно предварительно знать, что другие важнейшие испытатели уже открыли; знать основательно те орудия, помощью которых опыты производятся; пользоваться временем удачного испытания, которое не во всяком случае одинаково может способствовать; к надлежащему исследованию со всею точностию должны быть различаемы случайные и существенные качества испытываемого предмета; должно прилежно наблюдать причины изменений, помня что одинакие причины, при одинаких обстоятельствах, всегда производят одинакие действия и тому подобное; должно иметь к деланию опытов навык»⁵².

У безпосередньому зв'язку з питанням про природу свідомості Любовський вирішував проблему співвідношення мови та мислення. Особливий інтерес станов-

⁵² П. Любoвскiй, Опыт логики, стор. 83.

лять його висловлювання про мову, роль слів у мисленні. Звичайно, не треба забувати, що Любовський мав ідеалістичні збочення, але в цілому до трактування цього питання підходив з позицій метафізичного матеріалізму. Думки вченого про мову і мислення мають не лише самостійний та оригінальний характер, але й викликають певну історико-філософську зацікавленість.

Мову він вважав специфічною особливістю людини, виявом її могутності над природою, засобом спілкування між людьми. Для Любовського було цілком зрозумілим, що між мовою, з одного боку, і мисленням, з другого, існує єдність та нерозривний зв'язок. Ось чому до проблеми слова як знаряддя мислення він звертався неодноразово у своїх творах, зокрема у промові «О достоинствах человека, происходящих от дарования слова». Тут, висловлюючи чудові ідеї про роль мови у розвитку людського мислення, він писав: «Что отличает человека так явственно от всех животных и всех тварей? Что дает ему пред ними преимущество несравненное? Что поставляет его царем вселенныя? Сей вопрос любители мудрости удобно решают, отвечу: разум — разум, которым человек проникает и в самые сокровенные таинства природы; разум, которым руководствуясь покоряет самых сильных и свирепых животных»⁵³.

Визначаючи велику роль розуму, Любовський разом з тим підкреслював і велику роль мови як засобу відображення мислі. На його думку, поза мовою, без неї, без слів, в яких людина втілювала результати мислення, розум був би надзвичайно слабким. «Однако будем искренни,— пише Любовський,— признаемся сколько бы сей разум был слаб, ежели бы мы его не усовершенствовали; сколько бы темно отсвечивался сей, ныне блистательный зрак его, который ослепляет понятие наше, если бы все его замечания, исследования и заключения, не были воплощены словом? Кратко сказать: чтобы с нами было, если бы мы говорить не умели?»⁵⁴

Грунтуючись на органічному зв'язку мови та мислення, Любовський говорив про її величезне значення у пізнанні. Він вважав, що ніякі сурогати мови, ніякі

⁵³ П. Любо в с к и й, О достоинствах человека, происходящих от дарования слова. Речи..., Харьков, 1812, стор. 10.

⁵⁴ Там же.

припущення про винаходи яких-небудь засобів, що надолужували б дар слова, не витримують критики. Тому, визнаючи роль мови в розкритті таємниць природи і надаючи їй одного з вирішальних моментів в опануванні законами об'єктивного світу, вчений впевнено заявляє: «Не лучше ли вняв гласу опыта признать себя одолженными во всех высоких совершенствах нашего познания дару слова? Вся честь и слава, познаниями роду смертных приносимая, принадлежит слову, яко необходимой орудной их причине»⁵⁵.

Для Любовського мова є необхідною умовою формування наших думок, вона дає можливість зафіксувати пізнавальну діяльність людини, результати її практичної роботи, закріпити досвід, набутий людьми минулих поколінь, та поповнювати його все новими і новими науковими даними. «Смертный,— вигукував Любовський,— до какой победы теперь достиг ты! Какой лавр увенчивает величественное чело твое! Но скажите П. С. (шановні слухачі — М. Д.) приходило ли бы на мысль какому отличному немотствующему гению о приобретении сих высоких достояний! Скажите думали ли бы мы о начертании красоты, измерении солнцев, произведении воды и тому подобном, если бы не умели творить вечными свои познания древние и прибавлять к ним со дня на день новые посредством дарования слова»⁵⁶.

Вчений усвідомлював, що люди були б позбавлені можливості цілеспрямовано і правильно впливати на матеріальний світ при відсутності мови, інакше кажучи, вони були б позбавлені змоги зберігати у своїй свідомості та письмових пам'ятках багатий фактичний матеріал, опрацьований в процесі індивідуальної і суспільної практики. Зі смертю людини загинули б і її знання, якими вона володіла протягом свідомого життя. «Наши замечания,— каже Любовський,— чрез всю жизнь, может быть ценою многочисленнейших опасностей искупленные, умрут и погибнут с нами вместе в гробе нашем. Не имея средства сообщить их, можем ли мы остающихся после смерти уведомить о происшествиях нашей жизни, и дать из них полезные наставле-

⁵⁵ П. Любoвский, О достоинствах человека., стор. 13.

⁵⁶ Там же, стор. 12.

ния нашим присным»⁵⁷. Але цього не трапилось і не трапиться, оскільки люди володіють мовою. І хоч які великі успіхи зусиль людських у пізнанні природи, хоч які знаменні богатырські подвиги людини в надбанні переваги і панування над природою, але ще величніша, ще знаменніша та перевага, яку дар слова надав людині. Такий висновок Любовський робив на основі глибокого розуміння мови, що посідає надзвичайно важливе місце в історії суспільства.

Висловлювання Любовського про мову та її роль у мисленні мають тісний зв'язок з кращими традиціями російської філософської думки, з тими ідеями Ломоносова та Радіщева, які насамперед стосуються проблем мови та мислення, їх органічного єднання, ролі мови у пізнанні об'єктивної дійсності. Характерно, що Любовський зовсім обходить теологічне трактування проблеми мови і мислення, релігійно-догматичне тлумачення слова. Все це свідчить про його намагання вирішувати ці наукові проблеми відповідно до стану прогресивних тогочасних знань і рівня розвитку науки і, звичайно, поза межами релігійної ідеології.

У цьому зв'язку заслуговує на увагу пояснення ним змісту сновидіння. Любовський пояснював виникнення сновидінь матеріальними причинами, і насамперед від «прикосновения внешних вещей к чувственным орудиям; от внутреннего расположения тела как то: от несварения пищи, от слабейшего, или сильнейшего обращения крови... от понятий, которыми занимаемся, ложась в постелью, или которыми прежде с великим напряжением занимались, от желаний и страстей и тому подобного происходят различные мечты»⁵⁸.

Вчений доводив, що нам ніщо не може снитися, за винятком тих предметів, які ми розуміли або відчували за допомогою чуттєвого досвіду. Він твердо був переконаним в об'єктивності сновидінь. «Посему для надлежащего истолкования сновидений,— каже Любовський,— познавши все вышепоказанные причины, должно руководствоваться законами чувствительности, воображения, мечтательности и памяти»⁵⁹.

⁵⁷ П. Лю б о в с к и й, О достоинствах человека., стор. 10.

⁵⁸ П. Лю б о в с к и й, Краткое руководство к опытному душе-
словню, стор. 52.

⁵⁹ Т а м ж е, стор. 53.

У період панування містицизму та реакції Любовський, таким чином, вбачав джерелом сновидінь об'єктивний матеріальний світ. Тому він виявляв подив відносно неправильних пояснень сновидінь. «Удивительно,— казав наш мислитель,— что многие, понимая сущность сего явления (сновидения.— М. Д.) и позволяя быть ему естественным, имеют однако доверие к предзнаменованиям оного. Кажется, они в таком случае руководствуются больше любовью к удивительным предметам, а иногда и самолюбием, нежели здравым рассудком, который, выключая не многие сновидения священные, все другие предчувствия снов отвергает и изъясняет их по выше означенным естественным причинам, или обстоятельствам жизни»⁶⁰.

Тут ми відчуваемо нібито відступи Любовського від матеріалістичної лінії. Однак ми не можемо не помітити завуальованої іронії в словах автора щодо священних сновидінь. Еклектизм у поясненні цього питання загалом не знімав матеріалістичної спрямованості думок мислителя і, звичайно, його наукового вирішення. Наявність такої плутанини свідчила лише про тяжкі в той час цензурні умови для друкованого слова, з одного боку, і непослідовність вченого у трактуванні окремих філософських проблем — з другого.

У поглядах Любовського щодо сновидінь, хоч і спостерігалась непослідовність та суперечність, проте він спростовував ідеалістичні пояснення цих процесів, породжував невіру в релігійні тлумачення сновидінь і тим самим сприяв визволенню свідомості людей від містичних забобонів, які вважав однією з причин, що шкодять правильному пізнанню реальної дійсності. Він розумів, що лише за допомогою науки і при значному поширенні наукових знань серед народу можна позбутись передсудів. До числа таких позитивних наук вчений залічував досвідну психологію. «Наконец сия наука,— казав Любовський,— разрушает многие суеверия, по которым некоторые душевные явления для невежествующего народа кажутся чудесами. Напр. сновидение, иступление и проч. Поелику все явления таковые в опытном душесловии показываются, из способностей чело-

⁶⁰ П. Лю б о в с к и й, Краткое руководство к опытному душесловию, стор. 53,

веческих и их многообразных изменений естественным порядком происходящими»⁶¹.

Пояснюючи шкідливу суть марновірств, Любовський розумів їх нерозривність з релігійним віровченням. Він цілком правильно усвідомлював, що будь-які марновірства живлять релігію, вбачав їх несумісність з розумом та логікою. Але відносно релігії в нього були суперечливі висловлювання. Так, наприклад, Любовський писав, що у нього «тот возбуждает удивление и почтение, кто рассказывает, или об ком верят, что бог для него произвел какое-либо чудо. Впрочем таковая склонность наиболее у тех находится, у которых воображение и рассудок не утверждены здоровыми правилами, как то: у молодых людей и у диких народов, по сей причине все, случающееся в природе, приписывающих действию духов, или волшебству»⁶².

У Любовського нема прямого заперечення існування бога, але в нього нема і доказів буття бога. В силу тогочасних соціально-економічних умов та філософсько-історичних поглядів Любовський не піднявся до атеїзму. Тому він не випадково заявляв, що справжніх безбожників не було і бути не могло. Але Любовський, не будучи атеїстом, не пропонував викладання наукових дисциплін в релігійному дусі, і особливо стосовно до вчення православної церкви. Він виступав за розквіт науки та культури, вважав освіту дуже потрібною для практичного життя народу. Любовський говорив на повний голос про необхідність розвитку освіти. «Сколько погрешают как те, которые просвещение человеческое почитают противоестественным состоянием, — казав Любовський, — и потому советуют обратиться в состояние первобытного невежества, так и те, которые удерживают человечество в сем мраке и унижении. Сколько важны и благодетельны те учреждения, которые споспешествуют народному просвещению»⁶³. До першої категорії цих людей він залічував усіх, хто ідеалізував первісне суспільство, а до другої — духовенство, поскільки воно було носієм темряви і ворогом прогресу.

⁶¹ П. Любо вский, Краткое руководство к опытному душе-
словню, стор. 5.

⁶² Там же, стор. 91.

⁶³ Там же, стор. 84.

Отже, автор книги «Материалы для истории русской литературы», опублікованої у 1867 році, мав рацію; коли назвав Любовського «слободско-украинским писателем и ревнителем просвещения».

Мету науки та освіти Любовський безпосередньо пов'язував з діяльністю людини, суспільно корисним аспектом у процесі людського спілкування. Оскільки вчений виходив з того положення, що пізнання має своїм завданням пізнати навколишній світ та потреби і запити людини, постільки він поєднував пізнавальні процеси, зміст будь-якої науки з розвитком людських потреб. Якщо вияснити всі властивості та відношення речей, а в цьому, на його думку, полягав один з моментів пізнання, то можна знати їх істинне використання. «Познавши истинное употребление вещей,— каже Любовський,— нельзя стать, чтобы люди не воспользовались ими для своего счастья в общественной и частной жизни, следовательно, просвещение полезно»⁶⁴. І насправді, вчений вірив у можливість пізнання світу, в силу людського розуму, вважав безмежним процес вивчення природи. Досвід людини про всесвіт з часом збільшувався і поглиблювався. І це було зрозумілим для мислителя, який заперечував прагнення розглядати знання тієї чи іншої епохи абсолютними, кінцем розвитку прогресу і наукових надбань.

Любов до науки поєднувалась у Любовського з полум'яним патріотизмом. У своїй науковій роботі він пропагував справжні патріотичні ідеї. Відданість батьківщині, за Любовським, є притаманна людині, яка відчуває прив'язаність до рідного краю, їй дуже приємно бачити ті місця, де вона провела своє дитинство та юність. Любов до вітчизни він ставив у залежність від змісту існуючого соціально-політичного та державного ладу. І чим більше вітчизна розцвітає справедливими законами,— відзначав Любовський,— тим полум'яніша любов до неї. Яскравим прикладом любові до вітчизни Любовський вважав життя та військову діяльність Михайла Кутузова, говорив про фельдмаршала як такого, що терпів знущання царського уряду і не подав у відставку, бо ставив вище особистих інтересів захист батьківщини, якій він служив.

Безсмертний рятівник вітчизни — так називав Лю-

⁶⁴ П. Любовский, Опыт логики, стор. 88.

бовський Кутузова, який показав усім приклад самовідданої любові до вітчизни. «Отменным доказательством сего может быть,— каже Любовський,— слуханий мною ответ бессмертного спасителя отечества нашего, рассказываемый мне одною особою, в присутствии которой некогда спрашивали Кутузова: почему он при всех невыгодах своей службы не берет отставки? На что он сказал: Я весьма знаю, что отечество наше имеет надобность в хороших генералах; не почитаю себя самым лучшим из них, но не могу не чувствовать и своей способности в случае надобности быть полезным согражданам, а потому и не могу оставить службы моей, пока еще в силах. Что ж касается до моих невыгод по службе, то я их почитаю и почитал ниже моих намерений»⁶⁵.

Тут розкривається розуміння Любовським справжньої любові до вітчизни. У влучному і досить обережному зауваженні про тяжке становище Кутузова за Олександра I та Аракчєєва, показі суті любові до вітчизни легко можна виявити традиції, які йдуть до чудового російського патріотизму Ломоносова і Радіщева. Любовський наслідував передові ідеї народного патріотизму, турбувався про розвиток країни, її культури та науки, де насамперед виявився його гуманізм та патріотизм.

Ці ідеї знаходять дальше втілення у сфері інших питань, пов'язаних з висвітленням соціологічних категорій. Любовський, хоч побіжно, але все-таки намагався дати пояснення деяким проблемам, притаманним людському суспільству. Людина, як відомо, є продукт соціально-економічних відносин. Любовський, будучи, як і всі домарксистські матеріалісти, ідеалістом у поясненні суспільних явищ, не міг зрозуміти, що людину створила спочатку праця, а потім і разом з нею — членороздільна мова. Щоб зрозуміти людину, як члена даного суспільства, треба за вихідний пункт брати суспільство, і передусім його економічну структуру, потрібно виходити не з організму окремої людини, як це робив Любовський, а від соціально-економічного організму в цілому. А цього Любовський не робив і тому виявляв обмеженість у поясненні соціологічних проблем і суспільних

⁶⁵ П. Любoвскій, Краткое руководство к опытному душе-словню, стор. 102.

явищ. Неробство, дармоїдство, наприклад, він вважав аморальними рисами людини, негативно ставився до тих осіб, які вели легкий спосіб життя, не цікавились духовним багатством свого народу, його історією. «Как жалко смотреть на того,—казав Любовський,— кто помнит все глупые рассказы нянек, все роды бостонов, им сыгранных, все опрометчивости в танцах и тому подобном, и не знает никаких мест из лучших писателей, не знает никаких важнейших происшествий»⁶⁶.

Дані висновки Любовський робив, виходячи з характеристики окремих індивідуумів і не вбачаючи головної причини в соціально-економічній і державній структурі існуючого ладу. Разом з тим він висловлював чудові думки про працю, вбачав в ній основу добробуту та щастя людей. Розглядаючи людину у сфері суспільного життя, Любовський відстоював думку про необхідність суспільно корисної праці для кожної людини, не мислив того, щоб людина не працювала. «Но человек,— відзначається в книзі «Краткое руководство...»,— трудится не только для того, чтоб приобретать средства к содержанию себя. Испытатели его природы нашли, что он имеет врожденное стремление к труду, врожденную охоту всегда что-нибудь делать так, что ничем столько не тяготится, как совершенною бездейственностью»⁶⁷. Далі продовжуючи цю думку, мислитель дотепно вказував, що навіть нероби, відрікаючись від суспільно корисної праці, займаються чимсь недозволенним.

Діяльність людини багатогранна. Причину цього наш мислитель вбачав у будові органів почуттів. А це означало, що людина, одержуючи через органи почуттів багатоманітні імпульси та враження зовнішнього матеріального світу, здатна втілювати їх у життя. «На влечении к деятельности основывается любовь к разнообразию, обыкновенно открывающаяся еще в самом нежном возрасте. Причина сего влечения находится, во-первых, в устроении самых чувств; поелику чувственные орудия не могут находиться долго в одном и том же положении, устают от единообразного занятия и скучают оным»⁶⁸.

⁶⁶ П. Лю б о в с к и й, Краткое руководство к опытному душе-
словию, стор. 47.

⁶⁷ Т а м ж е, стор. 78.

⁶⁸ Т а м ж е, стор. 81.

У з'ясуванні багатогранної діяльності людини Любовський був непослідовним. Проте він возвеличував працю, доводив, що людина не тільки відчуває в ній органічну потребу, але й певну насолоду. На доказ цього наш філософ посилався на Руссо та Дідро. Буйний розквіт праці Любовський вважав можливим тільки в благоустроєному суспільстві. «Между тем нужно заметить,— каже Любовський,— что любовь к деятельности нигде такой пищи для себя не находит, как в благоустроенном обществе. В нем она возвышается до той степени, которой всегда удивлялись, и будут удивляться. В нем гении могут показываться во всем своем блеске и величии. Причиною же сего есть то, что в благоустроенном гражданском обществе умножаются надобности жизни, которым не иначе удовлетворить можно, как собственною деятельностью»⁶⁹. Одначе істинний суспільно-історичний характер праці Любовський так і не показав.

Що таке благоустроєне суспільство за Любовським? Він передусім не уявляв людину поза суспільством; їй властивий потяг до суспільного життя. Вона сама себе у всьому задовольнити не може, але користуючись допомогою інших здатна підтримувати своє життя та знаходити в ньому передбачене щастя. І якщо Руссо суспільство вважав кроком вперед у порівнянні з первісним станом і одночасно кроком назад у зв'язку з виникненням нерівності між людьми, то Любовський вбачав у суспільстві лише основу прогресу і піднесення людства і, отже, набагато йшов вперед у порівнянні з деякими представниками зарубіжної суспільної думки.

Наш мислитель далекий, звичайно, від ідей соціалізму. Проте він обстоював такий суспільний лад, де панувала б справедливість між людьми. У цей термін вчений втілював поняття свободи в широкому плані.

Любовський не належав до політичних революціонерів, які боролись проти самодержавства і кріпосництва. Але як своєрідний вчений і мислитель, патріот і просвітитель він відіграв певну роль у розвитку культури, сприяв зміцненню та поширенню матеріалістичних ідей в науці і філософії. Розробляючи питання теорії пізнання і логіки, Любовський обґрунтував принципи мате-

⁶⁹ П. Любо́вский, Краткое руководство к опытному душе-
словию, стор. 80.

ріалістичного сенсуалізму, доводив, що відчуття є більш-менш правильним зображенням того предмета, який викликав враження. Чуттєвий досвід Любовський розглядав як передумову пізнання. Разом з тим він надавав великого значення і мисленню в процесі пізнання, намагався встановити зв'язок та єдність усіх актів мислення, вказував на неможливість мислення без мови, відстоював можливість пізнання світу людиною і тим самим стверджував силу науки.

Однак у своїх поглядах Любовський не був до кінця послідовним, відступав від матеріалізму, відстоював часом помилкові положення. Як метафізик, він був ідеалістом у розумінні суспільних явищ. В його філософських поглядах є нашарування еkleктизму, тобто неададного переплутування в окремих питаннях матеріалізму з ідеалізмом. Але незважаючи на помилкові та наївні твердження, викликані певними історичними умовами, в особі Любовського маємо талановитого українського філософа. Наукова діяльність, передові погляди та сміливі мислі Любовського роблять його значною фігурою на Україні початку ХІХ століття, ставлять його в шеренгу тих людей, які пропагували матеріалістичні ідеї.

Резюме

В статье рассматривается борьба между представителями материалистической и идеалистической философии в Харьковском университете в первой четверти ХІХ столетия, показывается место и роль в этой борьбе украинского философа П. М. Любовского.

Любовский принадлежал к Харьковским ученым, которые группировались вокруг Т. Осиповского и вели борьбу против идеализма. Разрабатывая вопросы теории познания и логики, Любовский обосновывал принципы материалистического сенсуализма. Чувственный опыт он считал предпосылкой познания; стремился установить связь и единство всех актов мышления, указывал на невозможность мышления вне языка. В своих научных работах Любовский пропагандировал патриотические идеи.

З ІСТОРІЇ ІДЕАЛІСТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ НА УКРАЇНІ

Суть комуністичної партійності в філософії визначається тим, що докорінні інтереси робітничого класу в кінцевому підсумку збігаються з прогресивним напрямком об'єктивного розвитку всього людства. Тому марксистська філософія критично сприймає, відбирає і завоює те цінне, що було вироблено всією попередньою людською думкою.

Історія філософії являє собою складну взаємодію різнорідних теоретичних систем неоднакового значення та обсягу. Можна вказати на деякі з них: система поглядів даного філософа та її елементи; система поглядів філософів однієї школи; система поглядів філософів одного напрямку, матеріалізму чи ідеалізму, на певному етапі; система поглядів певного напрямку на всіх етапах його попереднього розвитку; система філософських поглядів, включаючи всі напрямки, на даному етапі суспільного розвитку; нарешті, надзвичайно складна і суперечлива система всіх відомих філософських поглядів. Ці взаємодії супроводжуються відкиданням, зміною чи розвитком, появою певних елементів філософії в конкретних соціальних умовах.

Розвиток, боротьба і взаємопереходи філософських систем відбуваються під вирішальним впливом всієї соціальної практики. Цей вплив здійснюється через різні опосередковуючі ланки і, кінець кінцем,— через суперечності всередині самої філософії. Певним стимулом (подекуди — гальмом) до розвитку виступають також

суперечності між елементами кожної з систем різного ступеню загостреності — аж до антагонізму. Безперервна пульсація філософської сфери наукової думки, виключення з даної теорії певних елементів, переходи змінюваних елементів з однієї теорії в іншу, — спричиняється суспільно-історичною практикою.

Дослідження певних філософських систем передбачає виявлення їх ролі і місця в суспільному житті. Одночасно, через відносну самостійність філософії визначається роль даної системи в розвитку філософії: яким нагромадженням попереднім філософським і науковим матеріалом вона була підготовлена, що нового вона дала в порівнянні з ним, а чим виявилась, можливо, гірше попереднього, що саме з неї і ким було використано в наступній ідейній боротьбі.

Будь-яка філософська теорія має певні риси завершеності, внутрішньої узгодженості, гармонійності її складових частин як єдиного цілого. Разом з тим вона являє собою цілий комплекс суперечностей, одною з причин яких є неоднаковий ступінь асиміляції зовнішніх по відношенню до неї факторів. Завершена в певному відношенні вона в той же час є незавершеною — з неї протягуються зв'язки, що поєднують її з минулими теоріями, і виникають та тягнуться зв'язки до різноманітних наступних вчень. Тому філософські вчення навіть з точки зору їх теоретичного змісту являють собою напіввідкриті, несамодовлючі системи, дослідження яких вимагає розкриття їх внутрішньої основи, а також тих ниток — впливів, що пов'язують їх частини і їх в цілому з зовнішніми по відношенню до них філософськими системами минулого та майбутнього та з іншими суспільними сферами.

Досить важливими є певні відмінності (що існують разом зі зв'язками) між чисто теоретичними проблемами і практичним політичним значенням конкретних філософських міркувань. При викладі якогось питання в теоретичному, логічному плані переважна увага може приділятися не різкому окресленню межі між певними процесами, а дослідженню відтінків, переливів, переходів між ними. Бо в живому розвитку не існує застиглих, закам'янілих граней, сама грань виступає теж як певний процес розвитку. Але при переході більш безпосередньо від роздумів до практичної дії ці грані в

уяві суб'єкта, що пізнає, значною мірою кам'яніють, оскільки цього вимагає конкретна дія, що підтримує або гальмує даний процес. Тому теоретичне дослідження може бути більш всестороннім, ніж практична політична оцінка, але остання в конкретних суспільних умовах є необхідністю для здійснення зв'язку теорії з практикою.

Якщо розглядати всю домарксистську філософію (особливо її кращі досягнення) як передісторію діалектичного й історичного матеріалізму, то цілком логічно і природно основну, переважну увагу при цьому приділяти дослідженню матеріалістичного напрямку. Матеріалізм, як правило, виступає філософією прогресивних класів, верств суспільства, ідеалізм — реакційних. Це, однак, не виключало і реакційної політичної діяльності окремих матеріалістів (на зразок, наприклад, буржуазного найманця, шпигуна К. Фогта, вульгарного матеріаліста, проти якого рішуче боровся К. Маркс), і прогресивних поглядів по ряду питань деяких ідеалістів. Загалом же боротьба матеріалізму з ідеалізмом — важлива рушійна сила розвитку філософії.

Для науки є істотним також і дослідження ідеалістичної лінії в філософії. Без дослідження ідеалізму історія філософії просто не мала б необхідної повноти і цілісності.

Домарксистський матеріалізм, що був в цілому прогресивною, провідною стороною в розвитку філософії, все ж не охоплював всієї тієї суми проблем, які пізніше знайшли своє наукове обґрунтування в діалектичному матеріалізмі. Так, ще Маркс відмічав в «Тезах про Фейербаха»: «Головна хиба всього дотеперішнього матеріалізму — включаючи і фейєрбахівський — полягає в тому, що предмет, дійсність, чуттєвість береться тільки в формі *об'єкта*, або в формі *споглядання*, а не як *людська чуттєва діяльність, практика*, не суб'єктивно. Тому й сталося так, що *діяльна* сторона, на протилежність матеріалізові, розвивалась ідеалізмом, але тільки абстрактно, бо ідеалізм, звичайно, не знає дійсної, чуттєвої діяльності як такої»¹. Це зауваження стосується всієї домарксистської філософії в цілому. До числа проблем, які через ряд причин або випадали з поля

¹ К. Маркс і Ф. Енгельс, Твори, т. 3, Держполітвидав, К., 1959, стор. 1.

зору домарксистських матеріалістів, або вирішувались часто неправильно, можна віднести поряд з дослідженням ролі практики, зворотного впливу свідомості на матерію також і ряд аспектів діалектики як вчення про розвиток, форми логічного мислення та ін.

Що ж стосується якогось конкретного етапу філософського розвитку, то коло проблем, в розв'язанні яких певна ідеалістична система внесла навіть в порівнянні з сучасним їй матеріалізмом позитивний вклад, хоча й найчастіше в містифікованому вигляді,— може бути вельми великим і значним. Інколи можна прямо вказати, які конкретні питання на тому чи іншому етапі філософського розвитку розглядались ідеалістами, тоді як матеріалістами вони або зовсім не вивчались, або трактувались неправильно. Порівняймо, наприклад, деякі проблеми діалектики Гегеля з вченням Фейербаха або з пізнішим вульгарним матеріалізмом. Всі такого роду факти пояснюються, хоча й не просто, специфікою розвитку історичної обстановки.

Боротьба матеріалістів з ідеалістами включає в себе абсолютне взаємне відкидання несумісних, протилежних положень, але разом з тим — також вплив і навіть момент певного теоретичного збагачення. Щодо відкидання, то це цілком зрозуміло і засвоєно після багатьох років найрішучішої боротьби марксизму проти ідеалізму найрізноманітніших гатунків, боротьби до того ж загостреної різними обставинами політичного порядку. Але факти свідчать і про певний взаємний вплив обох напрямків (досить згадати, наприклад, вплив атомістичного вчення на монадологію Лейбніца чи гегелівської філософії на марксизм).

Різні положення ідеалізму нерідко являють собою досить складний конгломерат, що поєднав з неістиною і деякі істинні елементи. Бо «філософський ідеалізм,— писав В. І. Ленін,— є тільки нісенітниця з точки зору матеріалізму грубого, простого, метафізичного. Навпаки, з точки зору діалектичного матеріалізму філософський ідеалізм є *односторонній*, перебільшений... розвиток (роздування, розпухання) однієї з рисочок, сторін, граней пізнання в абсолют, *відірваний* від матерії, від природи, обожений»². Марксистське вивчення ідеалістичних систем передбачає викриття, відкидання їх реак-

² В. І. Ленін, Твори, т. 38, стор. 348.

ційної основи і супроводжується діалектико-матеріалістичним тлумаченням моментів об'єктивної істини, які містяться в самих цих системах в однобічному, перевернутому вигляді. Такий підхід сприяє оволодінню в процесі боротьби за комунізм всім тим кращим, що виробило людство своєю надзвичайно різноманітною, складною і суперечливою діяльністю.

При оцінці і використанні марксистами певного елемента з якогось філософського ідеалістичного вчення береться до уваги зв'язок його з іншими частинами і місце цього елемента в загальній системі поглядів в даному вченні. Звичайно, кожний елемент філософської системи так чи інакше пов'язаний з розв'язанням основного питання філософії. Але — які опосередковуючі ланки цього зв'язку і яке співвідношення даного елемента з іншими, ближчими до нього положеннями даної системи, — від цього багато в чому залежить об'єктивне значення для філософії різних елементів. Справа в тому, що ідеалістичне розв'язання основного питання філософії може перевертати даний елемент філософської системи дуже опосередковано. Цим полегшується раціональне використання певного елемента вже в зовсім іншому, матеріалістичному аспекті марксистами. Так, відомий висновок Гегеля «істина завжди конкретна», хоча й трактувався ним відповідно до ідеалістичного розв'язання основного питання філософії, — проте в силу своєї відносної самостійності міг бути перетворений за змістом і використовуватися в тій же словесній формулюванні марксистами, як елемент, що вже входить в систему діалектичного матеріалізму.

При з'ясуванні значення конкретної філософської системи чи її складової частини необхідно не лише визначити, що істинне, а що ні в даному конгломераті, але й — які реальні дії ідейно обґрунтовуються даним теоретичним міркуванням, за чи проти яких соціальних сил вони спрямовані в конкретній історичній обстановці. Бо поки існують в суспільстві класові антагонізми, боротьба непримиренних соціальних сил, історія філософії не обмежується лише відділенням зерен від лущиння тільки в чисто гносеологічному плані, але визначає також, на якому боці барикад дана філософська система може використовуватись і фактично використовується в політичній боротьбі.

Ідеалістична філософія протягом своєї історії входила (хоча і не всіма своїми різновидностями) в панівну ідеологію експлуататорського суспільства. І ті її висновки, які навіть містили певні позитивні моменти, калічилися в самому процесі пристосування їх для захисту інтересів експлуататорських класів. Дослідження історії ідеалізму передбачає виявлення причин виникнення та поширення саме даної ідеалістичної системи в суспільних умовах свого часу і тієї політичної та ідеологічної ролі, яку вона відіграла в соціальних битвах своєї доби і в наступному.

Ідеалізм, як і матеріалізм, має свої солідні традиції. Багато ідеалістичних аргументів, засобів і методів боротьби проти матеріалізму, особливо проти марксизму, що здаються нині новомодними, насправді ведуть своє походження від своєї давнини, запозичені сучасними буржуазними філософами з арсеналу давно віджилих ідеалістичних систем. Гносеологічне коріння такого гатунку аргументів може бути історично пояснене як пов'язане з реакцією на недоліки, неістинні положення матеріалістів минулого. Проте саме історія філософії дає можливість науково обґрунтувати, чому така ідеалістична аргументація виступає в нашу добу як анахронізм, що навмисно воскрешається для боротьби проти дійсно наукових, марксистських положень. Пояснити, як історично виникли ті чи інші аргументи проти матеріалізму та їх неспроможність порушити основи сучасного, діалектичного та історичного матеріалізму,— є важливим завданням в нинішній ідейній боротьбі. Тому дослідження історії філософії, в тому числі ідеалістичної, має значення і для боротьби проти сучасної буржуазної ідеології.

До останнього часу в радянській літературі майже зовсім не приділялось уваги критичному дослідженню ідеалізму в Росії, в тому числі й на Україні. Правда, уже опубліковано ряд праць, що заповнюють в певній мірі прогалину в дослідженні цього питання: відповідні розділи з надрукованих томів «Истории философии», книга А. Галактіонова та П. Нікандрова «История русской философии» та ін. Але ця проблема потребує дальшого, до того ж більш конкретного детального дослідження. Виклад результатів історико-філософського дослідження може бути різним. В одних випадках основ-

на увага звертається на кропітке виявлення конкретних особливостей розвитку філософії в певній соціальній обстановці. Підкреслювання саме цих моментів є надзвичайно важливим. Але одночасно може бути й інший підхід, коли, враховуючи, звичайно, особливості конкретної історичної обстановки, переважна увага приділяється тим зв'язкам, ниткам, що тягнуться з минулого в сучасне й майбутнє. Тобто сам теоретичний і соціальний зміст даної проблеми розглядається в його розвитку, значенні для різних епох, особливо для сучасного етапу. Такого типу дослідженням є, наприклад, книга Б. М. Кедрова «День одного великого открития».

Такий характер викладу (його враховував і автор цієї праці) має певні підстави. Адже будь-яке теоретичне положення, входячи як елемент в конкретну філософську систему і маючи певне значення для даної історичної обстановки, разом з тим пов'язане з відповідними ідеями минулого і майбутнього, виступає як етап розвитку в іншій системі, системі розвитку вчення саме про цей елемент. Наприклад, міркування Гольбаха про матерію, як частина його філософської системи, пов'язані з поглядами попередників, вплинули на наступні теорії і є певним етапом в розвитку філософського вчення про матерію взагалі.

У межах цієї невеликої праці критично розглядаються деякі філософські ідеалістичні вчення на Україні в досить складний історичний період — третю чверть XIX століття.

* * *

Розвиток і боротьба в філософії вирішальним чином визначаються відповідною соціальною обстановкою.

Третя чверть XIX століття являє собою складний, із значними змінами в економіці, насичений гострими політичними сутичками період в історії України, як і Росії в цілому.

Уже початок цього періоду характеризується розкладом феодалізму, зростанням капіталістичних відносин. Так, загальна кількість підприємств обробної промисловості в Росії збільшилась з 1825 по 1860 рік з 5261 до 15 388, на Україні — відповідно з 649 до 2147 (без гуралень). Кількість робітників за цей період зросла в

Росії з 210 тисяч до 565 тисяч, в тому числі на Україні з 15 тисяч до 85,5 тисячі³.

Розвиток капіталізму з його продуктивними силами і виробничими відносинами уже на другу половину XIX століття відчутно гальмувався історично віджилим феодально-кріпосницьким ладом, гнилість якого з особливою силою виявила Кримська війна. Переконавшись в неможливості зберегти кріпосницький лад, царський уряд під тиском народних мас був змушений у 1861 році скасувати кріпосне право.

Звичайно, «звільнення» селян урядом проводилось на користь дворянства, поміщиків. Все ж падіння кріпосного права прискорило розвиток капіталізму в Росії, в тому числі й на Україні, зробило більш наочними непримиренні соціальні суперечності.

Значні верстви селянства і до, і після реформи все більш рішуче виступали проти кріпосництва і його пережитків. Протягом 60-х років на Україні число виступів селян досягло 2871. Ці виступи охопили 4391 село з кількістю жителів понад 2,2 мільйона (тобто 2/5 загальної кількості колишніх поміщицьких селян українських губерній)⁴. Проте селянські виступи в той час носили в цілому стихійний, роздрібнений характер, народ ще не в силах був піднятися на свідому, цілеспрямовану боротьбу за справжню свободу.

І після скасування кріпосного права не згас зовсім селянський визвольний рух. Протягом 70-х років на Україні сталося 82 значних селянських заворушення⁵. Класові суперечності на Україні сполучались з національним гнітом з боку царського самодержавства.

Політична боротьба завжди проявляється і в галузі духовного, ідейного розвитку. Ідеологи царизму, спираючись на офіційно проголошені найреакційніші принципи православ'я, самодержавства і народності, рішуче боролись проти всіляких проявів визвольного руху, проти волелюбних ідей. Панівному світогляду протистояла

³ Див.: «История СССР», М., 1960, стор. 204; «Історія Української РСР», т. I, К., 1955, стор. 431.

⁴ Див.: «Отмена крепостного права на Украине. Сб. материалов и документов», К., 1961, стор. 30.

⁵ Див.: О. К. К а с и м е н к о, Історія Української РСР, К., 1960, стор. 134—135.

як антагоніст ідеологія революційного демократизму, що була обґрунтована Белінським, Чернишевським, Добролюбовим, Шевченком, їх соратниками і послідовниками.

Своєрідно проявлялись соціальні суперечності і боротьба в цей період в галузі філософії. Панівним напрямком тоді, природно, був ідеалізм. Проти нього боролись матеріалістичні вчення, певним чином пов'язані з рухом за соціальний прогрес. Проте і сам ідеалізм не був однорідним, в ньому були нашарування неоднакового соціального і наукового значення.

Розвиток філософії на Україні проходив не відірвано від загальноросійського і від зарубіжного історичного розвитку. Філософські системи попередників у творах українських філософів змінювались відповідно до особливостей соціальної обстановки на Україні.

У третій чверті XIX століття на Україні діяло багато послідовників ідеалізму, оскільки він був офіційною філософією. Частина з них обмежувалась лише пропагандою уже наявних ідей, деякі намагались створювати щось нове в своїх працях. Досить розглянути філософські і суспільно-політичні погляди лише деяких, провідних представників ідеалізму, щоб виділити спільні риси і певні відтінки в їх теоретичних міркуваннях.



Мабуть, найбільш плодovitим (за числом і загальним обсягом залишених ним творів) з філософів-ідеалістів третьої чверті XIX століття на Україні був Сільвестр Сільвестрович Гогоцький (1813—1889). Він закінчив Київську духовну академію і викладав у Київському університеті понад 30 років — спочатку педагогіку, а пізніше філософію.

За своїм філософським світоглядом Гогоцький — об'єктивний ідеаліст, який багато в чому наслідував вчення Гегеля.

У Гогоцького об'єктивний ідеалізм має яскраво виражений релігійний сенс і форму, філософські погляди органічно переплітаються з богословськими. Гогоцький — теїст, і не лише не приховує, а навіть підкреслює це. Він дає таке визначення теїзму. «Теїзм...— вчен-

ня або напрямок вчення, що визнає божество особистою, вседосконалою істотою, творцем і промислителем світу, на відміну від усіх інших вчень, наприклад, матеріалізму, пантеїзму і т. д., що відступають від цього вчення»⁶. Саме роль творця відіграє бог в теоріях Гогоцького, і відповідними висловлюваннями рясніють сторінки праць київського філософа. Ось одне з багатьох: «Богом називаємо ми верховну істоту, що створила світ і промишляє про нього»⁷. Гогоцький вважає релігію наріжним першопочатком, що пронизує всі сторони людського життя — починаючи від практичного спілкування з іншими людьми і кінчаючи заняттями філософією. «Релігія складає такий, що одушевляє і підносить, початок нашого життя в цілому його складі, в усій його повноті»⁸.

Всі, у кого інша думка, — для Гогоцького ідейні вороги. Такий найважливіший принцип, під кутом зору якого він розглядає і всю історію філософії. Не говорячи вже про матеріалістів, атеїстів, яких він всіляко принижує, обвинувачує в неуцтві, потуранні аморальності та в інших гріхах, Гогоцький навіть до своїх ідеалістичних спільників ставиться в цьому розумінні з пуританською суворістю, не даруючи їм найменших вольностей, відступів від релігійних догм. Так, Гогоцький, схвалюючи основні ідеалістичні принципи філософії Канта і Гегеля, вичитує їм довгі нудні нотації з приводу їх, на його погляд, пантеїстичних та інших ухилів від ортодоксального теїзму, не втомлюючись багаторазово повертатися до цього питання⁹.

Яку книгу Гогоцького не взяти в будь-який період його діяльності, — скрізь земні поклони, молитви, звертання до бога, — просто як у церкві. І вперше виданий, коли автору було 28 років, «Критичний огляд вчення

⁶ С. Г., *Философский словарь или краткое объяснение философских и других научных выражений, встречающихся в истории философии*, К., 1876, стор. 104.

⁷ С. Г., *Философский лексикон*, т. I, К., 1857, стор. 359.

⁸ С. Г., *Философский лексикон*, т. IV, вып. 1, К., 1872, стор. 276.

⁹ Див.: «Критический взгляд на философию Канта. Рассуждение, написанное магистром философии Сильвестром Гоготским для получения звания доцента философии в императорском университете св. Владимира», К., 1847, стор. 68—69; С. Г., *Философский лексикон*, т. II, К., 1861, стор. 229, 237, 238; С. Г., *Философский лексикон*, т. III, К., 1866, стор. 87.

римської церкви...» і написана 68-річним професором, дійсним статським радником, праця «Програма психології», просякнуті релігійною ідеологією. Зокрема; ця остання праця характерна як своєю підлабузницькою присвятою відомому реакціонеру, дуже впливовому державному діячу гр. Д. А. Толстому, так і тим, що в ній і моральність і «найглибший корінь можливості самої науки і властивості людині людяності» — все виводить автор з релігійного почуття¹⁰. Гогоцький знав, що сподобається Д. А. Толстому.

Скрізь, де тільки можливо, Гогоцький не пропускає нагоди підкреслити, що і це ось теж створене богом з такою-то метою і т. ін. Така манера була важливою для автора для демонстрації своєї добропорядності, лояльності, а також для того, щоб неухильно протидіяти матеріалістичним тлумаченням. У тодішнього прогресивного, а тим більш у сучасного читача таке плазування на кожному кроці перед панівною, урядовою точкою зору викликає огиду, а іноді — справляє комічне враження. Ось, наприклад, Гогоцький пояснює почуття як людську здібність: «Промисел божий для того і дарував цю здібність, що передувє міркуванням, для того і сполучив нас цією ниткою взаємного тяжіння, щоб вона служила побудженням до діяльного вдосконалення один одного»¹¹. Суміш нецтва (почуття передують міркуванням) і високопарної фразеології — і все це на славу божу. Коти створені для того, щоб поїдати мишей і тим славити божественну премудрість...

Розв'язання тих чи інших конкретних питань, виклад філософських категорій Гогоцький також завжди прагне дати не просто з позицій об'єктивного ідеалізму, але й обов'язково пов'язати їх з ідеєю бога, з християнською релігією взагалі, з православ'ям особливо. Саме так, наприклад, розглядається у Гогоцького категорія необхідності в зв'язку з людською діяльністю. Гогоцькому відома думка Гегеля про свободу як усвідомлення необхідності. Від неї і відштовхується Гогоцький, викладаючи її на більш реакційний, теїстичний лад. За Го-

¹⁰ Див.: С. Гогоцький, Програма психології, вып. 2, К., 1881, стор. 39—41.

¹¹ С. Гогоцький, О развитии чувствительных способностей в педагогическом отношении. Оттиск из «Журнала министерства народного просвещения», 1855, № 10, стор. 21.

гоцьким, необхідність, що визначає розвиток дійсності,— від бога. Залучаючись через релігію до ідеї бога, людина починає розуміти мету необхідності. Тоді «замість попереднього ставлення до божества, як сліпої долі, що владарює над світом і богами, виникає нове ставлення до бога,— відношення любові, як до бога, що сповнений бесконечної любові до людини»¹². З таких позицій критикує Гогоцький фаталізм, визнає і пояснює свободу волі у людини. «Тільки з появою християнства ідея сліпої долі поступилася місцем ідеї світоправлячого промисла божого і любові божої до людини»¹³.

Тонким діалектичним переливам думки гегелівського ідеалізму Гогоцький дає вульгарну попівську інтерпретацію, тлумачачи їх в розумінні обґрунтування православ'я, як ідейного оплоту царського самодержавства.

Цікаво спостерігати, в якому саме напрямку звужується у Гогоцького основоположене в його філософії поняття бога до потрібного йому в силу політичних міркувань обсягу.

Перш за все Гогоцький, звичайно, рішуче відмежовується від атеїзму та матеріалізму. Він відчуває, розуміє їх органічний зв'язок. «Матеріалізм, самий низький і нісенітний напрямок філософії, знаходиться в прямій суперечності з ідеєю верховної істоти і неминуче веде до атеїзму»¹⁴. Гогоцький не дає теоретично обґрунтованої критики основ атеїзму, навіть ухиляється від серйозних спроб філософського його спростування, а все зводить до залякування читача тим, до яких, мовляв, жахів можна дійти, керуючись атеїзмом. «Атеїзм не можна не визнати плодом легковажності і внутрішнього розладу, а тому, в свою чергу, він веде життя і приватне, і суспільне до розладу, знищуючи в ньому тяжіння до спільного зіждительного початку світу»¹⁵. Така між іншим одна з головних ліній боротьби теїстів, клерикалів проти атеїзму, спільна для різних епох,— залякувати можливими наслідками розпаду, розброду суспільства без «об'єднуючого» впливу віри в бога. Про-

¹² С. Г., Философский лексикон, т. III, стор. 556.

¹³ С. Г., Философский лексикон, т. IV, вып. 2, К., 1873, стор. 48.

¹⁴ С. Г., Философский лексикон, т. I, стор. 217, див. також стор. 218.

¹⁵ С. Г., Философский словарь..., стор. 6.

те факти історії досить переконливо спростували ці залякування, демонструючи величезні можливості прогресивного розвитку саме атеїстичного суспільства.

Відхрещується Гогоцький також і від пантеїзму. «Яким би не був піднесеним за зовнішнім виглядом пантеїзм, але він неминуче веде до атеїзму і матеріалізму»¹⁶. Гогоцький потребує конкретного бога — всезнаючого, всемогутнього, керівного, одним словом, — зі всіма відповідними аксесуарами.

Гогоцький, підкреслюючи ідеалістично-релігійну суть своєї філософії, наполегливо уточнює, якого саме бога він має на увазі: не бог взагалі, а саме християнський — ось творець світу, і віра в нього — основа істинного пізнання і вірної поведінки людей. Віру в нехристиянського бога Гогоцький вважає причиною різних суспільних лих. Так, «причина безуспішності моральної освіти», виховання у народів стародавнього світу полягала, на думку Гогоцького, в тому, що їм було чуже християнство. «Лише у велелюбному співчутті християнства до людини полягає жива основа широкого застосування виховання і освіти до різних сторін її життя»¹⁷.

Але не всяка гілка християнства влаштовує Гогоцького. Він не забуває відмежовуватись від положень римської католицької церкви і в своєму «Філософському лексиконі»¹⁸ і в спеціальному богословському трактаті, в якому доводить, що вчення римської церкви «суперечить слову божому», що лише православ'я «перебуває в безперервному єднанні зі святою соборною і апостольською церквою»¹⁹. Проте підтримка православної релігії — це теж не самоціль. Церква — невід'ємний елемент системи царського самодержавства. І Гогоцький недвозначно, відверто заявляє про це, наприклад, у своїй промові на урочистих зборах в Київському університеті: «Ми повинні бути завжди пройняті істинним поняттям про призначення людини — християнина

¹⁶ С. Г., Философский лексикон, т. I, стор. 219.

¹⁷ «Речь об историческом развитии воспитания у примечательнейших народов древнего мира, читанная ординарным профессором педагогики Сильвестром Гогоцким в торжественном собрании императорского университета св. Владимира», К., 1853, стор. 146.

¹⁸ Див.: С. Г., Философский лексикон, т. IV, вып. 2, стор. 322—323.

¹⁹ Див.: С. Г., Критическое обозрение учения Римской церкви о видимой главе церкви, 2-е изд., К., 1865, стор. 3, 106.

гоцьким, необхідність, що визначає розвиток дійсності,— від бога. Залучаючись через релігію до ідеї бога, людина починає розуміти мету необхідності. Тоді «замість попереднього ставлення до божества, як сліпої долі, що владарює над світом і богами, виникає нове ставлення до бога,— відношення любові, як до бога, що сповнений бесконечної любові до людини»¹². З таких позицій критикує Гогоцький фаталізм, визнає і пояснює свободу волі у людини. «Тільки з появою християнства ідея сліпої долі поступилася місцем ідеї світоправлячого промисла божого і любові божої до людини»¹³.

Тонким діалектичним переливам думки гегелівського ідеалізму Гогоцький дає вульгарну попівську інтерпретацію, тлумачачи їх в розумінні обґрунтування православія, як ідейного оплоту царського самодержавства.

Цікаво спостерігати, в якому саме напрямку звужується у Гогоцького основоположне в його філософії поняття бога до потрібного йому в силу політичних міркувань обсягу.

Перш за все Гогоцький, звичайно, рішуче відмежовується від атеїзму та матеріалізму. Він відчуває, розуміє їх органічний зв'язок. «Матеріалізм, самий низький і нісенітний напрямок філософії, знаходиться в прямій суперечності з ідеєю верховної істоти і неминуче веде до атеїзму»¹⁴. Гогоцький не дає теоретично обґрунтованої критики основ атеїзму, навіть ухиляється від серйозних спроб філософського його спростування, а все зводить до залякування читача тим, до яких, мовляв, жахів можна дійти, керуючись атеїзмом. «Атеїзм не можна не визнати плодом легковажності і внутрішнього розладу, а тому, в свою чергу, він веде життя і приватне, і суспільне до розладу, знищуючи в ньому тяжіння до спільного зіждительного початку світу»¹⁵. Така між іншим одна з головних ліній боротьби теїстів, клерикалів проти атеїзму, спільна для різних епох,— залякувати можливими наслідками розпаду, розброду суспільства без «об'єднуючого» впливу віри в бога. Про-

¹² С. Г., Философский лексикон, т. III, стор. 556.

¹³ С. Г., Философский лексикон, т. IV, вып. 2, К., 1873, стор. 48.

¹⁴ С. Г., Философский лексикон, т. I, стор. 217, див. також стор. 218.

¹⁵ С. Г., Философский словарь., стор. 6.

те факти історії досить переконливо спростували ці залякування, демонструючи величезні можливості прогресивного розвитку саме атеїстичного суспільства.

Відхрещується Гогоцький також і від пантеїзму. «Яким би не був піднесеним за зовнішнім виглядом пантеїзм, але він неминуче веде до атеїзму і матеріалізму»¹⁶. Гогоцький потребує конкретного бога — всезнаючого, всемогутнього, керівного, одним словом, — зі всіма відповідними аксесуарами.

Гогоцький, підкреслюючи ідеалістично-релігійну суть своєї філософії, наполегливо уточнює, якого саме бога він має на увазі: не бог взагалі, а саме християнський — ось творець світу, і віра в нього — основа істинного пізнання і вірної поведінки людей. Віру в нехристиянського бога Гогоцький вважає причиною різних суспільних лих. Так, «причина безуспішності моральної освіти», виховання у народів стародавнього світу полягала, на думку Гогоцького, в тому, що їм було чуже християнство. «Лише у велелюбному співчутті християнства до людини полягає жива основа широкого застосування виховання і освіти до різних сторін її життя»¹⁷.

Але не всяка гілка християнства влаштовує Гогоцького. Він не забуває відмежовуватись від положень римської католицької церкви і в своєму «Філософському лексиконі»¹⁸ і в спеціальному богословському трактаті, в якому доводить, що вчення римської церкви «суперечить слову божому», що лише православ'я «перебуває в безперервному єднанні зі святою соборною і апостольською церквою»¹⁹. Проте підтримка православної релігії — це теж не самоціль. Церква — невід'ємний елемент системи царського самодержавства. І Гогоцький недвозначно, відверто заявляє про це, наприклад, у своїй промові на урочистих зборах в Київському університеті: «Ми повинні бути завжди пройняті істинним поняттям про призначення людини — християнина

¹⁶ С. Г., Философский лексикон, т. I, стор. 219.

¹⁷ «Речь об историческом развитии воспитания у примечательнейших народов древнего мира, читанная ординарным профессором педагогики Сильвестром Гогоцким в торжественном собрании императорского университета св. Владимира», К., 1853, стор. 146.

¹⁸ Див.: С. Г., Философский лексикон, т. IV, вып. 2, стор. 322—323.

¹⁹ Див.: С. Г., Критическое обозрение учения Римской церкви о видимой главе церкви, 2-е изд., К., 1865, стор. 3, 106.

і живою любов'ю до святої церкви, що виховує всіх, і вихованців і вихователів, і юних і престарілих, під благодатним поглядом одного верховного вихователя всього людства. І як виховання людини можливе лише в упорядкованому суспільстві, то і вся наша педагогічна діяльність хай буде пройнята духом безумовної відданості волі монарха, духом законів і заповітних наказів вітчизняних»²⁰.

Таким чином, відданість царському самодержавству, активний захист православ'я, захист і обґрунтування релігії, покладення її в основу своєї філософської системи, релігійно-ідеалістичний характер світогляду в цілому,— такі ланки ланцюга, що пов'язує політичні переконання Гогоцького з його філософськими поглядами. Вплив політики на філософію у вченні різних ідеологів може бути більш або менш опосередкованим, прихованим, але він у класовому суспільстві існує завжди, навіть незалежно від того, чи усвідомлює його дана людина. У представників, так би мовити, офіційної філософії (типу Гогоцького) цей вплив виражений особливо опукло і наочно.

Відповідно до свого загального підходу Гогоцький визначає предмет і завдання філософії. «Філософія — це сама думка, це сама діяльність думки і пізнання, що одержує для себе зміст від контакту з зовнішнім світом, як предметом чи дійсністю, що визначається свідомим началом. Розвиваючи і по можливості вирішуючи всі питання, які будуть кристалізуватися при цьому безперервному зверненні свідомої думки то від себе до предметного світу, то від світу предметного до себе самої, а потім до спільного їх начала, думка наша поступово створює ту науку, яку звать філософією»²¹. Цей вислів, звичайно, не можна вважати логічно чітким визначенням, що відмежовує свій об'єкт від інших. Проте тут можна відмітити ряд істотних для поглядів Гогоцького сторін. Зміст філософії, як діяльності думки, отримується від контакту думки з зовнішнім світом. Зовнішній світ в свою чергу також створений свідомим началом, але вже не людиною. І сам предметний світ і людська думка, що відображає його в філософії, мають спільний початок, яким виступає бог.

²⁰ «Речь об историческом развитии воспитания...», стор. 147.

²¹ С. Г., Философский лексикон, т. IV, вып. 2, стор. 81.

Цей вихідний момент у міркуванні Гогоцького про предмет і завдання філософії підкреслюється неодноразово. Наприклад: «Істина буття божого складає, можна сказати, життя і душу філософського відання; вилучити першу — значить знищити саму можливість людського знання...»²². Таке розуміння предмета і суті філософії накладає відбиток на всі інші елементи філософської системи Гогоцького. І дійсно, чи взяти його ставлення до матеріалізму (французькі матеріалісти, Фейєрбах), чи до ідеалізму (Гегель, Кант, Берклі), розуміння суті тих чи інших філософських проблем (пізнання, розум, почуття, категорії), розкриття смислу суспільних процесів і т. ін. — скрізь апеляція до бога, божого втручання. Такою є загальна, генеральна лінія філософсько-теїстичних міркувань Гогоцького, хоч вона й не виключає певних елементів істини при тлумаченні окремих філософських проблем, в тому числі — при характеристиці особливостей філософії порівняно з іншими галузями знання.

Гогоцький висловлює деякі здорові думки про співвідношення філософії з конкретними науками, відмічаючи її загальний характер. «Так, наприклад, філософія не займається розробкою матеріалу географії; але вона надає і дійсно надала загальну ідею географії та її ставлення до історії»²³. На природознавство вплив філософії «обмежується поясненням методичних прийомів дослідження, або, іноді, і новим поглядом на закони і сили фізичної природи», але особливо велике її значення для наук про суспільство, моральних: «...загальне ж завдання філософії якраз і полягає в дослідженні — яким саме відношенням діяльної сили духа до фізичної природи і до даного запасу сил стає можливим, ґрунтується і вдосконалюється все моральне життя і всі галузі освіти. Чим ширший і вірніший загальний погляд філософії на це головне питання, тим плідніший її вплив на освіту»²⁴.

Деякі думки тут, якщо не вникати глибше в їх суть, наближаються своїми формулюваннями до справжніх філософських істин. Так, враховуючи і повторюючи висловлювання попередніх класиків філософії, Гогоцький

²² С. Г., Философский лексикон, т. I, стор. 359.

²³ С. Г., Философский лексикон, т. IV, вып. 2, стор. 84—85.

²⁴ Там же, стор. 85.

досить близько підходить до правильного визначення основного питання філософії, обґрунтовує вплив філософії на конкретні науки і т. ін. Проте його ідеалістична система і за змістом і за формою надзвичайно сильно перекичує, гасить елементи істини. Не випадково, спеціально розглядаючи взаємовідношення між філософією та конкретними науками, Гогоцький навіть не згадує про те, що вона узагальнює дані конкретних наук і на цій основі формулює свої положення (хоча певні аспекти цього зв'язку розглядались, наприклад, ще Ф. Беконом). Гогоцькому нема потреби згадувати про ці речі, тому що, на його думку, філософія визначається богом, зв'язана з божественним одкровенням і т. ін.; тому такі «деталі» як те, що філософія узагальнює дані конкретних наук, не розумілись або ж навмисно вилучались ним.

Сам напромак і значення впливу філософії на конкретні науки Гогоцький трактував переважно як насичення теїзмом змісту конкретних наук. Такий, наприклад, погляд Гогоцького на педагогіку. «Загальним посібником для педагогіки з боку вірного розуміння цілей людського життя служить релігія»²⁵. Тобто філософія у Гогоцького тісно, невід'ємно зростається з релігією, оскільки і те й інше ототожнюється ним в ролі загальнометодологічної основи для конкретних наук. До речі, Гогоцький не втрачає жодної нагоди брикнути з цього приводу матеріалізм і пише, що коли «в погляді на тілесний організм і ставлення його до душевного життя в людині» послідовно проводити матеріалізм і сенсуалізм, то це в галузі виховання може «потурати чисто тваринним інстинктам в людині»²⁶. Отже, рішуча боротьба проти матеріалізму, і відверто підкреслювані симпатії до релігії — характеризують розуміння Гогоцьким самого предмета і значення філософії, яку він трактує як теїзм.

Гогоцький не заперечує зв'язку філософії з конкретними науками. Навпаки, він цей зв'язок підкреслює, вважаючи його плідотворним і важливим. Він виступає за успіхи науки, але тлумачить їх вкрай перекичено. Говорячи про психологію, наприклад, Гогоцький вва-

²⁵ С. Гогоцький, Краткое обозрение педагогики, вып. 1, К., 1882, стор. 6.

²⁶ Див. там же, стор. 26.

жає, що в основі психічної діяльності — духовне начало, сама ж ця діяльність вивчається і по своїм фізичним проявам. А далі — цікавий поворот думки: «Природно, що уважний розгляд фізичних процесів, які супроводжують прояви душевного життя, може поступово підвести нас до тих кордонів досвіду і спостереження, де ми вже можемо не аргювати, але на підставі фактичного аналізу душевних проявів, робити твердий висновок про необхідність визнання в них вищого самостійного начала, що править ними»²⁷. Ось куди підводить теїст: теоретичною, філософською трактовкою вивчення фактів повинен бути «твердий» висновок про те, що першопричина, основа — вище, божественне начало. Факти повинні тлумачитись в релігійно-ідеалістичному дусі — ось як розуміє зв'язок філософії з іншими науками Гогоцький. Між іншим і сучасні богослови аналогічно трактують досягнення науки: мовляв, кожне нове відкриття ще глибше розкриває людині досконалість божественного творіння, а та обставина, що наука ніде не зустрічає жодного натяку на цю божественність, теологів не бентежить.

Допомогу філософії конкретній науці Гогоцький також розуміє у властивому йому релігійному дусі — якщо науці щось не цілком зрозуміло, значить потрібно апелювати до релігії, кликати на допомогу бога. Як, наприклад, походить людський рід? Від бога, звичайно, твердить Гогоцький: «Прямо і ясно це питання про первісний стан людини вирішується в священному писанні. Слово боже вчить...»²⁸ — і далі даються посилання на відповідні частини Біблії. Все прямо і все ясно! Ось такі гогоцькі, що використовували реакційну філософію як відмичку при розв'язанні конкретних питань науки і найвищим аргументом вважали посилання на біблійські догми, надзвичайно перешкоджали прогресивному розвитку науки, тим більше, що їх лінія поведінки виражала панівну в суспільстві ідеологію. Тому подолання релігійно-ідеалістичної філософії було конче необхідною умовою розвитку конкретних наук.

У багатьох питаннях Гогоцький наслідує Гегеля, але деякі положення його діалектичного методу подає в

²⁷ С. Гогоцький, Програма психології, вып. 1, К., 1880, стор. 9.

²⁸ «Речь об историческом развитии воспитания...», стор. 6—7.

значно менш глибокому, ніж у Гегеля, погіршеному варіанті, ще більш пристосовуючи їх до захисту реакційних порядків.

Зразком такого застосування гегелівського підходу до історії філософії є велика робота Гогоцького «Філософія XVII і XVIII століть в порівнянні з філософією XIX століття і відношення тієї й іншої до освіти». Заслуговує на увагу сама ідея цього твору — про вплив філософії на культуру і діяльність суспільства (саме в такому розумінні, значно більш широкому, ніж тепер, вживався тоді термін освіта²⁹). Але Гогоцький, і в цьому яскраво виражений його загальний ідеалістичний погляд, навіть не ставить питання про те, яке велике значення для самої філософії має матеріальне життя суспільства.

Він відмічає заслугу Гегеля, який поклав ідею розвитку в основу вивчення історії філософії: «З появою нової ідеї філософії, філософська критика повинна була набути характеру об'єктивного; вона здійснюється самою зміною одного напрямку іншим подальшим, який розкриває якусь однобічність попереднього напрямку і в свою чергу також показує свої слабкі сторони з появою нового розв'язання філософських питань»³⁰. Гогоцький слідом за Гегелем розглядає зміну філософських систем в часі як послідовну критику одна одної, зосереджуючи, звичайно, свою увагу на ідеалістичній лінії. Гогоцький далекий від подолання тієї обмеженості гегелівської концепції, на яку вказував Фейєрбах: «Система Гегеля знає лише *підкорення* і *послідовність*, не відаючи ні координат, ні співіснування»³¹. Природно, що при такому підході і від Гогоцького вислизнуло пояснення того, як і чому боротьба та взаємовплив у філософії проходять не лише в плані історично-часовому, але й на кожному даному етапі розвитку.

Гогоцький підкреслює зв'язок між філософією та іншими сторонами освіти, вказує на вплив філософії на інші науки. Але чому це відбувається? Гогоцький

²⁹ Див.: С. Г., Философский словарь., стор. 61.

³⁰ С. Гогоцкий, Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философией XIX в. и отношение той и другой к образованию, вып. 1, К., 1878, стор. 69; див. також вып. 2, К., 1883, стор. 4.

³¹ Л. Фейербах, Избранные философские произведения, т. 1, Госполитиздат, М., 1955, стор. 54.

слідом за Гегелем дає таку відповідь — «...від єдності духу і настрою, що проникає всі галузі, всі прояви морального життя»³². Він бачить вичерпну відповідь там, де немає навіть наукової постановки питання. Що ж це за єдність духу і звідкіль вона береться? Дійсно науково пояснив причину взаємозв'язку різних сторін суспільного життя, в тому числі і форм суспільної свідомості, лише марксизм, який відкрив, що основу всього духовного розвитку складають матеріальні умови суспільного життя.

Гогоцький далеко не повністю зрозумів все позитивне в ідеалістичній діалектиці навіть в тій формі, як вона була у Гегеля, але обмеженість її він сприйняв досить ретельно. Викладаючи діалектику Гегеля, він пише, що «і знання і життя властиво розвиватися не інакше, як шляхом послідовних роздвоєнь на протилежності і примирення їх кожен раз в одному спільному вищому початку, що сполучає їх»³³. Хай собі роздвоюються скільки завгодно, лише б суперечності знову примирилися в спільному і ніщо віджиле не було б корінним чином знищено, — така думка не може не імпонувати Гогоцькому.

Використання Гогоцьким вирваних і перекручених елементів діалектики для обґрунтування метафізичних реакційних поглядів досить опукло видно в трактовці ним досить важливого поняття прогресу. У написаній в 1859 році брошурі «Два слова про прогрес» Гогоцький, за його словами, ставить метою визначити і уточнити це поняття. Уточнює він його досить своєрідно.

Прогрес, пише Гогоцький, — це рух вперед, але зміна, ломка, руйнування складає лише одну сторону суспільного життя. А є й інша — «це момент, протилежний першому, — момент незмінності; — це ідеї — вічні і незмінні, як незмінне начало їх; це — святі, вічні істини, на яких стверджується гідність людини, велич і кріпость народного життя, при всіх змінах, що супроводжують її розвиток»³⁴. З цих високих слів вже починає оформлятися, хоча ще й натяком, думка: саме на

³² С. Гогоцький, *Філософія XVII і XVIII століть*, вип. 1, стор. 74.

³³ Там же, вип. 3, К., 1884, стор. 137.

³⁴ С. Гогоцький, *Два слова о прогрессе*, К., 1863, стор. 4.

вічному, незмінному, святому стверджується і гідність людини і велич народного життя; значить — зміни, ломка і т. ін. ведуть зовсім до протилежного результату...

Але спочатку виклад іде загалом на абстрактному рівні. Гогоцький нагадує діалектичну думку (яскраво виражену Гегелем) про «двоїстість складових начал» різних сторін життя. «Так, в цілому світі фізичному є притягання і відторгнення, в хімічному процесі — зчеплення і розклад, в рослині — рух соків вгору і вниз, в тваринному житті — рух крові артеріальний і венозний і т. ін.»³⁵. Начебто — діалектика. Але діалектика вимагає не лише констатації суперечностей, а й дослідження взаємних переходів, їх єдності і боротьби, виділення провідного в даному конкретному процесі.

Гогоцький же міркує зовсім інакше. Розвиток людини передбачає і зміну, розвиток, і ствердження нерушного. І ось центральна думка: «Значить, тоді і лише тоді можна ручитися за міцне майбутнє кожної особи і цілого народу, коли у боротьбі цих двох діячів, що нерозлучні з кожним моральним життям, підтримується щаслива рівновага, коли, з одного боку, в їх свідомості все святе, істинне і праведне настільки могутнє, що не відноситься і не розсіюється хвилюваннями життя, з другого — коли самі зміни постійно натхненні прагненням ширше і міцніше, ще більш зовнішньо і ще більш внутрішньо утвердити нерушиме і незмінне»³⁶.

Таким чином, хід міркувань Гогоцького не особливо складний: прогрес, мовляв, звичайно, рух вперед, але він має і другу, іншу сторону (бо все має різні сторони, все суперечливе і т. ін.). Друга сторона — утвердження старого, незмінного. На перший план в конкретній історичній обстановці висувається момент застою, старого і теоретично обґрунтовується «шкідливість» корінних соціальних змін. Що можна було більш корисного для царського уряду сказати з цього приводу в філософській формі? Хоча Гогоцький пише «з одного боку» і «з другого боку», — але це у нього саме один бік, реакційний: і утримання «праведного» і утвердження «незмінного». А прогрес як такий, як оновлення щез, ви-

³⁵ С. Гогоцький, Два слова о прогрессе, К., 1863, стор. 4—5.

³⁶ Там же, стор. 6—7.

парувався, не існує в міркуваннях Гогоцького. Вказати, що у прогресі є й інша сторона, а потім робити наголос не на об'єктивно провідній протилежності, а на іншій і тим перекрутити дійсну суть прогресу — один із загальних методів реакційної філософії.

У цій брошурі Гогоцький пише, що хто неухважний до «незмінного моменту», той доходить до «хворобливої роздратованості», впадає у «вакхічне колобродство», і все це веде «до злочину та шарлатанства». Тут же, звичайно, підкреслюється «високе значення релігії», яка одна лише здатна врятувати і т. ін.

Філософськи обґрунтовуючи не прогрес, а застій і реакційну політику, Гогоцький при всьому тому в кінці брошури використовує нагоду розшаркатися перед публікою: він, мовляв, не обскурант і нікому не поступить-ся живим співчуттям до всілякого вдосконалення...

Гогоцький визнає пізнаваність людиною навколишнього світу. Більше того, він критикує Берклі, Юма, Канта за їх, як він пише, «скептицизм, що підриває довір'я до нашого пізнання»³⁷. Це підтверджує, що саме по собі визнання пізнаваності світу ще не виступає відмінною специфічною рисою матеріалізму. Відомо, що і Гегель піддав різкій критиці агностицизм Канта. Істотним для визначення позиції філософа в цьому питанні є розуміння того, яке місце займає думка про пізнаваність світу в загальній системі його поглядів.

У Гогоцького пізнаваність трактується загалом так: людина як божественне творіння пізнає створений богом же світ, все більше переконуючись при цьому в первинності бога, співаючи йому хвалу і т. ін. Саме з врахуванням місця їх в загальній системі поглядів Гогоцького повинні розглядатись окремі його формулювання, в тому числі такі, які за словесним виразом близькі до матеріалістичних, наприклад: «Істина — погодження наших уявлень і понять зі спостережуваною дійсністю, з її законами»³⁸.

Розглядаючи пізнання світу, досягнення істини як процес, Гогоцький виділяє етапи, ступені. Він пише в «Короткому огляді педагогіки»: «У послідовному ході пізнавальних проявів душевного життя можна розріз-

³⁷ Див.: С. Г., Философский лексикон, т. I, стор. 344; Критический взгляд на философию Канта., стор. 65.

³⁸ С. Г., Философский словарь., стор. 29.

нити три головних ступені: чуттєва свідомість, що керується свідченнями відчуттів, діяльність уявлення або уявлюючої свідомості і мислення або мисляча свідомість»³⁹. Далі в тій же праці Гогоцький розглядає відчуття як найнижче джерело наших відомостей про буття, перехід їх в уявлення, а потім — до мислення. Мислення розглядається як якісно більш високий ступінь пізнання, що не зводиться до чуттєвого. «У своїх мислимих чітко створюваних одиницях, що звуться поняттями, в їх чітких сполуках за допомогою суджень і умозаключень, мислення дає нам можливість — усвідомлювати недоступну ні чуттєвій свідомості, ні уявленню дійсну природу речей і їх справжню внутрішню зв'язаність»⁴⁰. Таким чином, при аналізі пізнання у Гогоцького виразно проглядають деякі елементи діалектики: пізнання розглядається як процес, в ньому виділяються певні етапи, генетично між собою пов'язані, відмічаються переходи від одного етапу до другого і т. д.

Проте самі по собі ці елементи пов'язані у Гогоцького міцною ідеалістичною ниткою, що при деякій точності в змалюванні окремоостей зумовлює перекрученість, ідеалістичність в загальній теорії пізнання. Це виражається і в тому, що у Гогоцького з його гносеології виключена практика, як дійсна основа пізнання, як єдиний критерій істини. Тільки введення діалектико-матеріалістично витлумаченої практики в гносеологію перетворює всю систему пізнання, надає їй по-справжньому наукового сенсу, бо саме практика кардинально спростовує всі ідеалістичні помилки, перекручення. Але принцип «якщо було б...» незастосовний і до історії філософських вчень — їх потрібно брати такими, якими вони були конкретно насправді. Це відноситься і до теїста Гогоцького.

А він начебто саме для тих, хто, введений в оману, міг прийняти його за матеріаліста, весь час нагадує, що не лише об'єкти, що пізнаються, створені богом, але й люди, пізнаючи істоти, з усією їх організацією — теж. «Не свідомість є похідною від організації, а навпаки... організація сама є результат творчої душевної

³⁹ С. Гогоцький, Краткое обозрение педагогики, вып. 1, стор. 43.

⁴⁰ Там же, стор. 110.

сили, з якої, як з невидимого коріння, виникає потім і відчуття і свідомість»⁴¹.

Не все, на думку Гогоцького, пізнається за допомогою розуму, його логічної діяльності. Гогоцький не заперечує суто релігійної ідеї одкровення, навпаки, він підкреслює її роль, якщо мова йде про пізнання ідеї бога в цілому, і вважає помилковою думку «начебто ми сходимо до ідеї безумовної істоти за допомогою умовиводів або за допомогою заперечення чогось обмеженого»⁴². Таким чином, гносеологія Гогоцького повністю узгоджується з його релігійно-ідеалістичною системою в цілому.

З позицій релігійної об'єктивно-ідеалістичної філософії Гогоцький критикує суб'єктивний ідеалізм — як в загальнофілософському плані, так і в деяких його прикладних застосуваннях.

Відмічаючи недоліки розуміння Кантом простору і часу, Гогоцький пише: «Справедливо, що річ в собі, або безумовне, вище, ніж форми простору і часу; але звідси ще зовсім не випливає наслідок, що предмети, які пізнаються нами в просторі і в часі, існують не насправді, а лише в нашій уяві», і робить висновок про простір і час, що «вони існують в самому житті предметів»⁴³. Більше того, у Гогоцького є й такі вирази: «Фізичні явища не лише знаходяться поза нами, але й здійснюються незалежно від нас»⁴⁴. Цитата ця, якщо її вихопити з контексту і загальної системи, — майже послідовний матеріалізм! Вона, до речі, показує, що визнання незалежності реальної дійсності від свідомості людей само по собі — ще не відмінна особливість матеріалізму, а спільна і для матеріалізму і для об'єктивного ідеалізму риса. Матеріалістичною ця теза стає лише в тій системі поглядів, яка визнає будь-яку свідомість властивістю високоорганізованої об'єктивно існуючої матерії, як первинної в цьому відношенні. Проте

⁴¹ С. Гогоцький, Програма психології, вып. 1, К., 1880, стор. 41.

⁴² С. Г., Философский лексикон, т. III, стор. 87.

⁴³ «Критический взгляд на философию Канта...», стор. 60, 61.

⁴⁴ С. Гогоцький, Критическое обозрение сочинения М. Тронцкого «Немецкая психология в текущем столетии, историческое и критическое исследование с предварительным очерком успехов психологии со времен Бэкона и Локка», М., 1867. Второе дополненное издание, К., 1877, стор. 18.

критика об'єктивним ідеалізмом суб'єктивного теж може відіграти в розвитку філософії деяку позитивну роль.

Але Гогоцький не приховує тих реакційних позицій, з яких він критикує суб'єктивний ідеалізм. Його обурює та сторона суб'єктивного ідеалізму, яка може підірвати (і дійсно підриває в деякому розумінні — див., наприклад, сучасну філософію Б. Рассела) віру в бога. А Гогоцький не дає скривдити бога. Тому Гогоцький так говорить про суб'єктивний ідеалізм Берклі (хоча Берклі якраз був ворогом атеїзму): «Але якщо буття зовнішнього світу і дія його на нашу душу є лише привід, то що ж заважає стверджувати, що буття і вся діяльність нашого духа, який не містить у собі безумовної самодіяльності, а діє лише запозиченою від бога силою, є також привід і самоспокушення?.. На чому ж буде стверджуватись наше переконання в бутті божому і в інших понадчуттєвих істинах, якщо буття світу, як місце нашого життя, і саме життя наше піддаються сумніву?»⁴⁵ Не залишається ніяких сумнівів щодо тих реакційних теїстичних принципів, з яких Гогоцький протестує проти суб'єктивного ідеалізму.

Все ж критика навіть з реакційних позицій ще більш реакційних поглядів може в якійсь мірі служити справі прогресу, особливо коли в даному зв'язку реакційні позиції того, хто критикує, не висуваються на перший план, а знаходяться десь у віддаленні (тобто їх реакційність виступає на перший план не в цьому, а в якомусь іншому процесі).

Інтерес в цьому розумінні становить негативне ставлення Гогоцького (тут він послідовник Гегеля) до суб'єктивно-ідеалістичних концепцій в історії.

Гогоцький критикує суб'єктивний ідеалізм Юма за те, що той вважав рушійною силою розвитку історії людські звички, піддає критиці істориків давнини (Фу-кідід, Тацит) і сучасності (кн. Щербатов, Карамзін) за нерозуміння «об'єктивної ідеї розвитку» і заміну її суб'єктивною міркою — «...все оцінювати заради загальної моральної мети, і до того ж по такій суб'єктивній мірці, яка належить лише особистому настрою письменника»⁴⁶. Само собою зрозуміло, що Гогоцький об'єктивні

⁴⁵ С. Г., Философский лексикон, т. I, стор. 344.

⁴⁶ С. Г. Гогоцкий, Философия XVII и XVIII веков., вып. I, стор. 104; див. також стор. 108.

закони суспільного розвитку вважав незалежними від людей, але втіленням божественного провидіння. Проте критика суб'єктивно-ідеалістичного розуміння історичного процесу все ж мала певне позитивне значення.

Але й цю критику Гогоцький прагне використати з реакційною метою. Ось як він пише про закони в суспільстві: «З свідомістю закону в нас завжди нерозлучна думка, що закон не є справою нашого розуму і нашої свободи, а верховної істоти, що закріпила в нашому розумі ідею істини і добра, і що виконанням закону ми підкоряємось самому винуватцю його, а не своєму розуму. Примусити людину визнавати закон створенням власного його розуму означає вести його до самозаконня, яке по суті вже не відрізняється від беззаконня; принаймні від першого до останнього залишається лише один крок»⁴⁷. Тут Гогоцький вже теїстично обґрунтовує думку про непотрібність і неможливість для людини зміни суспільних порядків, думку, антиреволюційну,— і теж під прапором критики суб'єктивного ідеалізму. Подібну аргументацію використовують і нині буржуазні ідеологи, ідеалісти різних гатунків.

Звичайно, єдино правильну критику ідеалізму в цілому дає діалектичний матеріалізм. Але оцінити значення критики однієї різновидності другою дає можливість лише конкретний підхід.

Відношення людини до реальної дійсності включає в себе пізнання і перетворення світу. Ці два моменти взаємно пронизують, проникають, зумовлюють один одного: пізнання здійснюється в процесі зміни і на її основі, зміна передбачає певне пізнання. Але абстрактно, в дослідженні їх можна розділити. Коли Гогоцький критикує суб'єктивний ідеалізм за заперечення незалежних від людської свідомості законів розвитку, ця критика має певне позитивне значення, бо в деякій мірі, хоча і перекинуто, сприяє визнанню саме об'єктивного характеру розвитку, а ідеалізм самого Гогоцького в даному випадку більш віддалений. Коли ж Гогоцький в суб'єктивному ідеалізмі критикує викривлено трактовану тим активність людської свідомості, заперечує здатність людей змінити навколишній світ, перетворити

⁴⁷ «Критический взгляд на философию Канта...», стор. 66—67.

суспільні порядки, тоді ця критика — з реакційних позицій і, хай завуальовано, але спрямована проти ідей перетворення суспільства, захищає віджиле. Бо коли на противагу релігійним положенням французькі матеріалісти XVIII століття висунули ідею «суспільного договору», то вона, хоча в філософському відношенні і суб'єктивно-ідеалістична, була більш прогресивною, оскільки ставила питання, що не бог, а самі люди здатні змінювати суспільні порядки. Саме проти таких ідей в даному випадку виступає Гогоцький.

Неоднорідність політичного значення, політичних (або безпосередньо, або опосередковано, наприклад через релігію) висновків з різних відтінків філософських шкіл в загальному ідеалістичному потоці досить тонко відчував і царський уряд. Іноді це політичне чуття набувало у царських чиновників надто вже хворобливої витонченості, і вони вважали ворогами самодержавства тих, хто насправді й не думав про це. Бо ідеалізм не лише теоретично, але й практично не являє собою на кожному даному етапі суцільної маси, зовсім однорідної в розумінні ідейної чи політичної реакційності.

Цікавий факт наводить професор Харківського університету, доктор філософії, ідеаліст Ф. О. Зеленогорський в написаній ним біографії одного з своїх попередників по університету філософа-ідеаліста А. І. Дудровича. Перше ніж затвердити Дудровича в званні ад'юнкта при кафедрі філософії міністр освіти запитав раду університету про те, якої системи кандидат притримується у викладанні, попередивши, що «з видами міністерства освіти не може бути узгоджено, поширення в учбових закладах вчення Шеллінга»⁴⁸. Чим же провинився ідеаліст Шеллінг перед російським міністерством? Одна з причин полягала в тому, що трактовка бога Шеллінгом в певному розумінні відрізнялась від православної. Як роз'яснює Гогоцький, «у філософії тотожності божество не мало властивостей світотворачої істоти: воно уявлялось злитим зі світом і проявлялось в ньому, як проста, проникаюча його сила, подібно тому, наприклад, як і соки проникають все живе де-

⁴⁸ «Историко-философский факультет Харьковского университета за первые 100 лет своего существования (1805—1905)», Харьков, 1908, стор. 32.

рево»⁴⁹. Гогоцький, правда, відмічає, що пізніше Шеллінг подолав цю «обмеженість» в розумінні бога.

Не випадково ж Гогоцький вишукує навіть у Гегеля і Канта, яким він в цілому симпатизує як соратникам по філософському напрямку, «помилки», пов'язані саме з відхиленням їх від розуміння бога православною релігією. Шукає і підкреслює такі відхилення настирливо, ніколи не втрачаючи нагоди покритикувати навіть дружніх філософів за незбігання їх поглядів з релігійними вихідними догмами.

Це стосується не лише Гогоцького. Вплив політичної обстановки надзвичайно потужно визначає напрямки перетворень даним філософом систем його попередників і породжує іноді дуже несподівані асоціації, зв'язки елементів цих минулих систем з ідеями, що навіяні подіями поточного суспільного життя.

Щодо цього певний інтерес викликає ставлення до тієї ж філософії Шеллінга професора Рішельєвського лицею в Одесі Йосипа Міхневича, який загалом і по часу і по духу своїх творів — діяч дещо більш раннього періоду, ніж Гогоцький. Міхневич дуже високо оцінює філософію Шеллінга і його самого — як «главу новітніх німецьких філософів», «найзнаменитішого з німецьких мислителів новітнього часу»⁵⁰ (і це вже після діяльності Гегеля і Фейербаха). Викладаючи вчення Шеллінга, Міхневич порівнює його з іншими системами, але — як же він його тлумачить і, головне, що саме в філософії Шеллінга його цікавить? «Що ж стосується нас — росіян, то для нас система цього філософа, як і інших йому подібних, є важливою єдино по своїх результатах, заради яких ми і наважились торкнутися її змісту, а ці результати заслуговують на всю нашу увагу; бо це ті, вельми повчальні для нас істини, які висловив Шеллінг напрямком розуму свого до вірувань, переказів, релігії і одкровення, і які самі ясно кажуть нам про те, що знання саме вимагає віри, тому що вона складає для нього і джерельний початок, і вірне

⁴⁹ С. Г. Гогоцький, *Філософія XVII і XVIII століть*, вип. 3, стор. 84.

⁵⁰ Див.: «Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов, речь профессора Иосифа Михневича», в кн.: «Годи́чний акт в Ришельевском лицее, 21 июня 1850 г.», Одесса, 1850, стор. 7.

керівництво, і тверду опору;— що філософія не може обійтись без релігії, тому що одна лише релігія своїми вічними істинами може надати філософії тієї «позитивності», якої в теперішній час від неї вимагають і якої без успіху шукають в інших джерелах, і що розуму необхідно одкровення, лише потрібно вміти узгодити вчення розуму з вченням одкровення, так, щоб кожне з них утримувало свій характер і своє значення»⁵¹. Далі йдуть фрази про те, що, мовляв, в основі російського духу закладені тверді підвалини релігії, а філософії як «суєтного мудрування», яке протистоїть «священному», росіянам не потрібно, а потребують вони філософії, яка виходить з віри в бога. «Така філософія,— закінчує свій твір Міхневич,— звідки б вона не прийшла до нас, завжди знайде у нас ласкаву і гостинну зустріч; бо вона за духом російського народу, який вихований на засадах православ'я, законності та порядку,— за думкою нашого мудрого монарха, який пильно охороняє ці тверді основи народного спокою, що складає тепер майже виключне надбання Росії, яка благоденствує під скіпетром Миколи I, і нарешті за самою ідеєю цієї науки, останню мету якої повинно складати розумне переконання в недостатності пізнань розуму і необхідності поповнення їх вченням одкровення»⁵². Ось така філософія, коли починається з абстракції (тотожність, відмінність, категорії, трансцендентність і т. ін.), а увінчується «боже царя храни» — і являла собою головну лінію в розвитку офіційно підтримуваного ідеологічного напрямку в царській Росії, в тому числі й на Україні.

Гогоцький — відкритий, запеклий ворог матеріалізму. Він прямо вказує на близькість матеріалізму до атеїзму, негативно оцінюючи їх: «Матеріалізм складає найнижчий, найгрубіший ступінь філософії і містить в собі всі властивості атеїзму»⁵³,—тому він тут же радить для спростування атеїзму читати також твори, написані проти матеріалізму.

Для Гогоцького «не підлягає сумніву,— що речовина не має значення першоначала»⁵⁴, тобто відкидає-

⁵¹ «Годи́чный акт в Ришельевском лицее, 21 июня 1850 г.», стор. 53.

⁵² Там же, стор. 54—55.

⁵³ С. Г., Философский лексикон, т. I, стор. 218.

тсья вихідний, як він сам вважає, принцип матеріалізму. Як же Гогоцький спростовує це, на його погляд, безсумнівно помилкове і до того ж низьке вчення? Такому спростуванню присвячена його досить велика стаття про матеріалізм в «Філософському лексиконі».

Перш за все Гогоцький перекидає, вульгаризує матеріалізм. «Все, що існує, є речовина — таке загальне, основне положення матеріалізму...»⁵⁵ Але й французькі матеріалісти XVIII століття, не говорячи вже про Фейєрбаха, не заперечували ролі свідомості, не вважали її речовиною, а, навпаки, навіть перебільшували роль ідей в суспільному житті. Тому доведення, що матеріалізм не здатний пояснити свідомість, яке вживає автор багатотомного «Філософського лексикону» через неучтво або навмисне фальсифікуючи матеріалізм, — не влучає в ціль.

Далі Гогоцький вдається до такого доказу: «По смислу матеріалізму, речовина є начало всіх явищ, всіх змін, що спостерігаються в світі, а тому і мислення, і самосвідомість повинні бути витвором фізичних процесів речовини, або чимсь похідним, пасивним по відношенню до речовини, а тим часом, це ж саме мислення або свідомість, яке ми ще припускаємо вивести з метафізичної речовини, передує їй і саме ж визначає нам і цю речовину і матеріалістичну метафізику...»⁵⁶ Тут теїст просто посилається на ідеалістичну релігійну догму: як же можна заперечувати первинність духа, бога, якщо все створене ним — і крапка. Така теоретична частина «спростування» матеріалізму.

Решта у Гогоцького зводиться до образ на адресу матеріалістів, до гнівних вигуків, на зразок того, що «матеріалізм до такої міри неспроможний, що на ньому ніколи не зупиниться натура мисляча, не придавлена по-рабському якоюсь тенденційністю»⁵⁷. Те ж саме — про представників матеріалізму, наприклад, про «безглузде і ганебне для мислячої людини вчення Фейєрбаха»⁵⁸ і т. ін.

⁵⁴ С. Г., Філософський лексикон, т. III, стор. 409.

⁵⁵ Там же, стор. 390.

⁵⁶ Там же, стор. 391—392.

⁵⁷ Там же, стор. 401.

⁵⁸ С. Г., Філософський лексикон, т. I, стор. 380.

керівництво, і тверду опору;— що філософія не може обійтись без релігії, тому що одна лише релігія своїми вічними істинами може надати філософії тієї «позитивності», якої в теперішній час від неї вимагають і якої без успіху шукають в інших джерелах, і що розуму необхідно одкровення, лише потрібно вміти узгодити вчення розуму з вченням одкровення, так, щоб кожне з них утримувало свій характер і своє значення»⁵¹. Далі йдуть фрази про те, що, мовляв, в основі російського духу закладені тверді підвалини релігії, а філософії як «суєтного мудрування», яке протистоїть «священному», росіянам не потрібно, а потребують вони філософії, яка виходить з віри в бога. «Така філософія,— закінчує свій твір Міхневич,— звідки б вона не прийшла до нас, завжди знайде у нас ласкаву і гостинну зустріч; бо вона за духом російського народу, який вихований на засадах православ'я, законності та порядку,— за думкою нашого мудрого монарха, який пильно охороняє ці тверді основи народного спокою, що складає тепер майже виключне надбання Росії, яка благоденствує під скіпетром Миколи I, і нарешті за самою ідеєю цієї науки, останню мету якої повинно складати розумне переконання в недостатності пізнань розуму і необхідності поповнення їх вченням одкровення»⁵². Ось така філософія, коли починається з абстракції (тотожність, відмінність, категорії, трансцендентність і т. ін.), а увінчується «боже царя храни» — і являла собою головну лінію в розвитку офіційно підтримуваного ідеологічного напрямку в царській Росії, в тому числі й на Україні.

Гогоцький — відкритий, запеклий ворог матеріалізму. Він прямо вказує на близькість матеріалізму до атеїзму, негативно оцінюючи їх: «Матеріалізм складає найнижчий, найгрубіший ступінь філософії і містить в собі всі властивості атеїзму»⁵³,— тому він тут же радить для спростування атеїзму читати також твори, написані проти матеріалізму.

Для Гогоцького «не підлягає сумніву,— що речовина не має значення першоначала»⁵⁴, тобто відкидає-

⁵¹ «Годи́чный акт в Ришельевском лицее, 21 июня 1850 г.», стор. 53.

⁵² Там же, стор. 54—55.

⁵³ С. Г., Философский лексикон, т. I, стор. 218.

тсья вихідний, як він сам вважає, принцип матеріалізму. Як же Гогоцький спростовує це, на його погляд, безсумнівно помилкове і до того ж низьке вчення? Такому спростуванню присвячена його досить велика стаття про матеріалізм в «Філософському лексиконі».

Перш за все Гогоцький перекинує, вульгаризує матеріалізм. «Все, що існує, є речовина — таке загальне, основне положення матеріалізму...»⁵⁵ Але й французькі матеріалісти XVIII століття, не говорячи вже про Фейєрбаха, не заперечували ролі свідомості, не вважали її речовиною, а, навпаки, навіть перебільшували роль ідей в суспільному житті. Тому доведення, що матеріалізм не здатний пояснити свідомість, яке вживає автор багатотомного «Філософського лексикону» через неучтво або навмисне фальсифікуючи матеріалізм, — не влучає в ціль.

Далі Гогоцький вдається до такого доказу: «По смислу матеріалізму, речовина є начало всіх явищ, всіх змін, що спостерігаються в світі, а тому і мислення, і самосвідомість повинні бути витвором фізичних процесів речовини, або чимсь похідним, пасивним по відношенню до речовини, а тим часом, це ж саме мислення або свідомість, яке ми ще припускаємо вивести з метафізичної речовини, передує їй і саме ж визначає нам і цю речовину і матеріалістичну метафізику...»⁵⁶. Тут теїст просто посиляється на ідеалістичну релігійну догму: як же можна заперечувати первинність духа, бога, якщо все створене ним — і крапка. Така теоретична частина «спростування» матеріалізму.

Решта у Гогоцького зводиться до образ на адресу матеріалістів, до гнівних вигуків, на зразок того, що «матеріалізм до такої міри неспроможний, що на ньому ніколи не зупиниться натура мисляча, не придавлена по-рабському якоюсь тенденційністю»⁵⁷. Те ж саме — про представників матеріалізму, наприклад, про «безглузде і ганебне для мислячої людини вчення Фейєрбаха»⁵⁸ і т. ін.

⁵⁴ С. Г., Философский лексикон, т. III, стор. 409.

⁵⁵ Там же, стор. 390.

⁵⁶ Там же, стор. 391—392.

⁵⁷ Там же, стор. 401.

⁵⁸ С. Г., Философский лексикон, т. I, стор. 380.

Цілком правий був М. Антонович, коли він у своїй рецензії на перші два томи «Філософського лексикону» стримано (бо — в легальному, підцензурному журналі) і в'їдливо писав: «Складач виявляє особливу неуважність, але зате й особливу нелюбов до матеріалізму... І торжество повної перемоги над матеріалізмом відкладаємо до того часу, коли вийдуть наступні томи «Філософського лексикону», а тепер з сумом повинні зауважити, що у томах, які вийшли, критика матеріалізму незадовільна»⁵⁹. У дальших томах лексикону, як і в інших творах Гогоцького, рівень викладу залишався загалом тим же.

Естетичні погляди Гогоцького в філософській основі своїй близькі до об'єктивно-ідеалістичної системи поглядів Гегеля на художню діяльність, на мистецтво, хоча й мають певні відмінності. У Гогоцького немає спеціальних великих праць з цього питання, але він розглядає його в різних планах у відповідних статтях з «Філософського лексикону» і «Філософського словника» та ін.

Гогоцький вважає, що «сфера художня або — конкретніше — літературна», поряд з науковою або теоретичною і практичною, — одна з головних сторін «освіти» (цей термін вживається у широкому розумінні культури взагалі)⁶⁰. Відмінна властивість художньої діяльності в порівнянні з теоретичною та технічною полягає в тому, що в художніх творах «цільна думка, мислима ціль являється безпосередньо в своїх знаках, що чуються і бачаться; тому вона й сприймається нами безпосередньо, без процедури логічних та математичних умовиводів, внутрішнім почуттям, або начебто розумовим чуттям, розумом і почуттям разом»⁶¹. Тут міститься здорова думка про єдність раціонального та емоційного моментів як у процесі художньої творчості, так і при сприйманні творів мистецтва. Проте неправильне навіть те міркування, що художній твір, його смисл сприймається без логічних умовиводів: логічний момент тією чи іншою мірою або пропорцією, видозмі-

⁵⁹ М. Антонович, Современная философия, — «Современник», т. LXXXV, СПб., 1861, февраль, стор. 266, 268.

⁶⁰ Див.: «Философия XVII и XVIII веков...», вып. 1, стор. 76.

⁶¹ Там же, стор. 93; див. також: С. Г., Философский словарь..., стор. 28.

нюючись, пронизує всі сфери духовної людської діяльності. Але крім того, Гогоцький, відповідно до своєї вихідної релігійно-ідеалістичної позиції, перекинуто тлумачить саме сенс художньої діяльності, запекло борючись і в цьому питанні проти матеріалізму («реалізму»). «...Художня фантазія є начебто ідеальне продовження тієї творчої сили, яка формує і наш тілесний організм; а реалізм зовсім ігнорував це основне поняття витонченості і мистецтва»⁶². Начебто основним поняттям мистецтва є ідея творчої божественної сили і т. ін.! А в цей час уже ж були написані і «Естетичне відношення мистецтва до дійсності» М. Г. Чернишевського і деякі інші глибокі матеріалістичні твори з естетики. Проте Гогоцький навіть у критичному плані не викладає цих поглядів.

Однак певні відгуки деяких таких ідей, хоч і в перекинутому вигляді, чуються в працях Гогоцького. Навіть в такій формі вони в тогочасній обстановці могли відіграти певну позитивну роль. Серед них, наприклад, ідея про неправомірність «мистецтва для мистецтва», про роль мистецтва в житті суспільства. «Мистецтво в справжньому розумінні слова не може не служити суспільним інтересам, тому що розвинута фантазія певної епохи наповнена змістом її думки і практики... Словом, всякий художній твір є начебто мініатюрна копія світу з боротьбою, яка там здійснюється між існуючим... і тим, що повинно бути; він має мету в інтересах епохи, але цієї мети, як мети, він не висловлює»⁶³.

Тут підкреслюється лише сама форма зв'язку мистецтва з суспільним життям, описується зовнішній характер цього зв'язку. Це, звичайно, важливо. Але не менш важливо враховувати, що Гогоцький суспільні інтереси і те, що повинно бути, розумів і тлумачив по-своєму, як реакціонер. Зв'язок мистецтва з життям і служіння його суспільним інтересам, за Гогоцьким, означає, що воно повинно не пасивно, а активно служити самодержавству і православ'ю. (Бо один і той же принцип, взятий лише з боку його форми, нерідко важко оцінити як прогресивний чи реакційний без зв'язку з конкретним змістом, з даною епохою. У деяких ситуаціях, коли можливості розвитку прогресивного мисте-

⁶² «Філософія XVII і XVIII століть...», вип. 1, стор. 100.

⁶³ С. Г., Філософський лексикон, т. IV, вип. 2, стор. 283.

цтва вкрай звужені були жорстоким терором і правлячі реакційні сили вимагали від кожного твору найактивнішого захисту своїх ідей під виглядом служіння суспільним інтересам, наприклад, в умовах фашизму, тоді деякі художники, що знаходились всередині даної країни, використовували принцип «мистецтва для мистецтва», як, хоча і ненадійне, пристановище і, при певних умовах, як перевалочний пункт на шляху від служіння інтересам реакції до служіння трудящим. А принцип «народності» мистецтва теж не може сам по собі, без розкриття його змісту, сенсу вважатися прогресивним—бо ж він активно насаджувався, наприклад, царизмом поряд з православ'ям та самодержавством. Так що оцінювати смисл і значення будь-якого ідейного принципу, положення в устах того чи іншого історичного діяча можна лише тоді, коли розглядати його не тільки з боку форми, але й з боку змісту, особливостей даної історичної обстановки, в яких принцип реалізується, загальної системи поглядів ідеолога, що його висунув, і т. ін.).

Гогоцький використовував принцип зв'язку літератури з суспільними інтересами для активної боротьби проти дійсно правдивого реалістичного мистецтва, причому ця боротьба якраз і видавалася за відповідні прагнення народу. Наприклад, Гогоцький виступає проти творів М. Є. Салтикова-Щедріна (не називаючи його прізвища), подаючи їх як стремління «по-різному зневажати російських людей, що відстоюють своє російське ім'я, російське слово, єдність Російської землі і російського народу, називаючи їх бюрократами, ташкентцями і т. п.»⁶⁴.

Естетичні погляди Гогоцького, хоча й містили в собі цікаві моменти, служили в цілому в тій конкретній обстановці інтересам реакції, як і все його вчення.

Соціологічні, суспільно-політичні погляди Гогоцького загалом підкорені меті обґрунтування політики царського самодержавства.

Так, одним з елементів національної проблеми є питання про навчання підрастаючого покоління в школах рідною мовою. Це важливе питання,— не лише соціологічної теорії, але перш за все практики,— дуже гостро стояло, як відомо, на Україні в період царизму. Цар-

⁶⁴ С. Г. Гогоцький, Прибавление к статье «Еще несколько слов об украинофилах»,— «Русский вестник», т. 118, 1875, июль, стор. 415.

ський уряд неухильно провадив політику національного гноблення і насильницької русифікації інших народів. Він, зокрема, перешкоджав навчанню їх рідною мовою, що відповідно викликало активний протест з боку поневолених народностей.

Найактивніше підтримували справедливі вимоги національно-визвольного руху, в тому числі за право навчатися своєю рідною мовою, революційні, прогресивні сили самого російського народу. Так, навіть в умовах царської цензури, на сторінках журналу «Современник» підкреслювалось, що «викладання малоросійському народові на малоросійській мові» — одне з важливих завдань справедливої боротьби українців, яка заслуговує на підтримку і з боку великоросів ⁶⁵.

Яке ж ставлення Гогоцького до цього політично гострого і теоретично важливого питання? Воно повністю на всіх етапах збігається з лінією царизму. Для того щоб переконатися в цьому, достатньо викласти позицію Гогоцького в різні періоди його діяльності. У 1864 році Гогоцький рішуче виступає проти української мови в початкових школах ⁶⁶. У 1875 році в «Русском Вестнике», що видавався відомим М. Катковим, Гогоцький завзято заперечує необхідність введення в школах України («Південно-Західної Росії») української мови, сміховинно аргументуючи це тим, що самі жителі не розуміють своєї рідної мови: «В більшості шкіл не лише не розуміють цього жаргону, але й поставляться до нього з наріканням та незадоволенням, як до чогось дикого і зовсім зайвого» ⁶⁷.

Згідно з законом від 18 травня 1876 року, в школах України було заборонено навчання рідною мовою. І ще з більшою силою захищає Гогоцький мету цього реакційного заходу царизму: «Учбові книжки в елементарних школах, як і в усіх подальших учбових закладах, органічно пов'язаних між собою, завжди повинні бути, як і були, лише однокстними, на книжній, літературній або на загальній нашій освіченій російській мові» ⁶⁸.

⁶⁵ Див.: «Современник», т. LXXXV, СПб., 1861, январь, стор. 72.

⁶⁶ Див.: С. Гогоцкий, О послании поднепрянна к киевским болгарам и сербам, К., 1864, стор. 51 та ін.

⁶⁷ С. Гогоцкий, Еще несколько слов об украиннофилах, — «Русский вестник», т. 117, 1875, июнь, стор. 795.

⁶⁸ С. Гогоцкий, Украиннофильство с его затеями о двуязычных учебниках, Типография Почаевской лавры, 1881, стор. 69.

Таким чином, С. Гогоцький послідовно і настирливо обґрунтовує царську політику національної дискримінації.

Гогоцький один з найактивніших проповідників ненависті до польського народу, яку він прагне обґрунтувати «теоретично», зрозуміло, на користь уряду. Цю діяльність Гогоцький особливо активізує в період польського повстання 1863 року. Тоді «...царський уряд сполучав терор проти російських демократів з шовіністичним, мерзенним цькуванням поляків»⁶⁹. Одним з активних проповідників такої політики і виступав Гогоцький — як філософствуючий, теоретизуючий лакей царизму.

Гогоцький, з смаком перекинувши факти, прагне зобразити історію як безперервну ворожнечу всього польського народу («латинопольський елемент»), з одного боку, і російського та українського («південноросійського», «західноросійського») народів, з іншого. Ось що він пише про ставлення «латинопольського елемента» до «південноросійського», «західноросійського» народу: «Він не підносив, не очищав зсередини, навіть не хотів залишити недоторканими його народні особливості, але настирливо вимагав самого винищення їх; він хотів вирвати у зайнятої ним Русі саму душу і замінити її своєю»⁷⁰. Такими екскурсами Гогоцький намагався довести правомірність вжиття самих жорстоких заходів щодо поляків, — мовляв, вони хотіли нас знищити, чого ж з ними панькатись.

Наскільки далекою була народоненависницька позиція Гогоцького від поглядів на польське питання революційно-демократичної громадськості Росії, України! М. Г. Чернишевський ще в 1861 році, привертаючи увагу до справедливої боротьби за незалежність Польщі, у статті «Національна безтактність» писав, що у поляків немає ворожнечі проти українців і росіян і взагалі «тут справа в грошах, в станових привілеях, а зовсім не в національних чи віросповіданні. Малоросійський пан і польський пан стоять на одному боці, мають одні і ті ж інтереси; малоросійський поселянин і польський

⁶⁹ А. Я. Манусевич, Очерки по истории Польши, Учпедгиз, М., 1952, стор. 164.

⁷⁰ С. Гогоцький, По поводу писем познанского жителя., К., 1863, стор. 12.

поселянин мають зовсім однакову долю...»⁷¹ Ця стаття Чернишевського мала великий суспільний резонанс, і реакціонери всіляко прагнули знищити вплив її ідей. Не випадково Гогоцький через чотирнадцять років після появи статті, коли автор її вже одинадцять років знаходився на каторзі та в сибірському засланні, поблюзнірському іронізував з приводу думок, що містились в «Національній безтактності»⁷².

Ставлення революційної демократії до польського повстання було висловлене і в зверненні товариства «Земля і воля» у 1863 році до солдатів російської армії. У цьому зверненні пояснювались причини тяжкого життя поляків і містився заклик до російських солдатів: «...Залиште поляків, залиште горців жити по-їхньому, як їм хочеться, не згадуйте їх лихом, і відпустіть з миром — і збирайтесь і станьте за землю та волю народу російського»⁷³.

Таким чином, політична позиція Гогоцького особливо чітко визначилась у період гострих, важливих суспільних подій — для нього цілком природним було знаходитись у таборі реакції.

Ідейно обгрунтовуючи і активно захищаючи вигідні царизму ідеї в політиці, Гогоцький широко застосовує демагогічні методи. Це між іншим об'єднує його з усякими реакціонерами, в тому числі і з сучасними буржуазними. Дуже наочно метод демагогії виявився у викладі ним питання про відношення України до Росії.

Так, у полемічній брошурі «Про послання подніпрянина до київських болгар та сербів» (ця брошура була написана Гогоцьким з метою відвести від себе закинуті йому обвинувачення в доносах, шпигунстві, зв'язках з 3-м відділенням тощо) він навіть висловлює думку про необхідність єдності з Росією України: «Без найтіснішої єдності з центральною Росією, без посиленого ознайомлення з російською мовою, без животворного впливу північної Росії, всьому нашому заходові знову загрожують ті ж бідування, які тривали по відношенню до нього після Богдана Хмельницького ще ро-

⁷¹ Н. Г. Чернышевский, Избранные философские сочинения, т. III, Госполитиздат, 1951, стор. 448.

⁷² Див.: «Русский вестник», т. 117, 1875, июнь, стор. 797.

⁷³ «Отмена крепостного права на Украине. Сборник документов и материалов», К., 1961, стор. 366.

ків сто, завдячуючи різним Виговським та Мазепам»⁷⁴. І в іншому місці: «В ізольованому від центральної Росії становищі наша загибель; в повній єдності з нею — наше життя і сила»⁷⁵.

На перший погляд, що можна заперечити проти цих або інших аналогічних загальних положень. Але дійсний сенс і соціальне значення окремих висловлювань розкриваються в повній мірі лише тоді, коли визначається їх місце в загальній системі поглядів даного діяча в певній конкретній обстановці.

Перш за все Гогоцький заперечує взагалі існування України і українського народу як таких. Соціальну категорію він підмінює етимологічним аналізом походження слова Україна (говорячи, що це лише місцеве означення окраїни і все), а тому, заявляє він, «назва українців для нас непридатна...»⁷⁶, вона навіть принизлива. Мови української теж нема, є лише «південно-російське наріччя» загальноросійської мови⁷⁷. А тому, за Гогоцьким, ні в галузі освіти, ні в галузі політики і т. д. ніяких особливостей в українців бути не може і не повинно. Все має бути спільним з Росією, але з якою Росією?

Тут ще більш розкривається концепція Гогоцького: «На нашу думку, уважне вивчення нашого краю приведе лише до рішучого переконання, що для його благоустрою і розвитку йому потрібний найтісніший, виключний зв'язок з великою Руссю і особливо допоміжний вплив уряду»⁷⁸. В цьому-то й полягає суть виступів Гогоцького про роль Росії, необхідність єдності з нею та ін. — все повинно здійснюватись та благоденствувати під керівництвом царського уряду. Щоб не було у читача ніяких сумнівів, Гогоцький цю думку розтлумачує та коментує, навіть мова його тут стає більш натхненною, яскравою, образною. «Залишаючись в межах нашої теми, можемо сказати лише одне, що ми, здається, надто швидко біжимо до такого витончення державної кори, яке навряд чи ще в стані буде

⁷⁴ С. Гогоцький, О посланиі поднепрянина к киевским болгарам и сербам, стор. 51.

⁷⁵ Там же, стор. 49.

⁷⁶ «Русский вестник», т. 118, 1875, июль, стор. 415.

⁷⁷ Див.: «Русский вестник», т. 117, 1875, июнь, стор. 791.

⁷⁸ С. Гогоцький, По поводу писем познанского жителя..., стор. 16.

захистити розвиток у багатьох місцях народної деревини, а може бути й самої серцевини. Звернемо лише увагу на весь наш захід та південний захід, і ми переконаємось, що в їх межах суспільна народна сила ще до такого ступеню слабка, що без допомоги адміністративної вона ще не може з повним успіхом відстоювати себе і йти шляхом сталого розвитку»⁷⁹. Знову-таки: лише царська адміністрація забезпечить народові повний розвиток, потрібно не послаблювати, а зміцнювати самодержавство, інакше народ же постраждає, а про нього потрібно турбуватися... Таким чином, у Гогоцького заклик до єдності з Росією має своєю передумовою і заперечення існування українського народу як такого, і єднання з Росією саме під егідою самодержавства і прагнення це самодержавство зміцнити. Саме цій меті і підпорядковані висловлювання Гогоцького.

Така обставина не виключає того, що в його поглядах абстраговано можна виділити, вирвати і деякі елементи істини. Бо ж і погляди реакціонерів не в усіх деталях помилкові, а погляди прогресивних діячів не у всіх подробицях абсолютно правильні. Але істотним при оцінці будь-якого висловлювання є визначення місця і ролі його в загальній системі поглядів даного ідеолога, визначення теоретичного та практичного значення цього висловлювання і цієї системи в даній конкретній соціальній ситуації. Смысл любого положення може бути розкритий у зв'язку з іншими, оскільки процес, відображуваний ним, також проходить у зв'язку з іншими (зв'язки маються на увазі істотні для даного процесу). Будь-яке висловлювання, існуючи в певному контексті, вбирає в себе ряд суттєвих елементів значення оточуючих положень, що перетворює і самий зміст даного висловлювання.

Гогоцький, обгрунтовуючи деякі навіть найдрібніші заходи царського уряду, застосовує надзвичайно далекі від науки методи аргументації. Насамперед він без усяких на те підстав привласнює собі право говорити від населення «південно-західної Росії», тобто від українського народу в цілому. «Наш народ, — пише Гогоцький, — не вимагав і не вимагає заміни нинішніх росій-

⁷⁹ С. Гогоцький, По поводу писем познанского жителя., стор. 22.

ських букварів малоросійськими... Ми достеменно знаємо, що народ буде навіть більш задоволений, якщо будуть продовжувати навчання дітей по загальних російських книжках...»⁸⁰ Ще більш нагнітаючи патетичні слова, Гогоцький там же вигукує, що народ «вважав би для себе за образу», якби йому надали право вчитися своєю українською мовою. Як тут не згадати рецепт з древньої куховарської книжки — «раки люблять, щоб їх варили живими». Народ любить, щоб йому адміністративним порядком забороняли навчатися, читати своєю рідною мовою!.. Вживання таких цинічних засобів — коли реакційні погляди видаються за голос народу — не народилося і не вмерло разом з Гогоцьким, воно особливо до смаку нинішнім буржуазним ідеологам.

Одним з аргументів реакційної ідеології, що застосовував і Гогоцький, є метод лжефакту, коли для обґрунтування якогось загального положення береться одиничний випадок, який або дійсно відбувся, або просто вигадується, фабрикується, і зовсім безпідставно видається за аргумент, що обґрунтовує загальне положення. Ось що пише з приводу цієї ж проблеми навчання Гогоцький: «Недавно в одній сільській школі поміщик, щоб випробувати бажання учнів та їх батьків, почав давати іноді в своїй школі малоросійські книги замість російських. Що ж вийшло? З вісімнадцяти учнів шістнадцять перестали ходити до школи»⁸¹. Тут кожне слово сумнівне за своєю достовірністю. В якій школі? Може вона була розташована саме в російській місцевості, якщо взагалі існувала. Які малоросійські книги давались, якщо було це? Коли це було? І т. д. Не вміючи створювати видимість факту, реакціонери не змогли б впливати на громадськість.

Гогоцький піддає критиці ряд соціологічних положень Гегеля, але — теж з позицій захисту російського царизму, самодержавства. Виступаючи проти німецького націоналізму, він пише: «Гегелю здається, що останнє і найвище призначення в історії належить німецькому народові, тоді як інші, і чи не справедливіше,

⁸⁰ С. Гогоцький, На каком языке следует обучать в сельских школах Юго-Западной России? К., 1863, стор. 12—13.

⁸¹ Там же, стор. 13.

чекають від слов'янських племен довершення початого племенами романським і германським»⁸². Ця критика означає пристосування гегелівської системи до потреб російських реакціонерів. Це є один з випадків, коли соціальні, політичні фактори, вторгаючись у сферу філософії, змінюють зміст та форму філософських теорій. У даному випадку ця зміна досить примітивна, тому що зводиться в основному лише до простої підстановки одного поняття замість іншого в дану структурну частину філософської системи.

Звичайно, не в усіх питаннях Гогоцький займає однаково реакційну позицію. Він, наприклад, не був противником освіти для жінок. У своїй промові з нагоди відкриття вищих жіночих курсів Гогоцький багатослівно проводив думку, що жінці теж доступна вища освіта — відповідно до її сил. Він роз'яснює, що, звичайно, «вище викладання наук для жінки могло б бути інший раз спрощеним...», попереджує слухачок, що «не слід впадати в хворобу зарозумілості» і взагалі не вважає їх такими, що мають однакову з чоловіками здатність до навчання⁸³. Тут Гогоцький займає проміжне між крайніми силами реакції і прогресу становище.

З усією системою філософських і загальносоціологічних поглядів Гогоцького цілком природно узгоджується його активна ідейна боротьба проти соціалізму, комунізму. Перш за все Гогоцький прагне перевернути і скомпрометувати ставлення соціалістів до власності. У спеціальній статті «Власність» з «Філософського лексикону» він намагається розвінчати соціалістичні ідеї встановлення суспільної власності. Мовляв, ця мета недосяжна, тому що приватна власність коріниться у природних відмінностях між людьми. Крім того, лякає Гогоцький, усупільнення власності ліквідує особисту свободу людини: «Вводячи лише спільну власність, ми вже позбавляємо осіб можливості вільного розвитку своїх сил у своїй власній речовій сфері»⁸⁴. Активно виступає Гогоцький і в іншій своїй книжці проти комунізму: «...Комунізм підриває самі основи співжиття, а

⁸² С. Г., Философский лексикон, т. II, стор. 240.

⁸³ Див.: «О высшем образовании в применении к женщине. Речь проф. С. Гогоцкого по случаю открытия высших женских курсов в Киеве», К., 1878, стор. 10, 17..

⁸⁴ С. Г., Философский лексикон, т. IV, вып. I, стор. 356.

саме власність і сімейство...»⁸⁵. Гогоцький виступав проти соціалістичних, комуністичних ідей, коли десятки років ще відділяли його від часу практичного здійснення цих принципів. Безсумнівно, нині антикомуністична пропаганда стала значно більш витонченою. Але при читанні творів сучасних буржуазних ідеологів-антикомуністів мимоволі можна згадати одного з їх попередників — провінціального ідеаліста попівського складу, — та ж сама основна думка про суперечність комунізму основам людського співжиття. Тільки страху у Гогоцького перед комунізмом було менше — напевне думав, що комунізм ніколи не здійсниться, а сучасні антикомуністи цієї впевненості уже позбавлені.

Рішуче виступаючи проти ідей докорінного перетворення існуючого ладу, Гогоцький не заперечує того, що в сучасному йому житті Росії є недоліки. Він пише: «Для виправлення недоліків нашого життя повинні бути засоби нормальні, а не фантастичні, — це розвиток, всебічна освіта і дружній, гармонійний рух всіх російських сил, а не колобродство, не крамола, і коли ж? в той час, коли дехто і бажав би нанести нам поразку роздрібненням наших сил»⁸⁶. Такий підхід специфічний не лише для Гогоцького, він властивий захиснику будь-якого реакційного ладу. Хід міркування такий: основа у нас здорова, ми розвиваємось вперед добре; є, правда, ще у нас деякі недоліки, недоробки, але вони цілком можуть бути усунуті на базі зміцнення основ існуючого ладу. Так міркують і сучасні буржуазні ідеологи, лінія тут одна. Вона зумовлена класовою обмеженістю сприймання і осмислювання подій, процесів соціальної дійсності. Лише з позицій прогресивних суспільних сил можна об'єктивно істинно пізнати даний соціальний процес, побачити гнилість і минулий характер відживаючих суспільних основ. Саме з цих причин, а не лише через свою особисту обдарованість, революційні демократи в Росії та на Україні тоді бачили глибше і далі, ніж представники реакційних суспільних сил.

⁸⁵ С. Г., *Философский словарь*., стор. 99.

⁸⁶ С. Гогоцький, *О послании поднепрянину к киевским болгарам и сербам*, стор. 27.

Детальне знайомство з філософськими поглядами Гогоцького дає можливість не зупинятись з такими ж подробицями на філософії інших представників того ж або аналогічного напрямку. Багато положень у цих однотипних філософів збігається, частина — прямо-таки буквально. Є між ними і певні відмінності.

Помітним в свій час об'єктивним ідеалістом-теїстом був Памфіл Данилович Юркевич (1827—1874), який закінчив Київську духовну академію і викладав філософію спочатку в ній же, а з 1861 року в Московському університеті. Юркевич — філософ, погляди якого з багатьох питань ще більш реакційні, праві, аніж у Гогоцького. Основні вихідні положення у них однакові: в основі всього, що існує, — бог. Світ, в тому числі й люди, створені духом, богом. Філософія Юркевича — це теїстичний об'єктивний ідеалізм. При цьому теїзм у Юркевича — не просто прийняте автором вихідне положення, до якого вже він не повертається в своїх дальших конкретних міркуваннях. Ні, бог у Юркевича — активний і невгамовний, він втручається в розв'язання кожного конкретного питання.

Це накладає свій відбиток, зокрема, на гносеологію. Юркевич виділяє три напрямки пізнання: досвідне, розумове, естетичне. У ході пізнання спочатку відбувається спостереження, потім міркування (тут же «народжується віра в бога, яка заспокоює серце, турбоване суперечностями...») ⁸⁷, пізнається краса, витонченість, благородство.

Юркевич називає уявлення, поняття, ідею формами пізнання. В уявленні характеризується відношення людини до речі, в понятті — об'єктивне усвідомлення явищ. В ідеї «думка чи розум визнається об'єктивною сутністю речей» ⁸⁸. Юркевич підкреслює, що людина пізнає навколишній світ, і критикує скептицизм, апіоризм, але робить це з точки зору об'єктивного ідеалізму релігійного гатунку.

Тому Юркевич обґрунтовує підкорене значення всіх наук по відношенню до релігії. Це стосується й філо-

⁸⁷ П. Юркевич, Чтения о воспитании, М., 1865, стор. 200.

⁸⁸ П. Юркевич, Идея, — «Журнал министерства народного просвещения», ч. CIV, СПб., 1859, кн. 10, стор. 4.

софії, переконаність у слухності положень якої «підтримується тут впевненістю, яка народжується безпосередньо з моральних, естетичних та релігійних прагнень і потреб людського духа, або знання зустрічається з вірою»⁸⁹. Думку, що наука лише допомагає розкрити божественний промисел, проводить Юркевич і по відношенню до конкретних галузей знання: «Отже, взагалі природа має логіку, як і дух має її, а саме в явищах природи відкривається розум математичний: бог створив її мірою, числом і вагою. З цього певного боку вона і досліджується природничими науками»⁹⁰.

У своїй гносеології Юркевич прагне об'єднати, синтезувати ідеалістичні вчення минулого. Цій меті присвячений один з основних філософських творів Юркевича «Розум за вченням Платона і досвід за вченням Канта». Юркевич високо оцінює у вченні Канта про досвід «відкриття і блискучий розвиток однієї безумовної метафізичної істини, а саме, що розум, який переробляє дані чуттєвості за своїми ідеями, може визнавати і пізнавати лише явища речей»⁹¹. Водночас Юркевич засуджує агностицизм та скептицизм Канта. Але критикує він їх не з матеріалістичних позицій, а з точки зору об'єктивного ідеалізму. Ось тут Юркевичу і знадобився Платон. Юркевич солідаризується з платоновським вченням про ідеї, з положенням про те, що «загальний смисл має своє міцне коріння в надчуттєвих ідеях, які пізнає душа сама по собі»⁹². Юркевич міркує так: треба взяти у Канта положення, що людина пізнає факти, аналізує явища (на противагу платонівській теорії згадок), а у Платона запозичити вчення про те, що в основі світу лежать надприродні ідеї, а людина може їх пізнавати (на противагу суб'єктивно-ідеалістичному агностицизму Канта), і тоді буде створена дуже добра гносеологія, де і об'єктивно-ідеалістична, теїстична основа залишиться, і надто вже невідповідний фактам агностицизм буде усунутий.

⁸⁹ П. Юркевич, *Идея*, — «Журн. мин. народн. просв.», ч. CIV, 1859, кн. 11, стор. 125.

⁹⁰ «Русский вестник», т. 32, 1861, апрель, М., стор. 104.

⁹¹ П. Юркевич, *Разум по учению Платона и опыт по учению Канта*. Оттиск из Московских Университетских Известий, 1865, № 5, стор. 65.

⁹² Там же, стор. 5.

«...Істина Кантова вчення про досвід можлива лише внаслідок істини Платонова вчення про розум»⁹³.

Тут перш за все убогий сам підхід, метод більш-менш механічного сполучення різнорідних філософських положень, що висловлені в різному контексті і в зовсім неоднакові епохи. Таке об'єднання нагадує вибір гоголівською Агаф'єю Тихонівною нареченого: «Якщо губи Никанора Івановича приставити до носа Івана Кузьмича та додати розв'язності Балтазара Балтазаровича...»

Синтезування може бути плідним лише тоді, коли є для нього не штучна, а органічна основа нової якості і складові частини, що існували раніше, сполучаються в перетвореному відповідно до нової основи, знятому вигляді.

Єдино наукову основу для правильного тлумачення і синтезування раціонального в попередніх досягненнях філософської думки являє собою лише марксистсько-ленінська філософія. Бо діалектичний матеріалізм є тією внутрішньоцілісною істинною основою, на якій можливий дальший безмежний розвиток філософської науки.

Надзвичайно цікаво зіставити в цьому зв'язку історію філософії зі структурою процесу людського пізнання. Вихідні положення цього зіставлення містить робота В. І. Леніна «До питання про діалектику». В. І. Ленін порівнює людське пізнання з кривою лінією, що наближається до спіралі. «Всякий уривок, уламок, кусочок цієї кривої лінії може бути перетворений (односторонньо перетворений) у самостійну, цілу, пряму лінію, яка (коли за деревами не бачити лісу) веде тоді в болото, в попівщину (де її *закріплює* класовий інтерес пануючих класів)»⁹⁴.

Діалектичний матеріалізм дає можливість не просто відкинути як помилку, а ще й розкрити раціональний зміст навіть певних ідеалістичних положень, тобто зіставити їх з реальним процесом пізнання і побачити їх гносеологічне значення — як спотворених моментів, рисочок бесконечного складного процесу живого людського пізнання. Звичайно, співвідношення різних етапів, моментів всього процесу пізнання, взятого в ці-

⁹³ П. Юркевич, Разум по учению Платона и опыт по учению Канта, стор. 65.

⁹⁴ В. І. Ленін, Твори, т. 38, стор. 349.

лому, і конкретного всесвітнього історичного розвитку філософської думки — тема спеціального дослідження. Але факти показують, що кожна скільки-небудь оригінальна й глибока навіть ідеалістична система містить цікаві раціональні елементи. Розглянемо це на прикладі критики деяких вихідних положень суб'єктивного ідеалізму.

Фактом є те, що людина реально живе в світі, що існує незалежно від будь-якої свідомості, об'єктивно. У цьому немає сумніву для матеріаліста, об'єктивність поза нами існуючого зовнішнього світу підтверджується практикою, висновками всіх наук.

Своє існування людина, на відміну від тварини, усвідомлює (передумови, зародки цього усвідомлення властиві і тваринам), відображаючи, моделюючи зовнішній світ і своє взаємовідношення з ним суб'єктивно в світі внутрішньому, створеному людською свідомістю. У суб'єктивному, внутрішньому світі примхливо переплітаються різноманітні його компоненти: істинне відображення об'єктивної дійсності, неістини, емоції, ілюзії, фантазії...

Між зовнішнім і внутрішнім світом є спільність і відмінність. Внутрішній світ — вторинний, він є відображенням зовнішнього, первинного. І суб'єктивні ідеалісти докорінно, в принципі помиляються, вважаючи все, з чим має справу людина, похідним від її свідомості. Суб'єктивно-ідеалістичне ототожнення внутрішнього, суб'єктивного світу з зовнішнім, об'єктивним, є, безумовно, антинауковим і приводить до найреакційніших політичних висновків. Але у внутрішньому, суб'єктивному світі дійсно виявляється людська свідомість. І раціональний смисл суб'єктивно-ідеалістичної тези: «світ є сукупність людських почуттів, уявлень, понять, продукт людської свідомості» — полягає в тому, що це твердження істинне по відношенню до внутрішнього світу людини. Всі елементи дійсності, відображуючись в мозку людини, проціджуються через найскладнішу систему змісту людської свідомості і лише в такому, ідеалізованому вигляді включаються у внутрішній світ.

Вирішальне значення для переходу від зовнішнього світу до внутрішнього має складна система опосередковуючих ланок. Визначальну роль у цій системі відіграє суспільна практика для людства в цілому, суспіль-

но обумовлена індивідуальна практика — для кожної окремої особи. А коли людина цілеспрямовано діє (тобто — і при переході від внутрішнього світу до зовнішнього), то вона знову-таки перш за все безпосередньо виходить з якихось власних переконань, міркувань, тобто цілеспрямовуючими для неї виступають дані її внутрішнього світу.

При дослідженні взаємодії зовнішнього і внутрішнього світу саме діалектичний матеріалізм дає можливість правильно визначити справжню роль у вивченні його певних елементів будь-якої філософської системи. При цьому інколи має рацію знайомитись і з тими взаємними обвинуваченнями, що з ними звертаються один до одного прибічники різних ідеалістичних шкіл.

Що стосується конкретно критики агностицизму Канта з позицій об'єктивного ідеалізму, то вона вже раніше була дана Гегелем, а Юркевич переспівав ті ж мотиви, тільки більш примітивно та вульгарно. Але й гегелівська критика (не говорячи вже про Юркевича) в принципі неспроможна привести до справжнього подолання агностицизму; створити дійсно наукову теорію пізнання зміг лише діалектичний матеріалізм.

Юркевич не розумів і не прийняв діалектики навіть в ідеалістичному її тлумаченні. Він заперечує, наприклад, існування закону переходу кількісних змін в якісні, кваліфікуючи його так: «Цей мнимий закон природи, на який, як ми казали, переважно спирається теорія матеріалізму...»⁹⁵. Юркевич не лише не доріс до розуміння ідей навіть Гегеля, але стоїть тут за теоретичним рівнем нижче Гогоцького.

У Юркевича немає праць, спеціально присвячених дослідженню ролі мистецтва, але висловлювання, які зустрічаються в його творах, примушують зробити висновок не лише про його ворожість матеріалістичним переконанням і в цій галузі, але й про те, що він не оволодів діалектичними ідеями в естетиці своїх попередників-ідеалістів. Юркевич обмежується загальними положеннями ідеалізму на зразок такого: «Естетичне мистецтво не має жодного відношення до часу — воно втілює вічну ідею...»⁹⁶.

⁹⁵ «Русский вестник», т. 32, 1861, апрель, М., стор. 103.

⁹⁶ П. Юркевич, Курс общей педагогики с приложениями, М., 1869, стор. 30.

Соціологія Юркевича проникнута теїзмом, реакційна за своєю основою. Наприклад, про державу він пише, що «її влада, закони, установи і всі блага походять від бога»⁹⁷. Юркевич ідейно обґрунтував незаконність спроб скільки-небудь суттєвих прогресивних, особливо революційних перетворень в суспільстві. Він виступав проти «крайнього оптимізму» в розумінні історичного розвитку, тому що той «не сполучається з вченням про страх божий, як про початок премудрості...»⁹⁸.

Усі ці теоретичні викладки узгоджуються у Юркевича з плазуванням перед тодішніми володарями. «Наш найулюбленіший монарх в освітній турботі про громадянські та людські доблесті своїх підданих...»⁹⁹ і т. ін. — виспівує в захваті Юркевич, демонструючи свою благонадійність та віропідданість.

На філософсько-теїстичних передумовах ґрунтується етика Юркевича та його вчення про виховання.

Юркевич підкреслює, що «без віри в бога, що вимагає від нас добра та подвигу», неможливе правильне виховання дітей, істинно добрий вплив педагога на вихованця¹⁰⁰. Цією ж ідеєю пройнятий і його великий за обсягом (понад 400 стор.) «Курс загальної педагогіки». Автор не лише в загальному плані говорить про значення релігії для виховання, але й спеціально підкреслює та обґрунтовує необхідність участі в ньому церкви, де дитина, мовляв, засвоює «вищий нрав», «приобщається до благодаті». Взагалі Юркевич вважає церкву головною хранителькою моральних норм, добрих взаємовідносин між людьми. «Для всіх взагалі церква є хранителькою вищого нраву, а саме нраву, що підноситься над місцевими навичками й забобонами через ідею людства, засіб життя якого впливає із спілки його з богом»¹⁰¹. Таким чином, справжня роль церкви як опори поневолення та темряви в міркуваннях Юркевича перекинується корінним чином. У цьому такому важливому політичному питанні його погляд теж є

⁹⁷ П. Юркевич, Курс общей педагогикы с приложениями, стор. 209.

⁹⁸ Там же, стор. 180.

⁹⁹ П. Юркевич, Разум по учению Платона и опыт по учению Канта, стор. 72.

¹⁰⁰ Див.: П. Юркевич, Заметка, К., 1860, стор. 15.

¹⁰¹ П. Юркевич, Курс общей педагогикы с приложениями, стор. 209—210.

протилежним позиціям революційних демократів, передових мислителів того часу.

Дуже велике місце у творах Юркевича приділяється спеціально критиці матеріалізму: питома вага цієї проблематики в його творчості, може, більша ніж у інших філософів того часу. Не випадково ж Юркевич особливо припав до смаку реакціонерам і був вивезений з провінції та влаштований до Московського університету з метою протиставити його діяльність зростаючому впливові матеріалізму.

Не можна сказати, що всі закиди на адресу того чи іншого конкретного домарксистського матеріаліста, які висловлені Юркевичем (або іншими ідеалістами), є цілком безпідставними. Має певний сенс його критика вульгарно-матеріалістичного положення (мозок виділяє думку, як печінка жовч): «Але тому, що печінка виготовляє жовч не з нічого, а з елементів, що вже існують, тому що нирки виділяють сечу не з нічого, а з суміші вже готової, то непогано було б пошукати, з яких вже існуючих елементів мозок виготовляє, з якої вже існуючої суміші він виділяє чутливість та мислення»¹⁰². Ну що ж, тут ідеаліст попав на вразливе місце. Але воно визначається лише вульгаризаторськими перекирвленнями, а не основами матеріалістичного вчення. Про те, що такого роду вульгаризація не пов'язана з основами матеріалізму, вельми доказово свідчать відповідні висловлювання такого запеклого ідеаліста, як сам Юркевич. Він, наприклад, пише: «Найлегша зміна в обертанні крові або в подразливості нервів або в напруженості м'язів змінює весь настрій душевного життя»¹⁰³. Ось приклад зведення психології до фізіології на ґрунті загальних ідеалістичних поглядів.

До речі, не всяка протилежність поглядів у конкретних питаннях (навіть тих, що стосуються взаємовідношення матерії і свідомості) може бути піднесена на філософський п'єдестал і трактуватися в плані протилежності матеріалізму чи ідеалізму. Звісно, будь-яке питання може бути кінець кінцем зведено до основного питання філософії, але нерідко суть певних явищ

¹⁰² П. Юркевич, Язык физиологов и психологов, «Русский вестник»; т. 39, М., 1862, июнь, стор. 737.

¹⁰³ П. Юркевич, Курс общей педагогики с приложениями, стор. 46.

глибше розкривається при зіставленні їх з категоріями дещо іншого плану (наприклад, з такими, як знання і неумство). Саме неумством, зокрема, пояснюється використання в матеріалістичній та ідеалістичній системах однакових неістинних положень.

Юркевич — непримиренний ворог матеріалізму. Правда, він відзначає його вплив — «...цьому все ж однобічному напрямку співчують нерідко найбільш обдаровані природодослідники...», визнає, що «матеріалізм, як би ми не міркували про його внутрішню або наукову вартість, все ж виступав і виступає як представник і захисник деяких досить важливих і суттєвих інтересів людства»¹⁰⁴. Ці визнання (між іншим, в пізніший період діяльності Юркевича їх знайти вже важко) цілком сполучаються у нього з активною антиматеріалістичною діяльністю: якщо матеріалізм впливовий, тим більш важливо його критикувати.

У статті «Матеріалізм і завдання філософії», присвяченій боротьбі проти матеріалізму, Юркевич спеціально відмічає, що для матеріалістів на світі немає непроникливих для наукового пізнання сторін, які відносяться до галузі сподівань, почуттів, релігійного натхнення. Отже, визнання пізнаваності світу без всілякого релігійного втручання ставиться за вину матеріалізму. Критику матеріалізму Юркевич веде з обскурантистських позицій.

Багато положень матеріалізму Юркевич для зручності взагалі перекидає. Так, матеріалістичною в гносеології він вважав лише «теорію безпосереднього погляду як єдиного і повного одкровення істинного буття, тому що для цієї теорії мислення є лише людський засіб повторювати ще раз те, що було *дане* в погляді»¹⁰⁵. Юркевич хоче створити у читача враження начебто матеріалізм заперечує роль опосередкованих знань, значення абстрактного мислення. Характерно, що Юркевич ніде тут не наводить справжніх висловлювань Л. Фейербаха чи інших матеріалістів, які глибоко дослідили і високо оцінили роль абстрактного мислення в пізнанні людиною дійсності.

¹⁰⁴ П. Юркевич, «Материализм и задачи философии», — «Журн. мин. народн. просв.», ч. CVIII, 1860, октябрь, стор. 50, 52.

¹⁰⁵ Там же, стор. 11.

Питання про опосередкованість людських знань, якого тією чи іншою мірою торкається будь-який гносеолог (а не лише, звичайно, Юркевич), має велике наукове значення. Якраз послідовний матеріалізм вважає, що цілком безпосередніх знань немає, бо між об'єктивною дійсністю і людськими знаннями завжди існує складний ланцюг опосередковуючих ланок. Не говорячи вже про практику (вирішальну роль якої в процесі пізнання переконливо обґрунтував марксизм), що пов'язує об'єктивну реальність з людською свідомістю і теж являє собою складну систему, навіть в самій теоретичній сфері нові знання обов'язково відбиваються через структуру існуючих теорій, попередній досвід, відчують на собі вплив відповідних соціальних відносин даного суб'єкта і зазнають ще багато різноманітних трансформацій. Але Юркевич був дуже далекий від розуміння складності цього питання.

Юркевич відмічає історичний зв'язок матеріалізму з політичними інтересами в суспільстві і пише про матеріалізм так: «У XVIII столітті він є поглядом, який відриває людину від всяких переказів, від усіх авторитетів, щоб тим сильніше викликати його на боротьбу з ними за нові, до цього часу невідомі інтереси»¹⁰⁶. Розуміння об'єктивно-прогресивної соціальної ролі матеріалізму ще більш підсилює запеклість, з якою виступає проти цього вчення філософ-теїст.

Про засоби, якими спростовує Юркевич матеріалізм (що зветься «механічним» світоглядом), свідчить хоча б такий уривок: «Якщо б небо не мало розраховуючого розуму, то могло б трапитись, що корова народила б коня і персикове дерево принесло б грушеві квіти». Так міркував один стародавній мудрець, і, звичайно, це міркування може служити і зараз достатнім спростуванням виключно-механічного світоспоглядання»¹⁰⁷. Ось на якому рівні—на рівні «стародавнього мудреця» веде Юркевич «достатню» критику матеріалізму.

Обвинувачення в матеріалізмі в той період розцінювалось офіційними колами приміром так, як сумнів у

¹⁰⁶ П. Юркевич, Матеріалізм и задачи философии,— «Журн. мин. народн. просв.», ч. CVIII, 1960, октябрь, стор. 7.

¹⁰⁷ П. Юркевич, Идея,— «Журн. мин. народн. просв.», ч. CIV, 1859, кн. 10, стор. 19.

політичній благонадійності, — з усіма практичними наслідками, що випливали з цього для обвинуваченого.

Метод політичної та особистої дискримінації ідейного ворога, аж до його фізичного знищення, застосовується реакційними силами в усе ширших масштабах і в сучасний період.

Юркевич ретельно охороняє тих, кого він вважає близькими собі по духу від закидів в матеріалізмі. Характерною в цьому відношенні є стаття «Гра підспудних сил з нагоди диспуту професора Струве». Там на десятках сторінок Юркевич захищає Струве, доводячи, що він не матеріаліст, а зовсім навпаки, підкреслює, що матеріалізму «нема й сліду в дисертації Струве»¹⁰⁸.

Для Юркевича, як і для інших ідеалістів такого гатунку, є характерним перенесення теоретичної суперечки у площину особистих нападок на адресу конкретних матеріалістів. Так, критикуючи ідеї М. Г. Чернишевського, П. Юркевич пише про «диктаторський тон», «цинічну свідомість автора»¹⁰⁹; про М. О. Антоновича — «нахабність і неуцтво»¹¹⁰ і т. д. Очевидно, не випадково редакція обскурантистського «Русского вестника», гаряче рекомендуючи Юркевича своїм читачам, особливо підкреслила, що філософ «виявляє дуже тонкий такт» та «благородну делікатність»¹¹¹. Наклепи на представників матеріалізму, особисті образи, одним словом, «благородна делікатність», — надзвичайно сподобались Каткову та його соратникам.

Саме передрукування в «Русском вестнике» статті Юркевича, спрямованої проти твору Чернишевського «Антропологічний принцип у філософії», надала раніш малопомітному професору Київської духовної академії певної популярності. Аргументація Юркевича не вносила суттєво нового в загальну течію критики матеріалізму. Чернишевський відповів на цю критику статтею «Полемічні красоти», де він писав про закиди на адресу своєї книги: «...Мене, як окремого письменника, ці

¹⁰⁸ Див.: «Русский вестник», т. 86, 1870, апрель, стор. 705 та ін.

¹⁰⁹ «Из науки о человеческом духе П. Юркевича», «Русский вестник», т. 33, 1861, май, М., стор. 57.

¹¹⁰ П. Юркевич, Язык физиологов и психологов, «Русский вестник», т. 39, 1862, май, М., стор. 381.

¹¹¹ «Русский вестник», т. 32, 1861, апрель, М., стор. 87.

закиди зовсім не стосуються; вони стосуються власне теорії, яку популяризувати я вважаю корисною справою. Якщо ви не вірите, подивіться в належний до того ж, як П. Юркевич, напрямку «Філософський словник», що видається п. С. Г.,— ви побачите, що там про кожного неідеаліста говориться те ж саме: і психології, мовляв, він не знає, і природничі науки йому не відомі, і внутрішній досвід він відкидає, і перед фактами він плазує, і метафізику з природничими науками він змішує, і людину він принижує, і т. ін. і т. ін.»¹¹² І Чернишевський приходять до висновку, що стаття Юркевича, яка повторює пережовані і безпідставні твердження проти матеріалізму як напрямку, не варта серйозної полеміки. Викладаючи ці думки Чернишевського, Г. В. Плеханов зауважив: «Іде було цілком справедливо»¹¹³.

Юркевич не являв собою гідного противника для полеміки, оскільки всі основні його докази вже багато разів були повторені в ідеалістичних творах різних його попередників і не містили матеріалу для серйозного наукового обговорення.

У цьому відношенні філософія Юркевича теж тожджна філософії Гогоцького. М. О. Антонович, рецензуючи «Філософський лексикон» і відмічаючи, що певною мірою він може використовуватися як довідкова книга, за відсутністю інших довідників, прийшов до такого загального висновку: «Отже, власна філософія складача незадовільна, критика інших філософських систем слабка і безпідставна...»¹¹⁴ В іншій своїй статті Антонович відзначає, що філософія Гогоцького є «...не що інше, як самий крайній містицизм, що не містить у собі нічого філософського»¹¹⁵. Таку ж думку висловив і Д. І. Писарев у статті з виразною назвою «Схоластика XIX століття»¹¹⁶.

Дійсно, спільність основи ідеалістично-релігійної ар-

¹¹² Н. Г. Чернышевский, Избранные философские сочинения, т. III, Госполитиздат, 1951, стор. 420—421.

¹¹³ Г. В. Плеханов, Избранные философские произведения, т. IV, Соцэкгиз, М., 1958, стор. 255.

¹¹⁴ «Современник», т. XXXV, СПб., 1861, февраль, стор. 278.

¹¹⁵ М. А. Антонович, Два типа современных философов. Избранные философские сочинения, Госполитиздат, 1945, стор. 18

¹¹⁶ Див.: Д. И. Писарев, Избранные философские и общественно-политические статьи, Госполитиздат, 1949, стор. 82, 83

гументації характерна для багатьох російських та українських філософів-ідеалістів. «Дух людський є образ і подоба творця всіляких...»¹¹⁷, — писав Х. Екеблад, який тривалий час був директором Ніжинського ліцею. Київський філософ-ідеаліст О. Новицький підкреслював: «Філософія і релігія в найсуттєвішому своєму змісті сходяться між собою...», «...віра є вищою, ніж знання, релігія — вище, ніж філософія»¹¹⁸. Таких висловлювань — надзвичайно багато, вони є характерними, зрозуміло, не лише для ряду російських чи українських філософів, але й для ідеалізму, особливо теїстичного типу, взагалі.

Таким же чином і нападки на матеріалізм, обвинувачення його представників в неучті та аморальності — не специфічна риса російських чи українських ідеалістів-теїстів, а загальна тенденція ідеалізму. Безліч наскоків на матеріалізм будується саме на такій аргументації. І відповідну літературу прагнули широко розмножувати офіційні кола царської Росії.

Так, для боротьби проти атеїзму та матеріалізму в Росії були видані у 1864 році спеціально перекладені з німецької мови «Матеріали для викриття матеріалістичного нігілізму». В них, зокрема, говорилось: «Руйнувати може матеріалізм, але не будувати. Його покликання полягає в тому, щоб все ламати; але не його справа творити нові ідеї, породжувати благородні справи, що виправдуються точним досвідом. І чи може бути інакше? У нього немає святини в серці, він заперечує суть бога та духа; чуттєвий світ з його розвагами для нього все і вся. У нього немає святилища сім'ї, держави, людства»¹¹⁹.

Потік такого розряду літератури буквально переповнював загалом небагатий філософський книжковий ринок Росії того часу. Чи дивно, що російські та українські революційні демократи не відповідали на кожне з цих антиматеріалістичних обвинувачень, а замість цьо-

¹¹⁷ «Опыт обозрения и биологико-психологического исследования способностей человеческого духа. Составил Христиан Екеблад», СПб., 1872, стор. 165.

¹¹⁸ «Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований», Соч. Ор. Новицкого, ч. I. «Религия и философия Древнего Востока», К., 1860, стор. 9—10, 15

¹¹⁹ «Материалы для разоблачения материалистического нигилизма». Собраны из немецких источников, СПб., 1864, стор. 193.

го прагнули в міру своїх сил обґрунтувати та розвинути матеріалістичну теорію далі.

Цілком закономірно, що філософ-ідеаліст, хоча не дуже то й значний теоретик, але такий, що активно боровся проти прогресу в філософії та політиці, запам'ятався ідеологам буржуазії і активно використовувався ними в їх цілях і після його смерті. Бо ідеалізм має свої традиції, свій багатий арсенал засобів, що використовуються в ідейній боротьбі. У цьому арсеналі знайшла певне місце і спадщина Юркевича.

Відомий російський містик-ідеаліст В. С. Соловйов вважав себе у багатьох відношеннях учнем Юркевича, продовжувачем його ідей. Згадуючи про свого професора і в цілому досить високо оцінюючи його, Соловйов так викладав власні погляди, що узгоджуються з думками Юркевича: «До пізнання ж про абсолютне, тобто про божество та божественне, ведуть три шляхи: сердечне релігійне почуття, при чистоті моральної свідомості, яке надає ту «премудрість», що «не ввійде в душу злохудожню»; потім добросовісне філософське міркування про факти всякого досвіду і, нарешті, — містичний зміст, в якому людський розум в більш або менш повній мірі торкається до самої суті істини»¹²⁰. Соловйов додає, що лише узгодження висновків цих «шляхів пізнання» дає найвищу та найдостовірнішу істину, яка доступна людині.

Всіляко вихваляють Юркевича українські буржуазні націоналісти. Д. Чижевський цілий розділ (дев'ятий з десяти) своїх «Нарисів з історії філософії на Україні» присвятив викладу затхлої філософії Юркевича. У ньому вихваляється Юркевич як «мисленник першорядної сили і проникливості думки»; особливо високо оцінюється те, що він зводить «усі кінці і початки усього існуючого до бога»¹²¹.

Ідейна боротьба має свою об'єктивну логіку. Те, що відживає в дану епоху, ретельно вишукує та відбирає собі на озброєння з минулих часів також все гниле і мертве. Теїстична філософія та соціологія Юркевича, Гогоцького та їм подібних з її ідеалізмом,

¹²⁰ В. С. Соловьёв, Три характеристики. Собрание сочинений, т. VIII, СПб., 1903, стор. 428.

¹²¹ Див.: Дмитро Чижевський, Нариси з історії філософії на Україні, Прага, 1931, стор. 136, 149.

антинауковістю, теоретичним обґрунтуванням реакційних суспільних порядків нині закономірно привертає до себе увагу сучасних буржуазних ідеологів ¹²².

* * *

Дуже цікавою фігурою в історії української філософії цього періоду був Михайло Андрійович Тулов (1814—1882), людина, діяльність якої фактично не досліджувалась в радянській філософській літературі. Тулов закінчив філософський факультет Київського університету, одержав ступінь магістра; працював професором теорії поезії та історії літератури в Ніжинському ліцеї, директором гімназії, інспектором та помічником попечителя Київського округу; з 1870 року був у відставці. Деякі його твори вийшли під псевдонімами, наприклад, «Гімназичне листування» — Петра Лінейкіна.

Тулов — об'єктивний ідеаліст за своєю філософією, є у нього висловлювання теїстичного толку. Ось, наприклад, «Всеблагий творець, створивши людину за образом і подобою своєю, дарував їй почуття істинного, доброго, прекрасного, наказав розвивати і вдосконалювати ті почуття і, таким чином, наближатися до джерела всякої істини, блага і краси» ¹²³. Проте таких апелювань до бога у Тулова мало і вони зустрічаються переважно в ранніх його працях: «Промова про сучасний напрямок красного письменства на Заході Європи» (1850); «Керівництво до пізнання родів, видів та форм поезії» (1853). Саме для цих праць є характерною вказівка автора на зв'язок його положень з ідеалістичною традицією, зокрема в Росії. Так, говорячи про те, що «ідея» — це «вроджене нашому духові прагнення до істини, блага та краси», Тулов тут же посилається на статтю свого попередника — київського професора О. Новицького «Про ідеї розуму» ¹²⁴.

¹²² Див.: В. В. Богатов, «Философия» православия середины XIX в. и ее современные апологеты, — «Против современных фальсификаторов истории русской философии», Соцэкгиз, 1960.

¹²³ «Речь о современном направлении изящной словесности на Западе Европы, написанная профессором Лицея князя Безбородко магистром, надворным советником М. Туловым», К., 1850, стор. 6.

¹²⁴ Див.: М. Тулов, Руководство к познанию родов, видов и форм поэзии, К., 1853, стор. 2.

У творах Тулова пізнішого часу немає згадок про бога, відсутнє навіть спеціальне підкреслювання, як основоположних, ідеалістичних тверджень (див. «Кілька слів про брошуру князя Васильчикова...» (1876), «Гім-назичне листування...» (1881) та ін.).

Відсутність підкріплення своєї аргументації посиланнями на «священне писання» вигідно відрізняє пізніші твори Тулова від Гогоцького чи Юркевича. Тут доречно зупинитись на ролі посилань на інші джерела в теоретичній діяльності.

Посилання на інші джерела, цитування їх для обґрунтування власних думок має ґносеологічну та соціальну сторони.

Суспільний характер процесу пізнання вимагає повсякчасного користування в ході любого міркування теоретичним надбанням інших людей, їх конкретними думками, висловлюваннями (не говорячи вже про суспільний характер самого процесу та апарату мислення, мови і т. ін.). При цьому, власне, відбувається перенесення, перетворення елемента однієї теоретичної системи в іншу систему міркувань, тобто використання його для побудови іншої системи. Цей процес навіть чисто ґносеологічно досить складний і суперечливий.

Вирвати цитату з контексту (факт чи висновок з даної системи поглядів) означає розрив тих зв'язків, що поєднували її зміст з іншими положеннями даної системи. Будь-яке окреме міркування має певну систему внутрішніх зв'язків, що пронизують його всередині, гармонійно поєднуючись і, так би мовити, самозадовольняючись. У цьому розумінні будь-який елемент являє собою також систему. Але ряд зв'язків виходить за межі самого даного елемента, об'єднуючи його з іншими елементами даної системи, виходить за межі даної системи, об'єднуючи її як елемент з складовими частинами інших систем. Використовуючи з певною мірою точності сучасний образ, можна порівняти вихоплене з загального контексту положення з вирваним з якоїсь, наприклад, електронної установки блоком, з якого в різні боки стирчать відповідні провідники, що пов'язували цей елемент з установкою в цілому. Щоб пом'якшити механістичність образу, можна явити собі безліч зв'язків, провідників такими, що мають зовсім неоднакову будову і значення. При перенесенні певного елемента

в іншу установку можна припасувати провідники не гуди, куди треба. Тоді процес в іншій системі даним елементом може не прискорюватись, а гальмуватись або припинятись зовсім. Таким чином і саме посилення може пасувати даній системі (іншій по відношенню до того, звідки вона взята), органічно включатись в неї як невід'ємний елемент, а може лише зовнішньо приєднатись до неї, а по суті внутрішньо суперечити їй.

Але, крім гносеологічної сторони, цитування має й іншу, соціальну. Воно може приваблювати тих, хто ним користується, можливістю підкріпити свої думки авторитетом осіб, впливових не лише в науковому, а й в інших відношеннях, наприклад в адміністративному. У такому випадку цитування перетворюється в метод цитатництва. Цей метод активізується обставинами, коли власна думка, відмінна від офіційно пануючої, переслідується і в усякому разі нездатна принести вигоди, переваги тому, хто її висловлює.

За таких обставин джерела цитат часто-густо емоційно забарвлені і оточені ореолом віри у непогрішимість, істинність всього, про що в них іде мова. Усі, хто «вірять» в них (а ця віра інколи підтримується засобами державного примусу, насильства), вважають, що для доведення істинності будь-якого твердження досить підвести його під цитату з «священного» джерела. Таку святість мали Біблія чи інші аналогічні книги для віруючих; праці державних, політичних керівників, осіб, по відношенню до яких був створений політичний культ і т. ін. Для «невіруючих» ці джерела самі по собі не мають ніякої переконливості і навіть можуть, саме з політичних міркувань, викликати відразу.

Так от, Тулов, на відміну від багатьох тогочасних ідеалістів, досить рідко звертався для підкріплення своїх думок до біблійських текстів або висловлювань офіційних керівних осіб. У Тулова немає смакування релігійних догм на противагу науковим положенням. Більше того, він підкреслює, що «переконання простої, безпосередньої віри», як противаги досвіду і логіці, суперечить науці і самій свободі людини. «Але вимагати безпосереднього визнання певних теоретичних положень означало б відразу упразднити науку у житті людства... Відніміть у людини право прагнути до піз-

нання істини шляхом досвіду і міркування і ви посягнете на її найблагороднішу відмінність, на її моральну свободу»¹²⁵. Погляди Тулова спрямовані тут проти думки, що сліпа віра — найважливіший рушій людського знання і людського вдосконалення. А саме такої думки дотримувались і Гогоцький і, особливо, Юркевич. Таким чином, у Тулова — інший погляд на роль сліпої безпосередньої віри, ніж у його філософських соратників.

Тулов в цілому рішуче виступає проти агностицизму та апіоризму. Він виходить з того, що всі знання, які є у людини, набуваються нею в процесі її життя, навчання. Пізнання переходить від споглядання до уявлень, а потім — до понять про дійсність. «...Логічне мислення, що проводить свої дії над уявленнями і поняттями, як представниками предметів, прагне розгадати сутність предметів, пізнати істину, створити світ понять найбільш адекватних дійсності»¹²⁶.

Заслужовують на увагу погляди Тулова на процес переходу образів зовнішніх предметів у людську свідомість. «Те, що було поза нами не більше як рух, всередині нас є звуком. Власне ми звучимо, наші нерви, а не тіло, що коливається поза нами; тіло лише рухається і своїми рухами збурює повітря, що приносить слухові враження, які перетворюються слухом у звук. Відчуттям звука ми зобов'язані нашому слуховому органу»¹²⁷. Тут Тулов застосовує діалектику до розуміння взаємовідношення між суб'єктом та об'єктом, висловлюючи глибокі для свого часу думки про характер цього зв'язку. Оцінюючи його положення, слід врахувати, що на той час було ще мало конкретних наукових даних, які б експериментально змальовували сам процес переходу зовнішніх подразнень у факт свідомості.

В нерозривному зв'язку з мисленням розглядає Тулов мову. «Мова необхідна людині не стільки для обміну і передачі думок, скільки для самої можливості мислити»¹²⁸, — пише він.

¹²⁵ М. Тулов, О процессе поэтического творчества, К., 1881. стор. 21.

¹²⁶ Там же, стор. 25.

¹²⁷ М. Тулов, Об элементарных звуках человеческой речи и русской азбуке. Пособие для обучающихся русской грамоте, К., 1874, стор. 9.

¹²⁸ М. Тулов, Обзорение лингвистических категорий, К., 1861, стор. 11.

Кілька разів Тулов повертається до питання про співвідношення реального життя і змісту наукових теорій, до проблеми історичного та логічного. «Лише в історії мислитель зустрічає в живому розвитку закони, що складають суттєвий зміст теорії; тільки та теорія, яка ґрунтується на історії, може запропонувати вірні правила»¹²⁹. Ця думка правильна, плідотворна, хоча й разом з тим не особливо нова. Більш цікаво Тулов переходить від загальних положень до постановки питання про те, при яких умовах знання недостатні для дальшого руху вперед і необхідне активне включення практичних дій, щоб розв'язати певну суперечність. Це питання Тулов розглядає у зв'язку зі своїм ставленням до системи класичної освіти. Як відомо, у 1871 році був виданий статут гімназій, за яким всі чоловічі гімназії перетворювались у класичні. Цей захід урядом був проведений і для того, щоб відвернути молодь, яка навчалася, від запитів сучасності і від занять природознавством. Досить згадати, що латинська і грецька мови займали 41,2 процента учбового часу, а заняття з біології та хімії взагалі не передбачались¹³⁰. Тулов рішуче виступив проти системи класичної освіти. Але він ставив питання більш широко — про занепад школи в царській Росії в цілому. «Тут справа не в класицизмі чи реалізмі, не в хімії чи мертвих мовах, а саме в моральному занепаді школи, який не залежить від класицизму чи від реалізму... Варто нам лише відчувати необхідність бути моральнішими, і ми, по силі природних розумових здібностей, по багатству наших матеріальних засобів, можемо бути не в одній своїй уяві великою нацією. Перестануть зникати мільйони карбованців з казенних і громадських скринь; перестануть горіти склади сухарів напередодні ревізії, зменшиться кількість кабаків, збільшиться кількість шкіл, але... знову це прокляте але! Але що може нас примусити відчувати необхідність моральності? Совість? Школа? Виходить *circulus vitiosus* — порочне коло, з якого для логіки мислення немає виходу. На щастя, логіка життя ча-

¹²⁹ М. Тулов, Руководство к познанию родов, видов и форм поэзии, стор. IV.

¹³⁰ Див.: «Очерки по истории педагогики», — Сб. статей, изд-во АПН РСФСР, 1952, стор. 253.

сто знаходити вихід там, де його не бачить логіка людського мислення»¹³¹. Тулов не конкретизує, який є шлях виходу з даного становища, але він підкреслює, що логіка життя знайде цей шлях.

Філософські положення Тулов використовує в певній методологічній ролі, особливо в близьких йому галузях — педагогічній і філологічній. Так, у праці «Декілька слів про брошуру князя Васильчикова» Тулов обґрунтовує своє негативне ставлення до класичної освіти конкретним аналізом обстановки її застосування. Він зауважує, що роль освіти залежить від «умов життя». «Європейський класицизм був у свій час прапором прогресу й освіти. Під цей прапор захоплено йшли вибрані уми, щоб боротися з середньовічними забобонами і неучтвом; для нас, якщо й мала колись подібне значення чужа освіченість, то скоріше новоевропейська, а не римська або грецька»¹³². Тулов конкретно підходив до ролі класицизму в різні періоди в різних країнах.

Він прагнув також здійснити філософський принцип зв'язку теорії з практикою (хоча й розумів його звужено) в застосуванні до конкретних питань. Так, описуючи граматичні підстави для змін в українському правописі, він зауважує: «...Щоб сполучити з теорією і практику, друкуємо згідно з прийнятим нами правописом в кінці цієї статті п'ять малоросійських байок Леоніда Глібова»¹³³.

Соціологічні погляди Тулова, незважаючи на загальну ідеалістичність його концепції, також містять ряд прогресивних думок. Він виходить з того, що існування людини взагалі неможливе без суспільства, бо саме воно накладає свій відбиток на життя, думки і почуття людей. «Людина і живе, і міркує, і відчуває, — словом, відчуває все те, що може викликати діяльність духа і відобразитись в слові, не інакше як в

¹³¹ «Гимназическая переписка, собранная бывшим инспектором Татаровской гимназии Иваном Линейкиным, с дополнениями, почерпнутыми из юридической практики судебного следователя Петра Линейкина», К., 1881, стор. 113, 121.

¹³² М. Тулов, Несколько слов о брошюре князя Васильчикова. «Письмо министру народного просвещения графу Толстому», К., 1876, стор. 8.

¹³³ М. Тулов, О малорусском правописании, Воронеж, 1879, стор. 1.

суспільстві інших людей»¹³⁴. Тулов не конкретизує своє поняття суспільства взагалі, не аналізує в загально-соціологічному плані фактори, що складають суспільство, і не виділяє в цьому зв'язку найважливіші з них від похідних.

Тулов висловлює свою точку зору про вплив діяльності керівних державних діячів на суспільний розвиток. Загалом він вважає, що напрямок суспільного життя залежить не від сваволі керівників. «Сміємо думати, що шляхом офіціальних розпоряджень можна посадити школярів за грецьку граматику; але дати напрямок розумовому життю нації, всупереч всім її історичним традиціям і дійсним потребам в освіті, — важко»¹³⁵. Тобто Тулов негативно ставиться до суб'єктивного ідеалізму в трактовці суспільних процесів. Проте в цій же брошурі Тулов пише таке: «В усякому випадку вважаємо, що хід і напрямок суспільної освіти в Росії залежить від волі монарха, а не від угоди між собою будь-яких партій...»¹³⁶ Цим Тулов, як він тут же уточнює, роз'яснює лише, що діюча класична система освіти «була схвалена самодержавною владою». До речі, у Тулова майже не зустрічається посилянь на царя чи апеляцій до його імені. Тулов просто констатує факт, що введення класичної освіти було санкціоновано царем, але це не заважає авторові висловити своє негативне ставлення до цієї системи освіти.

Широкий кругозір Тулова знаходить вираз в його порівняно реалістичній оцінці коріння, основи політики, політичних подій. Він підкреслює, що найбільш жорстока і безпощадна політика — «це, без сумніву, політика за права, що забезпечує інтереси кишені і влади»¹³⁷.

За мішурою, що прикриває різні політичні вимоги, заклики, Тулов проникливо вбачає боротьбу за владу, за матеріальну вигоду. «Для роз'яснення заплутаного кримінального процесу звичайно задають собі питання: кому вигідний створений злочин, cui prodest? Щоб

¹³⁴ М. Тулов, *Обозрение лингвистических категорий*, К., 1861, стор. 13.

¹³⁵ М. Тулов, *Несколько слов о брошюре князя Васильчикова*, стор. 8—9.

¹³⁶ Там же, стор. 17—18.

¹³⁷ «Гимназическая переписка...», стор. 110.

переконатися, хто більш за все міг цікавитись російсько-турецькою війною і бажати такого, а не іншого її завершення, досить подивитись в договори, які послідували за війною і обмірковувати, кому особливо вигідні статті цих договорів, чиїм інтересам вони відповідають»¹³⁸. І далі Тулов конкретизує, що суть, власне, полягає в тому, хто які отримав «матеріальні вигоди». Застосування принципу «кому вигідно» до аналізу політичних явищ — вірне, плідне і дійсно дає можливість добратися до тих матеріальних інтересів, які рухають політикою. Інша справа, що Тулов не виділяє ролі виробничих відносин, класової структури при дослідженні політики, але це дійсно науково зміг зробити лише марксизм.

Не виключено, що якийсь вплив певні сторони марксистського вчення мали і на самого Тулова. Тулов знав деякі положення марксизму, і той відзив про вчення Маркса, який він дає, не можна вважати просто негативним. Ці міркування вкладені Туловим в уста вчителя Громова з «Гімназичного листування». Є підстави вважати, що він відображає думку з цього питання автора. «Не весело тепер жити на білому світі, не весело і в Америці. Боротьба за існування, за матеріальні вигоди з кожним днем набирає тут все більших розмірів і все більш грізного вигляду. Натовпи робочого люду відкрито організуються у правильні армії; під командою своїх офіцерів вправляються в стрільбі і в усіх воїнських екзерциціях для того, щоб не сьогодні — завтра розправитись з імущими і насправді виправдати вислів Маркса, що «наси́льство — це сповивальна бабка для старого суспільства, яке страждає родами нового»... Не думав я ніколи, щоб диктатура була можливою в Америці: але Господь знає, до чого поведе та сповивальна бабка, яку рекомендує Маркс. Господи, в який час живемо ми! Де то знамено, під яке повинна стати тепер чесна людина, і де та людина, яка першою ясно побачить символ знамена і прочитає під ним: *in hoc vinces*»¹³⁹. В усякому разі з цього уривка ясно, що Тулов знав деякі твори Маркса. Тон, в якому пише Тулов про Маркса, досить поміркований і тверезий, да-

¹³⁸ «Гимназическая переписка...», стор. 96.

¹³⁹ Там же, стор. 89—90.

лекий від дешевого, крикливого «спростування», характерного для запеклих апологетів реакції.

Певний інтерес мають висловлювання Тулова з національного питання — як в галузі теорії, так і в плані практичних заходів.

Загалом Тулов досить далекий від матеріалістичного розуміння націй, він пов'язує їх з духом, з прагненням людей до ідеалу, та й під нацією він має на увазі не лише спільність людей буржуазного періоду, але історичні утворення різних соціальних епох — народності і т. ін. Але ідеалізм Тулова не висувається на першу лінію, він-то існує, але на перший план виступають інші, більш конкретні моменти.

Так, Тулов підкреслює історичність розвитку націй і відповідно — національних мов. «Нації і мови не дані природою, як незмінні її типи. Де були мови грецька та римська, мови Демосфена, Цицерона, коли в устах першоутворювачів слова зароджувались перші початки їх мови? Де були мови романські, мови Данте, Кальдерона, Расіна, мова Шекспіра, коли процвітали мови Демосфена і Цицерона? Мови і нації з'являються на сцені історії послідовно, не втрачаючи між собою того зв'язку, який дає їм єдність людського роду і спільність цілей людського розвитку»¹⁴⁰. Загальні ідеалістичні вихідні передумови сполучаються у Тулова з діалектичним вирішенням ряду питань походження та розвитку націй. Він вважає, що нації і мови не вічні, що конкретні їх види виникають на різних етапах людської історії, причому між цими етапами існує послідовний зв'язок; сам характер мови залежить від особливостей розвитку даного народу. «Душу мови, її суть, силу, що творить в ній, складає дух націй, а не загальнолюдське мислення; будова мови залежить від складу розуму народу, від сили його фантазії і почуття, а не від загальних категорій і законів логіки»¹⁴¹. На підтвердження цього наводяться назви одних і тих же предметів різними словами в різних мовах, коли в самому найменуванні на перший план висуваються як суттєві неоднакові риси.

Оцінюючи вклад різних племен і народів в історію,

¹⁴⁰ М. Тулов, Об элементарных звуках человеческой речи и русской азбуке, стор. 39.

¹⁴¹ Там же, стор. 35—36.

Тулов надто перебільшує роль арійців: «Уся загальна історія є не більше, ніж історія одного арійського племені»¹⁴². Проте тут же він виступає проти приниження ролі і значення мови будь-якого народу. «Не справедливо і звуки мови будь-якого народу вважати потворою артикуляції, тому що мова всякого народу, яке б не визначити їй місце в класифікації мов, все ж мова людська»¹⁴³.

Загальні положення Тулов застосовує до аналізу конкретних національних відносин в сучасну йому епоху. Відомо, яким практично важливим і актуальним в той період було питання про навчання в школах рідною мовою. Офіційні урядові ідеологи рішуче виступали проти можливості навчання дітей на Україні рідною мовою і заперечували навіть саме існування української мови. Таку позицію, як відмічалось вище, займав і філософ-ідеаліст Гогоцький. Тулов до цього питання відносився зовсім по-іншому. Він різко негативно оцінював нігілістичне відкидання української мови. Водночас він був далекий від маячного націоналістичного перебільшення ролі української мови на зразок, наприклад, такого: «Займаючись довгий час порівнянням арійських мов, я прийшов до переконання, що малоросійська мова не лише старша за всі слов'янські, не виключаючи так званої старослов'янської, але й санскритської, грецької, латинської та інших арійських»¹⁴⁴.

Тулов розглядає українську мову як одну з рівноправних слов'янських мов. Він спеціально написав і видав у 1879 році брошуру «Про малоросійський правопис», високо оцінюючи «мову малоросійську, в якій існують цілком ясні і точні форми для виразу навіть таких граматичних висловів, які випали з уваги інших, споріднених їй мов»¹⁴⁵.

Уже після закону 1876 року, за яким в школах України заборонялось навчання рідною мовою, Тулов в «Гімназичному листуванні» критикує, висміює цей захід царського уряду: «Переслідувати місцевий говір,

¹⁴² М. Тулов, Об элементарных звуках человеческой речи и русской азбуке, стор. 38.

¹⁴³ Там же.

¹⁴⁴ Михаил Красуский, Древность малороссийского языка, Одесса, 1880, стор. 3.

¹⁴⁵ М. Тулов, О малорусском правописании, стор. 16.

як ознаку сепаратизму, так же справедливо, як справедливо вбачати ознаки сепаратизму в тому, що малоросіянки — більш чорноброві, ніж біляві» ¹⁴⁶.

У «Гімназичному листуванні» Тулов виступає також проти розпалювання ворожнечі, ненависті між народами. Явно антипатичний автору один з персонажів твору статський радник Лобенанбрех так міркує про поляків: «Поляки — це саме зле і ненависне породження слов'янського племені, яке все взагалі, без застосування нагая і керівництва інших, більш інтелігентних рас, не здатне розуміти необхідності порядку для досягнення найвищих цілей людської культури...» ¹⁴⁷. Авторське кредо значною мірою виражає вчитель Трезвий, який пише: «Але який би не був мій особистий хід думок з питань внутрішньої політики, я ніколи не дозволю собі вносити політику в школу і в моїх оцінках поведінки і успіхів учнів не стану брати до уваги їх національність та віросповідання» ¹⁴⁸.

Таким чином, безсумнівно, що на противагу, наприклад, Гогоцькому, Тулов не підтримував політики царського уряду, спрямованої на цькування поляків, на заборону української мови. Тулов виступає за рівноправність народів, за навчання в школах рідною мовою, проти дискримінації за національною ознакою.

Значну увагу Тулов приділяє питанням естетики, художній творчості. Проте переважна більшість відповідних думок Тулова міститься в його ранніх творах (початок 50-х років), на яких особливо тяжіє вантаж ідеалізму, навіть теїзму. Пізніше до питань естетики Тулов повертається рідко. У своїх ранніх творах Тулов підтримує думку, що почуття прекрасного вкладене в людську душу богом, який є джерелом блага й краси. Тулов відмічає також слідом за Гегелем, що мистецтво покликане примиряти людину з дійсністю, оскільки пояснює, як необхідне все те, що існує. Тому воно повинне істинно відображати дійсність.

Разом з тим в ранніх творах, і особливо в пізнішій лекції «Про процес поетичної творчості» (1881), погляди Тулова містять ряд прогресивних спостережень і ви-

¹⁴⁶ «Гимназическая переписка...», стор. 117.

¹⁴⁷ Там же, стор. 74.

¹⁴⁸ Там же, стор. 59.--

сновків щодо естетики. «Художня вартість творів мистецтва багато в чому залежить від теоретичної вартості їх внутрішнього змісту, від сили, глибини та вірності думки поета»¹⁴⁹. До речі, в цій останній праці нічого немає про божественність мистецтва, взагалі — художньої діяльності людини. Навпаки, Тулов наголошує на тому, що естетика як наука відстає внаслідок того, що не підкріплюється досягненнями інших наук, зокрема фізіології: «Ця наукова відсталість естетики походить, можливо, від того, що фізіологія, яка так багато сприяла розробці інших психологічних питань, вперто відмовляє в своїй допомозі естетиці»¹⁵⁰.

У галузі виховання Тулов звертає увагу на науковий рівень викладання учням предметів, виступає проти схоластичної непрактичності учбової програми. Разом з тим він підкреслює, що першорядне значення для виховання в школі має сам склад вчителів і та моральна атмосфера, яка в ній встановлюється і панує.

Для характеристики Тулова як людини і діяча цікаві деякі зауваження його, що відносяться до персонажів «Гімназичного листування», які виражають ставлення до життя автора. Про свою тактику виступів у пресі Тулов пише: «Я люблю з усіма жити в мирі і добрій згоді, тому що в наш вік пекучих питань і пристрасних на них відповідей унікаю безрезультатних суперечок. Не всякому і не все те говорю, що думаю, хоча коли говорю, то не обманюю, а кажу те, що й думаю»¹⁵¹. Про ставлення до начальства: «Не думаю також, щоб моє перо було здатне до послуг видам начальства: воно не настільки вразливе, щоб надихатися чужими видами»¹⁵². Ці особисті зауваження, здавалось би, мають лише віддалене відношення до філософії Тулова. Проте це не зовсім так. Властивості особи (характеру, поведінки і т. ін.) накладають певний відбиток на зміст теоретичних положень, висловлюваних цією особою, а ще більше на її практичну суспільну діяльність.

Особа, індивідуум утворюється сукупністю в даному місці соціального середовища певних суспільних відносин — економічних, політичних, теоретичних, по-

¹⁴⁹ М. Тулов, О процессе поэтического творчества, стор. 30.

¹⁵⁰ Там же, стор. 6—7.

¹⁵¹ «Гимназическая переписка...», стор. 124.

¹⁵² Там же, стор. 60.

бутових. В даній особі начебто перетинаються фактори загальносуспільного для даної епохи значення. (ставлення до власності, взагалі класова структура, національні особливості і т. д.) і чинники, що мають більш вузьку сферу дії, впливу (сімейні відносини, коло друзів, взагалі побутові обставини і т. ін.). При цьому більш широкі, значні для суспільства в цілому відносини проявляються, як правило, через вузьчі, специфічні для даної особи. Формування властивостей даної особи і виступає як виховання її. Цей процес виховання в широкому плані характеризується дією як тих чинників, що існують і впливають протягом існування самої даної особи, так і тих чинників, які діяли раніше, не існують зараз і здійснюють свій вплив на дану особу через різноманітні розгалужені опосередковуючі ланки.

Навіть в межах однієї класової належності існує досить значний вибір як теоретичних положень, так і практичних вчинків. Як показує досвід, для даної особи, вихідця з певного класу, не існує непрохідної грані, що відмежовує її діяльність від системи вчинків і окремих теоретичних положень, властивих для інших класів. І яка саме з цього арсеналу вибирається зброя— значною мірою залежить від суспільно зумовлених особистих якостей, спрямованості даної людини. Нерідко спостерігається і така картина, що захищаючи спочатку одну справу, деякі люди боронять потім іншу, навіть протилежну, пристосовуючись до змінених обставин,— але з тим же запалом, пристрастю і навіть тими ж методами.

Особа справляє певний вплив на конкретні прояви матеріальних і духовних суспільних відносин. Властивості особи накладають відбиток на ці відносини. Суспільні відносини визначають властивості індивідуума. Але властивості особи, як тільки реалізуються, зразу ж тою чи іншою мірою переключаються у сферу суспільних відносин в якійсь галузі матеріального чи духовного життя. Вплив особистих якостей на суспільні тим більший, чим значніша влада зосереджується в руках даної людини. Цю обставину, правда з іншого приводу, підкреслював пізніше В. І. Ленін¹⁵³. Властивості даної осо-

¹⁵³ Див.: В. І. Ленін, Твори, т. 36, стор. 538—540.

би (чесність, пристосовництво і т. ін.) неминуче переходять у тій чи іншій формі у суспільну сферу, впливаючи певною мірою і на теоретичний зміст висловлюваних філософських положень і на різноманітну практичну діяльність.

* * *

Ідеалістичний напрямок — цільний, або виступає як щось цілісне, єдине лише по відношенню до матеріалізму, як його протилежність. Але сам по собі ідеалізм не є якоюсь однорідною суцільною масою, його різні представники у вирішенні ідеологічних (і навіть філософських) питань значно відрізняються один від одного. У межах спільності філософського ідеалізму погляди і діяльність одного філософа можуть бути більш прогресивними, ніж іншого. А тому суспільне значення їх творчості далеко не однакове.

Яскравий приклад цього — Гогоцький (а також — Юркевич, який в порівнянні з Гогоцьким не створив чогось якісно досконалішого) і Тулов. І той і інший — ідеалісти, представники навіть однієї різновидності — об'єктивного ідеалізму. Більше того, в обох є посилення на бога, як на конечну рушійну силу світу, першопричину його. Але їх філософські, а тим більш політичні погляди значно різняться.

У Гогоцького не лише в самій основі, але й в скільки-небудь істотних деталях його політична позиція збігається з заходами царського уряду, з офіційною урядовою політикою та ідеологією. О. В. Романович-Словатинський мав підставу писати в своїх спогадах про Київський університет: «У вищих сферах вважали Гогоцького стовпом, на якому тримається в університеті будова православ'я, самодержавства і народності»¹⁵⁴. Дійсно, всебічний захист православної релігії, ідейне обґрунтування самодержавства, переслідування української мови, підігрівання ненависті до поляків і багато іншого — скрізь Гогоцький по-холуйському плазує перед царизмом, пристосовує свою філософію для активного обґрунтування його навіть самого дрібного кроку.

¹⁵⁴ «Вестник Европы», т. I, кн. 2, СПб., 1903, стор. 621.

Тулов — теж ідеаліст, і у нас немає підстав вважати його противником самих основ існуючого тоді в Росії суспільного ладу. Але Тулов не плазує перед кожним урядовим заходом, він людина ліберального, вільнодумного складу. У нього — широкий діапазон інтересів: мистецтво і політична економія, виховання і мовознавство і т. ін. Він знайомий з творами не лише Новицького чи, скажімо, Гегеля, але навіть і Маркса. Тулов представляє зовсім іншу грань ідеалізму, ніж Гогоцький.

Соціальна обстановка, що змінюється, примушує навіть ідеалістів по-різному реагувати на запити життя. На Україні того періоду переважна частина ідеалістів (як Гогоцький, Юркевич) свою діяльність присвячувала філософському обґрунтуванню політики, найреакційніших заходів царського самодержавства. Деякі ідеалісти (Тулов) шукали навіть чогось нового, дещо відходили від традиційних форм старого ідеалізму, намагались трохи по-іншому відповісти на актуальні питання, що висувались в тодішніх умовах.

Факт, коли філософи одного напрямку і навіть послідовники однієї і тієї ж системи займають з одного конкретного політичного чи іншого соціального питання різні або навіть протилежні позиції, — непоодинокий і не випадковий. Хоча філософія нерозривно пов'язана з політикою, але цей зв'язок не такий, що певне філософське посилення однозначно й обов'язково при всіх умовах веде саме до такого, а не іншого політичного висновку. Дійсно, ряд важливих політичних висновків у філософських однодумців обов'язково збігається. Але деякі — зовсім різні. Конкретні політичні інтереси можуть пересилити спільність філософських поглядів і зумовити різний підхід та різні дії з того чи іншого конкретного питання. Але, звичайно, самі основи ідеалістичного світогляду перешкоджають правильно вирішити багато важливих теоретичних та практичних проблем.

У конкретних умовах того часу на Україні і в Росії з домарксистських філософів найбільш правильно на запити життя відповідав світогляд революційних демократів. Істинно ж науковою і дійсно революційною теорією виступило лише всеперемагаюче вчення марксизму.

Резюме

Статья является критическим очерком истории идеалистической философии на Украине в третьей четверти XIX века, в частности, воззрений С. С. Гогоцкого, П. Д. Юркевича, М. А. Тулова. Исследование идейной борьбы того периода показывает общую реакционность идеализма, раскрывает социальные и гносеологические причины своеобразия взглядов различных его сторонников. Выводы и положения статьи о месте идеализма в истории философии имеют значение для разоблачения современной буржуазной идеологии.

ПИТАННЯ ЕТИКИ В ІДЕЙНІЙ СПАДЩИНІ ЛЕСІ УКРАЇНКИ

Етичні погляди Лесі Українки є важливою складовою частиною передової духовної культури України до революційного часу, перш за все тієї культури, яку репрезентували великі революційні письменники і безстрашні борці за щастя народу — Тарас Шевченко, Іван Франко, Леся Українка, Павло Грабовський, Михайло Коцюбинський. Однією з найхарактерніших особливостей етики великих українських революційних демократів кінця ХІХ—початку ХХ століття, тобто мислителів, які зазнали благотворного впливу з боку марксизму і пролетарського визвольного руху, є визнання того, що моральні правила і норми, як і етичні теорії, що їх відображають, є явищем суто соціальним і знаходяться у тісному зв'язку з характером суспільного розвитку, в тому числі з економічними умовами життя суспільства.

Важливою особливістю етики українських революційних демократів є її спрямованість на боротьбу проти ворогів трудящих, проти всіляких реакційних етичних концепцій, на захист інтересів широких народних мас, революційного прогресу. Головним об'єктом критики з боку революційних демократів були феодально-абсолютистські, буржуазні і буржуазно-націоналістичні теорії в галузі етики, а також релігійна мораль і теологічні етичні вчення, особливо облудні моральні поchwання «отців» католицької та уніатської церкви.

На відміну від самодержавно-охоронних, релігійно-

теологічних, буржуазних і ліберально-націоналістичних етичних теорій, які в свій час були поширені на Україні, в Росії, в країнах Західної Європи і Америки, етика українських революційних демократів відзначалась своїм глибоко патріотичним, гуманістичним, революційно-демократичним характером.

Вищий критерій моральності революційні демократи України бачили в максимальному сприянні революційному прогресу свого народу і людства в цілому, в служінні трудящим, народу. Що ж до морального ідеалу, то революційні демократи України бачили його у встановленні таких відносин між людьми, між особою і суспільством, які ґрунтуються на вищих вимогах революційно-демократичної етики. При цьому важливо відзначити, що в ряді своїх творів українські революційні демократи, особливо Леся Українка та І. Франко, висловлювались в тому дусі, що найвищим етичним ідеалом є ідеал, за здійснення якого самовіддано борються марксисты — виразники інтересів революційного робітничого класу.

Найважливішими принципами етики, на розробленні і захисті яких зосередили головну увагу українські революційні демократи, були: принцип переважання колективного над індивідуальним, принцип революційної тенденційності етичних теорій, ідей та уявлень, принцип служіння найширшим масам трудового народу, принцип інтернаціоналізму. Що стосується етичних категорій, то найбільшу увагу революційних демократів України, і це зрозуміло, привернули до себе такі, як добро і зло, справедливість і обов'язок, сумління і честь, вірність і дружба, щастя та деякі інші.

Передова, революційна за своїм призначенням мораль відіграє, як неодноразово підкреслювали українські революційні демократи, велике виховне значення, хоч і не є вирішальною силою докорінних суспільних перетворень. Такою силою, правильно відзначали вірні захисники інтересів трудящих, може бути лише народна революція, завданню підготовки якої необхідно підпорядкувати революційно-демократичну етику, всі засоби ідейно-політичної підготовки.

Етика українських революційних демократів кінця ХІХ—початку ХХ століття, ґрунтуючись на кращих досягненнях вітчизняної етичної думки, значно піднялась

над етичними вченнями сучасних їм буржуазних і дрібнобуржуазних моралістів і в ряді суттєвих моментів вийшла за рамки революційного демократизму в своєму традиційному значенні, еволюціонізуючи в напрямі до марксистської етики. Поряд з тим слід зазначити, що етика українських революційних демократів мала багато спільних рис з етикою великих російських революціонерів-демократів — В. Г. Белінського, О. І. Герцена, М. Г. Чернишевського, М. О. Добролюбова, Д. І. Писарева, М. Є. Салтикова-Щедріна, М. О. Некрасова, що легко пояснюється спільністю завдань, які стояли перед кращими представниками революційної думки двох братніх народів. Можна з повною впевненістю сказати, що етичні погляди революційних демократів Росії та України стоять вище будь-яких з домарксистських етичних вчень.

Геніальна дочка українського народу Леся Українка була полум'яною патріоткою, невтомною поборницею дружби народів, великою письменницею, видатним революційним діячем і мислителем. Все своє життя, всю силу своєї глибокої думки, величезний хист митця і незбориму волю вона віддала благородній справі боротьби проти будь-якої реакції, за визволення трудящих від соціального та національного гноблення. Знищення експлуататорського ладу, перемога народної революції, встановлення таких суспільних порядків, за яких було б забезпечено справжнє народовладдя, свободу і розквіт всіх потенцій людини праці — таким був суспільно-політичний ідеал Лесі Українки, за здійснення якого вона пристрасно боролась протягом всього свого свідомого життя. Її прагнення і думки, багатогранна громадсько-політична діяльність, художня, літературно-критична і публіцистична творчість були щільно пов'язані із загальноросійським, в тому числі українським, революційно-визвольним рухом.

Революційно-демократичний за своїм характером світогляд Лесі Українки ґрунтувався на любові до трудового народу, ненависті до його визискувачів і гнобителів. Він являв собою теоретичну відповідь на потреби загальнодемократичного визвольного руху і конкретний свій прояв знайшов у соціально-політичних, філософсько-атеїстичних та етичних поглядах письменниці.

Бадьорі і життєстверджуючі твори Лесі Українки були закликом до самовідданої боротьби проти старого і віджилого в усіх сферах соціально-економічного та ідейно-політичного життя, за світлу і щасливу долю трудящої людини. Протиставляючи поетичний голос молодії Лесі Українки млявим і рутинерським писанням тогочасних «ботокудів», декадентів і т. п., її вчитель Іван Франко писав: «Від часу Шевченкового «Поховайте та вставайте, кайдани порвіте» Україна не чула такого сильного, гарячого та поетичного слова, як із уст цієї слабосилої, хворої дівчини... читаючи м'які та рознервовані, або холодно резонерські писання сучасних молодих українців мужчин і порівнюючи їх з тими бадьорими, сильними та смілими, а притім такими простими, такими щирими словами Лесі Українки, мимоволі думаєш, що ся хвора, слабосила дівчина — трохи чи не одинокий мужчина на всю новочасну соборну Україну»¹. Оцінюючи загальну сутність і суспільно-політичне значення літературної спадщини і революційної діяльності Лесі Українки, газета «Правда» в статті-некролозі відмічала: «Леся Українка, стоячи близько до визвольного руху взагалі і пролетарського зокрема, віддавала йому всі свої сили, сіяла розумне, добре, вічне. Нам треба сказати їй спасибі і читати її твори... Леся Українка померла, але її бадьорі твори довго будуть пробуджувати нас до праці — боротьби. Добра вічна пам'ять письменниці — друзів робітників»².

Світогляд Лесі Українки формувався під вирішальним впливом вітчизняної матеріалістичної традиції, особливо філософських поглядів Т. Г. Шевченка, М. Г. Чернишевського, М. О. Добролюбова та ін., під впливом передової думки свого часу, в тому числі марксистських філософських та соціологічних ідей. Письменниця була знайома з рядом творів Маркса, Енгельса, Леніна, зокрема з «Маніфестом Комуністичної партії», «Анти-Дюрінгом», «Капіталом», деякими статтями лєнінської «Искры». Вона брала активну участь у перекладі на українську мову деяких марксистських праць, позитивно ставилась до ряду важливих положень марксистської теорії, займалась революційною практичною

¹ І. Франко, Твори, т. 17, стор. 247, 252—253.

² «Рабочая правда», 1913, № 15.

роботою, була особисто знайома з російськими соціал-демократами.

Благотворний вплив марксистських ідей на світогляд Лесі Українки позначився не тільки на розумінні нею конкретних суспільно-політичних питань, а й на загальносоціологічних поглядах, які в ряді випадків ішли в руслі матеріалістичного розуміння історії. Так, у другий період ідейної еволюції (з середини 90-х років) письменниця висловлювала думки про те, що історія суспільства є закономірним процесом, пов'язаним з послідовним розвитком і зміною різних форм суспільного життя, що політичні, правові і етичні поняття та уявлення людей знаходять своє пояснення в економіці даного суспільства, що рушійною силою суспільного прогресу є не окремі, хай навіть найбільш видатні особи, а маси, народ, трудящі. Уже в ранній науковій праці «Стародавня історія східних народів», написаній для своєї молодшої сестри, молода авторка висловлює думку про історичну закономірність, про нерозривний зв'язок наступних суспільних форм з попередніми, про причинну обумовленість нерівномірності суспільного розвитку різних народів.

Пізніше Леся Українка висловлює більш певні судження з питання про історичну закономірність. Вона говорить у позитивному плані про марксистську теорію прогресивного розвитку людства, про те, що «рухається колесо прогресу», хоч і не дуже швидко (лист до М. Павлика від 14/II—1895 р.). Водночас письменниця піддає критиці буржуазно-дворянську історіографію, яка свідомо спотворювала наукові дані про дійсний історичний процес, висловлює і обґрунтовує думку про те, що перемога нового над старим в історії пов'язана з самовідданою боротьбою передових сил суспільства.

Важливе значення мають думки Лесі Українки про антагоністичний характер суспільних відносин при рабовласництві, феодализмі і капіталізмі, про класову боротьбу в сучасних їй умовах, особливо на Україні, про революцію, як засіб визволення трудящих, про умови і шляхи побудови соціалістичного суспільства. Ідея революційного знищення підвалин експлуататорського ладу і побудови суспільства, заснованого на принципах суспільної справедливості, тобто соціалізму, проходить через усю творчість Лесі Українки. Соціалістичні по-

гляди письменниці в значній мірі вийшли за рамки утопічного соціалізму, про що свідчить критичне до нього ставлення і позитивна оцінка ряду положень наукового соціалізму (післямова до книжки Ш. Р. Дікштейна «Хто з чого живе?» та ін.).

Одним з питань, розв'язанню яких Леся Українка присвятила виключно багато уваги, було питання про походження, класову суть та реальне історичне значення моральної свідомості людства. Етичні погляди Лесі Українки є складовою частиною її революційно-демократичного світогляду, що зазнав благодетельного впливу з боку марксизму. Етичні принципи, сформульовані і розвинуті Лесею Українкою, були безпосередньо пов'язані з практикою революційної боротьби. Вони відображали інтереси людей праці, їх моральність, ворожу моральності визискувачів і гнобителів.

В розумінні деяких етичних проблем письменниця вийшла за межі революційно-демократичної ідеології і стала на позиції марксизму. Про це, зокрема, свідчить критика нею етики «розумного егоїзму» як такої, що в значній мірі виходить з абстрактної «природи людини» і мало враховує соціально-класову сутність моральних норм і уявлень.

У своїй основі етична концепція Лесі Українки мала визвольну боротьбу трудящих мас України і всієї Росії, вимоги розвитку трудового народу на шляхах революційного прогресу. Як і її великі попередники та сучасники, — Т. Шевченко, М. Чернишевський, М. Добролюбов, І. Франко, П. Грабовський, — Леся Українка у своїх етичних поглядах виходила з необхідності дати відповідь на потреби прогресивного розвитку батьківщини, революційно-визвольного руху свого часу.

Етичні категорії велика українська письменниця оцінювала у відповідності з вимогами діалектики — як такі, що історично змінюються. Вона говорить, що «абсолютної етики ми не знаємо», що моральні норми та уявлення змінюються в залежності від конкретно-історичних умов суспільного розвитку, що в майбутньому будуть інші критерії для оцінки тих чи інших моральних постулатів, дій і вчинків. Кассандра, Міріам, Руфін, Мартіан, донна Анна, Бертольд, Роберт Брюс, Лукаш, Мавка, герої «Осінньої казки» — всі вони несуть на собі відбиток своєї епохи, і це яскраво свідчить

про історичний підхід Лесі Українки до моральних норм і категорій.

Вона добре розуміє, що в умовах антагоністичного суспільства немає і не може бути якоїсь єдиної, загальнолюдської, позаісторичної, понадкласової моралі. Який клас, така і його етика, така й політика — говорила вона в критичній статті про Ганкевича. Різного роду етичні теорії й концепції, на думку письменниці, завжди спрямовані на захист інтересів тих або інших класів, соціальних сил і не є чимось індеферентним по відношенню до суспільства. Тому об'єктивістська точка зору в етичних вченнях теоретично неспроможна й неминуче веде до виправдання реакційної практики пануючих класів, до виправдання їх антиморальних вчинків і дій.

Виходячи з принципу партійності етики, письменниця засудила аморалізм визискувачів, гнобителів трудящих, а моральну свідомість борців за свободу, честь і гідність людей праці, мораль трудящих вона ставила високо.

В ряді випадків письменниця висловлюється в тому дусі, що моральні поняття і уявлення тієї чи іншої епохи є відображенням матеріального життєвого процесу, економічних умов життя суспільства.

У багатьох своїх художніх творах, публіцистиці і листах Леся Українка говорить про лицемірну людиноненависницьку мораль, що характеризує панівні класи антагоністичного суспільства. Жорстокість, паразитизм та індивідуалізм є «властивістю» рабовласників, феодалів і буржуазії — ця думка проходить через численні твори і листи письменниці. Леся Українка різко засуджує мораль, що виправдує відносини купівлі-продажу, глибоко обурюється тим, що в світі капіталу купуються і продаються не тільки матеріальні блага, а й геній, людське сумління і краса. Брудні не інстинкти і пристрасті наші, писала вона, а їх спотворення через купівлю і продаж того, що не повинно ставитись на торг. З особливою силою письменниця картає аморалізм американських реакціонерів, які всілякими «правдами і неправдами» наживають мільйони, в той час як широкі маси трудящих змушені жити в злиднях. Перш за все необхідно відзначити, що в творчості великої письменниці знайшло своє відображення питання про зв'язок моральне, обличчя предків, сучасних американських

«скажених» — світських володарів і обскурантів-клерикалів. Так, у драматичній поемі «У пущі» дано художнє зображення життя американського суспільства XVII століття, з великою силою викрито лицемірство панівних верств Північної Америки, їх людиноненависницьку сутність, невігластво, обскурантизм, дикість і тупість. В ній показано, як натхненний скульптор Річард Айрон — творець шедеврів мистецтва — був підданий переслідуванню з боку «громади» — верховодів пуританської колонії на чолі з церковним проповідником Годвінсоном. Вельмишановні громадяни колонії нацьковують на скульптора навіть його власну матір і домагаються того, що вона його проклинає. А перед цим вони обробили в «християнському дусі» товариша Річарда, теж скульптора — Джонатана. Коли ж виявилось, що Річард зберіг силу духу і не піддався на провокації мракобісів, ці останні вщент розбили геніальне творіння скульптора — статую індіанки і намагались підпалити майстерню митця. Вони готові були розтрощити і знищити все, що суперечило їх поглядам на життя.

Будучи свідком виборів до парламенту Австро-Угорщини, Леся Українка писала в листі до брата Михайла (березень 1891 р.), що найбільше її вразили у виборчій кампанії так звані витрати на агітацію, що являли собою не що інше, як грубий підкуп.

І зараз злободенними є слова Лесі Українки, що викривають американських бізнесменів, які сполучають діяльність по експлуатації робітників з брудною політичною практикою і аморальністю в особистому житті. У критичному огляді «Новітня соціальна драма» письменниця говорить про героя однієї французької комедії, який, виступаючи в ролі «благодійника міста», в дійсності є ворогом трудящих. Цей ділок любить базікати про те, що вийшов із народу, але, зауважує Леся Українка, він дуже брудний і в політиці і в особистому житті. Це — «справжній тип інтригана» і являє собою «французький варіант типу, справжня батьківщина якого Америка і який відомий в Європі під американським прізвиськом *self made man* (саморобна людина)»³.

Позитивні герої творів Лесі Українки відзначаються тим, що вони з виключною енергією і самовідданістю

³ Леся Українка, Твори в п'яти томах, т. IV, стор. 408.

виступають за свободу рідного народу, проти будь-якого поневолення людей праці. У поетичному творі «Грішниця», написаному в 1896 році, розповідається про славетні високопатріотичні вчинки однієї дівчини, яка здійснила героїчний подвиг, захищаючи рідний край від ненависних ворогів. Потрапивши в полон, вона так пояснює причини свого патріотичного подвигу — підготовленого нею вибуху ворожої фортеці. Ненависті до ворогів, поневолювачів, говорить вона, навчила її любов до трудящих. Колись і вона була звичайною, далеко не героїчною людиною, «лагідною і тихою», що вірила в можливість якоїсь абстрактної любові на землі, в те, що люди за самою природою своєю — янголоподібні істоти. Але рожеві мрії продовжувались недовго. На місто напали вороги. Боротьба його жителів не дала бажаних наслідків. Вороги з тріумфом увійшли в підкорене місто. Вона спостерігала, що тих, хто був найбільш покірливий поневолювачам, піддавали найбільш жорстокому гнобленню. Зокрема, її покірливі батьки ніколи не зустрічали нічого хорошого з боку переможців. Далі дівчина розповідає, як в неї спалахнула ненависть до тих, що нищили її любов. Ненависть «розгорталась більше й більше», але вона не знала, «де її подіти». Вона готова була до того, щоб себе вогнем спалити власним, але їй судилося інше. Якось до неї прийшов один знайомий і порадив приєднатися до нього і його товаришів, що вирішили боротися проти ворогів із зброєю в руках. На слова знайомого:

Ми мусим боронитись, поможи нам!
Невже ти будеш остронь сидіти
І споглядать, як ллеться братня кров?
Ні, сором се терпіти. Наша смерть
Научить інших, як їм треба жити.
Ходи, з тобою, певне, й другі підуть —

вона відповіла згодою.

Розуміючи, що визвольна боротьба вимагає найвищого напруження не тільки фізичних, а й морально-інтелектуальних сил борців за свободу, Леся Українка створила цілу галерею чудових за своєю моральною цілісністю і чистотою художніх образів передових громадських діячів, революціонерів, які беззавітно віддані народові, батьківщині, інтересам людей праці. При цьому важливо зауважити, що сама письменниця була

блискучим прикладом революційного борця, втіленням кращих моральних рис людини нової історичної епохи. Вище своє покликання вона бачила в тому, щоб вірно служити своєму народові, вітчизні, трудящим всіх країн, глибоко пов'язувати свою особисту долю з долею трудящих. У листі до А. С. Макарової від 2 травня 1894 року Леся Українка писала: «Мені не одні Ви казали, що при мені люди робляться луччими,— сьому б я хотіла вірити, бо се був би дуже щасливий дар». Ні важкі випробування, що випали на долю поетеси, ні підступи її ворогів, ні перспектива важкої боротьби проти сил реакції і рутини,— ніщо не зупинило письменницю на шляху її самовідданого служіння рідному народові, трудящим. Все особисте підпорядковувалось нею громадському, завданню соціального і національного визволення українського народу, трудящих усього світу. Про це свідчить весь героїчний шлях Лесі Українки, вся її творчість. Зокрема, в одному з листів до О. Кобилянської знаходимо такі рядки: «Тяжке то слово: «я можу все витримати», але нехай хтось (тобто О. Кобилянська.— *І. Г.*) скаже його собі, так як іще хтось (сама Леся Українка.— *І. Г.*) сказав у подібних обставинах, а потім хай розмахне крилами і злетить угору, куди не тільки ведмеді не заходять, а навіть орли не залітають, може там трошки холодно і самотно буде спочатку, але може там стрінуться й інші гірські подорожні і розпалять всі вкупі ватру велику і будуть з неї іскри на всю Україну»⁴.

Як неважко помітити, сутність цієї поради Лесі Українки полягає в тому, що служіння своїй вітчизні, глибокий зв'язок особистої долі з долею рідного народу є найбільш надійним засобом від будь-яких особистих бідувань. Ніщо не повинно відволікати людину від головного — послідовної і наполегливої боротьби за кращу долю народу.

Мужність, відвага, героїзм, самовідданість, вірність революційному ідеалу — такими рисами характеризується моральне обличчя великої письменниці. Саме цими та іншими рисами поетеса наділяє позитивних героїв своїх творів — раба-неофіта, Вілу-посестру, Ізольту-бі-

⁴ Леся Українка, Публікації. Статті. Дослідження. Вип. I, стор. 117.

лоруку, Річарда Айрона, селян, робітників, революціонерів. Найважливішими рисами моральної свідомості і поведінки цих героїв є підпорядкування особистих інтересів суспільним, глибокий патріотизм, інтернаціоналізм, гуманізм, історичний оптимізм, ненависть до ворогів трудящих, возвеличення праці, що йде на користь суспільства. Особливо характерними в цьому відношенні є герої драми «Осіння казка», що уособлюють робітничий клас Росії в період революції 1905 року. Незважаючи на дуже важкі умови їх боротьби, вони глибоко впевнені в своїй перемозі над самодержавством, в тому, що льодова зима, тобто реакція, поступиться місцем весні — свободі для народу. Ця впевненість ґрунтується на історичному оптимізмі, на вірі в могутність сили людей праці, в єдність інтересів робітників усіх націй і народів.

Леся Українка оспівує людську гідність («Приязнь»), вірність революційному обов'язку («Адвокат Мартіан»), непримиренну ворожість звичці «продавати свого серця за червінці», любов до людей, що живуть «у простих темних шатах», ненависть до дармоїдів («Над морем», «Оргія», «Королівна» та ін.).

Цікаво відмітити, що працю Леся Українка вважала основою моральності. Звідси вона робила правильний висновок — широко розповсюджені аморальні вчинки є прямим результатом таких суспільних порядків, які ґрунтуються на підневільній праці, на експлуатації одних людей іншими.

Важливою особливістю етичних поглядів Лесі Українки в порівнянні з етикою революційних демократів 40—60-х років XIX століття є те, що в них знайшла своє відображення мораль робітників. Починаючи з 90-х років героєм творів письменниці стає пролетар, найманий робітник («Дим», «Досвітні вогні», «Над морем», «Осіння казка» та ін.). У цих творах оспівуються такі риси морального обличчя революційного робітника, як любов до свого народу, ненависть до гнобителів трудящих, братерська взаємодопомога, самопожертва, мужність і т. д.

У творах Лесі Українки знаходимо високу оцінку моралі робітників. Так, наприклад, у критичному огляді «Новітня соціальна драма» Леся Українка в позитивному плані говорить про спробу з боку Б'єрнстер-

на дати образ свідомої мучениці з робітничого середовища, яка не пожаліла себе і своїх дітей заради того, щоб позбавити комітет страйкарів від зайвих турбот і своєю смертю подати товаришам сигнал до більш діяльної боротьби. А в післямові до згадуваної вище книжки Дікштейна письменниця говорить про величтії моральної і матеріальної взаємодопомоги, яка характеризує робітників, що борються за своє визволення від капіталістичного рабства. У процесі революційної боротьби, в повсякденному житті пролетаріат виробляє систему передових моральних норм і правил поведінки. Сама класова боротьба, яку ведуть робітники проти експлуататорів, ґрунтується на високих моральних принципах, що виключають езуїтизм, середньовічні варварства і макіавелізм реакційної буржуазії. Торкаючись в «Замітках» з приводу статті Ганкевича етики справді революційної пролетарської партії, Леся Українка говорить, що ця етика є протилежністю тому, чого вчать і що практично здійснюють озвіріла буржуазія та її партії в період широких народних повстань (революції 1848 року, Паризька комуна та ін.).

Поряд з мораллю буржуазії Леся Українка піддала ґрунтовній критиці лицемірну релігійну мораль, як одну з варіацій класово-експлуататорської моралі. Основними рисами релігійної моралі на всіх етапах її розвитку і в усіх її формах і проявах є, як неодноразово зауважує письменниця, виправдання гніту і експлуатації трудящих, проповідь політичного квієтизму, «непротівлення злу», терпіння і покірливості. Ідеал християнської релігії полягає в тому, щоб «не знати нічого і не рівнятися з багатими морально аби не втратити або назад собі повернути раювання. Ідеал сей держався дуже довго і пережив навіть трансформацію земного раю в небесний і матеріального раювання в духовне, бо й для духовного раювання вважалось ще довго (та подекуди ще й досі) потрібним, щоб люди були, «як діти», «убогі духом»⁵. Релігійна мораль, неодноразово зауважувала письменниця,— це мораль покірливості і рабства.

Оспівуючи кращі риси моралі трудящих всіх країн і народів, Леся Українка водночас вела нещадну боротьбу проти моралі, ворожої інтересам трудящих мас.

⁵ Леся Українка, Публікації. Статті. Дослідження. Вип. II, стор. 68.

Поряд з мораллю рабовласників, феодалів, капіталістів, вона викривала підлу мораль зради, ренегатства, яка розквітла в період поразки революції 1905 року. («На полі крові»), мораль лібералів та українських буржуазних націоналістів (сатиричні вірші, листи до М. Драгоманова, І. Франка, М. Павлика, «Замітки» з приводу статті Ганкевича «Політика і етика»). Викриваючи облудну мораль ворогів революції, хоч вони й нерідко видавали себе за «друзів народу» й захисників соціального прогресу, Леся Українка тим самим допомагала справжнім революціонерам-марксистам.

Винятковий інтерес являє собою актуальна і в наш час гостра критика Лесею Українкою аморальної за своєю суттю реакційної творчості західноєвропейських, російських та українських письменників формалістичного напрямку — модерністів, символістів, декадентів, таких, як Шишишевський, Рембо з його проповіддю «морального нігілізму», Бодлер, Д'Аннунціо, Сар Паладан, Мерешковський, Винниченко та ін.

Думки Лесі Українки, викладені в «Замітках» з приводу статті Ганкевича «Політика і етика», свідчать про те, що етичний ідеал Лесі Українки наближався до етичного ідеалу пролетарських революціонерів, більше того — в ряді суттєвих моментів збігався з ним. Мотиви боротьби, в яку вступила Леся Українка, захищаючи справді моральний характер партійної політики соціал-демократії від єзуїтизму з його принципом «в боротьбі всі засоби виправдані», є глибоко моральними. У листі до О. Кобилянської від 12 березня 1903 року Леся Українка писала з цього приводу: «...хтось (Леся Українка. — І. Г.) таки має неспокійну натуру. От недавно зладив полемічну статтю до «Молодої України», схотілось зачепитись з М. Ганкевичем за терор та за політичну етику... То вже не для зарібку і не для самооборони, а так — «за правду», не стерпіла душа моя, що проводар української соціал-демократії таке плете та ще й в органі для молодіжі!»⁶

Отже, найважливішими етичними принципами ідейної спадщини великої української письменниці є патріотизм, любов до свого народу, ненависть до ворогів трудящих, глибока повага до трудящих всіх країн, слу-

⁶ Леся Українка. Публікації. Статті. Дослідження. Вип. І, стор. 154.

жіння інтересам революції, історичного прогресу. Леся Українка не була «галушковою патріоткою», вона не закликала, як це ми іноді чуємо й зараз, «любити все своє» тільки тому, що воно своє. Її патріотизм був дійовий, істинний, бо нерозривно поєднувався з інтернаціоналізмом, з любов'ю до людей праці всіх інших народів. Мужність, відвага, героїзм, сумління, справедливість, обов'язок, честь, самопожертва в ім'я прогресивної справи — такими є найважливіші етичні категорії, що характеризують творчість великої української письменниці.

У сучасних умовах, коли виховання нової людини є одним з головних завдань комуністичного будівництва в нашій країні, необхідно глибоко вивчати і узагальнювати етичні погляди кращих представників революційного минулого, в тому числі й етичні погляди Лесі Українки та інших революційних демократів — попередників і сучасників російської соціал-демократії.

Серйозна науково-дослідницька і узагальнююча робота щодо етичних поглядів видатних представників прогресивної української філософської та суспільно-політичної думки допоможе глибше зрозуміти величезне значення того перевороту, який здійснив марксизм в історії етичних вчень, а разом з тим краще висвітлити питання про закономірність розвитку ідеологічного життя на Україні, як і у всій нашій багатонаціональній державі. Комуністична мораль, кодекс основних правил якої ми знаходимо у Програмі КПРС, включає в себе основні загальнолюдські моральні норми, вироблені народними масами протягом тисячоліть в боротьбі з соціальним гнітом і моральними пороками. Отже, глибоке вивчення моральної спадщини українського народу, особливо етичних вчень революційних демократів ХІХ—ХХ століть, в значній мірі допомагає у всій глибині зрозуміти марксистсько-ленінське положення про загальнолюдську сутність моралі розвинутого комуністичного суспільства.

Кращі надбання етичної думки славетної письменниці України, творчість якої користується всесвітнім визнанням, мають неминуще історичне значення. Зокрема, необхідно у всій своїй різносторонності і глибині вивчати питання, що мають відношення до морального ідеалу Лесі Українки та інших революційних демократів,

розробляти ті етичні категорії, на яких в свій час зосередила особливу увагу Леся Українка — добро і зло, честь і гідність, справедливість і вірність та ін. Адже думка про цей ідеал, уявлення про смисл життя окремої людини, про відношення моральних цінностей до буття людей і політики класів, до літератури і мистецтва зберігають своє важливе позитивне значення і для нашого часу.

Етичні погляди Лесі Українки, як і інших революційних демократів України, служать надійною ідейною зброєю у боротьбі проти розтлінної моралі імперіалістичної буржуазії та її посіпак, проти пережитків капіталізму в свідомості радянських людей, за виховання високих моральних якостей будівників комуністичного суспільства.

Гуманістичні, революційні і патріотичні ідеї Лесі Українки міцно увійшли в дорогоцінну скарбницю передової української і світової культури. Вони кличуть наш народ, прогресивних людей світу до невтомної боротьби за здійснення кращих ідеалів людства.

Резюме

Этические взгляды Леси Украинки являются составной частью ее революционно-демократического мировоззрения. Как и ее предшественники и современники, — Чернышевский, Добролюбов, Шевченко, Франко, Грабовский, — при освещении этических проблем великая украинская писательница исходила из необходимости прогрессивного развития своей родины. Моральные правила и этические категории Леси Украинки рассматривала конкретно-исторически, с точки зрения их классового содержания и общественной роли.

Писательница подвергла резкой критике аморализм эксплуататоров и угнетателей трудящихся. В то же время она высоко оценила нравственное сознание борцов за свободу, честь и достоинство человека, мораль трудящихся. Мужество, патриотизм, гуманизм, героизм, самоотверженность, верность революционному идеалу — такими чертами характеризуются положительные герои произведений Леси Украинки.

Этические воззрения Леси Украинки служат верным идейным оружием в борьбе против реакционной морали империалистической буржуазии и ее служителей, против пережитков капитализма в сознании советских людей.

ЕТИЧНІ ПОГЛЯДИ П. А. ГРАБОВСЬКОГО

Сторіччя з дня народження видатного українського поета-революціонера Павла Арсеновича Грабовського, який залишив незгладимий слід в історії прогресивної української суспільно-політичної та філософської думки, припадає на серпень 1964 року. Його невтомна письменницька праця і революційна боротьба збуджували трудящі маси України до боротьби проти царського самодержавства і капіталістичного ладу, за нове соціалістичне суспільство.

Світогляд Грабовського, який почав свою поетичну творчість і громадську діяльність революційним народником, змінювався і розвивався під впливом суспільно-економічних перетворень і розгортання класової боротьби. Суспільно-політичні погляди поета під кінець життя відзначалися близькістю до наукового марксистського світогляду.

Проблемам моралі, поведінки людей, вихованню трудящих в дусі революційної етики в поетичній і публіцистичній творчості Грабовського приділяється велика увага. Принципи моралі, які відстоював і поширював поет, були прогресивними, до певної міри узгоджувалися з новою пролетарською етикою. Вони знайшли дальший розвиток і якісно нове, вище втілення в етичному ідеалі радянської сучасності.

Мораль, за яку боровся український поет, у свій час суперечила всій природі суспільних відносин і пануючій

моралі царської Росії, так само, як зараз вона протилежна етичним нормам поведінки людей капіталістичного світу. Боротьба Грабовського за виховання нових людей — революційних борців, витлумачення ним походження, змісту і критерію моралі стояли в прямій суперечності не тільки до відверто реакційної пануючої буржуазно-поміщицької, релігійної моралі, а й були протилежними етичним поглядам буржуазних націоналістів і лібералів, зокрема народницького толку. Великою заслугою революційного поета є його непримиренна боротьба проти етичних ідеалів фальшивих «друзів народу» із табору українських націоналістів і лібералів.

Погляди Грабовського на мораль, як і весь його світогляд, склалися під вирішальним впливом творів Шевченка і російських революціонерів-демократів. Цей благодіючий вплив, який не слабшав до кінця життя, особливо позначився на гуманізмі, патріотизмі, революційному ідеалі Грабовського. Людинолюбство, велика любов до батьківщини і знедоленого люду, ненависть до гнобителів, революційний запал — ось невід'ємні риси творчості і громадської діяльності Грабовського, риси, що характеризували етичний ідеал, за який боровся поет. Підносячи незмірне значення спадщини великого Кобзаря для громадського руху на Україні, він писав: «Все, что только живет интересами родины и мыслит, все, что только есть истинно передового и светлого в стремлениях австрийских и российских малороссов, — все это идет под знаменем высокогуманных идеалов своего гениального певца и вдохновляется его именем»¹.

У багатьох випадках поет особливо підкреслює велике значення того революційного гуманізму, який був характерний для творчості і революційної діяльності Чернишевського. У статті «На далекій півночі», окреслюючи постать великого революціонера, він пише: «Що робить?» — заgrimів з-посеред хору щирих провідників дужий голос молоді, беркої, талановитішої людини, — і кругом неї згуртувалося все, що було тільки рухливого, совісного, розумного; джерелом забила гаряча праця... знижені та бездольні підіймали голови, переймались снагою та надіями... То була світла, свята година людського прокиду, що ніколи не забудеться...»²

¹ П. Грабовський, Вибрані твори, 1949, стор. 310.

² Там же, стор. 303.

Значний вплив на етичні переконання Грабовського справила прогресивна революційно-демократична і демократична література. Крім того, ставлення поета до моралі у певній мірі визначалось і впливом окремих марксистських творів. Це особливо відчутно в тому, як він розуміє співвідношення матеріальних умов життя суспільства і моралі, в пропаганді дружби народів, близькій за характером до пролетарського інтернаціоналізму, в оптимістичній вірі в майбутнє, яка характеризувала його етичний ідеал та ін.

Етичні погляди Грабовського були невід'ємною частиною його революційно-демократичних переконань, а боротьба за нову мораль, спрямована проти пануючої буржуазно-поміщицької і ліберально-націоналістичної моралі, тісно перепліталась з боротьбою проти царського самодержавства, соціального і національного гніту. Етика поета була глибоко народною, її зміст визначався завданнями революційної боротьби.

Ідейною і філософською основою етики Грабовського був революційний демократизм і матеріалізм. Разом з етичними поглядами інших українських революціонерів-демократів кінця XIX — початку XX століття етика Грабовського була найбільш прогресивною в домарксистській соціології.

Грабовський був близьким до правильного матеріалістичного розуміння етичних явищ. Це видно з того, як він трактує походження різних норм моралі, якими причинами пояснює мораль окремих класів, верств суспільства.

Значний інтерес для з'ясування поглядів Грабовського на походження і зміст моралі окремих класів становить його полеміка з Б. Грінченком про роль робітничого класу і селянства у революційному русі. Грінченко дещо ідеалізував силу, спроможну нібито без керівництва робітничого класу здійснити соціальні перетворення. Грабовський значно глибше розумів співвідношення класових сил в революційній боротьбі, підкреслював, що пролетаріат повинен її очолити і повести за собою селянство. У запалі полеміки поет надто темними фарбами змальовує мораль селян. Може здатись, що він ворог селянства, вважає його наскрізь реакційним, неспроможним на революційну боротьбу. Насправді Грабовський з великою пошаною і любов'ю

ставився до селян, бачив їх революційні настрої, проте не ідеалізував пануючої на селі моралі, розумів, що суспільно-економічні умови життя виробили у значної частини селян багато негативних рис, які заважають піднесенню їх революційної свідомості.

Не вдаючись до більш детального аналізу полеміки Грабовського з Грінченком, звернемо увагу на те, що поет ставить мораль людей (селян і робітників) в залежність від суспільно-економічних умов їх життя. Отже, наближається до правильного розв'язання питання про співвідношення суспільного буття і моралі. Суспільно-економічні умови села, вказував він, «де з одного боку покора та рабство, а з другого — здирство та святобожність», породжують негативні моральні риси. «Селянський тип, — пише він, — се тип людини з дуже обмеженим світоглядом, несвідомий представник жорстокої зоологічної правди, — тип запеклого індивідуаліста в найгіршому значенні сього слова»³. Страшна влада землі, гонитва за шматком хліба, обмеженість дрібновласницьких інтересів — це той ґрунт, який, на думку Грабовського, створює моральне обличчя селянина, такі його риси, як егоїзм, індивідуалізм, жорстокість, брехливість, скупість, жадібність та інші. Мораль селянина — це переважно мораль власника, для якого нічого не існує, крім його господарства.

«Селянство — ся нерухома, прикута до землі маса — довго ще буде сидіти сидячки і розбивати о свої голови щиро людські змагання та надії. Не винувате в сьому селянство, але й ідеалізувати його, проте, нема ніяких підстав»⁴, — зауважує Грабовський.

Розвінчуючи ідеалізацію морального обличчя українського селянства, він вказує, що у робітників міста, які не зв'язані з приватним господарством, об'єднані спільними умовами життя і праці на промислових підприємствах, виробляється інша мораль — почуття колективізму, товариської взаємодопомоги, їм властива людяність, яку важко зустріти в селі.

Зауважуючи, що «село держить людину у темноті та рабстві, дає тільки глитаїв та безсердешних звірюк», Грабовський вважає, що поступовий розвиток капіталізму неминуче змінює суспільно-економічні умови села,

³ П. Грабовський, Вибрані твори, стор. 344.

⁴ Там же.

посилює вплив на нього міста і сприяє перетворенню моралі селян. «В міру того,— пише він,— як село буде робиться городом... воно перейматиметься й кращими думками та почуваннями»⁵.

Отже, відмінність рис морального обличчя робітників і селян капіталістичної Росії письменник пояснює різними матеріальними, суспільно-політичними і культурними умовами їх життя.

Про глибоке розуміння класової природи моралі свідчить і його критика буржуазно-націоналістичної історіографії, яка всіма силами прагнула довести «безкласовість» української нації, спільність моралі всіх верств українців. «Марксисти,— пише Грабовський,— стоять на ґрунті класової боротьби, не признають «неділимих націй», поки серед них існує антагонізм з погляду інтересів»⁶. Виходячи з цього положення, він підкреслює, що погляди, мораль окремих людей, верств суспільства знаходяться в залежності в першу чергу від їх соціального становища, а не національної приналежності, як твердили буржуазні націоналісти. Так, зокрема, відзначає письменник, «Українське шляхетство ближче стояло по своїм змаганням, матеріальним і духовним потребам до шляхетства польського, більш було споріднене з ним, ніж з укр[аїнським] поспільством, з котрим у його не було нічого спільного»⁷.

Викриваючи облудну брехливість буржуазних націоналістів, письменник проявляє глибоке розуміння класової природи моралі, яка в кожному випадку залежить від конкретних умов життя окремих суспільних верств. «Ніколи Україна не боролась ні за який свідомий загальноукраїнський ідеал,— пише він,— і ніколи не існувало свідомого загальноукр[аїнського] патріотизму, бо ніколи інтереси і потреби різних станів української людності не були однакові, а, навпаки, ворогували між собою»⁸.

Таким чином, в оцінці походження і суті моралі окремих класів Грабовський стояв на позиціях, близьких до матеріалізму, проте не піднявся до марксистського історичного матеріалізму. Розуміючи залежність мора-

⁵ П. Грабовський. Вибрані твори, стор. 346.

⁶ Там же, стор. 337.

⁷ Там же, стор. 340.

⁸ Там же, стор. 339.

лі від суспільно-економічних умов і усвідомлюючи її значення в суспільному житті, письменник не збагнув всієї складності діалектичної взаємодії суспільного буття, окремих його елементів, зокрема виробничих відносин і моралі, взаємодії моралі з іншими явищами суспільної свідомості.

У творах Грабовського, особливо поетичних, велика увага приділяється пропаганді революційного етичного ідеалу, розробці і пропаганді етичних категорій, принципів моралі, в дусі яких творчість поета виховувала трудящих. Найголовнішим завданням своєї творчості Грабовський вважав виховання мас в дусі революційної етики, виховання революційних борців. Його етичний ідеал характеризувався такими категоріями, як обов'язок, совість, чесність, працьовитість, принциповість, самовідданість, оптимізм та інші. Критерій моралі, за переконанням письменника, об'єктивний і полягає в служінні революційній справі, боротьбі за визволення трудящих від соціального і національного гніту. Відповідно всі риси морального обличчя людини підпорядковуються цьому критерію, повинні узгоджуватися з ним.

Гідною метою життя, його смыслом, за глибоким переконанням поета, є беззавітне служіння народові, самовіддана боротьба проти його ворогів:

До життя живого
Шлях широкий втерти,—
Рад би я для того
Працювать і вмерти⁹.

Багато уваги в поетичних творах письменник приділяє розв'язанню проблеми співвідношення особистих і громадських інтересів. На відміну від антропологічної соціології, людину він завжди розглядає як суспільну одиницю, що належить до відповідного соціального стану і пов'язана з ним спільністю інтересів. Особисте щастя немислиме для революційного поета без щастя всього народу, тому власні інтереси повинні бути узгоджені з громадськими, народними інтересами, підкорюватись їм:

Власне щастя та турботи,
Власні думки... кинь гадать...
До громадської роботи
Слід життя своє віддати¹⁰.

⁹ П. Грабовський, Вибрані твори, стор. 133.

¹⁰ Там же, стор. 35.

Поет відкидає буржуазно-міщанське уявлення про щастя як особистий добробут і благополуччя, що мириться з стражданням народу, байдуже до нього. «Не треба мені світових заман та ласощів, аби тільки дали спромогу працювати для рідного краю, присвятити йому ті слабі сили, які ще осталися в моїм покаліченім та понівеченім тілі»¹¹,— пише він в автобіографії.

Особливо яскраво змальований етичний ідеал Грабовського, його уявлення про щастя, про смисл, мету життя у вірші «Не сумуй, що врода...»:

Не сумуй, що врода
Опадає з личка;
Не сумуй: то шкода
Дуже невеличка...
А журись, що марно
Гине сила краща,
Що минає хмарно
Молодість пропаша.
Що твоя відвага
Не палає гнівно,

Що світові блага
Не всім служать рівно.
Хай важка дорога,
Хай похмурі днини,—
Все зроби, що мога,
На користь країни.
В ланцюгах неволі
Гинучи заранку,
Жваво проти долі
Бийся до останку!¹²

Велике місце в поетичній і публіцистичній творчості письменника посідає революційна героїка, етичний ідеал революціонерів. У своїх віршах («До товариства», «З в'язниці», «Прощання», «Тужба», «До Б. С-го», «До великого руського поета Рамшева» та в інших) і статтях про Шевченка, Чернишевського, Михайлова та Н. К. Сигиду він оспівує відданість революції, мужність, сміливість, самопожертву, незламність революціонерів у боротьбі проти царизму. Письменник створює образи видатних революціонерів, популяризує їх діяльність, вчить трудящих на їх прикладах битись з ворогами, не лякаючись труднощів.

У статті «Надія Костева Сигида» Грабовський знайомить галицьких читачів з життям і діяльністю революціонерки, яка загинула від рук царських катів на каторзі. Автор ставить її за приклад служіння народові. Він підкреслює, що в основі мужніх вчинків революціонерки була безмежна любов до трудового народу і палка ненависть до його гнобителів, глибока віра в краще майбутнє батьківщини. Грабовський наводить лист Сигиди, написаний нею незадовго до смерті. Він вважає, що цей лист надасть сили десяткам революціо-

¹¹ П. Грабовський, Вибрані твори, стор. 344.

¹² Там же, стор. 83.

нерів ще з більшою мужністю боротись проти самодержавства. «Не зйду я з того шляху, на який стала,— пише Сигида,— і розпрощаюся, коли треба буде, навіки з волею і з вами... Що буде, не знаю, я до всього готова... усе-усе винесу жваво... живу любов'ю до святого діла, вірою та надією на щасливу, хоть і не близьку, будучину... не турбуюсь, коли мені навіть і не доведеться діждатись... досить в мене глибокої віри в будучину; досить, щоб витерпіти всі, всі пригоди; жити отією будучиною, уявляти собі щастя... тих вибранців, що будуть жити серед добра... а тому справдитись, певно справдитись; гадаючи про те, я все забуваю, забуваю гіркоту, біль та морок сучасності; за мороком та гіркотою я вбачаю світло та віраду і не падаю духом. Не падайте ж і ви, вірте в силу душі людської і боріться міцно, палко, безперестанку, з усіма незгодами, з усіма темними... силами. Зваліть їх! Не доведеться, може, вам їх добити, а підхитати — підхитаєте: вірте тільки в перевагу вищих сил...»¹³

У березні 1889 року сталася відома якутська трагедія — жорстока розправа царського уряду над групою політичних засланих, жертвою якої стала і Сигида. Грабовський в цей час теж перебував на засланні. Проявивши політичну зрілість, мужність і революційну солідарність, він з товаришами по заслання кинув відкритий виклик царизмові, звернувшись до громадськості з протестом проти звірячої розправи над революціонерами. Грабовський, який був автором протесту, не апелює до уряду, а рішуче протестує, солідаризується з потерпілими революціонерами і закликає посилити боротьбу проти деспотизму. Висловлюючи впевненість у тому, що протест викличе нову хвилю революційного руху, Грабовський сповнений непохитної віри у краще майбутнє батьківщини. «Мета... нашої заяви висловити відкрито весь той ступінь презирства і обурення, який породжує у нас ця нелюдська розправа, ця система перетворення заслання в акт грубої помсти, і подати їх на суд російського суспільства, в повній і непорушній впевненості, що кров наших товаришів і протестуючий голос заслання викличе в ньому новий запас революційної енергії, більший ступінь напруженості в боротьбі з дес-

¹³ Павло Грабовський, Зібрання творів, т. 3, 1960, стор. 26—27.

потизмом, в боротьбі за краще майбутнє нашої батьківщини»¹⁴. Останні два наведені документи є яскравим свідченням оптимістичної віри революціонерів в перемогу, в краще майбутнє народу. Оптимізм становить невід'ємну рису етичного ідеалу Грабовського. Поет непримиримий до декадентського песимізму, висміює тих писак, які «стряпали елегії на тему тщети всего земного и сокрушались в философском предвидении смерти»¹⁵.

Він вороже ставився до ідеалістичного мистецтва, яке проповідувало зневіру в сили людини, не боролось проти зла, а кляло життя в усіх його проявах, звало до забуття, до містики, сіяло зневіру і песимізм. У вірші «Співець» поет кличе не сіяти зневіру й песимізм, а звати людей до життя і боротьби, вселити в них віру в свої сили, допомогти в боротьбі:

Не згадуй нам про вічну млу труни,
Не згадуй нам про мертвий сон могили;
Даль невідомості мість того розгорни,
Клич до життя, буди дрімучі сили!
Не додавай знесиленям журби,
Не добивай зневір'ям підупалих,
А розбуди на діло боротьби,
Знайди розвагу в світлих ідеалах!¹⁶

Вся творчість революційного поета сповнена оптимістичної віри в перемогу добра над злом, в краще майбутнє батьківщини. Він знає, що не доживе до щасливого часу, коли зникне соціальний гніт. Але це не зупиняє його зусиль, бо він вірить в їх наслідки:

Та вірую, що хрест мій не безплідний,
Що хрест отой — бездольний люд спасе,
Зупинить певно стогін всенародний,
Вітчизні щастя принесе!¹⁷

У вірші «До товариства» автор перекликається з «Каменярами» Франка; звертаючись до революціонерів, він закликає не боятись труднощів боротьби, не зневірятись в перемозі з-за того, що вона ще не близька і багато з борців не доживуть до неї; їх праця не пропаде марно і якщо не вони, то нове покоління борців донесе прапор боротьби до перемоги:

¹⁴ «Каторга и ссылка», 1922, № 4, стор. 187.

¹⁵ П. Грабовський, Вибрані твори, стор. 306.

¹⁶ Там же, стор. 95—96.

¹⁷ Там же, стор. 34.

Не сумуйте, що купа на купі
Всі поляжем за діло святе:
На зітлілому нашому трупі
Невмируще братерство зросте! ¹⁸.

Ці ж думки висловлює поет у вірші «Прийде день великої відроди»:

За в'язнем в'язень одстраждає,
Але настане легший час,—
І добрим словом спогадає
Потомок вільний мертвих нас! ¹⁹

Він бачить, як з кожним днем зростає революційність мас, вірить в їх силу, в те, що вона зруйнує вічні мури «тюрми народів».

Мало нас, та це — дарма,
Більше буде з переходом:
Не довіку висне тьма
Над замученим народом ²⁰.

Невід'ємною рисою етичного ідеалу революціонера, за переконанням Грабовського, є принциповість, непримирненість до всякого ренегатства. В ряді випадків у листах він обурюється вчинками буржуазних лібералів і націоналістів, їх угодовством, заграванням з реакцією. Революційний поет сам був прикладом високої принциповості і чесності, ніколи не йшов проти своєї совісті.

Велика увага в творчості Грабовського приділяється патріотизму, як невід'ємній рисі революційної моралі, етичного ідеалу. Мотив любові до батьківщини пронизує всі твори письменника. В них дається ґрунтовний аналіз класової природи патріотизму, розкривається зміст патріотизму трудящих, підкреслюється, що любов до батьківщини — це основа революційних прагнень, прогресивних починань кращої частини суспільства. Справжнім патріотом, який не цурається батьківщини ні за яких обставин, є народ.

У своїх творах Грабовський вказує, що справжній патріотизм був чужий пануючим класам, вони використовували патріотичні почуття народу в своїх інтересах і генділювали батьківщиною, коли це їм було вигідно. У статті про Шевченка письменник з огидою говорить про

¹⁸ Н. Грабовський, Вибрані твори, стор. 33.

¹⁹ Там же, стор. 66.

²⁰ Там же, стор. 94.

запроданців з вищих верств суспільства, які з відокремленням Галичини без сорому почали відхрещуватись від усього українського. «Дворянство и высшее духовенство скоро забыли о своем русском происхождении, в значительной степени ополячились, а частью обрумынились и мадьяризовались, относясь с презрением к собственной нации, как к нации «мужицкой», и в особенности к русинскому (украинскому.— В. Б.) народу. Русскими (украинцами.— В. Б.) по языку и по духу оставались низшие слои населения — крестьянство, часть мещанства и малопросвещенное сельское духовенство»²¹.

«Патріотизм», яким вихвалялась українська шляхта, за переконанням Грабовського, нічого спільного не має з інтересами народу і цілком визначався своєкорисливими прагненнями, які суперечили соціальному прогресові і національному розвитку. «Шляхетський (дворянський) патріотизм — реальний (з погляду потреб пануючих станів) і книжковий (з погляду ідей) однаково шкідливий як правдивий національно-українській справі, може, ще більше — пекучим інтересам народних мас»²².

Справжній патріотизм, підкреслює поет, вимагає боротьби за щастя батьківщини, любові до народу, вболівання за нього, не мириться з байдужістю до його страждань. Поняття «батьківщина» не географічне, а соціальне, отже, любов до неї — це не тільки любов до її природи, до краси рідного краю, а в першу чергу любов до народу і зненависть до його ворогів. Грабовський каже про свій патріотизм: «Я ніколи не був повітовим патріотом» і не тримався «теорії галушкового патріотизму», не вдавався до порожнього сентиментального милування красотою рідної природи.

Не складаю пісень твоїй дивній красі,
Бо не бачу у стані сучасному;
Розпинали тебе всі до одного, всі,
Хто був паном у краї нещасному.
В царство казки твій рай на журбу одліта,
Мов прибитий негодами зімніми;
А чи зможе ж кому смерть-руїна ота
Сповнить серце чудовими гімнами?²³

²¹ Павло Грабовський, Зібрання творів, т. 3, стор. 166.

²² П. Грабовський, Вибрані твори, стор. 339.

²³ Там же, стор. 53.

Особливу ненависть і огиду викликають у поета українські буржуазні націоналісти своїми псевдопатріотичними проповідями, далекими від інтересів народу. «Чи подав хоч один незабарвлені фантазією картини народного горя? Чи спустився до пекла мужицького бідкування, розслідив його причинки, застановився над питанням, як покласти перешкоди таким роздираючим душу явищам?»²⁴ — з обуренням запитує він.

Замість того, щоб любитись дідівськими звичаями, вихваляти, ідеалізуючи козацьку давнину, як це роблять націоналісти, справжні патріоти борються за добробут і щастя народу. «Той «патріотизм», що вертиться на фразях та повторює старі нісенітниці... останеться «порожнім» і шкідливим для нашого національного розвитку»,²⁵ — пише Грабовський. Звертаючись до українських поетів, він закликає побачити за красою рідної природи горе і злидні народу, страждання батьківщини під соціальним і національним гнітом:

Не все співати нам про квіти
Та любитися Дніпром...
Година — дбать про шлях освіти,
Люд забезпечити добром²⁶.

Справжній патріотизм народжує почуття відповідальності за долю батьківщини і народу, спонукає до боротьби:

Бажав би з людом сірим злитись,
З'єднатись жеребом одним,
Ураз радить, ураз журитись,
Докупи навіть вмерти з ним!²⁷

Велику любов і ще більшу ненависть поєднує в собі патріотизм Грабовського: любов до трудящих і ненависть до гнобителів, до пануючих класів та їх прихвостнів, зрадників народу — буржуазних націоналістів та лібералів. Цим останнім він протиставляє образи справжніх патріотів, самовідданих борців за щастя народу, які виражали любов до батьківщини не на словах, а на ділі. У багатьох творах Грабовський яскраво розкриває для широкого читача чудові зразки патріотичної діяль-

²⁴ Павло Грабовський, Зібрання творів, т. 3, стор. 63.

²⁵ Н. Грабовський, Вибрані твори, стор. 341.

²⁶ Там же, стор. 74.

²⁷ Там же, стор. 66.

ності, самовідданої праці і боротьби за благо батьківщини і народу. У статтях про Шевченка, Чернишевського, Пушкіна, Решетнікова, Михайлова, Сурікова, В. Александрова, Д. Мороза, Д. Овена, Д. Велланського, Н. Сигиду та інших, в багатьох віршах письменник на яскравих прикладах вчить любити батьківщину, боротися за її щастя.

Він підносить у своїх творах роль скромних тружеників, які в умовах самодержавного деспотизму, в атмосфері неприязні, злоби і недовір'я намагалися полегшити долю трудящих, хоч трохи освітити ту непроглядну темноту, в якій проходило їх життя. У статті «Дещо про творчість поетичну», критикуючи безідейне мистецтво, письменник протиставляє йому творчість Шевченка — справжнього патріота. «Шевченко був поетом-борцем, найкращим діячем громадським; він завжди знав, куди йде і за чим»²⁸. У цій же статті Грабовський високо оцінює твори Кольцова за те, що «він співав про людське горе, бо воно вражало його та обуряло; він співав про кращу долю, бо всею душею бажав, щоб вона запанувала замість горя; він добре розумів, про що співає, як і для чого»²⁹.

Поетичні твори Грабовський шанував в першу чергу за їх громадське звучання, за ту роль, яку вони відігравали в збудженні мас до боротьби, у вихованні патріотизму, любові до трудящих, ненависті до всякого гніту. Тому з російської та іноземної мов він особливо багато перекладав творів, в яких оспівується любов до батьківщини, самовіддана смілива боротьба за її щастя.

Перекладання на українську мову кращих зразків російської та іноземної поезії Грабовський приділяв велику увагу, прагнучи таким чином сприяти зміцненню дружби між трудящими різних націй. Ідея дружби народів знайшла одне з чільних місць у творчості письменника. Розуміння значення дружби народів під впливом марксизму у Грабовського підноситься до сприйняття і пропаганди принципу пролетарського інтернаціоналізму. Він рішуче бореться проти обмеження революційної боротьби національними рамками; виступає за об'єднання трудящих різних національностей для боротьби проти-соціального гніту. На думку поета, націо-

²⁸ П. Грабовський, Вибрані твори, стор. 319—320.

²⁹ Там же, стор. 319.

нальна ворожнеча між трудящими, яка віками розпалювалась пануючими класами, шкодить революційній боротьбі, тому він закликає передову українську інтелігенцію боротись проти національної нетерпимості, виховувати в українського народу почуття дружби і поваги до інших народів, особливо до братнього російського народу. Письменник доводить, що українська, як і всяка інша нація, роздирається класовими, соціальними суперечностями. «Найбільшою з нісенітниць є та,— пише Грабовський,— буцім Україна була колись єдиним неподільним тілом з погляду національних інтересів і змагань, як хотять впевнити наші псевдопатріоти,— такої України ніколи не існувало і не існує»³⁰.

Відкидаючи націоналістичні спроби підмінити боротьбу за соціальне звільнення національною проблемою, спростовуючи твердження про якісь особливі, специфічно українські шляхи і завдання боротьби, Грабовський доводить, що трудящі України зв'язані спільною долею, прагненням, а значить, і завданнями з трудящими інших національностей царської Росії, у них спільний ворог — поміщики і буржуазія, як свої, так і чужі.

Революційний поет бореться за дружбу народів не тільки проти буржуазного націоналізму, а й проти великодержавного шовінізму. Він викриває антинародну шовіністичну політику царського уряду, спрямовану на приниження гідності національних меншостей.

Ворог всякого «туману шовіністичного», Грабовський викриває реакційний шовіністичний зміст російського ліберального народництва. Він прагне виховувати трудящих в дусі патріотизму, дружби та поваги до інших народів. Справжній патріот не може зневажати інтереси, звичаї, культуру інших народів. Отже, важливою ознакою етики Грабовського є органічне поєднання патріотизму та інтернаціоналізму, любові до батьківщини з почуттям дружби і поваги до інших народів:

Над усюдним горем миру
Я сумую і болю;
Всеохопного кумира
З України не зроблю³¹.

Для Грабовського ідеал майбутнього — це братерст-

³⁰ П. Грабовський, Вибрані твори, стор. 339.

³¹ Там же, стор. 117.

во всіх народів на ґрунті соціалізму. Він непохитно вірить в те, що

Рівний всім, в сім'ї народів вільних
Раб-народ забуде об ярмі³².

Основою всієї етики Грабовського і найповнішим виразом її суті є гуманізм, велика безмежна любов до людини. Це людинолюбство не має нічого спільного з облудним, абстрактним, буржуазним гуманізмом, який під виглядом любові до людини намагається затушувати соціальні суперечності, примусити трудящих любити своїх гнобителів. Свою любов поет дарує трудящим, знедоленому народові, в ім'я цієї любові закликає не шкодувати і життя в боротьбі проти експлуататорів. Гуманізм Грабовського вимагає ненависті до ворогів трудящих, він не прощає, а карає їх. Не може бути вселюдської любові там, де є соціальна нерівність. У вірші «Угамуйсь, моє серце безсчасне!» поет пише:

Кличеш ти до єднання, любові...
Світлосяйні, великі слова...
Тільки мир, що купається в крові,
Нехай трошки на те потрива.
Не з любов'ю підходь ти до всього,
А ненавидь, кляни та карай,
Катом будь панування гідкого,
Люто бийся за рідний свій край!
Не цілющий «селей» розливати
Там, де впи́ну не знають мечі,
Де потрібно влучної гармати,
Де люд стогне і вдень і вночі³³.

Як справжній гуманіст Грабовський закликає українських письменників боротися в міру сил за щастя трудящих, ставить за приклад такої боротьби Шевченка.

У своїх поетичних і публіцистичних творах Грабовський викриває антинародну, реакційну суть освяченої церквою моралі «всепрощення» і толстовського «непротивлення злу»:

Від поконвіку нас повчали,
І нині раду подають,
Щоб люди злодіїв прощали,—
Хай ближніх дальш собі цькують³⁴.

Поет високо шанував художній геній Л. Толстого,

³² П. Грабовський, Вибрані твори, стор. 53.

³³ Павло Грабовський, Зібрання творів, т. 2, стор. 324.

³⁴ Там же, стор. 48.

проте його обурювала проповідь містики та моральні принципи, які проголошував російський письменник. Навч підкреслює, що етика Толстого ідеалістична в своїй основі, відірвана від життя, шкідлива для народу. «Він, — пише він, — серед неправих та безбожних суспільних обставин соціальних, змагається виробити собі розумний світогляд на поприщі життя, — а ми подаємо йому художницькі іграшки, де все пояснюється безпричинною боротьбою чортовини з протиземними силами, де людина відривається від землі з її соціальними, політичними, економічними і всякими другими умовами, а живе в якійсь неіснуючій області добрих та злих початків духовних, в котрих так любується пересичений життям граф. Такі книжки тільки більш затумують голову люду, і без того затуманені...»³⁵.

Грабовський вважає, що толстовська мораль така ж шкідлива, як і пануюча релігійна. Проти релігії і релігійної моралі поет боровся все своє свідоме життя, як проти соціального зла.

Релігійна мораль виховує покірних безсловесних рабів, це експлуататорська мораль, ворожа народові:

Отак за мир, любов та братство
Лилась велика миза та.
І люд кувала за відрізання
Во ім'я господа Христа³⁶.

Грабовський розуміє, якої шкоди завдає прогресові суспільства, моральному вдосконаленню трудящих релігії, і вимагає відокремлення школи від церкви, щоб освіта була «вільна від туману релігійного». Він неодноразово вказує, що церква завдає великої шкоди піднесенню свідомості і культури трудящих. «Безперечний факт, — пише він, — що духовенство на Україні не грає, — доброї ролі ні з боку національнотого, ні з боку загальнопросвітнотого»³⁷. Преслідуючи історію України, письменник викриває продажність вищого українського духовенства, яке гониме інтересами батьківщини заради зарплати і влади. У багатьох творках («Дещо про освіту на Україні», «Сексання українці в Сибіру», «Дещо до свідомості громадянської», «Дещо про Порфира Федосієвичевотого», «Ніч вимуха», «Ніччання» та ін.) і ліс-

³⁵ || Антін Грабовський, *Дармакне творів* т. 3, стор. 54—55.

³⁶ || Грабовський, *Вірники творів* стор. 49.

³⁷ || Антін Грабовський, *Дармакне творів* т. 3, стор. 119.

тах Грабовський показує глибоко аморальне обличчя духовенства — його користолюбство, пожадливість, брехливість, блюзнірство, дармоїдство, доводить, що служителі церкви не тільки своїми проповідями, а й поведінкою шкодять моральному розвитку народу.

Принципи моралі, які проголошував і за які боровся Грабовський, були невід'ємними рисами його особистості. Він був взірцем високої революційної моралі, все своє недовге життя боровся за щасливе майбутнє народу, проти зла і гнилої моралі капіталістичного світу.

У Програмі КПРС підкреслюється, що «комуністична мораль включає основні загальнолюдські моральні норми, які вироблені народними масами протягом тисячоліть у боротьбі з соціальним гнітом і моральними пороками»³⁸.

У вселюдську скарбницю моральних цінностей вніс свій вклад і український поет-революціонер П. А. Грабовський. «Ім'я твоє,— писав про нього І. Франко,— яснітиме в ряді тих наших мучеників, що наче стяг бойовий ведуть і вестимуть цілі покоління до боротьби з усякою самоволею, з усяким гнітом»³⁹.

Резюме

В статтю дається характеристика етичних поглядів видаючогося українського революційного поета дооктябрьського періода П. А. Грабовського. Ети погляди были по своему существу революційно-демократическими, противостояли буржуазно-либеральной и господствующей в стране христианской морали. Глубоко понимая классовую природу морали, Грабовский страстно боролся за торжество новых отношений между людьми — отношений дружбы и товарищества, доверия и уважения. В своих поэтических и публицистических произведениях, в письмах поэт проповедовал патриотизм и дружбу народов, гуманизм и революционную непримиримость к врагам народа, самоотверженность и оптимизм в борьбе против социального и национального гнета, разоблачал реакционную сущность христианской морали, ее лживость и лицемерие. Грабовский не только боролся за новую мораль, но и был ярким ее образцом.

³⁸ Програма КПРС, Держполітвидав УРСР, 1961, стор. 104.

³⁹ І. Франко, Твори, т. XVIII, стор. 235.

Т. ШЕВЧЕНКО І О. ТЕРЛЕЦЬКИЙ

Багатогранна творчість Тараса Шевченка справила величезний вплив на розвиток української демократичної культури. Шевченко був основоположником української революційної демократії, вершиною її першого етапу.

Твори Шевченка плідно впливали на розвиток суспільно-політичної і філософської думки в Галичині.

Ім'я Шевченка стало відоме в Галичині на початку 40-х років XIX століття. Одним з перших джерел знайомства з поезіями поета був український альманах «Ластівка»; виданий у Петербурзі 1841 року Євгеном Гребінкою. В альманасі було вміщено такі твори Шевченка: «Причинна», «Вітре буйний, вітре буйний!», «На вічну пам'ять Котляревському», розділ «Ярема» з поеми «Гайдамаки». В рукописах ходила по руках гнівна і надихаюча поема «Кавказ». Перше критичне українське слово в Галичині про Шевченка належало діячам «Руської трійці» Я. Головацькому (1845) та І. Вагилевичу (1848)¹. У 1848 році серед демократичної інтелігенції Галичини ім'я Тараса Шевченка було вже загальновідомим. М. Устиянович на «Соборі учених руських»² проголошував: «Аж хочем узброїтися в кріпость, послухаймо громкого Шевченка»³.

Австрійський уряд після поразки буржуазної рево-

¹ Див.: Михайло Нечиталюк, Буковинський Кобзар, Літературно-критичний нарис, Львів, 1963, стор. 9—10.

² «Руський», тобто український.

³ Цит. за кн.: Євген Шабліовський, Народ і слово Шевченка, Вид-во АН УРСР, К., 1961, стор. 120.

люції 1848 р. в імперії зробив усе для того, щоб придушити в Галичині пожвавлення української культури. Розвиткові української культури певною мірою протидіяло також галицьке москвофільство, духовним провісником якого був погодінець Денис Зубрицький. Галицькі москвофіли захищали інтереси шляхти, єднались з реакційними силами царської Росії, активно заперечували існування українського народу як нації. Панування реакції протягом 50-х років XIX століття сприяло появі низькоідейних, художньо примітивних літературних творів. Виникла, зокрема, так звана література «тверезості». Її реакційна суспільна роль полягала в тому, що, пропагуючи боротьбу з пияцтвом, яке вважала основною причиною народного лиха, вона відвертала селянські маси від класової боротьби. Були майже забуті твори і традиції М. Шашкевича. Лише поодинокі голоси іноді (окремі твори М. Устияновича, Л. Данькевича, Р. Моха, А. Могильницького) нагадували, що все-таки дух «Руської трійці» ще живий.

Не міг сприяти піднесенню української культури в Галичині в 50-х роках і стан національної культури в Наддніпрянській Україні. Так, розгром Кирило-Мефодіївського товариства й арешт Шевченка справили гнітюче враження в колах галицької інтелігенції. Цілком імовірно, що «якби не катастрофа Кирило-Мефодіївського братства в Києві, може й літературний рух галицький не був би так знидів і ми не дожили би були до поновного видання «історичного перекенництва малорусинів»... що знайшло вираз в утворенню кружка Зубрицького — Погодіна»⁴.

Наприкінці 50-х років посилюється полонізація Галичини. Польська мова визнана урядовою, на ній провадиться викладання в учбових закладах краю. Урядові кола наполегливо домагаються (1859) заміни української абетки на польське *abecadło*. Національний тиск на українців з боку польського шовінізму не знає меж.

У цей час в Галичині відбувались суспільні зрушення, викликані до життя революцією 1848 року, йшов процес формування нових соціальних класів капіталістичного суспільства — пролетаріату і буржуазії.

⁴ Остап Терлецький, Галицько-руське письменство 1848—1865 рр. Уваги й спомини. — «Літературно-науковий вісник» (далі — ЛНВ), Львів, 1903, т. XXIV, кн. X, стор. 2.

Розвиток капіталізму в Галичині приводив, зрештою, до зміцнення позицій молодшої української буржуазії в суспільному житті. Але щоб зайняти роль політичного гегемона, до чого вона так прагнула, їй приходилось вести боротьбу з польською шляхтою і буржуазією, з німецькими, угорськими, єврейськими буржуа, які ту роль відігравали. Відомо, що «національна буржуазія по своїй природі має двоїстий характер»⁵. З одного боку, українська буржуазія боролась з «чужою» буржуазією за право експлуатувати «своїх» селян і робітників. З другого ж боку, ця боротьба мала певне позитивне історичне значення, бо перепліталась з боротьбою українських трудових мас проти іноземного гніту.

Молода українська буржуазія в 60-х — на початку 70-х років виступала прогресивною суспільною силою, боролась за ліквідацію феодальних виробничих відносин, проти шовіністичної політики ополячення та онімечення українського населення. Інтереси української буржуазії на громадській арені захищала так звана «народна партія» або народовство. На противагу москвофілам, народовці гаряче підтримували українську культуру. Серед них не було різко виявлених ідейно полярних сил, але і єдність їх не була цілком гармонійною. Зростання економічної сили української буржуазії, разом і пролетарської боротьби з нею, привело, зрештою, до інтенсивного переродження в середині 70-х років галицького народовства. Воно згодом переродилось у ворожу народові силу, еволюціонувавши в нетрі українського буржуазного націоналізму.

У боротьбі проти ополячення та онімечення, а також з метою збудження національної свідомості галицькі народовці у 60-х роках звертались до творчості Тараса Шевченка.

Народовські часописи 60-х років «Вечорниці», «Мета», «Нива», «Русалка» друкують твори поета. У «Вечорницях» 1862 року було вміщено поеми «Неофіти», «Кавказ», послання поета «І мертвим, і живим, і ненарожденим...», «Холодний Яр», вступ до поеми «Гайдамаки» та ін. У часописі «Мета» 1863 року надруковано «Заповіт», «Мені однаково, чи буду...», «Н. Костомарову». 1867 року у Львові народовцями на громадські

⁵ «Матеріали XXII з'їзду КПРС», К., 1962, стор. 334.

кошти було організовано видання двотомника поезій Тараса Шевченка.

Творами Шевченка особливо захоплювалась студентська і учнівська молодь. «Не було майже питомця (з виїмкою хіба деяких духово зовсім анемічних), який би не мав переписаних поем Шевченкових»⁶, — згадував про першу половину 60-х років відомий композитор, народовець А. Вахнянин. «Амбіцією кожного з нас, — свідчить сучасник, — було вміти якнайбільше творів Шевченка напам'ять»⁷.

Однак слід відзначити, що народовські ідеологи творчість Шевченка ставили на службу класовим інтересам буржуазії. Вони пропагували його насамперед як поета національного. З Шевченком — національним поетом — вони сподівались допомогти українській буржуазії досягти панівного становища «в своїй хаті». Їм хотілось бачити в ньому «свого» борця за «національну ідею». Найменше цих ідеологів цікавив Шевченко як поет соціальної правди. Але Шевченка поділити не можна на двох поетів, він органічно єдиний. Тому народовські ідеологи фальсифікували спадщину поета, заглушуючи в ній соціально-революційне звучання.

Д. Танячкевич (Будеволя), О. Огоновський, О. Партицький, С. Качала, В. Барвінський та інші ідеологи ортодоксального галицького народовства інтерпретували Шевченка як лише співця краси української землі, чеснот українця, минулого України. Під полум'яним закликом Шевченка до селянської революції, повчав один з них, «розуміти належить *немезис* караючого бога»⁸. Такою та подібною «науковою» інтерпретацією вони намагались послабити революційне звучання Шевченкового слова. В їх уяві поет лише сумує і плаче і, мов біблійний пророк, молиться і страждає.

Брудні спекуляції зі спадщиною Шевченка дістали гідну відсіч з боку тих діячів української культури в Галичині, які за своїм місцем у суспільній боротьбі стали справжніми спадкоємцями Кобзареві пісні. Тра-

⁶ Анатоль Вахнянин, Спомини з життя, Львів, 1908, стор. 43.

⁷ Євген Олесницький, Сторінки з мого життя, ч. I (1860—1890), Львів, 1935, стор. 90.

⁸ Ом. Партицький, Провідні ідеї в письмах Тараса Шевченка, Львів, 1872, стор. 22.

диції Шевченка на західноукраїнських землях у 60-х роках продовжував поет-демократ Юрій Федькович. На захист Шевченка стали представники лівобічного народництва (серед них виділяється В. Навроцький).

У процесі класової та національної боротьби наприкінці 70-х років у Галичині утворився табір демократичних сил, ядром якого були революційні демократи з Іваном Франком на чолі. Зачинателем у створенні цього ядра виступив відомий представник суспільно-політичної, філософської та економічної думки на Україні, публіцист, літературознавець Остап Терлецький (1850—1902). Закінчивши в 1872 році філософський факультет Львівського університету, він працював до 1885 року у Відні, а потім, до кінця життя, у Львові.

Світогляд Терлецького пройшов складний шлях еволюції — від народовця до революціонера-демократа. Час формування світогляду Терлецького припадає на середину 60-х — початок 70-х років; це був, зокрема, період величезного впливу на нього Шевченка. Переломними були 1873—1874 роки, коли, остаточно порвавши з «народною партією», Терлецький перейшов на ідеологічні позиції революційної демократії.

Про молоде покоління, до якого належав О. Терлецький, Іван Франко пізніше писав так: «Ся генерація звіяла бурю в нашім національнім життю, та рівночасно прочистила повітре, проложила не в однім напрямі нові стежки... Се був той запас свіжих сил, який віднайшла в собі наша нація в хвилі тяжкого пригноблення»⁹. Цю генерацію Франко назвав «Молодою Україною». Вирішальний ідейний вплив на неї мала передова російська, польська, німецька демократична література і, особливо, творчість Шевченка.

Майбутні діячі «Молодої України» зростали в умовах руйнування феодальних відносин і формування капіталістичних. Капіталізм сприяв економічному піднесенню краю. Разом з тим розвиток капіталізму в аграрній Галичині ніс усі властиві йому суперечності, страждання і нові форми гніту. Це, зрештою, не могло не відбитись як на пожвавленні суспільного руху, так і на боротьбі всередині нього. І діячі «Молодої України», «переважно хлопські сини походженням»¹⁰, в ідеоло-

⁹ Іван Франко, Молода Україна, ч. I, Львів, 1910, стор. 8.

¹⁰ Там же, стор. 37.

гічний та політичний боротьбі ставали захисниками інтересів селянства.

Покликані об'єктивним ходом історії захищати інтереси селянства, вони в юності з жадобою читали, вивчали Шевченка, який був для них попередником і вчителем. Тому не дивно, що «переворот у поглядах молодіжі зробив аж могутий таланти Шевченка... Новий, нечуваний світ отворився нам із «Кобзаря» і молоде, свіже, незіпсоване серце відразу полюбило його. Зовсім інакшим показався нам тепер мужик... Всіх голосна Муза великого поета, як кліщами тягла до себе і всі ми тоді поробилися гарячими хлопоманами»¹¹, — як писав згодом Терлецький.

Намагаючись в усьому наслідувати Шевченка, Остап Терлецький починає писати вірші, що не завжди визначались виразною ідейною спрямованістю, але важливі для нас як свідчення думок, пошуків і переживань молодого Терлецького, як вияв впливу Шевченка, наприклад:

Еще не раз козацкая
Кровця потече,
Нім до тебе, Україно,
Доленька прийде¹².

Про батьківщину, про життя рідного народу закликав піклуватись Шевченко. Про своїх сучасників писав Терлецький: «Обніміте, брати мої, найменшого брата, нехай мати усміхнеться, заплакана мати!» — казав Шевченко, і ми обіймали його і любили так, як лиш молоді серця вміють любити»¹³.

Твори Шевченка виховували не споглядальний, сентиментальний патріотизм, а дійову любов до батьківщини, кликали до дії, до боротьби за інтереси трудящих. Ще не знаючи конкретних засобів цієї боротьби, не уявляючи собі всієї складності її здійснення, Терлецький уже учнем 6-го класу Станіславської гімназії кидається у вир суспільного життя краю, організовує збір коштів на видання творів Ю. Федьковича, створює

¹¹ Цит. праця О. Терлецького, ЛНВ, т. XXIV, кн. X, стор. 9—10.

¹² Львівська бібліотека АН УРСР, відділ рукописів, ф. НТШ, справа 77/14, арк. 107.

¹³ Цит. праця О. Терлецького, ЛНВ, т. XXIV, кн. XII, стор. 171.

таємну організацію — учнівську народівську громаду. Все це була романтика політичної боротьби, заразом і набування досвіду, підготовка ґрунту для наступної свідомої участі Терлецького у революційній боротьбі за соціальне і національне визволення українського народу.

Отже, Шевченкове слово виховало у Терлецького патріотизм, зробило його бунтарем. Але щоб стати свідомим революціонером у конкретних історичних умовах тогочасної Галичини, одного впливу Шевченка було замало. Необхідна була подальша активна участь в суспільному русі, політичному житті. Потрібно було збагатитись передовими знаннями епохи. І Терлецький вивчає «Капітал» К. Маркса, читає твори О. Герцена і М. Чернишевського, Ч. Дарвіна і Г. Гельмгольца.

Уперше О. Терлецький виступив з друкованим словом про Т. Шевченка у 1874 році в народівському журналі «Правда». Цей виступ Терлецького був одночасно гострою критикою політичної програми народовства. І не дивно, що друкування статті Терлецького «Галицько-руський народ і галицько-руські народовці» у «Правді» було припинено.

У цій статті Терлецький повідомляє про захоплення Шевченком у 60-х роках: «На золотих крилах фантазії великого поета кожне молоде серце руське думало вирватися із тої душної атмосфери щоденного життя, із його понурої дійсності, із його тяжкого невідрадного положення. Якимсь одним великанським поривом гарячого серця, якимсь одним героїчним ділом ми хотіли на шматочки пірвати ті кайдани, що всасалися в тіло народне; хотіли перемінити усі ті відносини, що таким тяжким каменем лежать на руках і ногах простого хлопця...»¹⁴ І Терлецький звинувачує народовців за те, що не підтримали і не розвинули далі той бунтарський дух та громадську активність, що оволоділи були молоддю під впливом Шевченкового слова.

Всебічно проаналізувавши тактику та ідейне спрямування «народної партії», Терлецький довів, що вона свідомо обминула «цілу економічно-соціальну сторону руського питання»¹⁵ і, «зашкаралупившись у свій тісний

¹⁴ Остап Терлецький, Галицько-руський нарід і галицько-руські народовці, — журн. «Правда», Львів, 1874, ч. 18, стор. 750.

¹⁵ Там же, стор. 758.

світогляд виключного націоналізму»¹⁶, зраджувала український народ і фактично не відрізнялась від панславистської партії Погодіна і Аксакових, Зубрицького і Дідицького.

Спадкоємці всього кращого у творчості Шевченка завжди використовували його вогняну пісню у боротьбі з експлуататорськими класами. Але вперше вона знайшла своє широке революційно-агітаційне застосування в соціалістичній літературі всередині 70-х років.

У 1875—1876 роках у Відні за безпосередньою участю О. Терлецького виходять чотири брошури: «Парова машина», «Про бідність», «Правда» і «Правдиве слово хлібороба до своїх земляків». За видання останньої Терлецький притягався у 1876 році до кримінальної відповідальності. Майже весь тираж «Правдивого слова...» був конфіскований.

Ці брошури — «метелики» — перші твори соціалістичної літератури українською мовою. Авторами їх були С. Подолинський, В. Варзар (А. Іванов), Ф. Волховський. Вони «розійшлися досить і між нашими селянами в Галичині і посіяли між ними перші зерна соціалізму»¹⁷. Але в 1877 році всі брошури були заборонені Львівською прокуратурою. За видання цих брошур та іншу революційну діяльність Терлецький зазнав утисків з боку уряду. На відомому соціалістичному процесі 1878 року у Львові він був засуджений до ув'язнення. Але урядове переслідування далеко поступалось перед цькуванням з боку «параграфованих патріотів».

Обминаючи виклад інсинуацій та весь галас народовців (та й не тільки їх) навколо віденських брошур, ми наведемо тут лише відповідь їм О. Терлецького. У листі від 6 січня 1876 року, що був відомий (з рукопису) серед галицької інтелігенції, до М. Бучинського він писав: «Як Ви можете від мене вимагати, щоб я тоді кривив душею, коли на дорозі мого політичного життя можу наткнутися на параграфи карного права? Та я не тільки голову свою — Ви ж самі кажете, що вона нічого не варта, — але цілого себе, із уською своєю будущею і кар'єрою

¹⁶ Остап Терлецький, Галицько-руський нарід і галицько-руські народовці, — журн. «Правда», Львів, 1874, ч. 18, стор. 756.

¹⁷ М. Павлик, Остап Терлецький, — журн. «Громадський голос», Львів, 1902, ч. 16 і 17, стор. 122.

покладу «під обух власти», коли того вимагатиме інтерес справи, котру я бороню».

Дуже важливо, що далі Терлецький відкидає спроби народовців зобразити справу так, ніби галичани мають цілком випадкове відношення до брошур, що видання брошур — це справа українців зі Сходу, які опинились у полоні «гнилого, західного комунізму». Він рішуче відстоює протилежне: «Ви ув-одно кладете нібито якусь різницю меже «видавцями» метеликів і межи мною. Після моєї думки різниці тут абсолютно не мож робити ніякої. Ви знаєте, що метелики сі печатані у Відні, і що они без моєї помочи — жаль, що поки що тільки чисто формальної ¹⁸ — не були б зовсім печатались, по крайній мірі не в Відні. То не робіть ніякої різниці між нами. Я собі заслужив на ту честь, і Ви мені того не відбирайте, що мені належиться». Віденські «метелики» — всеукраїнське видання.

Щодо заперечення всякої вартості «метеликів» читаємо у тому ж листі: «Ви самі дуже добре знаєте, що усьо, що Ви понаписували про них в Вашім листі, що усьо те крайня нісенітниця. Ви, мабуть, знаєте, що усі ті метелики, і ті, що переведені з великоруського, і оригінальні, писані на підставі Марксових ізслідовань, і на се уже треба справді багато тупости, щоб Марксові ізслідовання назвати «теоріями поставленими самою тупою із соціальних фракцій» ¹⁹.

Автори «метеликів» часто звертаються до Шевченка. В основному це викликалось бажанням за допомогою революційного слова Кобзаря зміцнити авторитет своїх видань. Революційний зміст інтерпретації творів Шевченка О. Терлецьким та його соратниками найяскравіше помітний у брошурі «Правдиве слово хлібороба до своїх земляків». Автор її, революційний народник Фелікс Волховський, старанно наслідує Шевченка. У розповідь героя «Правдивого слова...» він часто вплітає окремі шевченківські рядки або навіть цілі строфи. Ще частіше він наслідує стиль творів Шевченка. У брошурі ні разу не названо імені Шевченка, ні разу не взято у лапки його

¹⁸ Це не зовсім так: крім організаційної роботи по виданню брошур, Терлецький брав участь і у перекладі деяких з них на українську мову.

¹⁹ К. Студинський, Галичина й Україна в листуванні 1862—1884 рр., т. I, Х.—К., 1931, стор. 344.

слова. Створюється враження, що промовляє сам Кобзар. Знаменно, що саме ця брошура найбільш сполошила віденських аргусів «вільної» імперії. Голос Кобзаря з однаковою силою страшив як аристократію Росії, так і панівну верхівку Австро-Угорщини.

Закликаючи селян усвідомити своє рабське соціальне становище, автор каже: «Подивіться навкруги, що воно за краса той божий світ! Село—і серце одпочине! Село на нашій Україні, неначе писанка — село! Зеленим гаєм поросло; цвітуть сади, цвітуть кругом широколисті тополі, а там і ліс, і поле, і сині гори за Дніпром. Здається, кращого немає нічого у бога, як Дніпро, як наша славна Україна. Здається, у такім би раю та людям щастя не знайти?! Але ж проте, мої брати, нікчемство панське та царське, та ще нерівність між людей так, бачте, гарно наробили, що в пекло рай перехрестили... скрізь по світі у ярма запрягли (людей.— Є. П.) пани лукаві. Пора, пора вже нам схаменутись, час уже нам подумати, що воно за порядки, що з раю світлого пекло роблять!»²⁰

Читачеві не важко впізнати в цьому уривкові частину строфи (з деяким пропуском) з поеми Шевченка «Княжна», його ж рядки з поезії «І виріс я на чужині», мотиви з послання поета до земляків «І мертвим, і живим, і ненарожденним...». Називаючи причини, що перетворили людський рай у пекло, Волховський, як бачимо, популярно передає Шевченкове:

Воно б може так і сталося,
Якби не осталося
Сліду панського в Україні²¹.

Для перемоги над панством і царем необхідна єдність пригніченого народу. Перефразовуючи поетове

Схаменіться! будьте люди,
Бо лихо вам буде²²,—

автор пише так: «Тим бо то й біда наша, що досі кожен тільки сам за себе турбувався, а як там другим — про

²⁰ «Правдиве слово хлібороба до своїх земляків». Коштом і заходом В. Кістки, Відень, 1876, стор. 14—15. В. Кістка — псевдонім О. Терлецького. Брошура була перевидана в 1917 році в Катеринославі.

²¹ Тарас Шевченко, Повне зібрання творів у шести томах, т. 2, стор. 132 (далі скрізь за цим виданням).

²² Тарас Шевченко, т. 1, стор. 330.

те й байдуже; чи є правда на світі, чи нема — байдуже, аби йому добре було жити. Та схаменіться, будьте люде, за правду стійте,— добре вам буде»²³.

Пристрасно закликав Волховський «благовістити» селянинові-сірякові «царство справедливе чесного робочого люду, царство волі і правди і братерства і рівності!»²⁴, а запальне Шевченкове:

А щоб збудить
Хиренну волю, треба миром,
Громадою обух сталить;
Та добре вигострить сокиру —
Та й заходиться вже будить²⁵,—

передає так: «А як прийде час, то і взятись за сокиру або косу, щоб стратити супостатів, що не хочуть правди»²⁶.

«Правдиве слово...» закінчується теж поезіями Шевченка. Порівняймо текст Волховського з оригіналом поета:

*Незабаром встануть всі на-
роди і окують царів неси-
тих в залізнії пута, і їх
славних оковами ручними
окрутять, і осудять губи-
телів судом своїм правим
і во віки стане слава, пре-
подобних слава; і спочи-
нуть невольничі утомлені
руки і коліна одпочинуть
кайданами куті. Радуйтеся,
сіромахи, не лякайтесь ди-
ва; сама правда визволяє
довготерпеливих, вас, убо-
гих, і воздає злодіям за
злоє! Оживуть степи, озера
і не верстові, а вільні ши-
рокі скрізь шляхи простяг-
нуться; і не найдуть шля-
хів тих владики, а раби
тими шляхами без гвалту
і крику посходяться до
купн раді та веселі і пу-*

Окують царей неситих
В залізнії пута,
І їх, славних, оковами
Ручними окрутять,
І осудять губителів
Судом своїм правим,
І вовіки стане слава,
Преподобних слава²⁷.
І спочинуть невольничі
Утомлені руки,
І коліна одпочинуть,
Кайданами куті
Радуйтеся, вбогодухі,
Не лякайтесь дива,—
Се бог судить, визволяє
Долготерпеливих
Вас, убогих. І воздає
Злодіям за злая!

Оживуть степи, озера
І не верстові,
А вольнії, широкії
Скрізь шляхи святії

²³ «Правдиве слово хлібороба до своїх земляків», стор. 18.

²⁴ Там же, стор. 23.

²⁵ Тарас Шевченко, т. 2, стор. 320.

²⁶ «Правдиве слово хлібороба до своїх земляків», стор. 23.

²⁷ Тарас Шевченко, т. 1, стор. 346—347.

стиню опанують веселні села... *Допоможи вам сама правда*²⁸.

*Простеляться; і не найдуть
Шляхів тих владики,
А раби тими шляхами
Без гвалту і крику
Позіходяться докупі,
Раді та веселі.
І пустинню опанують
Веселії села*²⁹.

Можна було б не наводити це порівняння, обмежившись переліком творів, що їх цитує Волховський. Але саме при порівнянні кидається у вічі суворі послідовність, з якою у «Правдивому слові...» автор уникає вживання понять, що нагадували б бога. Зрозуміло, що в стислій революційній брошурі не місце було пояснювати атеїзм Шевченка, докладно коментувати смисл вживаних ним виразів: «вбогодухі», «се бог судить, визволяє», «шляхи святії». Тому вони були замінені належними відповідниками. І останнє речення «метелика»: «Допоможи нам сама правда» — відповідає духові Шевченкового тексту. Вірогідно, що ці зміни внесені організаторами віденського видання — С. Подолинським і О. Терлецьким. Бо якщо революційні народники у своїй діяльності використовували набожність населення³⁰, то революційні демократи, до яких належали Терлецький і Подолинський, не могли цього допустити. Вони чудово розуміли, що боротись проти царя на землі не можна, не борючись одночасно проти бога на небі. Але не з атеїстичних міркувань вони «чистили» Шевченка, а насамперед тому, що усяке посилення на бога заважало б революційній боротьбі, сковувало б ініціативу селянства, притупляло б революційний заклик: «Самим себе визволяти».

Українська соціалістична література, видана С. Подолинським і О. Терлецьким у Відні, знаменувала, на наш погляд, початок нового етапу в історії української революційної демократії.

Значний інтерес у Галичині викликала й історична тематика творів Шевченка. До її трактування ідеологи

²⁸ «Правдиве слово хлібороба до своїх земляків», стор. 23—24.

²⁹ Тарас Шевченко, т. 2, стор. 324—325.

³⁰ Згадайте хоча б народницьку агітацію в релігійних сектах в часи ходіння «в народ» у 1875 році.

народовства її революційної демократії підходили з різних позицій.

Ідеологи українського буржуазного націоналізму, фальсифікуючи спадщину поета, намагались використати її для розпалювання ненависті українського народу до польського та російського народів. Так, виступаючи з промовою у Львові у 1875 році на традиційному шевченківському вечорі, В. Барвінський доводив наявність «розбратання» між українцями і поляками, як «двох вічно ворожих елементів», що по відношенню до Шевченка було блюзнірством.

Буржуазні ідеологи, зокрема націоналістичні, з творів Шевченка робили архіреакційні висновки про вічність класового суспільства, про «неприродність» існування в українського народу комуністичних ідеалів: «Довговікова борба нашого народу, як ні різні переходила вона стадії — зовсім далека від комуністичних і соціалістичних переворотів, які проявились на Заході. Ідеал нашого народу не перечить природного устрою суспільності. Він не йде до комуністичного зрівняння всіх багатств, ані до соціалістичного зрівняння всіх людей після одної міри.— Народний ідеал не перечить конечности витворення різних верств суспільності...» Нічого спільного, зрозуміло, не мають ці висновки з творами поета, які закликають зробити все для того, щоб «не осталося сліду панського в Україні». Але ніякі об'єктивні факти не заважали цим ідеологам по-єзуїтськи заприсягати: «...ми не споневіримось завіщанню Тараса Шевченка... Наша хоругов — то безсмертний дух Тараса Шевченка — він кличе до нас: «Обніміться, брати мої — молю вас, благаю».

Того ж року, з тієї ж нагоди на вечорі віденського товариства галицького студентства «Січ» у присутності численних гостей з чеського, хорватського, російського, польського молодіжних товариств з доповіддю «Шевченко і Некрасов» виступив О. Терлецький. Він констатував, що для Галичини «найважливішим питанням є питання хлопське», що 1848 рік не усунув «несправедливих економічних стосунків» у житті народу, що політичні свободи не визволили його «з економічної неволі». Визначаючи роль літератури у визвольній боротьбі народу, Терлецький звертає увагу на те, що в Росії «кріпацтво знесено вправді пізніше, але там віддав-

на вже література працювала над виясненням цієї справи»³¹.

Терлецький пов'язує творчість Шевченка з насущними завданнями українського народу в соціальній і національно-визвольній боротьбі. Всупереч твердженням буржуазних ідеологів, він дає правильне пояснення історичної тематики творів поета: «Шевченко, від сумної теперішності обертаючись до минулості, в блискучих споминках народної борби за волю шукає відради і заохоти до нової праці, нової борби за волю»³².

Як літературознавець, Остап Терлецький виступив полум'яним пропагандистом і спадкоємцем естетичних засад Шевченкової творчості. Про якого б художника не писав Терлецький, він часто порівнює його творчість з творчістю поета. Літературна спадщина геніального Шевченка була для Терлецького взірцем ідейності, народності, мистецької досконалості.

В оцінці художнього твору Терлецький акцентує увагу на його ідейності. Література повинна зображати «героїв борби за народну свободу». Такою була, за Терлецьким, творчість Т. Шевченка, А. Міцкевича, Ю. Словацького. Література повинна виконувати таку ж місію у житті народу, яку виконувала Кобзарева пісня в Галичині: «Аж Шевченко показав ту дорогу, якою мож дійти до народної свободи»³³.

Терлецький вимагав від мистецтва «високості ідеалів». Але ідейний зміст художнього твору має бути не «постою фразою», а органічно вплетеним у тканину «живого реалізму» твору. Різко засуджував він твори, які переймались «офіціальним патріотизмом, так убивчим для письменника і для літератури, особливо молодій»³⁴. Літературний критик слушно підкреслював, що «брак вищих ідей» негативно впливає на красу форми художнього твору, особливо тоді, «коли її накручують на копито хвилевих потреб щоденної політики»³⁵.

³¹ «Шевченкові вечери у Відні», — журн. «Правда», 1875, ч. 6, стор. 246. На жаль, у журналі вміщено лише фрагменти доповіді Терлецького.

³² Там же.

³³ Див. вище цит. працю О. Терлецького, ЛНВ, т. XXIV, кн. X, стор. 11.

³⁴ Там же, т. XXIII, кн. VII, стор. 6.

³⁵ Цит. праця О. Терлецького, ЛНВ, т. XXIII, кн. VII, стор. 2.

Художній твір, за Терлецьким, має ґрунтуватись «на глибокій науці, на ясному зрозумінню духа і життя народнього»³⁶. Без цього не може бути справді потрібної народові літератури. Тому Терлецький народність твору вбачав не тільки у мові та описі народного побуту, а найперше у насиченні твору духом і психологією народу.

Нещадно картав критик галицьку літературу за її зіпсовану мову. Мова літературних творів галичан рясніла полонізмами, русизмами, германізмами. Терлецький називав її «язиковою мозаїкою». Коли мова московільської літератури є «тільки карикатурою язика великоруського», то мова народовців — є «карикатурою народньої бесіди»³⁷. Отже, було так, як у Шевченка:

І всі мови
Слав'янського люду —
Всі знаєте. А свої
Дастьбі...³⁸

Учитись рідної мови треба не у чужинців, «як німець покаже», а у свого рідного народу, бо «ми прецінь маємо у себе дома такий гарний, такий багатий і поетичний язик народний, що тільки крайня ігнорація могла його закрити перед нашими літературними робітниками»³⁹.

Народна мова для Терлецького, як і для Шевченка («Возвеличу малих отих рабів німих! Я на сторожі коло їх поставлю слово») та Лесі Українки («Слово, чому ти не твердая криця»), є знаряддям у соціальній і національній боротьбі народу. Він підкреслює це, коли оцінює творчість і діяльність гуртка М. Шашкевича. З таких же міркувань Терлецький писав Михайлові Драгоманову, що в Галичині навіть «правописні справи мають політичне значення» (йшлося про введення в українську мову латинського шрифту).

Терлецький з висоти нових завдань визвольної боротьби народу оцінив Шевченкову спадщину. Українська молодь «з ентузіазмом читала поезії Шевченка, першого і найбільшого хлопського поета в цілій майже

³⁶ Остап Терлецький, Галицько-руський нарід і галицько-руські народовці, — журн. «Правда», 1874, ч. 18, стор. 760.

³⁷ Там же.

³⁸ Тарас Шевченко, т. 1, стор. 332.

³⁹ Остап Терлецький, Галицько-руський нарід і галицько-руські народовці, — журн. «Правда», 1874, ч. 18, стор. 760.

Європі... в них в своїм часі містилася ціла програма політичної і соціальної роботи для усіх живих руських людей, а найдужче для руської молодіжі»⁴⁰. Подібними оцінками творчості Шевченка Терлецький у 1874 році поставив питання про розробку наукових програмних праць суспільно-політичного порядку на основі новітніх знань. Це були виразні симптоми зростання «Молодої України» у нову суспільну силу. «Програма Шевченкова,— писав він далі,— мала тільки один блуд,— вона була писана віршами. З того вийшло, що замість, щоб її перепроводжувати мали люде з досвідом і з практичним змислом, вона дісталася в руки найнебезпечніший класі народній,—декламаторам...»⁴¹. Цим «Молода Україна» протиставила себе «народній партії», проголосивши, що вона вбачає в народовцях-демагогах, які маскуються ім'ям Шевченка, небезпеку для народного визволення.

Якщо тодішні завдання визвольного руху Терлецьким були тільки названі і частково розпочаті, то Іван Франко їх продовжив, розвинув і багато з них висвітлив по-новому. Саме з цього боку в суспільно-політичній думці та революційній практиці України Остап Терлецький виступає як попередник Франка.

Значення творчості Т. Шевченка для Галичини вимірюється цілою історичною епохою. Під впливом факторів суспільного прогресу і, зокрема, завдяки Шевченкові Галичина, «розбуджена голосною кобзою поета встигла прорвати грубу греблю схоластичного неучтва і пробратися в атмосферу якогось ширшого, людського життя, хоч трохи похожего на життя європейське»⁴².

Шевченкова спадщина була ідейною основою створення в 70-х роках у Галичині революційного демократизму. В руках революційної демократії вона стала зброєю у боротьбі проти економічного, національного, духовного гніту народу. У цій боротьбі визначна роль належала мужньому бійцеві за щасливе майбутнє українського народу — Остапові Терлецькому.

⁴⁰ Остап Терлецький, Галицько-руський нарід і галицько-руські народовці,— журн. «Правда», 1874, стор. 749.

⁴¹ Там же.

⁴² Див. вище цит. працю О. Терлецького, ЛНВ, т. XXIV, кн. X, стор. 10.

Резюме

В статье освещается благотворное воздействие творчества Тараса Шевченко на становление революционной демократии в Галичине, в частности на формирование мировоззрения видного представителя украинской общественно-политической, философской и экономической мысли, литературоведа и публициста Остапа Терлецкого. Автор показывает, как революционеры-демократы (С. Подлинский и О. Терлецкий) использовали произведения поэта для революционной агитации, для борьбы с украинскими буржуазными националистами.

ДЕНІ ДІДРО І ДІЯЧІ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Писати про Дідро на Україні, про його українських друзів — завдання складне. Ця тема ніким ще не зроблена, не вивчена, матеріали до неї не зібрано, і ми вперше робимо таку спробу, щоб хоч частково заповнити прогалину в цій справі.

Гостра боротьба навколо Дені Дідро точилася не тільки за його життя, а й після його смерті. Вона триває і досі. І це цілком закономірно. Як справжній гуманіст Дідро підніс людину, її розум на найвищий рівень, бо в розумі і гуманізмі він вбачав найбільшу прикрасу людини — сенс людського життя. Ось чому Дідро був непримиренним ворогом релігії і церкви і люто ненавидів усяку несправедливість. Енгельс мав усі підстави сказати: «Якщо хто-небудь присвятив усе своє життя служінню істині і праву» — в хорошому розумінні цих слів,— то такою людиною був, наприклад, Дідро¹.

Прогресивне людство завжди високо цінувало Дідро і підіймало голос на його захист. Поборники рабства, захисники варварства, організатори загарбницьких воєн були найлютішими ворогами Дідро та його ідейної спадщини.

Вороги Дідро запевняли, що він не мав глибоких знань, твердих переконань, що він нібито без краю блу-

¹ К. Маркс, Ф. Енгельс, Вибрані твори в двох томах, т. II, К., 1953, стор. 326.

кав у філософському тумані і тільки інколи осявав його блиском свого розуму і таланту. Проте навіть відомий професор Гейдельберзького університету Ф. К. Шлоссер, такий несправедливий і тенденційний у своїх оцінках творів Дідро, змушений був визнати, що коли уважно порівняти «розповіді про його життя і вчинки, переказані ним самим та його друзями, з тим, що говорили проти нього вороги, виявиться, що він мав достатні і широкі знання»².

Геніальний Гете у передмові до «Племінника Рамо» високо і справедливо оцінив Дідро. Начебто попереджаючи читачів, він відзначив, що судити про письменника тільки по його творах — значить знати його тільки з одного боку, бо «в розмові це була найвизначніша людина свого віку». Ніхто так не впливав на слухачів, ніхто так не підкоряв собі душу могутністю своєї розмови: «У торжестві цього роду в нього не було зразків, і він не залишив після себе наступників»³.

Гете був обурений тим, що Дідро переслідували, не визнавали і належним чином не оцінили на його батьківщині — Франції. «Коли б він народився в інший час і в іншій країні, весь літературний світ віддав би йому ще за життя велику честь, а після смерті йому спорудили б пам'ятники і олтарі»⁴.

Високої думки про Дідро був також видатний письменник Шіллер. Високу оцінку і моральну підтримку дістав Дідро не тільки в Німеччині, в особі Гете, Шіллера та інших відомих німецьких мислителів. Спадщину великого енциклопедиста шанували прогресивні діячі багатьох країн світу.

Особливо глибоко вивчали і критично засвоювали творчість Дідро в Росії. І це не випадково. Дідро був безкорисливим другом російського народу, і народ віддячував йому за це сторицею. Про нього з захопленням висловлювалися Новиков, Пушкін, декабристи та революційні демократи. Видатний син російського народу Герцен з великою любов'ю назвав Дідро «найбільш глибокодумним з усіх просвітителів».

² Ф. К. Шлоссер, История восемнадцатого столетия, СПб., 1868, т. II, стор. 363.

³ Гете, Дідро и его сочинение «Племянник Рамо», Див.: Библиотека европейских писателей и мыслителей, СПб., 1883, стор. 114—115.

⁴ Там же, стор. 116.

Бажаючи з'ясувати ставлення Дені Дідро до Росії, деякі історики та літератори звичайно зводять все до взаємин глави французьких енциклопедистів з Катериною II. При цьому не беруть до уваги, що ці взаємини мали характер постійних суперечок.

Що ж привело Дідро у північну столицю — Петербург?

Прагнення здійснити в Росії свої соціальні плани і реформи, перевірити їх життєвість, оскільки переслідуваний офіційними колами, він у своїй країні зробити цього не міг. Дідро мріяв про звільнення російського народу від кріпосництва. Він фанатично вірив у благородні наміри «просвіченої» імператриці.

У тодішній Європі Катерину II вважали освіченою і волелюбною. Говорили, що вона піклується про добробут свого народу, про прогрес і процвітання нації. Щоб зберегти за собою цю репутацію, Катерина II маскувалась, як тільки могла. Вона навіть матеріально допомагала філософу.

Багато даремних зусиль доклав Дідро, умовляючи імператрицю здійснити за розробленими ним проектами ряд важливих заходів щодо Росії: ці благородні наміри були їй чужі. Згодом Дідро остаточно переконався в тому, що політика російської цариці ворожа інтересам народу, його культурі.

Про ставлення Катерини II до французьких енциклопедистів Маркс писав: «Існував той вид громадської думки, який був створений величезним впливом Дідро, Вольтера, Руссо та інших французьких письменників XVIII століття. Росія завжди знала, як важливо по змозі мати на своєму боці громадську думку, і вона не проминула і собі здобути її. Двір Катерини II перетворився у штаб-квартиру тодішніх освічених людей, особливо французів; імператриця та її двір сповідували найбільш освічені принципи, і їй в такій мірі вдалося ввести в оману громадську думку, що Вольтер та багато інших оспівували «північну Семіраміду» і проголошували Росію найпрогресивнішою країною в світі, вітчизною ліберальних принципів, поборником релігійної терпимості»⁵.

Дені Дідро увійшов в історію світової суспільно-політичної і філософської думки як видатний вчений, фі-

⁵ К. Маркс і Ф. Енгельс, Твори, т. 16, К., 1963, стор. 160.

лософ-матеріаліст, письменник і публіцист. Він жив у передгрозову епоху, що передвіщала французьку революцію 1789 року, і по праву вважається видатним ідеологом французької революційної буржуазії XVIII століття.

Дені Дідро пройшов складний філософський шлях, доки остаточно не сформувався як мислитель і письменник. Все його життя, сповнене тривог і хвилювань, в достатній мірі свідчить про те, як наполегливо він боровся за вироблення свого матеріалістичного світогляду.

Дідро розгорнув широку діяльність по створенню знаменитої Енциклопедії. Він залучив до роботи над Енциклопедією кращі наукові і літературні сили Франції: відомого біолога Бюффона, видатного математика Даламбера, прославлених філософів Ламеттрі, Гольбаха, Руссо, Гельвеція, Вольтера, Кондільяка. Дідро також залучив до участі в Енциклопедії видатних французьких інженерів, лікарів, спеціалістів військової справи. Заслугує на увагу розділ виробництва і ремесел, в якому з належною ґрунтовністю описувалось виробництво скла, зброї, розповідалось про роботу шахтарів, ткачів. Статті дбайливо оздоблювались малюнками і відповідними таблицями.

Чимало місця в Енциклопедії відведено Україні, її природі, історії та культурі. Ми там знаходимо цікаві відомості про Чернігівщину, Поділля, Галичину, Крим, міста Львів, Балаклаву, Бахчисарай, ріки Дніпро, Десну, Случ.

Дідро навіть не забув Батурин — колишню резиденцію українських гетьманів, Азов і його стародавню фортецю, де колись воювали українські козаки разом з російським військом проти загарбницької навали.

Ще за життя Дідро його Енциклопедія була широко відома в культурних центрах України. Нею цікавилися в Харківському колегіумі, пізніше в колегіумі Галагана в Києві, в Ніжинському ліцеї князя Безбородька, в Рішельєвському ліцеї в Одесі, а також у приватних бібліотеках. Комплекти Енциклопедії Дідро зберігаються в Публічній бібліотеці АН УРСР, у Київському університеті та інших українських закладах.

Багато років віддав невтомний Дідро Енциклопедії, тій Енциклопедії, яку безперервно переслідували, третирували, забороняли, а її організатора намагалися

ув'язнити. Сам Дідро написав понад тисячу статей з різних питань філософії, етики, естетики, політики та інших наук.

Дідро цікавий не тільки як мислитель, філософ, воєвничий матеріаліст, а також як письменник, вдумливий мистецтвознавець і пристрасний публіцист. Він цікавий як характер, як особа.

Однак, відмічаючи всі позитивні риси Дідро як передового, прогресивного філософа свого часу, треба сказати, що він до самої смерті не зміг подолати недоліків, властивих домарксистському матеріалізму. Його матеріалізм був метафізичним, а в трактовці закономірностей суспільного розвитку він залишався на позиціях ідеалізму. Проте визначальною основою світогляду Дідро є матеріалізм і атеїзм. Він говорив, що агностицизму немає місця в науці, бо світ доступний для пізнання, а відчуття є єдиним джерелом пізнання. Дідро рішуче боровся проти суб'єктивного ідеалізму, відстоюючи погляди тих, хто визнавав об'єктивне існування матерії. Не випадково він критикував реакційну ідеалістичну філософію Берклі.

На таких же принципах Д. Дідро обґрунтував свою естетичну концепцію⁶. Так, характеризуючи живопис художника-реаліста Жан-Батіста Шардена і критикуючи суб'єктивний ідеалізм Берклі, Дідро писав: «Коли, як кажуть філософи, реальні лише почуття, коли порожнеча простору і твердість тіла, може, зовсім не схожі на те, що ми відчуваємо, то нехай скажуть мені оці філософи, яка ж, на їх думку, різниця,— на віддалі чотирьох кроків від твоїх картин,— між творцем і тобою»⁷.

Цю точку зору Дідро відстоює і в музиці, драматургії, театрі.

Людина широких поглядів і глибоких знань, Дідро висловив багато цікавих думок в галузі естетичного виховання. Він вважав, що театр повинен бути політичною трибуною виховання. На думку Дідро, театр повинен належати «третьому стану», тобто широким народним масам. Він розробив нові положення, що вимагали кардинальної перебудови французького театру.

⁶ Див.: Семен Лавров, Погляди Дені Дідро на мистецтво»,— «Мистецтво», 1963, № 5, стор. 27—28.

⁷ Д. Дідро, Думки про малярство. 1937, стор. 159.

Дідро у всіх сферах своєї багатогранної діяльності (філософія, природознавство, етика, естетика, живопис, скульптура, архітектура, музика, а також література, драматургія і театр) боровся за реалізм у мистецтві.

Передові діячі науки, літератури і мистецтва Росії уважно стежили за творчими успіхами Дідро.

Разом з передовими діячами Росії відстоювали погляди великого мислителя і кращі сини українського народу, їм близькі були ясність і сміливість поглядів Дідро, який так уміло і дотепно узагальнював не тільки кращі досягнення матеріалістичних ідей минулих часів, а й успіхи тогочасного матеріалізму, природознавства, науки й техніки.

Розгляньмо ж в міру можливості хоча б частину питань цієї великої теми.

Звернімося насамперед до одного з видатних українських філософів — просвітителя-демократа Сковороди.

Дідро і Сковорода! Здавалося б, які несхожі характери, як різняться вони своїми національними рисами, психологічним складом розуму; і водночас, які близькі між собою ці великі мислителі.

Григорій Савич Сковорода втілює у собі кращі національні риси свого народу: його гуманізм, вільнолюбство, патріотизм. Усі твори Сковороди, від філософських трактатів до сатиричних байок, пройняті гуманізмом, непохитною вірою в людину, в її розум.

Усією своєю творчістю, викривальною діяльністю Сковорода був на боці Дідро і разом з прославленим главою французьких енциклопедистів завдавав нищівних ударів схоластиці, офіційній релігії та її церковним апологетам. Сковорода був непримиренним борцем проти духовного і соціального гноблення. Він ненавидів кріпосницький лад і мріяв про часи, коли народ буде вільним і щасливим.

Ідеї Дідро та його Енциклопедія не могли не зацікавити Сковороду. Він не міг не користуватися Енциклопедією, яка була не тільки в бібліотеці його друга Лаврентія Кордета, а й в бібліотеці Харківського колегіуму, де він був викладачем. Це стверджують найновіші публікації і дослідження видатного текстолога і літературознавця проф. П. М. Попова⁸.

⁸ П. М. Попов, З листування Г. С. Сковороди, — «Радянське літературознавство», 1955, № 18, стор. 57—70; Й. Я. Ка-

Все це дає підстави вважати, що Дідро та його Енциклопедія позитивно вплинули на ідейну еволюцію Сковороди в напрямі його матеріалізму і атеїзму.

Сучасник Г. С. Сковороди, видатний культурний діяч українського народу Я. П. Козельський належним чином оцінив Дідро і доклав чимало зусиль до того, щоб його філософська спадщина стала надбанням українського та російського народів. Для цього Козельський підібрав ряд кращих статей з Енциклопедії, серед яких чільне місце зайняли статті Дідро. Я. П. Козельський переклав з французької мови статті про філософію, які вийшли у 2-х томах у 1770 році. Поява у світ цього двотомника була великою подією на Україні. Козельський не був слухняним школярем, який безапеляційно приймає все зі слів учителя, благоговіє перед славетним. Він завжди відстоював свою наукову самостійність і гідність, але без тіні верхоглядства. Козельський виріс на національному ґрунті, під впливом соціальних та визвольних прагнень свого народу. Тому він не по-рабському копіював Дені Дідро, а творчо переробляв усе, що було кращого в його ідейній спадщині.

Уже будучи літньою людиною, коли він писав свій знаменитий трактат «Міркування двох індійців Калана та Ібрагіма про людське пізнання...» (1788), Козельський пам'ятав про творчу скарбницю Дідро. Філософський твір Козельського, спрямований проти російських масонів, які ополчилися проти природознавства, матеріалізму та атеїзму, духом та ідейною бойовитістю перегукується з поглядами Дідро не тільки за змістом, а навіть за формою. Досить зіставити «Міркування двох індійців...» Козельського, написаних у формі п'яти діалогів, з «Племінником Рамо» Дідро, щоб переконатися в тому, що форма діалога творчо запозичена Козельським у французького філософа. На діалогічну форму «Племінника Рамо» звернув увагу геніальний Гете: «Вибравши для «Племінника Рамо» форму розмови вільної і жвавої,— писав він,— Дідро зайняв найвигіднішу для себе позицію, він вибрав рамку, найбільш підходящу до характеру свого таланту: з щасливого єднання оригінального задуму і дотепного виконання вийшов твір,

ганов, Каталог бібліотеки Харківського колегіуму 1769 року,— «Книга. Исследования и материалы», М., 1962, № VI. стор. 105—122.

на який я дивлюсь як на одну з кращих речей свого автора»⁹. Те, що задовго до гетевської оцінки діалогічного прийому Дідро, автор «Міркування двох індійців...» своєрідно використав цей творчий прийом великого французького енциклопедиста, не тільки робить честь Козельському, а й свідчить про глибину його розуму і таланту.

Щоб твори французького філософа-матеріаліста Дені Дідро стали надбанням російського й українського народів, багато зусиль до цього доклав також І. С. Рижський, перший ректор Харківського університету. Він виступив за матеріалізм в науці, проти ідеалізму і церковної схоластики. Він, як і Козельський, переклав ряд творів Дідро і зробив їх надбанням широкого кола читачів.

Чималу роль в популяризації французьких матеріалістів і просвітителів XVIII століття відіграла українська журналістика й публіцистика. Загляньмо в «Український вестник», дуже популярний на Україні, що видавався в 1816—1819 роках. У ньому не друкувалось спеціальних статей, присвячених Дідро та його Енциклопедії, проте окремі висловлювання та посилання на французького філософа свідчать, що цей журнал високо цінував Дідро як видатного прогресивного діяча і мислителя.

Однодумець Жан-Жака Руссо, швейцарець Іван Вернет, для якого Україна стала другою батьківщиною, в статті «Осіння прогулянка в день мого ангела», з почуттям глибокої поваги згадує ім'я Дені Дідро¹⁰. В іншій статті Вернет правильно підкреслив, що Дідро наполегливо боровся проти натуралізму: «Бітте занадто підніс ціну наслідуванню. Дідерот же, цей до ентузіазму любитель оригінальності, відкинув його навіть в драматичному мистецтві»¹¹.

Те ж саме варто сказати про професора Харківського університету Є. Філомафитського. Засуджуючи антиморальні дії людей — заздрощі і наклеп, він не пропустив нагоди, щоб послатися на Дені Дідро: «Заздрощі

⁹ Гете, Дидро и его сочинение «Племянник Рамо». Див.: Библиотека европейских писателей и мыслителей, стор. 115.

¹⁰ «Український вестник», 1819, листопад, стор. 178.

¹¹ Там же, лютий, стор. 174.

або наклеп, за висловом Дідерота, кинджалом перевертають прах померлих»¹².

Щоб уявити, як рішуче виступав журнал «Український вестник» на захист Дідро та його Енциклопедії, досить послатися на доповідь професора Віленського університету Яна Снядецького «Про філософію», що була перекладена з польської мови П. Гулаком-Артемовським і вміщена у цьому журналі. Доповідь Яна Снядецького цікава тим, що в ній високо оцінено матеріалістичний напрям французьких енциклопедистів і взято під захист їх прогресивну позицію, що зазнавала нападків богословів. Про Дідро говориться: «Автор Енциклопедії, який так сприяв освіті всіх народів і став поряд з найпершими освіченими мужами XVIII століття, не уник отрути богословського наклепу. Зрозумійте, як небезпечно вірити цим необачним і злобним ревнощам до релігії, цьому гострому мечу давно вже знеславленому зловживанням»¹³. Далі автор ще гостріше обрушується на богословів: «Коли у Франції вийшли перші томи Енциклопедії, то проти них з люттю повстали легковажні богослови. Вони кричали і пророчили загрозову небезпеку для релігії, організовували навіть заговори і придворні інтриги, щоб тільки затримати вихід у світ такого важливого творіння і знищити його в самому зародку»¹⁴.

Проте, як не боролись богослови та інші реакційні мракобіси проти Дідро, інтерес до нього все більше й більше зростав.

Дуже широку діяльність по пропаганді атеїзму на Україні розгорнули декабристи Південного товариства і Товариства об'єднаних слов'ян. Переважна більшість з них відчувала велику повагу до французьких енциклопедистів, зокрема до Дені Дідро. І це не випадково. Войовничий атеїзм Дідро та його соратників відповідав їх політичним задумам і революційним прагненням. О. П. Барятинський блискуче знав французьку мову і читав енциклопедистів в оригіналі. Він рішуче виступав проти релігії і відкидав ідеї про існування бога. Те ж саме слід сказати про відомого декабриста К. Крюкова, який, керуючись спадщиною Дідро, вважав за не-

¹² «Український вестник», 1819, лютий, стор. 226.

¹³ Там же, червень, стор. 321.

¹⁴ Там же, стор. 327.

обхідне боротися проти релігії, забобонів і темряви. Заслугує також на увагу прихильне ставлення до спадщини Дідро відомого декабриста І. І. Горбачевського, який у вірі в бога, в релігію і церкву вбачав джерело духовного гноблення народу і вважав, що атеїзм повинен оволодіти умами всього народу. Коли Горбачевський дізнався, що звільнені ним кріпаки у знак вдячності поставили в церкві на його честь ікону св. Івана, він з великим незадоволенням писав сестрі, що вважає таку поведінку селян нерозумною¹⁵.

Значне місце в розвитку атеїстичної думки на Україні тих часів належить П. Борисову, який не раз говорив про велике враження, яке справили на нього енциклопедисти.

Проблемою атеїзму цікавилися майже всі декабристи, оскільки питання релігії і атеїзму були пов'язані з їх політичною програмою і тактикою боротьби. В. Равський, О. Барятинський, Я. Андрієвич, Я. Драгоманов, П. Вигодовський (Дунцов), К. Крюков, І. Горбачевський, П. Борисов та інші дивилися на релігію не тільки як на духовне пригнічення народних мас, а й як на небезпечну політичну перешкоду для здійснення їх плану. Природно, що вони використовували філософські та атеїстичні погляди енциклопедистів, зокрема Дідро, як зброю у своїй ідейній боротьбі.

Після розгрому декабристів у Петербурзі і ліквідації їх організації на Україні темні сили реакції обрушились на найменші прояви матеріалістичної думки. Серед українських вчених, яких цюкувала реакція, слід назвати сучасника декабристів П. Д. Лодія — одного з найвидатніших представників передової університетської філософської науки, яка відстоювала прогресивні ідеї у боротьбі проти ідеалізму і реакції.

Виходець із Закарпаття, Лодій ніколи не поривав зв'язків з народом і прогресивними вченими.

Діапазон філософської діяльності П. Д. Лодія справді неосяжний. Він був професором трьох університетів: Львівського, Краківського і Петербурзького. І скрізь у своїх лекціях і наукових працях викривав ідеалізм Канта, Юма, Берклі та Шеллінга, відстоюючи матеріалізм французьких філософів XVIII століття та їх геніального

¹⁵ Днев.: И. И. Горбачевский, Записки и письма, стор. 277.

представника Дідро. Саме за це проти Лодія ополчилися всі реакційні сили, вороги прогресу й культури. На нього писали доноси, його визначна праця «Логічні настанови» була оголошена небезпечною для студентської молоді, незважаючи на те, що для тих часів це був дуже змістовний і з методологічного боку цінний підручник з філософії¹⁶.

Царський уряд обрушився на матеріалізм і його ідейних носіїв. Ставилося питання про заборону викладання французької філософії в навчальних закладах Росії та України. Мракобіси Магницький і Мартинов, а також попечитель Харківського учбового округу Петровський в один голос виступили проти французьких енциклопедистів. Вони вимагали ліквідації філософських дисциплін у вищих навчальних закладах, а Лодія оголосили небезпечною людиною для народу і батьківщини. Але Лодій був непохитний. Він не завагався перед силами мракобісся та реакції і не відмовився від своїх поглядів.

Через деякий час після розгрому декабристів на Україні було засновано Кирило-Мефодіївське товариство (1846—1847). Воно продовжувало високі революційні традиції декабристського руху. Ставлення членів Кирило-Мефодіївського товариства до Дені Дідро та французьких енциклопедистів не було однаковим, бо учасники його розподілились на два протилежних табори. Революційно-демократичне крило, очолюване Т. Г. Шевченком, докорінно відрізнялося від буржуазно-ліберального крила на чолі з Костомаровим і Кулішем.

Звернімося до Костомарова. Навряд чи можна погодитися з його автобіографічними записами, в яких відзначається роль Дідро в формуванні його власного світогляду та поглядів його батька. У цих записах Костомаров малює свого батька щирим прихильником Дідро та інших французьких енциклопедистів. Він заявляє, що батько його симпатизував французькій революції, що «улюбленими творами батька були книги Вольтера, Даламбера, Дідро»¹⁷. Там же автор констатує, що своїм

¹⁶ Див.: П. Д. Лодий, Логические наставления, руководствующие к познанию и различию истинного от ложного, СПб., 1815.

¹⁷ Литературное наследие Н. И. Костомарова, Автобиография, СПб., 1890, стор. 5.

ідейним формуванням він зобов'язаний батькові, який «любив тлумачити всім і кожному, що всі люди рівні, що відмінність за породою є забобони, що всі повинні жити, як брати»¹⁸. За визнанням Костомарова, цей вплив був такий сильний, що «начувшись від батька різних вільнодумних речей і начитавшись Вольтера та йому подібних», він навів таку паніку «на пансіонне начальство своїми фразами про релігію та уряд», що воно вирішило навіть виключити його з пансіону¹⁹. Отже, якщо це так, якщо враження дитячих та юнацьких років були такі захоплюючі, то чому Костомаров у роки наукової та політичної зрілості посідав у Кирило-Мефодіївському товаристві таку реакційну позицію. Що ж до його батька, то слід визнати, що він просто грав у бирюльки з ідеями французької революції і по суті був справжнім кріпосником та самодуром. Не випадково його було вбито в 1828 році своїми ж кріпаками.

Зовсім з інших позицій підійшов Т. Г. Шевченко до оцінки французьких енциклопедистів, яких очолював Дені Дідро. Про це свідчить безсмертна спадщина Тараса Шевченка. Віддаючи належне декабристам, звеличуючи їх подвиг, геніальний Кобзар у своїх «Неофітах» прославляє цих «невільників святих» і таврує ганьбою релігію і царя. Цілком зрозуміло, що Шевченкові був близький войовничий матеріалізм Дідро та його прихильників. Він вітає технічний прогрес, прославляє відомих винахідників Роберта Фультона й Уатта: «Великий Фультон! И великий Уатт! Ваше молодое, не по дням, а по часам растущее дитя в скором времени пожрет кнуты, престолы и короны, а дипломатами и помещиками только закусит, побалуется, как школьник леденцом. То, что начали во Франции энциклопедисты, то довершит на всей нашей планете ваше колоссальное гениальное дитя. Мое пророчество несомненно»²⁰.

Атеїзм Шевченка, його вогненна сатира беруть свій початок не тільки в українській народній сатиричній поезії, перегукуються не тільки з сатирою великої російської літератури, а й простягають нитку до близької за духом сатири французьких енциклопедистів, до бли-

¹⁸ Литературное наследие Н. И. Костомарова..., стор. 5.

¹⁹ «Русская мысль», М., 1885, № 5, стор. 195.

²⁰ Т. Г. Шевченко, Дневник, 1857—1858, К., 1963, стор. 90.

скупого сатиричного діалога «Племінника Рамо» Дені Дідро.

Тарас Шевченко досягнув могутню таємницю сатири, потрясаючи силу її гнівного слова. Він показав не тільки непохитність своїх атеїстичних переконань, а й нездоланну силу свого нищівного сміху. Доречно згадати слова О. І. Герцена, що «сміх — одне з наймогутніших знарядь руйнування; сміх Вольтера бив і пік, як блискавка. Від сміху падають ідоли, падають вінки і оклади, і чудотворна ікона стає почорнілою і погано намальованою картинкою»²¹.

«Сон» і «Гайдамаки», «Єретик» і «Юродивий», «Умре муж велій», «Неофіти», «Кавказ» і багато інших творів Т. Г. Шевченка зміцнювали атеїстичний фронт на Україні.

Все реакційне, бездарне і тупе, що служило престолу, згуртувалось на Україні проти французьких енциклопедистів і Дідро. Особливо активізувалися богослови і філософи-ідеалісти Київського і Харківського університетів, Рішельєвського ліцею (Одеса), Київської духовної академії, Ніжинського філологічного ліцею князя Безбородька та ін. Наступ чорних сил проводився за допомогою жандармерії і монархічної преси.

Французькі енциклопедисти систематично третирувалися на сторінках «Университетских известий» Київського університету. Якийсь В. Авсеєнко розв'язним тоном писав: «Вік Петрарки і Маккіавеллі, вік Вольтера, Руссо, Монтеск'є відомі в історії як епохи, які найменш поважають добродетель і мораль... Передові діячі XVIII століття самі були заражені тим моральним тлінням, яке на їх очах швидко роз'їдало організм старого суспільства»²².

Ще більш розв'язно писав про енциклопедистів професор Київського університету Ренненкампф. Його твердження є зразком фантастичної вигадки та наклепу. Він, наприклад, заявляє, що «у XVIII столітті досить сильною була думка, що справедливості немає»²³. Те са-

²¹ А. И. Герцен, Соч., т. X, 1919, стор. 12.

²² В. Авсеєнко, Итальянский поход Карла VIII и последствия его для Франции.— «Университетские известия», К., 1863, № 4, стор. 23.

²³ Проф. Ренненкампф, Очерки юридической энциклопедии,— «Университетские известия», К., 1865, № 11, стор. 27.

ме знаходимо у «дослідженні» М. К. Бокодорова про Жан-Жака Руссо, що друкувалося в «Известиях» Київського університету²⁴.

Особливо уперто боролася проти Дідро і французьких енциклопедистів Київська духовна академія.

Весь синкліт апологетів релігії і церкви за допомогою самодержавства, релігійної преси і церковної проповіді спрямував свою діяльність проти Дені Дідро та його соратників — безстрашних борців проти релігії і церкви, які мали величезний вплив на передові кола України.

Візьмімо «працю» вихованця цієї академії Ф. Наги, яка присвячена педагогічним поглядам видатного просвітителя XVIII століття Руссо. У ній автор фальсифікує погляди Руссо, Вольтера, Даламбера, Гольбаха, Кондільяка, Гельвеція і головним чином Дідро. Насамперед він твердить, що енциклопедисти заперечують будь-яку моральність²⁵. Нага запевняє, що на мораль «енциклопедисти дивились як на продукт забобонів, звичок, інстинктів, вбачаючи в плоті — найвище людське щастя»²⁶.

Зрозуміло, що таке спрощене й карикатурне тлумачення нічого спільного немає із справжнім ученням Дідро та енциклопедистів.

Поряд з дисертаціями, дипломними працями й курсовими творами Київської духовної академії, в яких автори ополчилися проти Дідро та його соратників — просвітителів XVIII століття, богослови друкували свої праці в релігійних журналах і газетах України.

Характерна стаття Тернавського. Оскільки завдання автора полягало в тому, щоб всіляко спаплюжити французьких просвітителів і піднести престиж Катерини II, він навмисно замовчував лицемірство російської імператриці у взаєминах з Дені Дідро і нічого не сказав про те, скільки користі приніс Дені Дідро Росії і як прихильно він ставився до росіян. Проте не слід забувати, що ніхто інший, як Дідро, збагатив Ермітаж —

²⁴ Див.: М. К. Бокодоров, Очерки критических суждений о Ж. Ж. Руссо, — «Университетские известия», 1898, № 10; 1899, № 1; 1901, № 3.

²⁵ Див.: Ф. Нага, Религия и религиозное воспитание по Ж. Ж. Руссо, К., 1905, стор. 41.

²⁶ Там же.

красу і гордість Росії — великими перлами живопису. За його допомогою Ермітаж придбав картини Мурільйо і Дова. За невелику ціну було куплено чудову колекцію Кроза, куди увійшли картини Рафаеля, Рембрандта, Рубенса, Піомбо, Ватто, Тіціана і Ван-Дейка. Та хіба тільки в цьому заслуга Дідро? Тернавський безсоромно замовчував, з яким ентузіазмом домагався Дідро, щоб Катерина II запровадила ряд реформ для блага народу. Але підступна імператриця не виправдала надій Дідро. Про це автор ані слова не сказав ²⁷.

У свій час Пушкін про таких борзописців писав: «Простимо було фернійському філософу звеличувати добродішність Тартюфа в спідниці і короні; він не знав, він не міг знати істини, але підлота російських письменників для мене не зрозуміла» ²⁸.

Але як не активізувалися богослови в спілці з філософами-ідеалістами проти французьких енциклопедистів, «гостра, жива, талановита публіцистика старих атеїстів XVIII століття» ²⁹, така близька широким колам народу, лякала їх.

Не почувавши в собі моральних сил і хисту, щоб відбити бойовий наступ блискучих творів Дідро, сповнених дотепного гумору та гострої сатири, вони вимушені були вдаватися до перекручень, фальсифікації і навіть наклепів ³⁰.

Йшли роки. Для ідеологічної боротьби наставляли нові часи. Робітничий рух на Україні дедалі зростав і міцнів. В одному строю з російським робітничим класом ішов і робітничий клас України.

Разом із зростанням політичної свідомості робітничого класу розвивалась і розповсюджувалась марксистська література: легальна, нелегальна, підпільна. Плацдарм марксизму поширювався. Ще задовго до цього в Київському університеті проф. Зібер звернув увагу широкої громадськості на безсмертну працю К. Маркса «Капітал». Слідом за ним про цей геніальний твір сказав своє слово магістр Харківського університету Л. Г. Кауфман.

²⁷ Див.: «Труды Киевской духовной академии», 1868, т. I.

²⁸ А. С. Пушкин, Соч., 1949, стор. 710.

²⁹ В. І. Ленін, Твори, т. 33, стор. 195.

³⁰ Див.: С. Г. Лавров, Передові діячі України в боротьбі за війовничий атеїзм Дені Дідро, Товариство «Знання» Української РСР, К., 1963.

Нове покоління революціонерів на Україні: народник І. Ф. Фесенко, С. О. Подолінський і багато інших — намагалося усвідомити суть марксистського вчення.

Сучасники В. І. Леніна — Павло Грабовський, Леся Українка, Іван Франко, Михайло Коцюбинський та інші українські революційні демократи поширювали в тій чи іншій мірі праці Маркса і Енгельса, в яких належне місце займали французькі просвітителі і Дідро.

Праці В. І. Леніна і створена ним більшовицька преса набули великого значення для України і духовного життя українського народу. Це була подія всесвітньо-історичного значення.

У працях Леніна і на сторінках більшовицьких газет і журналів не раз згадувались і високо оцінювались Дідро і французькі енциклопедисти. Зокрема, це стосується великого творіння В. І. Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм». В ньому блискуче подана характеристика Дені Дідро.

Проти поглядів марксизму, які дедалі більше поширювались, повстало все духовенство України. Якийсь мракобіс М. Чистяков у своєму витієватому трактаті «Соціалізм и религія в их идее и истории» намагався довести, що «тільки на ґрунті релігійному можливе наближення до рівноправності, братерства і волі, яких домагаються соціалісти». Після таких «істин» зловливий автор доходить навіть до таких побрехеньок: «Марксизм,— пише він,— відмовляється від грубо почуттєвого механічного пояснення людської поведінки матеріалістами XVIII століття і схиляється під впливом гегельянського ідеалізму до позитивізму».

Як бачимо, прагнучи одним махом дискредитувати марксизм і французьких енциклопедистів, очолюваних Дені Дідро, М. Чистяков обґрунтовує справу так, що марксизм ніби перекреслив увесь матеріалізм XVIII століття, бо в ньому, на його думку, немає нічого раціонального, що заслуговує на увагу, крім грубо почуттєвого, механічного пояснення людської поведінки. Одночасно автор зображує марксизм у кривому дзеркалі, як електричну суміш гегельянства і позитивізму.

У такому ж дусі українські богослови писали і свої інші праці про марксизм та історичний матеріалізм.

Проте, незважаючи на всілякі переслідування марксисту і революційної думки, марксистсько-ленінська література широко розповсюджувалась на Україні. У цій літературі належне місце займали «Анти-Дюрінг» Ф. Енгельса, «Матеріалізм і емпіріокритицизм» В. І. Леніна, «Святе сімейство» К. Маркса і Ф. Енгельса, «Нариси з історії матеріалізму» Плеханова та інші твори, в яких дано глибоке наукове визначення матеріалістичних поглядів Дідро. В «Анти-Дюрінгу» з винятковою глибиною і ясністю розкрито всі істотні недоліки й помилки французького метафізичного матеріалізму XVIII століття і Дені Дідро. Проте метафізичний спосіб «мислення, який майже виключно панував також серед французів XVIII століття», принаймні в їх спеціально філософських працях, не заслонив того факту, що енциклопедисти при наявності такого істотного недоліку «змогли залишити нам високі зразки діалектики; пригадаймо тільки «Племінника Рамо» Дідро»³¹.

У «Святому сімействі» Маркс визначив теоретичні джерела й передумови французьких матеріалістів, що сприяли становленню поглядів і Дені Дідро. Порівнюючи французький матеріалізм XVIII століття з англійським матеріалізмом XVII століття, К. Маркс писав: «Відмінність між *французьким і англійським* матеріалізмом відповідає відмінності між цими націями. Французи наділили англійський матеріалізм дотепністю, плоттю і кров'ю, красномовством. Вони надали йому темпераменту і грації... Вони *цивілізували* його»³².

Класичну характеристику французького матеріалізму подав Ленін у своїх працях, особливо у праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм». Виходячи з Маркса і розвиваючи його думки, Ленін вказував, що «і Берклі і Дідро вийшли з Локка», бо «виходячи з відчуттів, можна йти по лінії суб'єктивізму, яка приводить до соліпсизму... і можна йти по лінії об'єктивізму, яка приводить до матеріалізму»³³.

Розвиваючи цю думку, Ленін пояснював, що «ми вже на прикладі Дідро бачили справжні погляди матеріалістів», які полягають у тому, що відчуття визнаєть-

³¹ Ф. Енгельс, Анти-Дюрінг, К., 1953, стор. 20—21.

³² К. Маркс і Ф. Енгельс, Твори, т. 2, 1958, стор. 137.

³³ В. І. Ленін, Твори, т. 14, стор. 108—109

ся однією з властивостей матерії, яка рухається. Енгельс у цьому питанні стояв на точці зору Дідро»³⁴.

Після Маркса і Енгельса ніхто, крім Леніна, так глибоко не розкрив велич матеріалізму Дідро в боротьбі з ідеалізмом. При цьому не слід забувати, що ця монументальна праця Леніна з'явилася в роки століпінської реакції, коли з позицій Маха, Юма і Авенаріуса в Росії виступали не тільки оскаженілі реакційні професори філософії, а й люди, які називали себе марсистами.

На Україні в цей час широко пропагував позитивізм учень Авенаріуса і Петцольда, войовничий ідеаліст В. В. Лосевич, якого Ленін назвав «першим і найвидатнішим російським емпіріокритиком»³⁵.

Виступаючи проти матеріалізму в аспекті Берклі і емпіріокритиків, Лосевич розв'язував проблему часу, простору і руху, відкидаючи правильні погляди на філософські категорії Дені Дідро і матеріалістів. Разом з Лосевичем, професором Ніжинського ліцею князя Безбородька, М. Я. Грот з позицій Берклі, Юма і Маха виступав проти матеріалізму, відкидаючи войовничий атеїзм французьких енциклопедистів XVIII століття. Він писав: «Релігію я завжди поважав і носив у душі»³⁶.

Майже одночасно в Харківському університеті Ф. А. Зеленогорський відстоював у своїх лекціях і дослідженнях ідеалізм і при кожній нагоді принижував Дідро і французьких матеріалістів. Характеризуючи філософські погляди Сковороди, він всіляко намагається довести, що Сковороді були чужі атеїстичні погляди французьких енциклопедистів. Зеленогорський твердив, що хоча Сковорода був смертельним ворогом схоластиків, проте він не піддався у бік матеріалістів XVIII століття³⁷.

Те ж саме слід сказати про поборника ідеалізму і релігії в Галичині Кліма Ганкевича. У боротьбі проти матеріалізму він широко використовував недоліки і

³⁴ В. І. Ленін, Твори, т. 14, стор. 34.

³⁵ Там же, стор. 42.

³⁶ Н. Я. Грот, О направлении и задачах моей философии, — «Православное обозрение», 1886, № 10, стор. 801.

³⁷ Див.: Ф. А. Зеленогорский, Философия Г. С. Сковороды, — «Вопросы философии и психологии», 1894, № 24, стор. 312.

антинаукові положення вульгарних матеріалістів, щоб всіляко гудити матеріалізм взагалі і французьких матеріалістів та Дідро зокрема, приписуючи їм погляди Фохта, Молешотта і Бюхнера.

Поява «Матеріалізму і емпіріокритицизму» була великою подією для України. У цій праці Ленін завдав нищівного удару всім лосевичам, гrotам, козловим та іншим зброєносцям позитивізму і махізму, високо підніс Дені Дідро.

У боротьбі проти емпіріокритиків Ленін спирається на правильний «відзив про Берклі глави енциклопедистів Дідро»³⁸. Викриваючи емпіріокритиків, Володимир Ілліч показує, як Валентинову «довелося захищати «вдумливого аналітика» ідеаліста Берклі від матеріаліста Дідро»³⁹. При цьому Ленін підкреслював, що «Дідро чітко протиставив основні філософські напрями. Валентинов сплутує їх»⁴⁰.

В. І. Ленін розкрив недомисел тих, хто ігнорує «всіх великих матеріалістів, і Дідро, і Фейербаха і Маркса — Енгельса»⁴¹. Він дав зрозуміти всім, хто боровся проти ідеалізму, що Дідро не застарів, що він органічно пов'язаний з сучасністю.

У Маркса, Енгельса і Леніна не було спеціальних монографій про Дідро, але окремі геніальні думки, висловлені ними в своїх працях, з величезною точністю і глибиною розкривають зміст спадщини Дідро.

Загальновідомо, що марксизм мав дуже благотворний вплив на українських революційних демократів. І це, звичайно, не могло не відбитись на їх інтерпретації французьких енциклопедистів і Дідро.

Іван Франко з великим інтересом ставився до французьких енциклопедистів XVIII століття і не пропускав нагоди, щоб взяти їх на ідеологічне озброєння в боротьбі з релігією і церквою⁴².

Енциклопедисти були непримиренними до духовного рабства і, як справжні матеріалісти, завдали нищівних ударів християнській Франції. Це не раз відміча-

³⁸ В. І. Ленін, Твори, т. 14, стор. 23.

³⁹ Там же, стор. 26.

⁴⁰ Там же, стор. 27.

⁴¹ Там же, стор. 34.

⁴² Див.: С. Г. Лавров, Дені Дідро і Україна, — «Всесвіт», 1963, № 10, стор. 30—32.

ли класики марксизму-ленінізму. Варте уваги те, що і Франко в одній з своїх праць писав: «Послідні важкі удари наніс тому колись всевладному католицизмові XVIII вік, і то якраз в тім краю, де досі була його найтвердіша опора в «найхристиянській Франції»⁴³.

Ми вже звертали увагу на те, в якому аспекті Маркс, Енгельс і Ленін висвітлювали питання про Локка, як попередника Дені Дідро. Важливо відзначити, що Франко близько підійшов до Маркса і Леніна у розв'язанні питань про коріння французького матеріалізму XVIII століття. Він писав: «Науки французьких просвітителів та енциклопедистів, в значній частині відгомін наук англійських натуралістів та скептиків: Локка і Юма»⁴⁴. Не можна лише погодитись з Іваном Франком у тому, що він ставить поряд з Локком суб'єктивного ідеаліста і скептика Юма, інші ж його узагальнення правильні.

У спадщині Лесі Українки також знаходимо чимало правильних і близьких до марксизму оцінок французьких просвітителів XVIII століття⁴⁵.

Виявляв інтерес до Дені Дідро і Михайло Коцюбинський. На жаль, з його літературної спадщини не опубліковано жодного рядка, що пролив би світло на цю сферу його філософських інтересів, однак друзі і сучасники Коцюбинського не раз згадували про те, що Михайло Михайлович цікавився енциклопедистами XVIII століття⁴⁶.

Один з найстаріших жителів Чернігова, делегат IV з'їзду РСДРП від чернігівської партійної організації, Й. Г. Дроздов розповідав нам про одну зустріч Коцюбинського з А. В. Луначарським на о. Капрі у О. М. Горького. Якось несподівано зав'язалась у них розмова про французьку літературу, після чого стали говорити про Дені Дідро. Анатолій Васильович з властивою йому красномовністю говорив про страдницьке життя великого філософа, про те, як Дені Дідро опинився в Росії, про його наміри і прагнення допомогти бідним людям засніженої країни, про його віру в спра-

⁴³ І. Франко, Твори, т. XIX, 1956, стор. 34.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Див.: С. Г. Лавров, Жан-Жак Руссо і діячі української культури, — «Всесвіт», 1962, № 6, стор. 34—38.

⁴⁶ Див.: «Вітчизна», 1963, № 10, стор. 172—176.

ведливість просвіченої імператриці Катерини, про те, як загинули його сподівання щодо неї.

Ця розмова справила велике враження на Коцюбинського. Він тут же попросив А. В. Луначарського написати статтю для українських читачів, в основі якої була б ця захоплююча розповідь про великого французького філософа Дідро.

А. В. Луначарський задовольнив прохання М. Коцюбинського. На сторінках газети «Киевская мысль» з'явилась яскрава і натхненна стаття про Дені Дідро, в якій кожна деталь відшліфована до максимальної вдосконалості. Але того, хто надихнув Анатолія Васильовича написати таку статтю в українській пресі, вже не було серед живих: М. Коцюбинський помер за кілька місяців до появи статті.

Стаття А. В. Луначарського про Дені Дідро яскраво змальовує живий образ глави французьких енциклопедистів. В історії боротьби з ідеалізмом і попівщиною на Україні за безсмертну спадщину Дідро цій чудовій статті безумовно належить почесне місце⁴⁷.

* * *

Після Великого Жовтня атеїстична спадщина Дідро стала надбанням всього багатонаціонального радянського народу. Ще в перші роки Радянської влади на Україні друкувалося чимало праць, присвячених матеріалізму і атеїзму Дідро. Було також перекладено твори Дідро з французької мови на українську. Переклади та редагування здійснювали письменники та літературознавці Н. Рибак, В. Підмогильний, С. Родзевич, І. Ковтунов, М. Іванов, Н. Модестова та ін.

Таким чином, якщо за дореволюційних часів атеїстична спадщина Дідро була доступна переважно освіченим станам і фахівцям з філософії, то тепер в нашій країні вона стала надбанням не тільки інтелігенції, а й робітників і колгоспників.

Ідейна зброя Дідро зберегла своє бойове призначення. У боротьбі за мир, щастя та свободу Дідро разом з нами в одному строю.

⁴⁷ Див.: А. В. Луначарский, Дени Дидро, -- «Киевская мысль», 1913, № 289.

Резюме

Статья посвящена роли творческого наследия Дени Дидро в развитии философской мысли на Украине. Так как эта тема никогда не была предметом исследования, то в ней лишь пунктиром обозначены те пути, по которым должна следовать более глубокая и детальная разработка поставленных проблем.

В статье говорится о И. Вернете, Я. П. Козельском, П. Гулаке-Артемовском, В. Н. Каразине, И. С. Рижском, П. Д. Лодне и их отношении к великому французскому энциклопедисту, к его философским и общественно-политическим воззрениям.

В таком же аспекте речь идет о журнале «Украинский вестник», о декабристах и украинских революционных демократах (Шевченко, Коцюбинский, Иван Франко).

В статье освещена борьба за идейное наследие Дидро на Украине. Здесь раскрыто убожество реакционных мракобесов, выступивших против Дидро. Вместе с тем охарактеризованы воззрения передовых деятелей Украины, поднявших свой мужественный голос в защиту главы французских энциклопедистов.

В статье впервые введен в научный обиход ряд новых источников.

ПРО ДЕЯКІ ЗВ'ЯЗКИ М. О. МОРОЗОВА З УКРАЇНОЮ

У минулому можна знайти чимало прикладів дружніх, революційно-політичних, наукових і культурних зв'язків між російськими та українськими діячами. У цих зв'язках відбиваються тісні суспільно-політичні та економічні відносини двох слов'янських народів.

Ми хотіли б вказати на декілька таких зв'язків одного з провідних діячів революційно-народницького руху 70—80-х років XIX століття відомого вченого М. О. Морозова з українськими революційними діячами, науковцями, трудящими.

* * *

М. О. Морозов (1854—1946) належить до знаменної когорти тих борців за народне щастя, які ввійшли в історію нашої батьківщини під назвою народництва — революційного народництва 70—80-х років.

Вступивши ще на початку 70-х років 19-річним юнаком на шлях революційної боротьби, М. О. Морозов боровся за знищення самодержавного ладу, за звільнення народу від капіталістичної експлуатації, за свободу, рівність і братерство.

У 70-х роках XIX століття М. О. Морозов був активним діячем партії «Земля і Воля», яка поставила собі за мету підготовку соціалістичної революції в країні. Морозов іде в народ, пропагує серед селян і робітників

Ярославської, Московської, Костромської, Воронежської і Курської губерній ідеї соціалізму, створює революційні гуртки серед учнів московських гімназій і робітників, встановлює тісний зв'язок з військовими частинами Кронштадта. Як редактор газети «Земля і Воля» він веде гостру ідейно-теоретичну боротьбу з легальними газетами ліберального напрямку з питань теорії і тактики народництва, закликає народ до революції.

За дорученням партії «Земля і Воля» М. О. Морозов редагує революційний журнал «Работник», що видавався послідовниками М. О. Бакуніна (Раллі, Ельсниц, Гольденберг та ін.) у 1875—1876 роках у Женеві. Не погоджуючись цілком з революційною тактикою бакуністів, М. О. Морозов співробітничає в журналі «Вперед», який видавав в цей час у Лондоні П. Л. Лавров. За кордоном Морозов близько сходиться з паризькими комунарами. Він обирається членом секції Паризької комуні Федералістичного інтернаціоналу, що діяла у Женеві. В Женеві Морозов вперше вивчає наукові твори К. Маркса і Ф. Енгельса, які зробили рішучий вплив на формування його діалектико-матеріалістичного світогляду.

З 1875 по 1877 рік М. О. Морозов перебуває у в'язниці. Після звільнення він знову продовжує революційну роботу. М. О. Морозов був одним із засновників революційної організації «Народна Воля», членом її Виконавчого комітету і редактором партійного органу. Свою увагу в цей час М. О. Морозов зосереджує не лише на пропаганді ідей соціалізму в народі, а й на необхідності рішучої політичної боротьби робітників і селян з урядом.

Але пов'язати соціалізм і політичну боротьбу народовольці у 70—80-х роках не змогли, тому що виходили з теорії, яка, за виразом В. І. Леніна, зовсім не була революційною.

У 1880 році М. О. Морозов емігрує до Женеви, де створює революційно-соціалістичний журнал «Російська соціально-революційна бібліотека». М. О. Морозов вважав цей журнал могутнім джерелом теоретичної підготовки насамперед російських революціонерів. На початку 80-х років XIX століття М. О. Морозов організовує систематичне розповсюдження творів К. Маркса і Ф. Енгельса в Росії. Під час повернення на батьківщи-

ну, у лютому 1881 року, М. О. Морозова вдруге заарештовують і засуджують на довічне ув'язнення.

Двадцять дев'ять років, тобто третину свого життя, протомився Морозов у тюрмах, в Петропавлівській і Шліссельбурзькій фортецях, де, незважаючи на нестерпні умови, розвинув небачену за обсягом і змістом наукову діяльність, переміг смерть і вийшов на свободу з непохитною вірою в перемогу народної революції.

Звільнений наприкінці 1905 року, М. О. Морозов цілком віддається науковій діяльності, видає написані в тюрмі наукові роботи.

М. О. Морозов радісно зустрів Велику Жовтневу соціалістичну революцію і був одним з перших засновників радянської науки, активним будівником соціалізму в СРСР.

* * *

Революційно-політичні зв'язки М. О. Морозова з революційними народниками, які діяли на Україні у 70-х роках XIX століття, говорять не тільки про прагнення Морозова до здійснення народної революції — мети, яку поставили перед собою революційні народники. Насамперед ці зв'язки характеризують революційні й політичні симпатії особисто Морозова.

Відомо, що народники, які діяли на півночі і півдні Росії у другій половині 70-х років, відрізнялись між собою. Ця різниця визначалась не програмними положеннями, що були спільними для двох груп, а революційно-практичними методами й засобами боротьби. У той час як революціонери півночі влаштовували поселення для мирної і, скажемо прямо, безрезультатної пропаганди серед селян, на півдні — займались бойовою справою по підготовці бунтів.

Ще навіть у 1877 році південні революціонери домовились з «троглодитами» — так називали проміж себе «Північну революційно-народницьку групу», яка з 1878 року почала діяти під назвою «Земля і Воля» — про федеративні відносини, тобто про відносну незалежність, самостійність щодо планів і засобів проведення революційної боротьби, підготовки революції.

Протягом 1878 року революціонери півдня розгорнули бойову роботу у великих університетських центрах —

Києві, Одесі, Харкові. До цього ж часу відноситься і з'їзд Київської групи землевольців, організований В. А. Осінським. Л. Дейч у своїх спогадах про нього пише, що Осінський, «за одностайним визнанням товаришів», був на Україні центром, що об'єднував революційний рух.

Дехто оцінює В. Осінського як людину, яка тільки і мріяла про вбивство, вимагаючи відмовлення від пропаганди в народі. Ми не можемо повністю погодитися з цією думкою. Осінський не писав теоретичних трактатів з приводу того, що доцільніше й краще: терор чи мирна пропаганда. Він відповідав дією на ті питання, які висувало життя. Що ж до соціалізму і соціалістичного руху, то він, на наш погляд, мав про це визначні уявлення. Відповідаючи наклепнику-прокурору на суді, Осінський говорив: «Даремна радість прокурора відносно занепаду соціалістичного руху в Росії. Цей рух матиме широкий розвиток і непереможну майбутність. Я в цьому впевнений і в цій впевненості знайду сили і втіху, якщо буду засуджений до страти»¹.

Звичайно, революціонери по-різному ставились до терористичної боротьби, виходячи з своїх суб'єктивних міркувань, намірів і темпераменту. Але ж неможливо, щоб майже ціле покоління людей півдня, а потім і півночі Росії, завдяки якійсь нез'ясованій кровожерливості відмовлялось від мирної пропаганди серед селян і займалось терором, свідомо прирікаючи себе на смерть. Для цього були й об'єктивні причини. До речі, слід підкреслити, що ідея політичної боротьби не є щось позасуспільне. Вона — таке ж закономірне й історичне явище, як і соціалізм. Більш того, в умовах класового суспільства до соціалізму може привести лише свідомо політична боротьба широких мас народу.

Друга половина 70-х років у революційному народницькому русі характеризується наполегливим шуканням нових революційних шляхів до соціалізму, ідейною боротьбою між двома напрямками в організації «Земля і Воля»: між прибічниками мирного ходіння в народ і представниками рішучої політичної боротьби усіх сил революційної організації з царським урядом, з поліційною державою, що стояли на шляху мирної

¹ «Каторга и ссылка», 1929, № 5/54, стор. 41.

роботи революціонерів серед селянства в ім'я соціалізму.

Виразником напрямку рішучої політичної боротьби в Петербурзькій організації «Земля і Воля» був М. О. Морозов, який активно пропагував ідеї нового суспільного ладу під час ходіння в народ.

Пройшовши майже половину західної Росії з пропагандою ідей соціалізму серед народу і не піднявши його на революцію, М. О. Морозов робить висновок, що селянство ще нездатне підтримати революціонерів у їх боротьбі за соціалізм. «Новий бог,— пише Морозов,— якого ми створили собі тоді з селянства замість старого біблійського, ще не здатний здійснити наші ідеали»². Життя цілком підтвердило ці міркування Морозова.

До такого ж висновку у 1878 році прийшли майже всі революціонери. В. Н. Фігнер відмічає, що вже взимку 1878 року деякі члени «Землі і Волі», полум'яні революціонери В. А. Осінський, О. Д. Михайлов, М. О. Морозов, О. О. Квятковський, М. М. Ошаніна та інші об'єднались в особисту таємну групу і назвались «Виконавчим комітетом».

У 1879 році до цього напрямку приєднались О. І. Желябов, М. Ф. Фроленко, М. М. Колодкевич, С. Г. Ширяєв. «Серед гіркості невдач,— пише В. Н. Фігнер,— ці люди виносили новий напрямок у своїх серцях. Вони винесли його на своїх плечах скрізь рутину й косність і привели, нарешті, до перемоги»³.

М. О. Морозов був одним з найенергійніших ініціаторів нового напрямку. Через газету «Земля і Воля» і особливо в «Листку «Землі і Волі» М. О. Морозов у 1878—1879 роках пристрасно пропагує боротьбу за політичну свободу і бере в ній активну участь: керує підготовкою до звільнення заарештованих революціонерів у Новгороді; разом з О. Д. Михайловим і О. О. Квятковським бере участь у страйку московських студентів, намагаючись зробити серйозну політичну демонстрацію. У тому ж році Морозов разом з О. Д. Михайловим, О. О. Квятковським, М. М. Ошаніною, С. Л. Перовською, М. В. Фроленко та іншими бере участь у звільненні заарештованих революціонерів у Харкові.

² Н. А. Морозов, Повести моей жизни, т. I, 1933, стор. 326.

³ В. Н. Фігнер, Шлиссельбургские узники, 1920, стор. 185.

Ще з 1875 року М. О. Морозов все більше схиляється до думки про підготовку революційної змови і здійснення політичного перевороту силою зброї. Але Морозов далекий від яacobінського перевороту; він прагне стати «душею великої республіканської змови». Ця ідея у нього тісно змикається з необхідністю пропаганди в народі, з підготовкою мас до усвідомлення ними великих завдань революційної зміни суспільного життя.

Отже, революційні й політичні симпатії Морозова у 1878 році були цілком на боці більш активних і рішучих борців народницького руху проти самодержавного ладу, якими були революціонери Київської групи «Землі і Волі», куди входили Г. Попко, С. Чубаров, А. Сенятін, М. Фроленко, брати Іван та Гнат Івічевічі, С. Наддачин, Н. Армфельд, В. Свириденко, С. Лешерн, І. Волощенко, С. Феохарі та інші на чолі з В. А. Осінським.

У той час коли Петербурзька група «Землі і Волі» стояла на роздоріжжі, київський гурток Осінського вже прсвадив збройну боротьбу з урядом і готував сили для здійснення політичного перевороту. Серед революційних гуртків «Землі і Волі», що діяли на периферії, цей гурток землевольців був найбільш революційним і дійовим. Ми не знаходимо до цього часу зразків більш інтенсивної політичної боротьби революційних гуртків і тому цілком можна стверджувати, що героїчна епопея народовольців, яка розгорнулась у 1879—1881 роках, має своїм джерелом революційно-практичну діяльність українських народників.

Уже в одному з номерів нелегального журналу «Начало» В. А. Осінський обґрунтовував необхідність і доцільність політичного перевороту. Він вважав, що політичний переворот насамперед послабить існуючий державний механізм, зруйнує систему царської опіки, підірве віру суспільства в силу й могутність царя і передасть владу в руки купців і поміщиків, завдяки чому народ зіткнеться лицем в лице з ворожим йому урядом панів-володарів.

В. А. Осінський був також ініціатором створення організаційного органу — Виконавчого комітету українських революціонерів з відповідною печаткою. І назва цього керуючого органу і печатка перейшла до Петербурзької організації «Землі і Волі», а потім і «Народної Волі», тобто були сприйняті політичним крилом, яке

ідейно захищав М. О. Морозов у «Листку «Землі і Волі».

У своїх спогадах М. О. Морозов прямо вказує, що він, за своїми політичними симпатіями, більш усього сходився з представниками київської групи «Землі і Волі», зокрема з В. Осінським. І на все це були об'єктивні причини. «Саме життя, — пише Морозов, — фатально вело наш гурток на нову дорогу, проповідником якої у пресі в той час був я... В результаті сталося те, що декілька членів петербурзької групи «Землі і Волі» ...перетворились у бойову групу, яка зі зброєю боролася за політичну свободу для всіх. Ми (за ініціативсю Осінського) випускали свої попередження і заяви від імені Виконавчого комітету російської соціально-революційної партії»⁴.

Таким чином, була сприйнята і розвинута далі М. О. Морозовим ідея політичної боротьби з царизмом, яка привела революційну організацію «Земля і Воля» у 1879 році до розколу на дві народницькі організації: «Народну Волю» і «Чорний переділ».

Але цим не обмежуються зв'язки М. О. Морозова з українськими політичними діячами того часу. М. О. Морозов не тільки підхопив як естафету ідею політичної боротьби від українських революційних народників, він пішов значно далі. Почуття політичного борця підказали йому правильні засоби у революційній діяльності. Хоча політична боротьба у 70-х роках велась революціонерами обмеженим колом осіб, та Морозов завжди пам'ятав про народну революцію, як єдино правильний шлях до суспільних змін.

Узагальнюючи революційно-практичну діяльність народовольців, М. О. Морозов писав: «Російський революційний рух завжди мав на меті зміну не тільки політичного, але й економічного ладу, без якого неможлива повна політична свобода для робочого населення. Проповідь в народі ідей соціалізму — ось знаряддя, яке обрала для досягнення своєї мети російська соціалістична партія під час свого виникнення на початку 70-х років. Терористичний рух був наслідком гонінь з боку уряду, зробивших пропаганду надзвичайно утрудненою, навіть неможливою»⁵.

⁴ Н. А. Морозов, Повести моей жизни, т. II, 1961, стор. 412.

⁵ Н. А. Морозов, Террористическая борьба, 1880, стор. 10.

З наведеного ми бачимо, що М. О. Морозов правильно розумів завдання і мету революційного руху, розумів завдяки чому і як можна досягти мети. Що ж до терору, то його М. О. Морозов вважав лише тимчасовою мірою, як відповідь на політичний терор уряду, і не більш. Навпаки, Морозов вірив у народну революцію. Він впевнено писав про те, що сучасні форми державної ієрархії будуть існувати поки «повсталий масами народ не змете їх з своєї дороги і на руїнах сучасного економічного і суспільного ладу не встановить новий, кращий устрій, що відповідатиме вимогам загальної свободи і справедливості»⁶.

М. О. Морозов добре знав, що для підвищення свідомості народних мас необхідна пропаганда революційних ідей, що одними вбивствами революцію не зробиш. Він рішуче виступає проти якобінської ідеї захоплення влади горсткою народовольців, яку проводив і в програмі Виконавчого комітету «Народної Волі» і в інших партійних документах один з редакторів «Народної Волі» Л. О. Тихомиров, — прихований зрадник, який незабаром перейшов на бік самодержавного уряду.

Ці теоретичні розходження між двома редакторами «Народної Волі» примусили М. О. Морозова виїхати на початку 1880 року за кордон, у Женеву. Але він не безцільно туди поїхав. Мета, з якою Морозов вирушив за кордон, має дуже важливе значення з приводу характеристики його поглядів.

Десятирічна практика революційної боротьби в Росії виявила теоретичне відставання революціонерів від життя. Слід було дати систематичне і ґрунтовне викладення вчення про соціалізм, показати його зв'язки з різними сторонами суспільного життя, тобто слід було налагодити видання теоретичного вільного журналу. Саме з цією метою М. О. Морозов залишив Росію. Про свої наміри у цьому питанні він як раз і говорить у листі до В. Фігнер від травня 1880 року. Про це свідчить і архівний документ, в якому ми читаємо: «У 1880 р. я вирішив відправитися за кордон, щоб організувати там видання великого журналу під назвою «Соціально-революційна бібліотека»⁷.

М. О. Морозов з властивим йому революційним за-

⁶ Н. А. Морозов, Террористическая борьба, стор. 10.

⁷ Архів АН СРСР, ф. 543, оп. 2, од. зб. № 55—А.

палом захопився цією справою. Уже в № 2 «Листка «Народної Волі» від 20 серпня 1880 року бачимо об'яву: «Останнім часом у Женеві розпочато видання «Російської соціально-революційної бібліотеки» при співробітництві Л. Гартмана, М. Драгоманова, П. Лаврова, М. Морозова, І. Павловського та ін.»⁸. З перелічених співробітників лише Морозов і Драгоманов були мешканцями Женеви і тому майже все, що торкалось налагодження видання журналу, здійснювалось Морозовим. У редакційну комісію були обрані Л. Гартман, П. Лавров і М. Морозов.

Отже, М. О. Морозов знову близько сходиться з політичними діячами українського народу, зокрема з М. П. Драгомановим і другим майже зовсім невідомим сучасному читачеві революціонером-народником Г. Г. Романенком, який на початку 70-х років провадив революційну роботу в Одесі разом з І. Ковальським, І. Волошенко та іншими, а потім емігрував за кордон.

У 1880 році Романенко переклав на російську мову «Сущность социализма» Шефле, яка в 1881 році була видана «Російською соціально-революційною бібліотекою», і написав брошуру «Терроризм и рутина», яка вийшла у Лондоні.

Повернувшись у 1881 році до Росії, Романенко входить до Виконавчого комітету «Народної Волі» і від його імені вперше за всю історію існування комітету видає «Звернення» до українського народу.

Характерно, що теоретик Виконавчого комітету якобінець Л. Тихомиров відмовився від будь-якої відповідальності за видання цього документа і за зміст, в якому, між іншим, Романенко торкається єврейського питання. А В. Н. Фігнер, як це передає С. Н. Валк⁹, знищила навіть всі привезені їй в Одесу екземпляри «Звернення».

Цих діячів «Звернення» до українського народу налякало так само, як і раніше програма «Северного Союзу русских рабочих», де вперше висувалось робітниками питання політичної боротьби. Нас це не дивує тому, що Виконавчий комітет, як це ми побачимо пізніше, боронив себе від приєднання до народного революційного руху.

⁸ Литература партии «Народной Воли», 4-е прилож. к сб. «Государственные преступления в России», Париж, 1905, стор. 262.

⁹ Див.: «Каторга и ссылка», 1928, № 11/18, стор. 52.

Але нас дивує позиція історика С. Н. Валка, який запевняв читачів, що «Звернення» не є справою Виконавчого комітету, авторитетно пославшись при цьому на відмову Л. Тихомирова і вчинок В. Фігнер. С. Н. Валк піддав «Звернення» і його автора знищувальній критиці. Ми вважаємо цю критику необ'єктивною, тому що основним питанням, на базі якого С. Н. Валк розглядає цей документ, він висуває єврейські погроми, яких автор «Звернення» теж торкається, але вони у нього не є центральною проблемою.

С. Н. Валк порушив це питання і підніс його на принципову височінь для того, щоб обвинуватити Романенка в антисемітизмі, спростувати цей корисний документ і хоч якось виправдати незрозумілу позицію Виконавчого комітету.

А позиція ця, дійсно, як то кажуть, була «пікова». Кілька років видавав Виконавчий комітет газету «Народна Воля» і нічого, крім теоретичної плутанини головного партійного теоретика, якобінця Тихомирова, якого С. Н. Валк та І. А. Теодорович зробили бабувістом-соціалістом, не було. А тут раптом приїхав якийсь там Романенко, якого С. Н. Валк, як і Морозова, робить терористом тільки за те, що він узагальнив терористичну діяльність народовольців, і видав «Звернення» не до привілейованого «суспільства», як робив Тихомиров, а до мас народу, піднявши важливі революційні питання.

При всіх недоліках стилю і змісту «Звернення» народ вперше за кілька років почув дійсне народне слово від «Народної Волі», вперше почув заклик, вперше ознайомився з метою боротьби.

У цьому документі йдеться про те, щоб, по-перше, відібрати всі землі у панів (незважаючи на те, хто вони: москалі, хохли, чи жиди) і передати їх мужикам; по-друге, про експропріацію фабрик і заводів і передачу їх робітникам; по-третє, прогнати все начальство, що тепер коверзує над народом, скликати людей, щоб вони самі вибрали собі своїх депутатів, а ті депутати, зібравшись у Палату Депутатів, управляли б народом по його народній волі¹⁰.

Саме ці питання поряд з закликом до загального по-

¹⁰ Див.: «Каторга и ссылка», 1928, № 11/48, стор. 51.

встання, до бойового союзу з російським народом є основою «Звернення», а не те, що одного чи двох, чи може десяток гнобителів євреїв, як і їх братів по експлуатації народу — українських і російських панів, український народ позбавить засобів експлуатації.

Саме ці питання в більш розгорнутому вигляді виклав у листі до Олександра III в 1881 році Г. Г. Романенко, коли йому доручили бути представником партії «Народної Волі» при переговорах з царським урядом.

Саме ці основні положення і підтримував М. О. Морозов, хоча він в цей час уже був у Петропавлівській фортеці. І саме ці основні положення С. Н. Валк спростовує і підмінює химерними другорядними питаннями.

Після наведення цих положень С. Н. Валк пише: «Як бачимо, Романенко в цих пунктах провів те, що вимагали народовольці у програмних документах щодо землі і фабрик і в цьому відношенні він не зробив ніяких поступок»¹¹. А навіщо ж їх було робити, — питаємо ми С. Н. Валка, якщо вони були програмою дії дійсних революціонерів (а не терористів!), якщо за них народ підіймався на боротьбу і віддавали своє життя народовольці?!

Ми вже відмічали, що М. О. Морозов у серпні 1880 року був обраний до редакційної комісії і що співробітником його по журналу був М. П. Драгоманов. Нас можуть спитати: а чи можливе було їх співробітництво?

Відомо, що Драгоманов дуже критично і негативно ставився до теоретичних поглядів і тактичних методів російських революціонерів. Він прямо відмічав, що «між поглядами російських терористів і нашими (які ми висловлювали декілька разів з 1878 р., починаючи з «Листка Громади») існувала велика різниця»¹².

Ці незгоди полягають насамперед у тому, що Драгоманов зовсім не поділяв терористичної боротьби російських революціонерів-народовольців, яку вони вели з царем згідно з постановою Виконавчого комітету «Народної Волі» від 26 серпня 1879 року. Не поділяв Драгоманов також і яacobінського духу програми Виконавчого комітету «Народної Волі» та інших партійних до-

¹¹ Див.: «Каторга и ссылка», 1928, № 11/48, стор. 55.

¹² М. П. Драгоманов, Собрание политических сочинений, т. II, Париж, 1906, стор. 428.

кументів і програмних статей в газеті, які завжди писав Тихомиров. Дуже прикро, наприклад, читати ті рядки творів Драгоманова, де він справедливо підкреслює, що у програмі групи Желябова «немає й згадки про нашу батьківщину та її народ (як і взагалі про невеликоруські краї і народи Росії), і взагалі обласні і федеративні питання навіть і не ставляться»¹³.

Звичайно, усі висловлювання Драгоманова не можна вважати достатньо обґрунтованими і правильними, тому що він помилявся не менш народовольців в політичних питаннях. У цілому він залишився на реформістських позиціях, мріяв тільки про мирні, а не революційні шляхи щодо розвитку соціалізму. Більше того, Драгоманов заперечував «можливість революційного переходу суспільства до соціалізму»¹⁴, тим більш у формі якобінського захоплення влади. Ці незгоди якраз і були основною позицією, з якої Драгоманов відхилив звернення і прохання Желябова до нього бути літературним представником партії «Народної Волі» за кордоном.

Співробітництво М. О. Морозова і М. П. Драгоманова в «Російській соціально-революційній бібліотеці» було можливим лише на базі їх схожих федералістичних ідей і взаємної ненависті до царизму. І Морозов і Драгоманов не поділяли суворої централізації в політиці і якобінських прагнень Тихомирова. А що вони у нього були і яскраво відбилися у написаних ним партійних матеріалах, це вже добре показав у свій час Г. В. Плеханов у працях «Наши разногласия», «Социализм и политическая борьба» та інших. Перед Морозовим в цей час стояло завдання зібрати літературні сили російських емігрантів і направити їх на видання революційного журналу. Це охоче підтримував Драгоманов.

Щодо праці М. О. Морозова «Террористическая борьба», про яку М. П. Драгоманов теж згадує у своєму творі, то головна теза, проти якої виступав взагалі Драгоманов — універсальність терору як єдино правильного засобу політичної боротьби, — зовсім не пропагується Морозовим у цій роботі. Ми вже бачили, що змінити суспільний лад, за Морозовим, може лише народ-

¹³ М. П. Драгоманов, Собрание политических сочинений, т. II, стор. 431.

¹⁴ Див.: «З історії філософської думки на Україні», К., 1963, стор. 109.

на революція, яку теж заперечував Драгоманов. Терору Морозов віддає другорядну, тимчасову роль. «Я,— пише Морозов,— вважаю такий спосіб можливим лише в періоди політичних гонінь, коли інші заходи боротьби з свавіллям є практично неможливими»¹⁵.

Адже ж Драгоманов, а тим більше Морозов мали всі підстави для того, щоб не погоджуватись з якобінським духом Виконавчого комітету «Народної Волі», який підтримувався там Тихомировим. Хай читач візьме хоча б такий документ, як «Подготовительная работа партии», і він побачить там дійсну ідею революції без народу. Найбільш підходящими умовами, за Тихомировим, є ті, «коли партії прийдеться *самій* розпочинати повстання, *а не приєднуватися* до народного руху»¹⁶. Читач знайде там теорію супертерору якобінця Тихомирова: «Партія повинна мати сили *створити сама для себе* сприятливий момент дії, розпочати справу й довести її до кінця. Майстерно виконана *система терористичних заходів, водночас знищуючих 10—15 чоловік* — стовпів сучасного суспільства, приведе уряд до паніки, позбавить його єдності дії»¹⁷. Далі Тихомиров пропонує створити партію в партії, комітет в комітеті — бойову групу, яка власне і здійснює якобінське захоплення влади. М. О. Морозов ніколи не уявляв собі так вузько, авантюристично революційну боротьбу за соціалістичні ідеали.

Задум М. О. Морозова про видання великого соціалістичного журналу був якраз спрямований на підняття свідомості мас і підготовку народної революції. Цей крок Морозова вперед відкриває в його особі вдумливого революційного борця, шукача правильного шляху до соціалізму. Саме в цей час (1880 р.) відбулись незгоди щодо програми дій народовольців між Морозовим і Тихомировим і саме в цей час Морозов знову звертається до Марксової теорії. Він дуже добре розумів, що висвітлення теоретичних питань соціалізму не може бути успішним, якщо не залучити до співробітництва у журналі проголошувача ідей комунізму — К. Маркса.

¹⁵ Н. А. Морозов, Повести моей жизни, т. II, 1961, стор. 427.

¹⁶ Литература партии «Народной Воли», 4-е прилож. к сб. «Государственные преступления в России», Париж, 1905, стор. 868

¹⁷ Там же.

І М. О. Морозов двічі зустрічається з К. Марксом у 1880 році і домовляється з ним про співробітництво і популяризацію його творів через новий журнал, на що Маркс теж погодився. К. Маркс особисто підібрав для цієї справи декілька книжок і передав їх Морозову. Маркс і Морозов домовились про особисте листування, але перешкодою тому був арешт Морозова у 1881 році.

М. О. Морозов вважав себе свідомим прихильником К. Маркса. Згадуючи свою першу еміграцію у Женеву у 1874—1875 роках, він писав: «Я вперше прочитав там твори Маркса і переконався, що з того часу, як вийшли його книги, колишня політична економія за Адамом Смітом і іншими відійшла в минуле. Отак я став, мабуть, першим прибічником Маркса в Росії»¹⁸.

Зустрічі Морозова з Марксом мали позитивні наслідки щодо діяльності перших російських марксистів, зокрема групи «Освобождение труда», яка, власне кажучи, продовжувала в більш широкому плані поширення марксизму в Росії («Маніфест Комуністичної партії» К. Маркса і Ф. Енгельса у перекладі і виданні «Російської соціально-революційної бібліотеки» вийшов у січні 1882 року, тобто за декілька місяців до організації групи «Освобождение труда»).

Нагадаємо для аналогії, що група «Освобождение труда» теж видавала «Бібліотеку сучасного соціалізму» і одним з завдань теж ставила «Поширення ідей наукового соціалізму шляхом перекладання на російську мову *найважливіших* творів школи Маркса і Енгельса і оригінальних видань, що мають на увазі читачів різного ступеня підготовки»¹⁹.

Отже, М. О. Морозов був першим з російських революціонерів, який доклав багато сил і енергії для організації соціалістичного журналу і зробив перші кроки у здійсненні систематичної популяризації марксизму — теоретичного джерела російської соціал-демократії.

Таким чином, просліджується більш рельєфно, при безпосередній участі самого К. Маркса, лінія перемоги марксистської ідеології у російському революційному русі. Ми бачимо організаційні зусилля самого Маркса у постановці систематичної пропаганди в Росії револю-

¹⁸ Архів АН СРСР, ф. 543, оп. 2, од. зб. 66.

¹⁹ Г. В. Плеханов, Соч., т. II, М., стор. 22—23.

ційного вчення про соціалізм. Ми бачимо, кінець-кінцем, закономірну і послідовну еволюцію й групи «Освобождение труда», яка продовжила і розширила справу, розпочату особисто Марксом і видавцями «Російської соціально-революційної бібліотеки».

Розпочавши свою революційну діяльність мирним народником, М. О. Морозов самим життям був підведений до визнання необхідності політичної боротьби за свободу народу, а у 1880 році він приходить до висновку про необхідність поширення теорії революційного марксизму і робить перший крок на цьому шляху. І цілком природно, що особисто Морозов вважав себе прихильником соціал-демократів ще у 90-х роках XIX століття, як про те свідчать і спогади В. Фігнер²⁰. У радянський період він цілком сприйняв ленінізм — теоретичне і практичне продовження марксизму і все своє останнє життя віддавав справі побудови соціалізму в СРСР.

Зв'язки М. О. Морозова з Україною охоплювали не тільки питання революційно-політичної діяльності, а й науково-культурні. Після свого звільнення з тюрми М. О. Морозов віддається науці і проводить в ній теж бойовий революційний напрямок.

Слід відзначити, що М. О. Морозов був стійким матеріалістом, свідомим діалектиком-природодослідником. У своїй багатогранній науковій діяльності він керувався Марксовим діалектичним методом, захищав його, влучно і уміло застосовував при обґрунтуванні нових наукових проблем.

Незалежно від Ф. Енгельса, в стінах Шліссельбурзької фортеці, М. О. Морозов у 80—90-х роках не тільки висловив думку про складну будову атома, не тільки провів узагальнення досягнень в галузі фізики й хімії з нової, діалектичної точки зору, а й розробив теорію побудови речовини, розкрив філософський зміст періодичного закону Д. І. Менделєєва, показав діалектичну залежність між атомною вагою, валентністю і кількістю ланок інтраатомних ланцюгів, зробив багато наукових передбачень.

У 80-х роках М. О. Морозов, незважаючи на те, що основні положення старої (тобто хімічної) атомістики

²⁰ Див.: В. Фігнер, Твори, т. II, 1932.

про незмінність і неподільність атомів не були експериментально спростовані; відкидає геть ці метафізичні уявлення про будову речовини, розробляє нову, діалектико-матеріалістичну концепцію атомістики. Він вводить у структуру атомів елементарні частинки. Теоретичну розробку і обґрунтування цього питання читач може знайти у книзі М. О. Морозова «Периодические системы строения вещества» (1907).

На той час ці уявлення Морозова про будову атомів були дійсно нові й оригінальні навіть для спеціалістів. Ми лише підкреслимо те, що особливого значення М. О. Морозов надає електронам. Він пише: «Всі явища, які помічаємо ми при електролізі, приводять до висновку, що *елементарні електричні заряди* грають дуже важливу роль в будові атомів, і *самі можуть вважатися атомами окремого роду енергії*. Всі наші формули подвійного обміну між солями і нейтралізованими зарядами... здаватимуться дивними тільки тому, хто звик вважати атоми за прості маси, а електричну енергію за рух цих атомів»²¹.

На підставі розробленої теорії нової атомістики М. О. Морозов пояснив явища радіоактивності і відкриття електрона; показав безумовну необхідність гелію та його аналогів для структурної теорії; довів, що випускання корпускул (електронів) властиве не лише одному радію, а й усім іншим хімічним елементам при відповідних умовах; обґрунтував можливість перетворення одних хімічних елементів в інші і ідею невичерпності матерії вглиб; піддав критиці ідеалістичні та містичні погляди деяких вчених-природодослідників.

Щоб уявити собі значення ідеї нової атомістики М. О. Морозова нагадаємо таке: уявлення квантової теорії про рух електронів в атомі докорінно відрізняється від попередніх поглядів, зокрема Н. Бора. Згідно з квантовою механікою електрони в атомі рухаються зовсім не по орбітальній кривій, а є коливальний процес, який періодично змінюється.

Саме таку будову доводить і відстоює М. О. Морозов: Про це він пише в книзі «Периодические системы строения вещества», а також у спеціальному листі до відділення хімічних наук АН СРСР від 15 квітня

²¹ Н. А. Морозов, Периодические системы строения вещества, 1907, стр. 109—110,

1939 року. Вказавши на підтвердження наукою своєї теорії щодо відкриття електронів (за термінологією Морозова — катодій і анодій), Морозов підкреслює в листі: «А тому стоять тепер на черзі і надалі висновки на цих основах, що приводять до бактеріальної (паличної) будови атомів ядра і до заміни обертання електронів по орбітах навколо атомних «ядер» на зразок планет іншим — коливанням цих самих «ядер» на зразок камертонів по двох перпендикулярних напрямках, причому електрони, що причепились до них, повинні утворювати ті ж самі світлові ефекти, як і їх рух по орбітах»²².

Теорія нової атомістики М. О. Морозова допомогла йому залишитись на єдино правильних діалектико-матеріалістичних позиціях під час кризи в фізиці, яка привела багатьох ідеалістично мислячих вчених на початку ХХ століття до відмови від основних фізичних законів, до фантастичних висновків про знищення матерії взагалі.

Характеризуючи наслідки нових відкриттів у фізиці і критикуючи фізичних ідеалістів, М. О. Морозов писав: «Отже, всі ті обставини, що останнім часом так вразили всіх фізиків і хіміків на нашій планеті і примусили деякі занадто поспішні голови взяти під сумнів навіть закон збереження енергії, дістають з точки зору нашої теорії дуже просте пояснення і навіть при уважному її розгляді передбачаються заздалегідь»²³.

Ми не можемо висвітлювати більш детально теорію будови атомів Морозова. Ми радимо читачеві самому звернутись до цих джерел, ознайомитись з цією теорією, а потім порівняти основні теоретичні висновки М. О. Морозова з висновками В. І. Леніна у п'ятій главі «Матеріалізму і емпіріокритицизму», щоб переконатись у діалектико-матеріалістичному світогляді М. О. Морозова.

Цей діалектико-матеріалістичний світогляд, глибоко філософське розуміння й тлумачення явищ і процесів матеріального світу М. О. Морозов прагнув передати тим, з ким він працював, зробити його надбанням людей

²² Архів АН СРСР, ф. 543, оп. 3, од. зб. 35.

²³ Н. А. Морозов, Периодические системы строения вещества, 1907, стор. 347.

науки. Більше того, М. О. Морозов невідступно й методично пропонує цей світогляд, новий підхід до вирішення важливих наукових питань, свою теорію побудови атома.

І знову тепер уже наукові шляхи зв'язують М. О. Морозова з Україною, з прогресивними науковцями її наукових закладів, з письменниками, робітниками, з широким колом студентської молоді. Досить вказати на те, що три роки підряд (1909, 1910, 1911) М. О. Морозов виїжджає на Україну з лекціями і науковими доповідями. Він виступав декілька разів у Києві і Дніпропетровську, а також у Миколаєві, Херсоні, Нікополі, Харкові, Полтаві, Сімферополі, Одесі та інших містах. У 1912 році М. О. Морозов знову на Україні. Але в цей час його заарештовують в Ялті за його революційні вірші і етапом відправляють до берегів Балтики, у Двинську фортецю.

М. О. Морозов був не тільки дійсним і почесним членом деяких наукових об'єднань і почесним членом багатьох наукових гуртків вузів України, а й завжди допомагав порадами і брав участь, особливо в роботі наукових гуртків, в розробці тих чи інших наукових питань. Нові наукові ідеї і матеріалістичний світогляд вченого знаходили сприятливий ґрунт і добре приживалися, особливо серед молоді вузів і вчених.

В архівних матеріалах ми знаходимо і лист професора КПІ Л. В. Писаржевського про обрання М. О. Морозова почесним членом; і листування між Морозовим і проф. М. Б. Делоне з приводу розвитку повітроплавання; листування Морозова з дійсним членом АН УРСР Є. П. Вотчал з наукових питань і президентом АН УРСР О. О. Богомольцем по деяких організаційних питаннях. Таких листів в архівних документах М. О. Морозова безліч. Всі вони свідчать про дружні і ділові відносини М. О. Морозова з українськими товаришами.

Отже, ім'я шліссельбуржця М. О. Морозова, який переміг смерть у царській в'язниці і виніс звідти нові наукові ідеї і дослідження, було широко відоме на Україні.

Резюме

В статье рассматриваются революционно-политические и научные связи революционера-народовольца и ученого Николая Александровича Морозова с украинскими общественными деятелями и революционерами в конце 70-х — начале 80-х годов XIX века, а также его научные связи в 1909—1912 годах и в советский период. Раскрываются мотивы, приведшие Н. А. Морозова к сближению с революционерами киевской группы «Земли и Воли» во главе с В. А. Осинским, а также с украинскими деятелями П. М. Драгомановым и Г. Г. Романенко.

Излагаются диалектико-материалистические, философские и научные воззрения Морозова, его новые атомистические идеи и борьба ученого за материализм в науке, его деятельность по пропаганде материалистических взглядов на Украине.

ДО ПИТАННЯ ПРО ПРИРОДНИЧО-НАУКОВІ ПОГЛЯДИ М. О. МАКСИМОВИЧА

Михайло Олександрович Максимович займає видатне місце в історії російської та української науки XIX століття. У 1823 році він закінчив Московський університет і залишився тут же працювати на кафедрі ботаніки. У 1827 році одержав ступінь магістра ботаніки, а в 1833 році став ординарним професором ботаніки. Але його інтереси не обмежувались ботанікою. М. О. Максимович багато і плідно працював в інших галузях біології, зокрема в зоології, де проявив себе як вчений-еволюціоніст.

На початку своєї наукової діяльності М. О. Максимович був прихильником поглядів німецького натурфілософа Окена. Окен, займаючись систематикою рослинного і тваринного світу, у своїх наукових працях проводив погляди німецьких натуралістів на природу. Їх основою було вчення про перетворення рослин, але це перетворення (розвиток) носило метафізичний характер. За класифікацією Окена весь рослинний світ являє собою одну велику рослину, органи якої представлені великими класами. Кожен з цих класів виражає свою особливу ідею (ознаку) і розвивається за певним зразком. Окремі класи не зв'язані еволюційними переходами і розглядаються як постійні і незмінні, хоча і допускаються певні зміни в межах кожного класу зокрема. Система, створена Океном та його послідовниками, була, до певної міри, штучною, і під неї підганялась жива природа. Зрозуміло, що

така система не висвітлювала природного взаємозв'язку організмів, їх еволюційного розвитку.

Через рік після закінчення університету, у 1824 році, М. О. Максимович опублікував книгу «Головні основи зоології, або науки про тварин»¹. Книга була написана під впливом професора Московського університету М. Г. Павлова, гарячого прихильника поглядів Окена. У цій книзі М. О. Максимович наслідує традиції Окена і німецьких натурфілософів щодо систематики органічного світу. Назви класів були запозичені в Окена.

Тваринний світ, за згаданою книгою М. О. Максимовича, являє собою єдиний величезний організм, а окремі систематичні групи — його органи, або точніше, системи органів (дихальні, травні, нервові, кровоносні і т. д.).

Згодом М. О. Максимович переконався в неправильності цих ідей. Вперто працюючи над удосконаленням системи органічного світу, він критично переглянув погляди натурфілософів і довів їх безпідставність.

На екземплярі книги «Головні основи зоології», що зберігається в Публічній бібліотеці АН УРСР, зроблені помітки рукою М. О. Максимовича. Зокрема, на стор. 51—52 та на вклеєному листку, коментуючи систему Г. І. Фішера фон Вальдгейма, М. О. Максимович складає нову систему тварин. На жаль, не вдалось встановити, до якого року відносяться ці помітки. Згаданий екземпляр книги «Головні основи зоології» оправлено разом з рукописом, який являє собою переробку деяких розділів, а також доповнення до книги.

Про велику підготовчу роботу до створення нової системи органічного світу свідчить і інший рукопис, який зберігається в рукописному фонді Публічної бібліотеки АН УРСР².

У цьому рукопису нова система була названа Максимовичем «Нарисом системи двох органічних царств». Але й цю, досить докладну систему він не вважав закінченою природничою системою. Він писав: «Само собою зрозуміло, що запропонований мною нарис, особливо в дальших своїх подробицях, завжди готовий до змін, яких

¹ Див.: М. А. Максимович, Главные основания зоологии, или науки о животных, кн. I, М., 1824.

² Див.: М. А. Максимович, Рукописи № 2454, Державна публічна бібліотека АН УРСР.

вимагатиме необхідність, заснована на нових відкриттях».

Новостворена М. О. Максимовичем еволюційна система живих істот була опублікована в 1831 році спочатку в журналі «Телескоп»³, а потім і в його підручнику з ботаніки⁴. У своїй системі органічного світу М. О. Максимович проводить ідеї еволюційного розвитку організмів від нижчих до вищих, від простоорганізованих до складноорганізованих.

У системі враховується взаємозв'язок організмів з навколишнім середовищем. Окремі групи організмів втратили свою закостенілість, вони зв'язані еволюційними зв'язками з іншими групами. Самі групи формуються на основі багатьох природних ознак. Враховуючи зв'язок організмів з середовищем, М. О. Максимович повертається до поглядів Ламарка, і в своїй системі відновлює багато запропонованих ним класів, які систематиками на той час були роздібнені і забуті.

Так, у розділі «Про систему взагалі» згаданого підручника М. О. Максимович подає систему тваринного світу, в якій він ділить всіх тварин на дві великі групи: суглобові і безсуглобові. У цій системі 12 класів; деякі назви класів взято в Окена, а також у Ж. Сент-Ілера, Ламарка, Кюв'є та інших.

М. О. Максимович вважав, що для полегшення сприйняття еволюційних ідей систему тварин необхідно будувати, починаючи з найдосконаліших і поступово йдучи до найпримітивніших. Саме в такий спосіб, вважав він, стає зрозумілою специфіка нижчих форм. На основі саме такого методичного прийому М. О. Максимович і побудував свою систему тваринного світу, почавши її з хребетних і закінчивши класом поліпів, до якого він включив не лише гідроїди (корали, гідра), а й інфузорії. Недоліком класифікації було те, що М. О. Максимович не включав в систему тварин людину. Він вважав, що вивчення людини є компетенцією особливої науки — антропології, а не природознавства (зоології), тому включати людину в зоологічну систему — недоцільно. Духовні особливості

³ Див.: М. А. Максимович, Классификация животного и растительного царства,— журн. «Телескоп», ч. IV, 1831, стор. 257—269.

⁴ Див.: М. А. Максимович, Систематика растений, Основание ботаники, кн. 2, М., 1831, стор. 12—13.

людини ставлять її в особливе становище, відокремлюючи її від тваринного світу.

Проте в цілому класифікація тварин, створена в 1831 році М. О. Максимовичем, в основі матеріалістична і відображає його еволюційні погляди на природу.

Погресивним у поглядах М. О. Максимовича було і те, що природну систему «двох органічних царств» він вважав необхідним будувати не за допомогою накладання штучної системи на природу, а виходячи з тих ознак і зв'язків живих істот, які існують в природі. Він писав: «Переконавшись, що систематична цілість знаходиться не лише в умі, а й в природі, ми повинні звернутися до відкриття її в самій природі»⁵.

Класифікація тварин, розроблена М. О. Максимовичем, була дуже популярною і використовувалась багатьма вченими в наукових працях. Так, у 1832 році вона з'явилась у книзі проф. О. Ловецького⁶.

Пізніше вона була використана у праці Г. Є. Шуровського «Органологія тварин»⁷. Проте слід відзначити, що Шуровський дещо змінив систему М. О. Максимовича, поставивши групи тварин у висхідному еволюційному порядку, від нижчих до вищих.

У своїй книзі Г. Є. Шуровський писав: «В назвах різних груп тваринного царства я йшов за зоологічною системою професора М. Максимовича; при складанні її автор звертався до системи Ліннея, Кюв'є, Ламарка, Окена, Ж. Сент-Ілера. По своїй новизні вона ще мало відома у вченому світі, і тому я вважаю не зайвим представити тут короткий нарис цієї системи; це звільнить мене при описуванні органів тих чи інших тварин від безперервних вказівок на ті імена, під якими дані тварини відомі у різних систематиків»⁸.

Б. Є. Райков⁹, аналізуючи еволюційні погляди Г. Є. Шуровського, приписує йому систему Максимовича,

⁵ М. А. Максимович, Историческое изложение системы растительного царства, — «Ученые записки императ. Московского университета», ч. I, М., 1833, стор. 23—50.

⁶ Див.: А. Л. Ловецкий, Краткое начертание естественной истории животных, ч. I, М., 1832, стор. 136—139.

⁷ Див.: Г. Е. Шуровский, Органология животных, М., 1834, стор. VI—VII.

⁸ Там же.

⁹ Б. Е. Райков, Русские биологи-эволюционисты до Дарвина, т. II, 1951, М.—Л., стор. 514—516.

яку, як це видно з наведеного вище, Шуровський використав у своїй праці. А тому, порівнюючи системи, власне Максимовича (від 1824 року) і наведену в книзі Шуровського, Райков аналізує і порівнює дві системи М. О. Максимовича — створені ним у 1824 і 1831 роках.

М. О. Максимович в історії російської науки відомий як чудовий та невтомний популяризатор природничо-наукових знань. Він був одним із перших засновників благородного руху передових російських вчених та мислителів за перетворення науки в надбання народу. Його журнальні статті були загальнодоступні та цікаво написані. У 1833 році він об'єднав їх у книгу «Роздуми про природу»¹⁰.

У 1831 році у М. О. Максимовича виникла думка про видання журналу «Летопись естественных наук». У рукопису, що, очевидно, відноситься до 1832 року, він писав: «Бажаючи в міру сил сприяти поширенню природознавства в нашій вітчизні і визнаючи нестачу в поточних виданнях у цій частині, я маю намір з майбутнього 1833 року видавати журнал під назвою «Летопись естественных наук»¹¹.

Видання журналу Максимович не здійснив. Це пов'язано з його переходом до Київського університету, де він відійшов від біологічної науки. Перехід у другу галузь знань відбувся у М. О. Максимовича незалежно від нього.

Тяжка хвороба та матеріальні труднощі, а також подолання зовнішніх перешкод, що не мали ніякого відношення до справи, зневага до наукових праць Максимовича з боку деяких професорів Московського університету (І. А. Двигубський, А. Г. Фішер фон Вальдгейм) — все це призвело до того, що Максимович вирішив переїхати з Москви в якесь інше місто.

До того ж нудьга за матір'ю, яку він незадовго перед тим втратив, тягнула його на батьківщину, на Україну.

У 1834 році в Києві відкрився новий університет. М. О. Максимович надіслав листа міністру народної освіти, у якому просив дозволу завідувати будь-якою природничою кафедрою у Київському університеті. Він писав: «Призначення Університету Святого Володимира

¹⁰ Див.: М. А. Максимович, Размышления о природе, М., 1833.

¹¹ М. А. Максимович, Рукописи № 2454, Державна публічна бібліотека АН УРСР.

радує мене стільки важливістю своєю для освіти і виховання суспільного, що нині обновлюється, скільки і можливістю поліпшити і задовольнити моє особисте життя... Покірно прошу Ваше Превосходительство призначити мене професором в Університет Святого Володимира. Важливішим предметом моїх знань була, переважно, природа органічна, і я, крім ботаніки, займався ще 7 років викладанням зоології в Дворянському Інституті, нею почав у 1824 році моє літературне поприще, і в 1831 році склав, нарешті, разом з ботанічною системою, систему тваринного царства... До цього часу, будучи викладачем ботаніки, я працював над нею значно більше і знаю більше детально, але при цьому я маю декілька ідей і видів в зоології, яких ще не в змозі був розкрити і виконати, будучи викладачем ботаніки. Між тим я десятилітнім досвідом повністю переконався, що викладачем зоології можу бути кориснішим для слухачів, ніж викладачем ботаніки... Але якщо обидві бажані кафедри зайняті уже в Києві, то я покійно прошу призначити мене хоч професором фізики, займатися якою я не залишав остаточно, і... почуваю себе в силі протягом двох чи трьох семестрів досягти необхідної досконалості»¹².

З цього листа видно, що М. О. Максимович не збирався змінювати своє призначення до природничих наук, але тяжкі умови змушували його погоджуватися на будь-яку кафедру в Київському університеті, аби мати змогу залишити Московський університет.

Попечитель Київського учбового округу Бадке, що знав Максимовича як літератора, обізнаного з народною словесністю, запропонував призначити його професором на кафедру російської словесності. М. О. Максимович згодився завідувати цією кафедрою, тому що пристрасно бажав повернутися на Україну. Він був призначений також і деканом I відділу філософського факультету, а згодом стає і першим ректором Київського університету¹³.

Після переїзду до Києва М. О. Максимович енергійно взявся за зміцнення новоутвореного університету. Керівництво кафедрою російської словесності також захопило М. О. Максимовича, скоро він зовсім залишив природничі науки і вже більше до них не повертався.

Ознайомлення з роботами М. О. Максимовича в галу-

¹² «Киевская старина», т. LXIII, 1898, стор. 278—279.

¹³ ЦДІА УРСР, ф. 708, 1834, спр. № 34155.

зі природознавства відкриває цікаві сторінки його наукової і літературної діяльності і високо ставить його як видатну особу в історії вітчизняного природознавства, як борця за впровадження еволюційних ідей в науку і поширення їх серед мас народу.

Резюме

В статті показана роль М. А. Максимовича в становленні еволюційних ідей в Росії. М. А. Максимович совершил переход от взглядов Окена к взглядам последовательных борцов за материализм. Эволюционные взгляды М. А. Максимовича отражены в опубликованных им в 1824 и 1831 годах системах животного и растительного мира. Из анализа этих систем видно, как совершался переход от метафизической ограниченности немецких натуралистов к эволюционному пониманию природы. Признавая развитие живого мира от низших форм к высшим, Максимович считал, что для лучшей популяризации идей эволюции, для большей их доступности следует в системе начинать изложение с высших форм, чтобы сделать затем при изучении низших форм более понятным возникновение и развитие их специфических черт, возникающих в единстве организма и среды.

ПРО ВИВЧЕННЯ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКІВ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ УКРАЇНСЬКИХ РЕВОЛЮЦІОНЕРІВ- ДЕМОКРАТІВ

Вивчаючи філософську спадщину українських революціонерів-демократів, дослідник зустрічається з проблемою діалектики національного та інтернаціонального моментів.

Це важливе питання повстає при знайомстві з кожною філософською системою, теорією, але вирішення його повинно бути розпочато при дослідженні спадщини українських революціонерів-демократів, оскільки вона найбільш розроблена істориками філософії на Україні.

Кінець кінцем це питання зводиться до проблеми визначення елемента загальнолюдського у філософській системі і тих рис, що характеризують її національну специфічність. Ці дві сторони характеризують кожен філософську теорію, систему, яка не виникає поза загальносвітовим процесом розвитку філософської думки людства і разом з тим має характерні риси, що визначаються її національною природою.

Головним фактором, що визначає зміст і форму певної філософської теорії, системи є фактор соціальний. Саме він і визначає основні моменти, що характеризують об'єкт дослідження, пояснюють характер вирішення тих чи інших питань в даній системі. Соціальний фактор є визначальним при вирішенні питання про елемент загальнолюдського в філософських поглядах мислителя.

Адже, будучи в класовому суспільстві безумовно класовою, кожна філософська система кінець кінцем відбиває інтереси певного класу, що є спільними для представників його у різних народів, і тому саме ця основа філософських поглядів носить загальнолюдський, інтернаціональний характер.

Але, будучи надбудовною категорією з великою опосередкованістю, філософія зазнає значною мірою впливу з боку суб'єктивних факторів, що відіграють значну роль у визначенні змісту і форми філософської теорії. «Раз виникнувши, всяка ідеологія розвивається у зв'язку з усією сукупністю існуючих уявлень, піддаючи їх дальшій переробці»¹. Вплив суб'єктивних факторів на розвиток філософської системи необхідно враховувати при визначенні інтернаціонального моменту (наприклад, рівень розвитку науки в час діяльності філософа накладає певний відбиток на зміст його поглядів, що теж є спільним для представників різних народів; елементи механіцизму в поглядах мислителів XVII—XVIII століть, що було викликано розвитком механіки, математики тощо). Але чи не найбільше значення має врахування суб'єктивного фактора при визначенні національної специфічності філософії. Національний момент залежить від конкретно-історичних умов розвитку нації, сили національної традиції (визвольної боротьби, духовної культури, суспільної думки, в тому числі і самої філософії). Якщо традиція, що впливає на філософські погляди, прогресивна, то розвиток іде по висхідній лінії, у протилежному випадку — розвиток передової філософської думки гальмується.

І, нарешті, елемент інтернаціонального і національного буде виражено, в більшій або меншій мірі, в філософській системі, теорії, в залежності від таких факторів, як умови життя мислителя, рівень його культури, міра близькості до народу тощо.

Таким чином, при визначенні інтернаціонального і національного у філософії необхідно виходити не лише з об'єктивних, а й суб'єктивних факторів, що їх зумовлюють.

Дослідження національних та інтернаціональних моментів, що характеризують об'єкт історико-філософсько-

¹ К. Маркс, Ф. Енгельс, Вибрані твори у двох томах, т. II, К., 1955, стор. 344.

го аналізу в їх діалектичній єдності, вимагає певних методів вивчення.

Аналітичний, описовий метод не може задовольнити дослідника, що вивчає цю проблему. Він, цілком правомірний як попереднє вивчення ще недослідженої проблеми, філософської спадщини мислителя, вимагає поєднання із синтетичним методом, що узагальнить певні факти, які дає аналіз, дасть можливість зробити певні висновки щодо об'єкта вивчення.

Як правило, попередні висновки дають можливість розглядати дану філософську систему, теорію або в аспекті її місця в загальносвітовій історії розвитку суспільної думки, або в плані вивчення історії філософської та соціологічної думки народу, нації, в тісному зв'язку з аналізом конкретно-історичних умов розвитку нації, народу, показом тих соціальних причин, що породили дане філософське вчення.

Але такі узагальнення до певної міри обмежені і не дають можливості розкрити діалектику національного та інтернаціонального в філософській системі, без чого характеристика її буде неповною.

Найбільш плідотворним методом, який дасть можливість розкрити в усій своїй многогранності діалектику інтернаціонального і національного в філософії, є вивчення взаємозв'язків даної філософської системи з філософськими вченнями, напрямками в суспільній думці інших народів. Треба відзначити, що чим більш розвинена національна культура, національна філософія, тим тісніші й ширші її зв'язки з культурою, філософією народів світу. Вивчення взаємозв'язків в історико-філософському дослідженні цілком відповідає лєнінській вимозі про необхідність при дослідженні того чи іншого предмета розглянути всі зв'язки та опосередкування — це важлива вимога діалектичної логіки.

Лєнін підкреслював, що «весь дух марксизму, вся його система вимагає, щоб кожне положення розглядати тільки (α) історично, (β) тільки в зв'язку з іншими, (γ) тільки в зв'язку з конкретним досвідом історії»².

Вивчення взаємозв'язків філософської та соціологічної думки народів дає можливість виділити ті спільні питання, що розроблялись філософами різних народів, вка-

² В. І. Лєнін, Твори, т. 35, стор. 206.

зати проблеми, які, будучи результатом розвитку певної національної філософії, знайшли широкий відгомін у філософських системах інших народів. Це дасть можливість підійти до визначення загальнолюдського, інтернаціонального моменту в даній філософії; і разом з тим вивчення взаємозв'язків дозволяє підійти до вирішення дуже важливої проблеми про національну специфічність філософської системи, теорії. Вона проявляється в розробці певних питань, проблем, які викликаються умовами конкретно-історичного розвитку народу, нації, становлять суть національної специфічності філософії.

Разом з тим національний характер, своєрідність даної філософії знайде свій вираз і в формі вирішення тих питань, що становлять основу загальнолюдського в філософії, оскільки те чи інше питання, що є спільним у філософських системах різних народів, не механічно переноситься з однієї країни в іншу, з однієї теорії в другу, але викликається до життя умовами розвитку даної нації, ходом розвитку матеріального буття даного народу. Таким чином, вивчення взаємозв'язків дає можливість виявити в інтернаціональній формі національний зміст і в національній формі інтернаціональний зміст.

Кожна філософська система знаходиться в тісних взаємозв'язках з великою кількістю інших теорій, систем, розроблених представниками філософської думки в попередній період, а також її сучасниками. Всі ці системи певною мірою впливають на погляди мислителя, разом з цим його світогляд знаходить певний відгомін у поглядах його сучасників і представників філософської думки наступних поколінь.

Ця складна система взаємозв'язків не являє собою механічну суму окремих елементів, а виступає як органічна єдність. Тому виділення із неї якогось одного елемента для дослідження саме його зв'язків з філософською системою, що є об'єктом вивчення, обов'язково вимагає певного спрощення, необхідності абстрагуватися від інших зв'язків і опосередкувань. Але ця абстракція неминуха в процесі дослідження, оскільки лише вивчення окремих елементів загальної системи багатосторонніх взаємозв'язків дасть можливість піднятися від абстрактного до конкретного і створити повну картину даної філософської системи в усіх її зв'язках і взаємовпливах.

Виходячи з цього, ми вважаємо за доцільне визначити

основні види взаємозв'язків між двома філософськими системами, що досліджуються.

Насамперед ці зв'язки можна розподілити за часом умовно на дві групи: синхронічні та поліхронічні.

Синхронічні — це зв'язки між філософськими системами, що існують в один і той же період, вони майже завжди виступають як двосторонні, справляючи певний вплив, хоч і не завжди однаковий, на обидві системи, що знаходяться у взаємозв'язках. Поліхронічні — це зв'язки між філософськими системами, що існують в різний час, де односторонні зв'язки між попередниками і спадкоємцями виражаються у вигляді впливу, використання певних елементів філософських поглядів попередника наступником. Саме такими ми можемо вважати зв'язки марксистської філософії з німецькою класичною філософією. При вивченні взаємозв'язків необхідно виділити зв'язки істотні й неістотні. Істотні зв'язки впливають із самої суті філософських поглядів мислителів. Неістотні зв'язки не відбиваються на самій суті вчення, але теж накладають певний відбиток на характер, форму філософської системи, теорії. Істотними, визначальними в становленні світогляду українських революціонерів-демократів були зв'язки з ідейною спадщиною Герцена, Белінського, Чернишевського, Добролюбова, але спостереження за еволюцією поглядів плеяди українських революціонерів-демократів кінця ХІХ — початку ХХ століття дозволяє відзначити все більше зростання їх зв'язків із філософією марксизму. Дослідження цієї проблеми дасть можливість, зокрема, вирішити одне з актуальних питань — про періодизацію історії революційно-демократичної ідеології.

Певні зв'язки в цей період можна відзначити між філософією українських революціонерів-демократів і німецькою ідеалістичною філософією, але їх не можна вважати істотними, оскільки вихідні позиції їх були діаметрально протилежними.

Досліджуючи взаємозв'язки, ми зустрічаємось з безпосередніми і опосередкованими зв'язками, тобто такими, які здійснюються через якусь опосередковуючу ланку. Причому ці зв'язки можливі лише при умові існування опосередковуючої ланки, безпосередні ж зв'язки витікають з органічної єдності об'єктів. Так, перше знайомство представника болгарської революційно-демократич-

ної думки Л. Каравелова з ідейною спадщиною українських революціонерів-демократів відбувається під час його навчання в Москві завдяки представникам прогресивної думки Й. Бодянському, І. Прижову, що виступають як опосередковуюча ланка між Каравеловим і творчістю Т. Шевченка, М. Вовчка, вони звертають його увагу насамперед на творчість Шевченка, керують його першими кроками в опануванні ідейної спадщини українських революціонерів-демократів.

З цієї точки зору дуже цікавий чорновий переклад твору Шевченка «Неофіти», зроблений Каравеловим з помітками на полях Прижова, в яких розкривається ідеяна суть твору³. Але згодом інтерес до спадщини українських революціонерів-демократів стає настільки значним, що зв'язки з ними Л. Каравелова переростають у безпосередні.

Зв'язки між мислителями, яких об'єднує спільність ідейного походження в межах єдиного філософського напрямку можна назвати «генетичними», вони не викликають серйозних змін у світогляді. Зв'язки ж, у які вступають представники різних напрямків, викликають певні зміни у змісті світогляду, умовно їх можна назвати «модифікаційними».

Ось далеко не вичерпний перелік тих форм взаємозв'язків, які спостерігаються у процесі історико-філософського дослідження. Треба враховувати, що всі види зв'язків знаходяться в тісній діалектичній взаємодії.

В результаті еволюції філософських поглядів мислителя на перший план можуть висуватись ті взаємозв'язки, які в попередній період носили неістотний, тимчасовий характер. Часто знайомство з певною філософською системою через вивчення праць іншого мислителя переростає в безпосередні зв'язки. Ці процеси проходять і в зворотному напрямку.

Звичайно, в процесі вивчення взаємозв'язків нас насамперед цікавитимуть більш істотні, суттєві зв'язки, що накладають найглибший відбиток на становлення світогляду філософа або найбільш яскраво характеризують місце його системи в історії філософії.

Марксистський аналіз проблеми вивчення взаємозв'язків в історико-філософському дослідженні нічого

³ Див.: Л. Вороб'єв, *Философские и общественно-политические взгляды Л. Каравелова*, М., 1962.

спільного не має з компаративістським підходом до вирішення цього питання, яке передбачає поверховий аналіз спільних тем, пошуки запозичень без урахування конкретно-історичних умов суспільно-економічного розвитку даної нації, народу.

Лише на ґрунті спільних соціально-економічних умов розвитку народів, на основі спорідненості соціального спрямування філософії можливий розвиток органічних взаємозв'язків між мислителями різних народів.

Сприятливими факторами, що створюють умови для більш тісних взаємозв'язків, є такі, як традиційні дружні стосунки між народами, на базі яких, природно, виростає спільна зацікавленість у вивченні ідейної спадщини дружнього народу, у налагодженні тісних контактів між мислителями цих народів: тісні економічні, політичні та культурні зв'язки між народами, що створюють сприятливі умови для більш широкого обміну науковою інформацією, для взаємоознайомлення з кращими надбаннями філософської думки народів, спільні ідейні джерела, на основі яких формуються погляди мислителів братніх народів, що є сприятливим ґрунтом, на якому розвиваються спільність думок, взаєморозуміння і солідарність мислителів.

Можна визначити основні форми, в яких виражаються взаємозв'язки між представниками громадської думки братніх народів. Це — вивчення і використання ідей. Саме таку форму зв'язків ми спостерігатимемо, говорячи про ідейні джерела філософських поглядів мислителя. Саме такою формою зв'язків є відомі статті П. А. Грабовського, присвячені С. Г. Чернишевському; у працях Франка, Лесі Українки ми зустрічаємось зі спробами популяризації окремих положень марксизму.

Дуже велике значення для рішення проблеми взаємозв'язків має аналіз перекладів творів, що було зроблено представниками різних народів. Під час аналізу того чи іншого перекладу перед дослідником природно встає питання, чому саме цей твір було обрано для перекладу, яка сторона філософських поглядів мислителя найбільш яскраво виражена в цьому творі, чи правильно передано ідеї твору перекладачем і як відбилися ці ідеї на світогляді самого перекладача й інших представників суспільної думки даного народу.

Який багатий матеріал дало б досліднику вивчення

перекладів, наприклад, творів Шевченка, представниками суспільної думки народів світу; аналіз перекладів, що зробили представники української революційно-демократичної думки, і в першу чергу ретельне вивчення перекладів марксистської літератури, зроблених ними.

Велике значення має також обмін науковою інформацією. З цієї точки зору майже не досліджена діяльність, зокрема, І. Франка, який багато зробив для встановлення регулярного обміну науковою інформацією між слов'янськими країнами.

Така форма зв'язків, як особисте знайомство, листування, також дає багато для вирішення питань всебічного аналізу філософської спадщини мислителя. Порівняно недавно було опубліковано листування О. Кобилянської з представником болгарської громадської думки П. Тодоровим, воно являє собою значний інтерес для вивчення становлення досить суперечливого світогляду О. Кобилянської.

Вирішення взаємозв'язків у нас було розпочато з аналізу відносин між українськими мислителями і представниками передової громадської думки Росії, оскільки історично український народ завжди був щільними узами зв'язаний з братнім російським народом, і ця непорушна дружба відіграла вирішальну роль у формуванні світогляду українських мислителів.

Не менше значення має вивчення зв'язків української філософської думки з мислителями інших слов'янських народів, з якими наш народ має дуже багато спільного і в умовах економічного розвитку, і в спільності історичної долі, і в близькості походження.

Позитивне вирішення проблеми взаємозв'язків українських мислителів з представниками філософської думки світу дасть можливість визначити місце, яке посідає наша філософська думка в історії світової філософії.

Резюме

В статье подымается вопрос о значении изучения взаимосвязей в историко-философском исследовании как средства раскрытия диалектики национального и интернационального в философской системе.

ЛІТЕРАТУРА

Білоус О. Іван Франко — поборник дружби українського і російського народів. К., Держполітвидав УРСР, 1950, 48 с.

Єневич Ф. Великий син українського народу. (До 90-х років з дня смерті Т. Г. Шевченка).— «Більшовик України», 1951, № 3, стор. 20—29.

Шаховський С. Суспільно-політичні погляди Лесі Українки.— «Більшовик України», 1951, № 4, стор. 33—46.

Безпальчий В. Суспільно-політичні погляди П. А. Грабовського.— «Більшовик України», 1952, № 7, стор. 51—62.

Слюсарский А. Г. Василий Назарович Каравин. Харьков, 1952, 68 с.

Головаха І. П. Суспільно-політичні і філософські погляди Лесі Українки. К., Держполітвидав УРСР, 1953, 210 с.

Головаха І. П. Т. Г. Шевченко і російські революційні демократи 50—60-х років XIX ст. К., Вид-во АН УРСР, 1953, 152 с.

Мазуркевич О. Р. Творча спадщина Т. Г. Шевченка — гостра зброя в боротьбі проти українського буржуазного націоналізму. К., 1953, 32 с.

Партолін М. П. Суспільно-політичні погляди М. М. Коцюбинського. Харків, 1953, 139 с.

Бухалов Ю. Ф. Боротьба П. А. Грабовського проти українського буржуазного націоналізму.— Збірник наукових робіт, присвячений 300-річчю возз'єднання України з Росією. Харків, 1954, с. 183—196.

Гончаренко М. В. Эстетика украинских революционных демократов конца XIX — начала XX века.— «Вопросы философии», 1954, № 3, стор. 135—151.

Дмитерко Я. Д. Общественно-политические и философские взгляды Т. Г. Шевченко. М., Изд-во АН СССР, 1954, 172 с.

Острянин Д. Х. І. І. Мечніков у боротьбі за матеріалізм у природознавстві, К., Держполітвидав УРСР, 1954, 388 с.

Пашкова А. О. Філософські погляди П. А. Грабовського.— «Наукові записки» (Київський ун-т), 1954, т. 13, вип. 11, стор. 217—250.

«Украинские революционные демократы. Общественно-политические и философские взгляды». Сборник статей, М., Госполитиздат, 1954, 304 с. (Ин-т философии АН СССР, Ин-т философии АН УССР).

Возняк М. Нариси про світогляд Івана Франка. Львів, 1955, 196 с.

Євдокименко В. Ю. Суспільно-політичні погляди Панаса Мирного. К., Вид-во АН УРСР, 1955, 192 с.

«Украинские революционные демократы о дружбе украинского народа с русским». К., Изд-во АН УССР, 1955, 164 с.

Брагінець А. С. Філософські і суспільно-політичні погляди Івана Франка. Львів, 1956, 410 с.

«З історії суспільно-політичної та філософської думки на Україні». — «Наукові записки». (Ін-т філософії АН УРСР), т. 3, К., 1956, 147 с.

Мороз О. Іван Франко в боротьбі проти буржуазної ідеології. Львів, 1956, 152 с.

Павелко О. П. Суспільно-політичні погляди М. М. Коцюбинського. — «Комуніст України», 1956, № 10, стор. 62—71.

Сахар'ов В. Л. Суспільно-політичні погляди Івана Франка. (До 100-річчя з дня народження). Львів, 1956, 47 с.

Третяк М. І. Філософські погляди І. Я. Франка. — «Наукові записки» (Київський ун-т), 1956, т. 15, вип. 8, стор. 11—36.

Білич Т. А. Світогляд Г. С. Сковороди. К., 1957, 112 с.

Бухалов Ю. Ф. Суспільно-політичні погляди П. А. Грабовського. К., Держполітвидав УРСР, 1957, 151 с.

Назаренко І. Д. Світогляд Т. Г. Шевченка. К., Держлітвидав УРСР, 1957, 244 с.

Возняк, Велетень думки і праці (Іван Франко). К., Держлітвидав УРСР, 1958, 404 с.

Дмитриченко В. С. Суспільно-політичні погляди Я. П. Козельського. К., 1958, 68 с.

Лисенко О. Я. Соціологічні погляди Івана Франка. К., Вид-во АН УРСР, 1958, 156 с.

Олексюк М. Атеїстичні погляди Лесі Українки. Львів, 1958, 74 с.

Савчук В. М. Революційний демократизм І. Франка. К., 1958, 65 с.

Шабліовський Є. С. Шевченко і російська революційна демократія. К., Вид-во АН УРСР, 1958, 323 с.

Гербільський Г. Ю. Передова суспільна думка в Галичині (30-і — середина 40-х рр. XIX ст.). Львів, 1959, 160 с.

«З історії вітчизняної філософської та суспільно-політичної думки». — «Наукові записки» (Ін-т філософії АН УРСР), т. VI, К., 1959, 140 с.

Зайончковський П. А. Кирилло-Мефодиевское общество. М., 1959, 172 с.

Климаць М. Світогляд Івана Франка. К., Держполітвидав УРСР, 1959, 348 с.

Воляннюк М. И., Маланчук В. Ю. Поширення марксистсько-ленінських ідей на Західній Україні, Львів, 1960, 231 с.

Острянин Д. Х. Світогляд М. О. Максимовича. К., Держполітвидав УРСР, 1960, 163 с.

Попов П. М. Григорій Сковорода. Життя і творчість. К., Держлітвидав УРСР, 1960, 171 с.

Ястребов Ф. А. Революционные демократы на Украине. Вторая пол. 50-х — начало 60-х годов XIX ст. К., Изд-во АН УССР, 1960, 307 с.

- Довгальок П. М. Безбожні охоронці бога. (Антирелігійна тема в укр. літературі). Нариси. К., Вид-во АН УРСР, 1961, 270 с.
- Назаренко И. Д. Общественно-политические, философские и атеистические взгляды Т. Г. Шевченко. М., 1961, 271 с.
- «Наукові записки Інституту філософії», т. VII, Вид-во АН УРСР, 1961, 196 с.
- Новиков М. И. Общественно-политические и философские взгляды Т. Г. Шевченко, М., Изд-во АН СССР, 1961, 280 с.
- Острянин Д. Ф. Идейное наследие Т. Г. Шевченко и современность.— «Вопросы философии», 1961, № 3, стор. 39—50.
- Шабліовський Є. Народ і слово Шевченка. К., Вид-во АН УРСР, 1961, 535 с.
- Куликов І. М. Леся Українка — видатний український мислитель-революціонер. Харків, 1962, 244 с.
- Манзенко П. Т. Суспільно-політичні і філософські погляди М. Павлика. К., 1962, 125 с.
- Олексюк М. М. Філософсько-атеїстичні погляди С. Тудора (С. І. Олексюка). Львів, 1962, 306 с.
- Романченко І. Атеїзм Т. Г. Шевченка. К., Держполітвидав, 1962, 100 с.
- «З історії філософської думки на Україні» (Ін-т філософії АН УРСР), К., 1963, 212 с.
- Острянин Д. Х. В. В. Воровський — видатний пропагандист марксистсько-ленінської філософії. К., Вид-во АН УРСР, 1963, 83 с.

ЗМІСТ

В. Ф. Передерій. Іван Франко про процес художньої творчості	3
М. С. Денисенко. Місце П. М. Любовського в розвитку філософії на Україні в першій чверті XIX століття	23
В. І. Губенко. З історії ідеалістичної філософії на Україні	67
І. П. Головаха. Питання етики в ідейній спадщині Лесі Українки	136
В. Ф. Безпальчий. Етичні погляди П. А. Грабовського	151
Є. В. Пронюк. Т. Шевченко і О. Терлецький	168
С. Г. Лавров. Дені Дідро і діячі української культури	185
С. М. Жданов. Про деякі зв'язки М. О. Морозова з Україною	207
С. О. Матвієнко. До питання про природничо-наукові погляди М. О. Максимовича	226
В. С. Горський. Про вивчення взаємозв'язків у філософській спадщині українських революціонерів-демократів	233
Література	241

СОДЕРЖАНИЕ

В. Ф. Передерий. Иван Франко о процессе художественного творчества	3
М. С. Денисенко. Место П. М. Любовского в развитии философии на Украине в первой четверти XIX столетия	23
В. И. Губенко. Из истории идеалистической философии на Украине	67
И. П. Головаха. Вопросы этики в идейном наследии Леси Украинки	136
В. Ф. Беспальчий. Этические взгляды П. А. Грабовского	151
Е. В. Пронюк. Т. Шевченко и О. Терлецкий	168
С. Г. Лавров. Дени Дидро и деятели украинской культуры	185
С. М. Жданов. О некоторых связях Н. А. Морозова с Украиной	207
С. А. Матвиенко. К вопросу о естественнонаучных взглядах М. А. Максимовича	226
В. С. Горский. Об изучении взаимосвязей в философском наследии украинских революционеров-демократов	233
Литература	241