ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ НА УКРАЇНІ

Академія наук
Української РСР
Інститут філософії

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ НА УКРАЇНІ

У 3 томах

Головна редакційна колегія
В. І. ШИНКАРУК (головний редактор),
І. В. БИЧКО, М. М. ВЄРНІКОВ,
І. П. ГОЛОВАХА (заступник головного редактора),
А. Т. ГОРДІЄНКО, В. С. ГОРСЬКИЙ,
В. Ю. ЄВДОКИМЕНКО,
П. Т. МАНЗЕНКО (заступник головного редактора),
І. Д. НАЗАРЕНКО,
В. М. НІЧИК (заступник головного редактора),
Д. Х. ОСТРЯНИН, О. П. ПАВЕЛКО,
А. Д. СУХОВ, П. С. ШКУРИНОВ

НАУКОВА ДУМКА

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ НА УКРАЇНІ

Том 2

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА НА УКРАЇНІ В ПЕРІОД ЗАНЕПАДУ ФЕОДАЛІЗМУ І ПАНУВАННЯ КАПІТАЛІСТИЧНИХ ВІДНОСИН (XIX — ПОЧАТОК XX ст.)

Редакційна колегія
І. П. ГОЛОВАХА (відповідальний редактор),
Н. Т. АССОНОВА, В. Ю. ЄВДОКИМЕНКО,
Б. С. КРИМСЬКИЙ, О. П. ПАВЕЛКО

КИЇВ 1987

В монографии освещается история философской мысли на Украине в эпоху упадка феодализма, формирования и развития капитализма (XIX — начало XX в.).
Для научных работников, преподавателей и студентов вузов, всех, кто интересуется историей отечественной духовной культуры.

У монографії висвітлюється історія філософської думки на Україні в епоху занепаду феодалізму, формування і розвитку капіталізму (XIX — початок XX ст.).
Для наукових працівників, викладачів і студентів вузів, всіх, хто цікавиться історією вітчизняної духовної культури.

Автори

І. П. ГОЛОВАХА, М. І. ЛУК,
А. М. ПОЧАПСЬКИЙ, Н. Т. АССОНОВА,
В. Д. БІЛОДІД, І. В. БИЧКО,
Н. Я. ГОРБАЧ, В. С. ГОРСЬКИЙ,
Р. Т. ГРОМ'ЯК, Г. Д. ДРОЗДОВА,
В. Ю. ЄВДОКИМЕНКО, І. В. ІВАНЬО,
А. І. КОЛОДНА, І. Д. НАЗАРЕНКО,
Д. Х. ОСТРЯНИН, О. П. ПАВЕЛКО

Рецензенти

О. І. АБРАМОВ, В. П. КЛЮЧНИКОВ,
Л. В. ПОЛЯКОВ, К. П. ШУДРЯ

Редакція філософської та правової літератури

І $\frac{0302010000-266}{М221(04)-87}$ передплатне.

© Видавництво «Наукова думка», 1987

Вступ

Другий том охоплює період, в якому показується значний розвиток соціально-економічного та духовного життя українського народу, що входив до складу Російської імперії. Це епоха панування феодалізму (до скасування кріпосного права) і капіталізму, який безпосередньо передував Великій Жовтневій соціалістичній революції.

Розглядуваний час можна поділити на три періоди, які в цілому збігаються з ленінською періодизацією визвольного руху в Росії:

1) період прискореного розкладу феодально-кріпосницького ладу і поступового формування в його надрах капіталізму (до 1861 р.);

2) період розвитку домонополістичного капіталізму (до середини 90-х років XIX ст.);

3) період імперіалізму (до 1917 р.).

Щоб зрозуміти реальний історичний грунт, загальну сутність, особливості та суспільне значення тих чи тих філософських течій, напрямів, шкіл, доктрин, необхідно хоч би в загальних рисах охарактеризувати соціально-економічні умови та ідейну атмосферу, які викликали до життя ці течії, школи і т. п.

У Росії, в тому числі й на Україні, період з кінця XVIII ст. по 1861 р. характеризується невідворотним процесом руйнування феодально-кріпосних відносин, посиленням розвитку капіталізму. Капіталістичні форми праці виникають як у промисловості, так і у сільському господарстві. За підрахунками радянських істориків, на Україні 1825 р. було 649 великих підприємств, а 1859 р.— 2473 [1]. Такі міста, як Київ, Харків, Катеринослав, Херсон, Миколаїв, Одеса та ін., поступово перетворилися на великі промислові та культурні центри. 1845 р. у Києві нараховувалося 75 промислових підприємств, в Одесі — 45 [2]. Із зростанням промисловості стає численнішим і робітничий клас. Якщо 1825 р. на підприємствах України було зайнято 15 тис. чол., 1853 р.— 61,7 тис. чол., то 1860 р.— 86,7 тис. чол.[3]

Проникнення капіталістичних відносин у сільське господарство супроводжувалося зростанням капіталістичних маєтків, виникненням куркульства та обезземеленням селян [4].

Незважаючи на розвиток капіталістичних відносин, більшість селян України ще перебувала у лабетах кріпосного права, яке на практиці мало чим відрізнялося від рабства [5]. За даними 10-ї ревізії (1858 р.), на Україні з 12,9 млн. чол. обох статей понад 75 % перебували у кріпосницькій залежності [6].

Розвиток промисловості гальмувався панівними кріпосницькими відносинами. Основним в цю епоху було скасування кріпосного права і знищення самодержавства. Невипадково ці питання становили зміст класової боротьби селянства того часу.

К. Маркс, вивчаючи селянське питання в Росії, звернув увагу на роль Вітчизняної війни 1812 р. у розгортанні антикріпосницької боротьби російського селянства в наступні роки. «В 1812 р.,— писав він,— коли селян закликали записуватися в ополчення (міліцію), їм, хоч і неофіціально,

---

[1] *Історія* Української РСР : В 8 т.— К., 1978.— Т. 3.— С. 14.

[2] *Гуржій І. О.* Розвиток товарного виробництва і торгівлі на Україні.— К., 1962.— С. 246.

[3] *Історія* Української РСР.— Т. 3.— С. 31.

[4] *Гуржій І. О.* Зародження робітничого класу України.— К., 1958.— С. 7.

[5] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 39.— С. 66.

[6] *Історія* Української РСР.— Т. 3.— С. 34.

але за мовчазною згодою імператора, обіцяли звільнення від кріпосної залежності в нагороду за їх патріотизм; з людьми, що захистили святу Русь, не можна, мовляв, більше поводитися як з рабами» [7].

Вітчизняна війна 1812 р. значною мірою зумовила антикріпосницькі настрої дворянських революціонерів-декабристів, які створили ряд таємних організацій з метою повалення самодержавства, знищення кріпацтва, створення необхідних умов для свободи, рівності всіх народів Росії. На відміну від стихійних селянських заворушень, повстання декабристів було відкрито спрямоване на повалення царизму і встановлення демократичної республіки. Воно проходило під лозунгами прогресивних революційних ідей. Це був перший революційний рух проти царизму в Росії.

Незважаючи на те, що повстання декабристів було придушене, воно мало великий вплив на розвиток прогресивної соціально-політичної та філософської думки народів Росії. На думку В. І. Леніна, це був перший етап у визвольному русі в Росії, коли на чолі боротьби стояли революціонери-декабристи і Герцен (1825—1861 рр.).

Декабристи в своїй діяльності були далекими від народу, вони не спирались на його підтримку, але їх справа не загинула. Декабристи «розбудили» Герцена. Герцен розгорнув революційну агітацію.

Її підхопили, розширили, зміцнили, загартували революціонери-різночинці, починаючи з Чернишевського і кінчаючи героями «Народної волі» [8].

Поразка декабристів не послабила селянський рух. Протягом 1824—1854 рр. лише на Україні відбулося понад 120 селянських заворушень (із 712 в Російській імперії). Найвизначніші з них — повстання на Правобережній Україні (Поділля), очолюване Устимом Кармелюком (1816—1833 рр.), в якому взяло участь понад 20 тис. кріпаків, і на Харківщині (1825—1837 рр.) під керівництвом Івана Звонаренка [9].

Класова боротьба на Україні не була ізольована від соціальних і національних виступів у сусідніх країнах. Повстання поляків 1830—1831 рр., галицьких селян 1856 р., революція в Угорщині 1848 р.— все це сприяло розвитку революційного руху на Україні.

Незважаючи на значні масштаби виступів, у класовій боротьбі селянства переважала стихія, а робітничий клас ще не дозрів до своєї провідної ролі. «Коли було кріпосне право,— писав В. І. Ленін,— уся маса селян боролася з своїми гнобителями, з класом поміщиків, яких охороняв, захищав і підтримував царський уряд. Селяни не могли об'єднатися, селяни були тоді зовсім задавлені темнотою, у селян не було помічників і братів серед міських робітників, але селяни все ж боролись, як уміли і як могли» [10].

Буржуазія, хоч і була зацікавлена у скасуванні кріпосного права, але внаслідок особливостей розвитку капіталізму в Росії не могла стати революційною силою. В основному вона складалася з вихідців із стану купців, що обслуговували потреби феодального суспільства, була пов'язана з самодержавством, який давав їй численні привілеї. Крім того, перед її очима вже розгорталася революційна боротьба робітничого класу західних країн, і тому вона підтримувала царизм, розглядаючи його як силу, здатну не допустити революційного руху в країні.

Занепад поміщицького господарства, нерентабельність кріпосної праці, боротьба селянства проти кріпосництва — все це викликало у частини поміщиків настрої на користь скасування кріпосного права. Тобто криза кріпосницької системи створювала грунт і в самому кріпосницькому середовищі для виникнення ліберальних ідей. Водночас основна маса кріпосників виступала проти будь-яких перемін в системі кріпосного ведення господарства. Окремі поміщики, які виступали за скасування кріпосного права, теж не бажали знищення поміщицького землеволодіння та самодержавства. Все свідчило про те, що в ці роки революційним класом в Росії, в тому числі й на Україні, залишалося селянство, яке було зацікавлене у знищенні феодально-кріпосницьких відносин. Разом з селянськими заворушеннями в першій половині XIX ст. поширювалося і заворушення серед робітників-кріпаків і робітників державних мануфактур, а також повстання солдат і матросів.

Класова боротьба трудящих України була спрямована не лише проти кріпосництва, а й проти національного гноблення з боку царизму і австро-угорської монархії.

За умов розкладу феодально-кріпосницького ладу, зростання капіталістичних відносин і революційного руху селянства відбувається загострення ідеологічної боротьби, зростає поляризація сил феодально-монархічної та прогресивної ідеології. Цій поляризації сприяв прискорений розвиток української культури, формування української літературної мови. Прогресивні українські літератори вели боротьбу проти ідеології самодержавства, проти пануючої поміщицької культури, пропагували просвітницькі та матеріалістичні ідеї. В ці роки на Україні та в Росії відбуваються дискусії, суперечки про українську мову і літературу та їх місце у розвитку українського народу.

Боротьба прогресивних сил Росії і України за «правомочність» існування української мови і літератури, яка почалася ще в кінці XVIII ст. і продовжувалася протягом першої половини XIX ст., була одним із виявів руху за національне визволення народів з-під гніту царизму. Багато представників консервативних кіл намагалися довести, ніби українська мова є лише одним із діалектів російської мови і не гідна для серйозної літератури. З відкриттям нових навчальних закладів на Україні у першій половині XIX ст. ця боротьба ще більш загострюється. Можна сказати, що громадське життя в ці роки на Україні простежується насамперед у діяльності просвітницьких організацій, навчальних закладів, на сторінках газет, журналів, науково-літературних збірників, альманахів. Хоча ці видання загалом стояли на офіційних позиціях, захищали і пропагували ідеологію кріпосництва, але в них містилося чимало цінного фактичного матеріалу, присвяченого висвітленню минулого й тогочасного життя України, її народу і культури.

У ці роки починає помітно розвиватися українська література, представлена творами таких видатних письменників, як І. Котляревський, П. Гулак-Артемовський, Г. Квітка-Основ'яненко, Є. Гребінка, Л. Глібов, Я. Головацький, І. Вагилевич, М. Шашкевич та ін., які, спираючись на прогресивні традиції просвітників кінця XVIII — початку XIX ст., виступали на захист інтересів народу, критикували самодержавство, вимагали скасування кріпосного права. Поряд з нею розвивалась ідеологія національно-визвольного руху, пов'язаного, зокрема, з ім'ям У. Кармалюка, а також уснопоетична творчість народу.

Офіційній ідеології, яка дістала вираження у горезвісній триєдиній формулі «православ'я, самодержавство і народність», протистояли два напрями прогресивної думки — ліберальний та революційно-демократичний. З розвитком освіти формується буржуазна інтелігенція, яка з позицій лібералізму підтримує боротьбу проти офіційної «народності». Хоча такі письменники і громадські діячі, як Г. Квітка-Основ'яненко, Є. Гребінка, І. Срезневський, М. Максимович, М. Духнович та ін., піддають критиці кріпосницьке суспільство, але мріють виправити його шляхом мирного розв'язання усіх суспільних конфліктів. До цих діячів можна віднести слова В. І. Леніна про те, що «ліберал співчував демократії, поки демократія не приводила в рух справжніх мас...» [11]. У середині 40-х років XIX ст. на Україні під впливом селянських повстань і визвольних ідей російських революціонерів-демократів виникає революційно-демократичний напрям на чолі з Т. Г. Шевченком. Представники цього напряму не лише викривали феодально-кріпосницький лад, а й закликали до знищення його шляхом селянської революції. Носієм революційно-демо-

[7] *Маркс К., Енгельс Ф.*— Твори.— Т. 12.— С. 657.

[8] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 21.— С. 249.

[9] *Історія* Української РСР.— Т. 3.— С. 66—67.

[10] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 7.— С. 186.

[11] *Там же.*— Т. 19.— С. 163.

кратичних ідей на Україні в 40-х роках виступило радикальне крило Кирило-Мефодіївського товариства, яке ставило своїм завданням боротьбу за національне і соціальне визволення всіх слов'янських народів.

У 40-і роки Т. Г. Шевченко став володарем дум на Україні. Його твори, усне слово розбуджували політичну свідомість молодої української інтелігенції, що гуртувалася навколо Київського університету, спонукали її до громадсько-політичної діяльності, до боротьби проти соціального й національного гноблення.

Посилення кризи феодально-кріпосницького ладу привело до загострення ідеологічної боротьби, поляризації прогресивної ідеології на революційно-демократичну та буржуазно-ліберальну. В ці роки спостерігається, з одного боку, хитність офіційної ідеології самодержавства, яка відзначається постійними зигзагами — від загравання панівних кіл з лібералізмом до відкритої реакції у всіх сферах суспільного життя, а з другого, постійно зростаюча роль прогресивної, насамперед революційно-демократичної ідеології і пов'язаних з нею матеріалістичних ідей, що формувалися у боротьбі з пануючим феодально-релігійним світоглядом. Саме ця ідеологія об'єктивно обгрунтовувала ідеал майбутнього прогресивного розвитку країни.

У 50-х роках процес розкладу кріпосницьких відносин зайшов настільки далеко, що необхідність усунення їх стала вже очевидною. Дальше загострення кризи кріпосництва давалося взнаки в усіх сферах соціально-економічного, політичного і культурного життя. В економічній галузі воно виявлялось у подальшому зміцненні позицій капіталізму, загостренні суперечностей між капіталістичними формами господарства і пануючими кріпосницькими відносинами. Проте, оскільки феодально-кріпосницькі відносини лишалися пануючими, загальний характер співвідношення соціальних сил зберігався в мало зміненому вигляді. Основними класами лишалися поміщики-кріпосники, незалежно від відмінностей у господарському становищі та «політичних» переконань (власне кріпосники і ліберали), і кріпосні селяни, також незалежно від тієї категорії, під якою вони значилися у паперах бюрократичного механізму (поміщицькі, державні, удільні, економічні та ін.). Особливо запопадливими захисниками кріпосницьких відносин у їх традиційних формах були групи дворянства, що стояли на крайніх щаблях феодальної драбини — великі земельні магнати і дрібнопомісні поміщики (дворяни). Інтерес до кріпосництва з боку перших підтримувався боязню втратити великі доходи, одержувані від експлуатації багатьох тисяч панщинних і оброчних селян, небажанням переходити до капіталістичних форм господарства і втратити разом з тим виняткові вигоди, які давала вищим державним сановникам участь в управлінні. Дрібнопомісні дворяни чіплялися за звичні економічні форми, боячись труднощів, пов'язаних з переходом на капіталістичний шлях розвитку. Вони сподівалися продовжити своє паразитичне існування найжорстокішою експлуатацією кріпаків. Щодо поміщиків промислових і землеробських районів, то вони загалом погоджувалися на тому, що на той час вже необхідно було покінчити з кріпосницькими відносинами, але так, щоб їх економічні інтереси ніякою мірою не потерпіли. Сама ця «згода» на звільнення кріпосних рабів була насамперед прямим наслідком могутнього антикріпосницького руху. У цілому ж клас дворянства як панівний економічно і політично, як експлуататорський клас протистояв селянству.

Класова боротьба, отже, розгорталася між порівняно невеликою кількістю експлуататорів і десятками мільйонів закріпаченого селянства. У цьому полягає історична своєрідність соціальних відносин Росії та в її складі й України даного періоду порівняно до найбільш розвинутих країн Західної Європи, де боротьба відбувалася між двома основними полярними протилежностями — пролетаріатом і буржуазією.

Феодально-кріпосницький гніт (подальше зростання феодальної ренти, гноблення з боку колупаєвих і розуваєвих, які з'являлися внаслідок диференціації села), фіскальна політика царського уряду, що призводила до посилення податкового пресу,— робили нестерпними становище закріпаченого народу, який стогнав під подвійним і потрійним гнітом. Ці явища впливали на зростання народного обурення, що дедалі більше виявлялось у масових втечах, виході з покори, вбивствах поміщиків, підпалах маєтків, повстаннях та ін. Особливо зросли заворушення селян (зокрема, на Україні, де надзвичайна жорстокість кріпосницького гніту була зумовлена майже неподільним пануванням найдикішої форми феодального гніту — панщини) після поразки царського уряду в Кримській війні. Цій війні різко негативну оцінку дали російські революційні демократи, насамперед М. Г. Чернишевський і М. О. Добролюбов та їх соратник Т. Г. Шевченко. Кримська війна показала гнилість і безсилля кріпосницької Росії, вона була останньою краплею, що переповнила чашу народного терпіння. Так, 1855 р. у Київській губернії селянський рух, відомий під назвою «козаччина», охопив кілька повітів і привів до справжнього бою між повсталими та військами. «Козаччині» передували численні революційні виступи, що доходили до відкритих повстань, особливо у 1845—1846 рр. на Київщині.

Історія Росії, а отже, й України даної епохи, що була переламною в їх історичному розвитку,— це історія краху феодальних устоїв і одночасного оформлення устоїв буржуазних. Велика кількість економічних форм — від патріархальної до капіталістичної, наявність численних соціальних груп і внаслідок цього складність класових суперечностей, цілком сформований і розгалужений бюрократичний апарат, реакційна роль російського царизму на міжнародній арені, невпинно зростаючий гніт та багато інших факторів викликали особливу складність ідеологічних відносин у Росії, а отже, й на Україні.

Протягом трьох-чотирьох десятиліть визвольний рух зазнав надзвичайно складної і досить бурхливої еволюції — від перших політичних організацій декабристів змовницького типу до прямого заклику «до сокири!», звернутого до мас М. Г. Чернишевським і Т. Г. Шевченком; від перших теоретичних шукань, властивих В. Г. Бєлінському в кінці 30-х і на початку 40-х років, до створення революційно-демократичної ідеології, на вершині якої стояли М. Г. Чернишевський, М. О. Добролюбов і Т. Г. Шевченко.

Складною в цей час була картина суспільних відносин на Україні. Не говорячи вже про територіальне розчленування України абсолютистськими державами — Австрією і Росією, сам факт національного гніту величезною мірою посилював тяжке становище українського народу і, таким чином, надавав своєрідності характеру ідейного виразу визвольних прагнень пригноблених мас українського народу. Значне місце у визвольному русі на Україні посідала боротьба за знищення національного гніту. Ідеологи національної буржуазії, починаючи з 40-х років, намагалися зобразити інтереси буржуазії як загальнонародні інтереси, за які, мовляв, повинні боротися широкі трудящі маси. Суперечності між буржуазією двох націй (великоруської та української) вони видавали за суперечності між самими націями і висували лозунг боротьби між ними.

Проте українські трудящі маси вже за своїм становищем експлуатованих і пригноблених не могли ненавидіти трудящих російської нації, вбачаючи своїх ворогів в особі експлуататорських класів — поміщиків і буржуазії, а причину національного гніту — у наявності чиновницького апарату.

Пореформений період історичного розвитку Росії, в тому числі України, характеризується порівняно швидким розвитком капіталізму як у промисловості, так і в сільському господарстві. Зростає армія промислового пролетаріату, який дедалі рішучіше виступає з своїми окремими політичними вимогами, згуртовуючи навколо себе широкі маси трудящих міста і села. Боротьба проти самодержавно-поміщицьких і буржуазних порядків стає дедалі рішучішою і організованішою. Про це свідчать страйки пролетаріату, які прокотилися по всій Росії у 80—90 роках, а також створення в 70—80-х роках пролетарських організацій у Петербурзі, Одесі, Києві та інших містах.

Самодержавство жорстоко розправлялося з трудящими, які боролися за демократичні права і свободи, за соціальне і національне визволення. Нестерпний гніт

з боку абсолютистсько-поліцейської держави, капіталістів, поміщиків і куркулів поширювався на робітників і селян усіх націй і народів, що населяли Росію, викликаючи дедалі більше загострення класової боротьби. Політика національного гноблення, яку проводив царський уряд щодо українського народу, жорстокі переслідування української культури і мови («закон» від 18 травня 1876 р. та ін.) викликали широку хвилю протесту. Могутній визвольний рух пригноблених народів, у тому числі українського народу, проти соціального і національного гноблення зливався з боротьбою трудящих мас Росії за свободу.

Класова боротьба, крім політичної і економічної форм, відбивалася в ідеології. Ідейна боротьба розгорталася між виразниками інтересів поміщиків і буржуазії, з одного боку, та ідеологами загальнодемократичного і пролетарського руху — з другого.

Із поширенням марксизму в Росії, у тому числі й на Україні, що почалося з 80-х років, з часу створення плеханівської групи «Визволення праці», з поступовим виходом російського пролетаріату на широку арену політичного життя, ідейна боротьба дедалі більше загострюється. Самодержавство і буржуазія, відчуваючи в гігантському поступі пролетаріату смертельну для себе небезпеку, мобілізують свої сили, використовуючи в боротьбі з революцією угодовців, буржуазних лібералів, ліберальних народників і націоналістів. Саме тому поширення марксизму в Росії зустріло такий шалений опір не лише з боку відкритих сил реакції, а й — це важливо мати на увазі — з боку таких «друзів народу», як ліберальні народники, «легальні марксисти», «економісти», буржуазні націоналісти.

Кінець XIX — початок XX ст. на Україні, як і в Російській імперії в цілому, ознаменувалися порівняно швидким економічним розвитком. Інтенсивно розвивалися великі промислові райони, зокрема Донецький вугільний, Придніпровський металургійний, Криворізький залізорудний. У широких масштабах будувалися заводи і фабрики, рудники і шахти. В результаті цього у 90-і роки Україна стала центром важкої промисловості. Розгорнулось інтенсивне будівництво нових залізниць, морських та річкових портів. Швидко зростало міське населення за рахунок сільського. Розвивалися старі і виникали нові міста.

На капіталістичній основі почало розвиватися й сільське господарство, що привело до серйозних змін у соціальній структурі населення. Та, незважаючи на все це, у країні зберігалися значні пережитки феодалізму. В економіці вони давалися взнаки у наявності великого поміщицького землеволодіння, напівкріпосницьких форм господарювання, у соціальних відносинах — у збереженні залишків сословного правопорядку, у галузі політичного життя — у пануванні необмеженої абсолютної монархії, у духовній сфері — в збереженні широких прерогатив православної церкви, яка продовжувала виступати в ролі великої ідеологічної сили, однієї з основних засад реакції.

Як і раніше, в епоху імперіалізму Україна була напівколонією Російської імперії і в соціально-економічному відношенні в цілому поділяла долю інших народів багатонаціональної держави. «Промисловий бум» 90-х років значною мірою прискорив формування робітничого класу, класове диференціювання села, а отже, зумовив посилення соціальної боротьби, загострення всіх суперечностей суспільного життя.

Класова структура українського суспільства в цей час була вкрай розмаїтою. В ній знаходили своє місце поміщики, які були носіями відверто реакційної ідеології; крупна промислова буржуазія, тисячами ниток пов'язана з поміщиками і царизмом; куркульство, яке дедалі більше конституювалося у клас сільської буржуазії і певною мірою претендувало на представництво «загальнонаціональних» інтересів українського суспільства; різних відтінків дрібнобуржуазні прошарки міста і села, які не займали чітко визначеної класової позиції, хитаючись між крайніми полюсами головних протидіючих соціальних сил; пролетарські маси, ядро яких становив промисловий робітничий клас.

Основні соціальні колізії розгорталися між двома класовими силами — буржуазією і поміщиками, з одного боку, і пролетаріатом та трудовим селянством — з другого. Ці сили виступали центрами тяжіння всіх інших верств суспільства й уособлювали в собі два соціальні світи — старий, відживаючий, і новий, прогресивний, революційний.

Цій соціальній макроструктурі у загальних рисах відповідала структура інтелігенції, що становила суспільний прошарок, порівняно нечисленний на той час, але впливовий за своєю ідеологічною озброєністю і завдяки тим кореням, які пов'язували його з реальною соціально-класовою силою. Правий фланг ідейно розмаїтої і різної за своїм матеріальним становищем інтелігенції, за невеликим винятком, складала незначна група ідеологічних виразників інтересів вкрай реакційних суспільних сил. За загальним правилом, вона або інтегрувалась у військово-бюрократичну систему царської монархії, або оспівувала Україну гетьманських жупанів та козацьких могил, інтерпретуючи історичне минуле з позицій, далеких від будь-якого прогресу.

Міцніюча національна буржуазія своїми ідеологічними представниками мала досить значну кількість націоналістично настроєної інтелігенції, яка була носієм різнобарвних доктрин «самостійництва» і національної ворожнечі. Своїх послідовних, з чітко вираженою ідейно-політичною платформою, угруповань буржуазія, власне, якщо не враховувати УРДП — «Українську радикально-демократичну партію» (1905 р.), що виникла на базі УДП та УРП (1904), не створила, бо через страх перед широкими трудящими, експлуатованими нею масами ніколи не займала послідовної, рішучої щодо самодержавства позиції. В цьому вона була споріднена з російською ліберальною буржуазією, яка лише на початку XX ст. спромоглася створити щось подібне до політичної партії («Спілка визволення» 1902 р.). Але українська буржуазія щодо самодержавства була ще більш полохливою.

Оскільки проміжне між буржуазією і пролетаріатом місце в соціальній структурі дореволюційного українського суспільства посідала численна дрібна буржуазія, то, природно, що саме вона виявилась тією соціальною силою, яка послужила фактичною підставою, на якій виникали численні й різнобарвні за фасадом, але однакові за суттю націоналістичні «партії», об'єднання та відповідні їм доктрини, ідейно-політичні платформи, програми і т. п.: РУП — Революційна українська партія, 1900; НУП — Народна українська партія, яка виникла 1902 р. на базі правої фракції РУП; «Українська соціал-демократична спілка», що теж вийшла з РУП, 1904 р.; УСДРП — Українська соціал-демократична робітнича партія — та сама РУП, але перейменована 1905 р., на чолі якої стояли такі націоналістичні постаті, як С. Петлюра, В. Винниченко, Я. Юркевич.

У Західній Україні (Галичині) в 90-х роках існували такі головні ідейно-політичні течії: москвофіли, народовці, клерикали (прибічники митрополита Сембратовича) та «радикали» (революційні демократи). Три перші течії, буржуазно-націоналістичні та націоналістичні за своїм характером, в цілому, незважаючи на всі їх внутрішні чвари, протистояли останній, яка виражала інтереси трудових мас, переважно пригнобленого селянства. Дещо пізніше, на початку XX ст., почали створюватися соціал-демократичні організації, але вони стояли на опортуністичних позиціях, перебуваючи під впливом австро-марксизму та деяких інших ворожих інтересам революційного пролетаріату течій європейського соціал-демократичного руху.

Філософсько-соціологічна думка на Україні у період розкладу феодально-кріпосницької системи, поступового формування, розвитку та перемоги капіталізму зазнала історичної еволюції. Розвиваючись у безперервній і загостреній боротьбі двох своїх основних напрямів — матеріалізму та ідеалізму і двох протилежних типів методології — діалектики та метафізики, вона пройшла тривалий і складний шлях від різноманітних ідеалістичних течій початку XIX ст., представники яких перебували на службі самодержавства та кріпосництва, до витончених шкіл ідеалізму епохи імперіалізму, кінцевим покликанням яких було виправдання реакційних суспільних порядків, які склалися на почат-

ку XX ст.: від нерозвинутих вчень метафізичного матеріалізму до марксистсько-ленінської філософії.

Об'єктивною підставою цього процесу був розвиток капіталістичного способу виробництва — спочатку в надрах феодального ладу, а потім на власній основі, антикріпосницька боротьба селянства й зростання пролетарського визвольного руху, а також успіхи в розвитку науки і культури.

Пануючій у дореформенний період релігійно-ідеалістичній філософії в різних її різновидах і течіях, починаючи від відверто містичної (масонство) і кінчаючи вольфіанською плоскою метафізикою, протистояли матеріалістичні вчення. Основними філософськими течіями у цей період були релігійно-ідеалістична, яку очолювали представники «академічної науки» (П. С. Авсенєв, І. М. Скворцов, А. І. Дудрович, С. С. Гогоцький, П. Д. Юркевич), дещо «лівіше» яких стояли філософи, що належали до, так би мовити, «чистих» об'єктивних ідеалістів (І. Я. Кронеберг, К. П. Зеленецький, Й. Г. Міхневич, О. М. Новицький, М. О. Тулов та ін.).

Початок XIX ст. на Україні, як і в Росії в цілому, ознаменувався поширенням кантіанства (Я. Рубан), фіхтеанства (С. Єскорський), шеллінгіанства (М. Д. Курляндцев, І. Є. Шад), гегельянства (Ф. М. Іноземцев, В. І. Лапшин, К. О. Неволін та ін.).

Матеріалістичний напрям у філософії на Україні (включаючи його деїстичний та пантеїстичний варіанти) розглядуваного часу був представлений такими філософами, як П. М. Любовський, Я. Г. Якоб, П. Д. Лодій, та природознавцями — Т. Ф. Осиповський, П. М. Шумлянський, М. М. Тереховський, О. І. Стойкович, Є. Філомафітський, М. І. Козлов, С. О. Максимович, Х. Г. Гассгаген, О. Л. Нордман та ін.

У філософській культурі в цей час відбувається складне переплетіння різноманітних течій, починаючи від відкритого ірраціоналізму й містики, різноманітних варіантів раціоналістичної філософії просвітництва до філософсько-соціологічних ідей, які обгрунтовували революційний шлях розвитку.

Значний вплив на формування і розвиток філософської культури на Україні у першій половині XIX ст. справила прогресивна філософська думка російського народу (в першій чверті XIX ст.— декабристи, зокрема діячі Південного товариства: П. І. Пестель, О. П. Барятинський, брати П. І. та І. І. Борисови та ін.; у 40—50-х роках — революціонери-демократи: О. І. Герцен, В. Г. Бєлінський, М. Г. Чернишевський, М. О. Добролюбов), а також прогресивна суспільно-політична і філософська думка країн Західної Європи (революційний демократизм Франції кінця XVIII ст., утопічний соціалізм, вчення матеріалістів XVII—XVIII ст., діалектика Шеллінга, Канта і Гегеля).

Російська матеріалістична філософія, яку започаткували М. В. Ломоносов, О. М. Радіщев, декабристи, революціонери-демократи, була важливим теоретичним джерелом формування прогресивного світогляду передових діячів і мислителів українського народу у першій половині XIX ст. Історія розвитку духовної культури українського народу, в тому числі і філософії, підтверджує, що співдружність діячів передової культури різних народів, ідейне спілкування між ними, взаємний обмін духовними цінностями сприяють розвитку духовної культури, в тому числі й філософії. Саме у взаємодії та взаємовпливі прогресивних ідей філософської думки різних народів і відбувався розвиток прогресивної філософсько-соціологічної та політичної думки на Україні у першій половині XIX ст.

Аналіз стану філософської і суспільно-політичної думки на Україні від початку XIX ст. до 1861 р. свідчить про те, що, незважаючи на її різнорідність, на панування релігійно-ідеалістичного світорозуміння, поступово зміцнювались позиції матеріалізму. До 1825 р. у вітчизняній філософії певне місце посідають просвітницькі ідеї, зокрема матеріалістичні. Після поразки декабристів, коли історичний досвід виявив обмеженість соціальної теорії просвітництва, перед прогресивними силами на порядок денний висувається завдання теоретичної переорієнтації. І хоч в ці роки у філософії на Україні переважає ідеалістична тенденція, матеріалізм продовжує розвиватися, особливо у природознавстві, і відіграє важливу роль у підготовці та формуванні революційно-демократичної філософії. Його представники під час боротьби з релігійним і ідеалістичним світорозумінням розвивали філософську та соціологічну думку.

У період капіталізму прогресивну філософсько-соціологічну думку на Україні представляли ідеологи таких ідейно-політичних течій та культурно-освітніх організацій, як революційне народництво (А. І. Желябов, Я. В. Стефанович, Л. Г. Дейч, В. К. Дебагорій-Мокрієвич, І. М. Ковальський, І. Ф. Фесенко, М. Ф. Фроленко та ін.), «громади» (О. О. Потебня, М. П. Драгоманов, М. І. Зібер та ін.), революційна демократія (І. Я. Франко, О. С. Терлецький, М. І. Павлик, С. А. Подолинський, П. А. Грабовський, Леся Українка, М. М. Коцюбинський та ін.). Почала поширюватися й поступово зміцнювала свої позиції ідеологія революційної соціал-демократії, до складу якої входили і філософсько-соціологічні ідеї марксизму.

Отже, загальний характер, сутнісні суперечності й основні особливості соціально-економічного і політичного розвитку України в розглядуваний час знайшли своє більш-менш адекватне або спотворене відображення в її духовному житті, а в теоретичній формі — в боротьбі різних ідейних, в тому числі філософсько-соціологічних, течій, шкіл, напрямів тощо. Щодо останніх, то в їх різнобарвній гамі основними протидіючими силами виступали, з одного боку, революційно-демократична думка, для якої характерні матеріалізм, діалектика, атеїзм та реалістична естетика, а з другого — ідеологія «офіційної народності», буржуазного лібералізму та націоналізму з їх ідеалізмом різних гатунків, метафізикою, захистом релігії і проповіддю «чистого мистецтва».

Реакційно-ідеалістичний табір на Україні в цей час представляли, крім філософствуючих теологів та «філософів во Христі» типу П. Д. Юркевича такі відомі свого часу професіональні філософи, як С. С. Гогоцький, О. О. Козлов, Ф. О. Зеленогорський, М. Я. Грот, В. В. Лесевич, до яких у галузі філософії безпосередньо примикали ідеологи українського буржуазного націоналізму різних ідеологічних забарвлень — П. О. Куліш, В. Б. Антонович, В. Г. Барвінський, О. М. Огоновський та ін.

У процесі поширення в Росії, а отже, й на Україні марксистська філософія протистояла всьому табору прибічників релігійно-ідеалістичного світогляду, починаючи від ортодоксальних захисників ідейної реакції і закінчуючи ліберально-буржуазною і буржуазно-націоналістичною «фрондою». Союзниками марксистів в їх боротьбі проти реакції були революційні демократи — І. Я. Франко, М. І. Павлик, С. А. Подолинський, П. А. Грабовський, М. М. Коцюбинський, Леся Українка — як виразники інтересів трудового народу насамперед експлуатованих мас селянства. І це зрозуміло, бо лише вони були рішучими й послідовними противниками феодально-абсолютистського ладу і всіх його породжень у галузі економічного життя, соціально-політичних відносин та духовного життя.

В період імперіалізму відповідно до класової структури українського суспільства (а ця структура, зрозуміла річ, була зумовлена характером економічного розвитку) здійснювалася гостра ідеологічна боротьба, важливим елементом якої була боротьба у галузі філософії та соціології. При цьому характерним є те, що в загальнофілософській сфері основний вододіл проходив між матеріалізмом і діалектикою, з одного боку, ідеалізмом різних спрямувань та метафізикою еклектично-софістичного забарвлення — з другого. Реальною суспільною силою, становище, інтереси та точку зору якої врешті-решт відображала послідовно наукова філософія — діалектичний та історичний матеріалізм, був революційний робітничий клас, представлений послідовниками, учнями, однодумцями В. І. Леніна. Головною організаційною підвалиною, яка витримала тягар боротьби проти ідеологічної реакції в Росії взагалі та на Україні зокрема були соціал-демократичні (більшовицькі) організації. Вони були єдиною силою, що вела послідовну й безкомпромісну боротьбу проти ідеологів буржуазно-поміщицької реакції, буржуазного

лібералізму, націоналістичної контрреволюції, соціал-зрадництва, які за нової історичної епохи — з кінця XIX ст.— активізували свою згубну діяльність. Ця діяльність у галузі філософії та соціології знайшла своє відображення в гальванізації старих і створенні «нових» спекулятивних конструкцій, покликаних виправдати релігію, містику, ідеалізм у «наукоподібних» формах.

Особливого поширення в цей період набули такі течії буржуазної реакційної філософії, як емпіріокритицизм (махізм) та неокантіанство. Але поряд з ними існували різнобарвні течії ідеалізму — починаючи від тих його форм, які змикалися з клерикалізмом та містикою, і кінчаючи рафінованими підробками під марксистську філософію, характерними для ревізіоністів.

Крім релігійно-філософського напряму, який часто-густо переростав у містицизм та попівщину і основними представниками якого в цей час на Україні були М. О. Бердяєв, С. М. Булгаков, В. Ф. Ерн, Ф. А. Степун, брати С. М. і Є. М. Трубецькі (останній до 1905 р. викладав філософію в Київському університеті), найбільш поширеними течіями ідеалістичної філософії були ірраціоналізм, особливо в його інтуїтивістсько-екзистенціалістських модифікаціях, неокантіанство, неогегельянство, позитивізм, персоналізм та ін.

Перші чотири з цих течій виконували роль своєрідних філософських «центрів», до яких зрештою тяжіли всі інші течії. Всі ці філософські «ізми» мали своїх захисників і пропагандистів на Україні, насамперед у крупних університетських центрах. Але чи не найбільш поширеним тут був емпіріокритицизм — одна з варіацій другого етапу «розвитку» позитивізму.

До табору філософів-ідеалістів відверто реакційного спрямування безпосередньо примикали ідеологи українського буржуазного націоналізму — брати В. Г. і О. Г. Барвінські, М. С. Грушевський, С. А. Єфремов та ін.

Нарешті, слід зазначити, що ідеалістичними і об'єктивно реакційними були й філософсько-соціологічні погляди ревізіоністів різних забарвлень, що діяли в цей час на Україні, як і будь-де в іншому місці. Незважаючи на всю словесну мішуру, якою вони прикривались, їх справжнім ідейно-політичним змістом була боротьба проти революційного прогресу, інтересів робітничого класу, що знайшли своє відображення у марксистсько-ленінській теорії.

Другий том тритомної «Історії філософії на Україні» підготовлений колективом Інституту філософії АН УРСР за участю викладачів вузів республіки. Окремі його розділи та параграфи підготували: Вступ — доктори філософських наук І. П. Головаха, А. М. Почапський; розділ I: Вступ — А. М. Почапський, І. П. Головаха, розділ I: § 1—3 — А. М. Почапський, 4 — доктор філософських наук О. П. Павелко, 5 — І. П. Головаха, 6 — доктор філософських наук І. Д. Назаренко; розділ II: § 1 — кандидат філософських наук М. І. Лук, доктор філософських наук І. В. Бичко, 2 — доктор філософських наук В. Ю. Євдокименко, 3 — кандидат філософських наук А. І. Колодна (О. О. Потебня), М. І. Лук (М. П. Драгоманов), 4 — член-кореспондент АН УРСР Д. Х. Острянин; розділ III: § 1 — кандидат філософських наук В. Д. Білодід, І. П. Головаха (Діалектика), 2 — кандидати філософських наук Н. Т. Ассонова, Г. Д. Дроздова, 3 — доктор філологічних наук Р. Т. Гром'як, кандидат філософських наук І. В. Іваньо, 4 — І. П. Головаха, 5 — М. І. Лук, 6 — доктор філософських наук В. С. Горський, 7 — І. П. Головаха, Р. Т. Гром'як, 8 — І. П. Головаха; розділ IV: § 1, 2, 4—8 — І. П. Головаха, 3 — І. П. Головаха, М. І. Лук, 9 — кандидат філософських наук Н. Я. Горбач; Вступ до розділів та висновки — І. П. Головаха.

Науково-допоміжну роботу у підготовці тому до друку виконала А. М. Власюк.

РОЗДІЛ 1 Філософська думка на Україні в період занепаду феодалізму і формування капіталістичних відносин

Відповідно до об'єктивної логіки розвитку соціально-економічних і духовних процесів на Україні в останній період панування феодалізму і формування капіталістичних відносин філософська думка цього часу містила в собі як складові структурні елементи: 1) пануючу реакційну релігійно-ідеалістичну філософію, що являла собою досить складне і розмаїте ціле (починаючи від відверто містичних систем і кінчаючи філософськими побудовами, заснованими на визнанні першопричини за особистою або універсальною свідомістю); 2) філософія просвітників, що, будучи за своїм загальним характером матеріалістичною чи ідеалістичною, виступала як опозиційна щодо пануючого тоді суспільно-політичного ладу, бо прагнула так чи інакше модифікувати його; 3) природничо-науковий матеріалізм; 4) філософсько-соціологічні погляди дворянських революціонерів і революційних демократів першого етапу їх історичного розвитку.

Об'єктивною основою, живильним грунтом формування і розвитку філософської думки на Україні у розглядуваний час були, з одного боку, панівний, хоч і неухильно деградуючий феодально-кріпосницький лад, а з другого — капіталістичні відносини, які складалися і поступово зміцнювалися в його надрах і йшли йому на зміну.

Суперечності між цими двома економічними системами, що неминуче з плином часу переросли у конфлікт, привели до загостреної соціальної боротьби, яка розгорталася між експлуататорами і експлуатованими, захисниками реакції і суспільного прогресу. Ідеологічними, в тому числі філософськими, виразниками цієї боротьби на різних етапах даного періоду відповідно виступали апологети самодержавно-кріпосницького ладу (теологи, прибічники «офіційної народності» тощо), з одного боку, і захисники історичного прогресу, починаючи від дворянських просвітителів, що займали поміркованy позицію, і закінчуючи революційними демократами на чолі з Т. Г. Шевченком, які надійний засіб розв'язання назрілих соціальних суперечностей справедливо вбачали у докорінній зміні суспільних порядків шляхом непримиренної класової боротьби широких трудящих селянських мас.

Стан справ у суспільно-ідеологічній галузі ускладнювався тією обставиною, що у складі Російської імперії Україна перебувала у становищі напівколонії. Її трудове населення піддавалося подвійному гнобленню — з боку самодержавства і власних експлуататорів — поміщиків і капіталістів, національна культура і мова всіляко переслідувалися. А це в свою чергу зумовлювало протест проти політики царизму, піднесення національного руху, формування різного роду націоналістичних доктрин і теорій.

Могутній вплив на розвиток соціальної і національної самосвідомості прогресивних кіл українського суспільства справили прогресивна російська культура, передові представники Росії — спочатку дворянські революціонери, починаючи від О. М. Радіщева і декабристів, а потім революційні демократи — В. Г. Бєлінський, О. І. Герцен, М. Г. Чернишевський, М. О. Добролюбов та ін. Створивши на основі узагальнення соціально-історичної практики і науки цілісну теорію революційних перетворень суспільства, вони значною мірою сприяли формуванню і зміцненню ідеології української революційної демократії в особі Т. Шевченка і кола його однодумців — М. Гулака, Марка Вовчка, Панаса Мирного та ін., зростанню революційних настроїв на Україні.

Красномовним свідченням цього є низка творів і практична діяльність М. Г. Чернишевського і діячів його «школи», які в період революційної ситуації прагнули мобілізувати всі прогресивні сили на знищення самодержавно-кріпосницького ладу.

Невід'ємною складовою частиною ідейно-культурного руху на Україні у розглядуваний час була діяльність групи західноукраїнських письменників — М. С. Шашкевича, І. М. Вагилевича і Я. Ф. Головацького, які внесли значний вклад у розвиток прогресивної культури українського народу і творчість яких споріднена з наслідками літературно-громадської праці І. П. Котляревського, Г. Ф. Квітки-Основ'яненка, Є. П. Гребінки та інших дворянських просвітників «російської України» відповідної доби.

Для ідейно-політичного життя на Україні в цей період було характерним остаточне оформлення у 40-х роках двох течій у визвольному суспільному русі — ліберально-буржуазної, основними виразниками якої були М. І. Костомаров і П. О. Куліш, і революційно-демократичної, яку представляв насамперед Т. Г. Шевченко. Боротьба цих течій, яка дедалі загострювалася, становила своєрідну закономірність ідеологічного життя і тривалий час визначала головний зміст ідейного руху, спрямованого на усунення феодалізму в економіці та сфері соціально-політичних відносин. І це такою мірою, що навіть перша таємна політична організація на Україні — Кирило-Мефодіївське товариство — уособлювало в собі ці багато в чому протилежні у докорінних питаннях ідейно-політичні напрями, важливою особливістю яких була фактична непримиренність, антагонізм, що знайшло свій вираз в їх світогляді, філософських і соціально-політичних поглядах — матеріалістичних, атеїстичних і революційних, з одного боку, та ідеалістичних, релігійних і ліберальних — з другого.

Однією з важливих особливостей розвитку передової, матеріалістичної, філософії на Україні, як і в Росії, в період, про який йдеться, було те, що через обмеження, а то й пряму заборону її викладання у вищих учбових закладах вона знаходила собі «притулок» в певній частині праць природодослідників — математиків, фізиків, хіміків, геологів, біологів, медиків. Власне, ця обставина пояснює, чому природничонауковий матеріалізм посідає таке «почесне» місце в історії матеріалістичної філософської думки на Україні у XIX ст.

Поряд з творами передових мислителів, розповсюджуваними університетськими філософськими та окремими науковоприродничими кафедрами вузів, літературно-науковими журналами (напр., «Украинский вестник», який видавався в Харкові), певне значення у поширенні та пропаганді прогресивних ідей філософсько-соціологічного характеру мала уснопоетична творчість українського народу і ті нечисленні (принаймні їх збереглося дуже мало) твори, які належали вільнодумцям, вихідцям з глибин народних мас, у тому числі грамотних представників закріпаченого селянства.

Порівняно багата фольклорна творчість в її найбільш прогресивній частині відбивала такі риси народного світогляду, як стихійний матеріалізм, релігійне вільнодумство, яке у ряді випадків межувало з відвертим атеїзмом, гуманізм, історичний оптимізм, віра у велику силу народу, добро, соціальну справедливість і т. п. Така «соціальна філософія» народної поетичної творчості надихала борців за щастя народу, наприклад, Устима Кармалюка, який очолював визвольний рух, становлячи істотний елемент філософської культури народу, який її створив.

Яскравим прикладом рукописного філософського твору, що належить грамотному представнику трудового народу, є «Исторический рассказ природных, или коренных жителей Малороссии заднепровской» селянина Семена Микитовича Олійничука (1798—1852 рр.), який за розпорядженням Миколи I був ув'язнений у Шліссельбурзьку фортецю і загинув там.

У своєму творі [1], що є яскравим зразком народного вільнодумства, Олійничук висловлює думки про діалектичну природу світу, зокрема суперечливість речей, про необхідність при пізнанні явищ дійсності враховувати всі їх сторони. В історії суспільства також, доводив він, треба виходити з наявності в ній протилежностей, боротьби позитивного і негативного, істинного і неістинного, правди і брехні. Творцями історії, на його думку, є народні маси. Її знання необхідне для розуміння минулого і прозирання у майбутнє. Церква та її служителі є гнобителями народу, ворогами історичного прогресу. Місце релігійних забобонів повинна зайняти наука.

[1] Він зберігається в Центральному державному архіві Жовтневої революції (ф. III, оп. 214, сп. 376).

1. Релігійна та ідеалістична філософія

У першій половині XIX ст. на Україні поширюються найрізноманітніші форми ідеалістичної філософії, яка разом з релігією була одним із основних знарядь ідейного впливу на суспільство. Тут були філософи релігійного напряму, які пропагували лейбніце-вольфіанську філософію, доповнюючи її «біблійним вченням». До цієї групи належали насамперед викладачі Київської духовної академії П. С. Авсенєв і І. М. Скворцов, викладачі філософії в університетах і ліцеях: І. Ф. Гриневич — в Київському університеті, П. І. Волинський — в Ніжинському ліцеї.

Близько до них була і група представників об'єктивного ідеалізму, філософія котрих мала релігійний сенс і форму. Це професори філософії у Харківському університеті — А. І. Дудрович, Київському — С. С. Гогоцький, Київській духовній академії, а потім у Московському університеті — П. Д. Юркевич, погляди якого з багатьох питань ще більш реакційні, ніж у С. С. Гогоцького та інших філософів.

У ці роки існувала значна група представників об'єктивного ідеалізму, яка не вступала у відкритий конфлікт з наукою. Не відмовляючись від допомоги віри у пізнанні та від розуму в справі релігії, ці філософи робили спробу створити «філософію релігії», тобто поєднати віру з наукою та розумом. Це була ідеалістична філософія з претензією «особливої» російської філософії, з якою б поєднувалися деякі положення німецького ідеалізму, але в релігійній інтерпретації. До представників цієї різновидності ідеалізму можна зарахувати І. Я. Кронеберга, К. П. Зеленецького, Й. Г. Михневича, О. М. Новицького, М. О. Тулова та ін. На початку XIX ст. на Україні, як й в усій Росії, поширюється філософія Фіхте, Канта, Шеллінга і Гегеля. Інтерес до неї частково задовольнявся лекціями іноземних професорів, запрошених на роботу в університети та інші навчальні заклади, а також перекладами на російську мову праць західноєвропейських філософів. Ще 1803 р. у Миколаєві викладач штурманського училища Я. Рубан видав російською мовою працю «Кантово сочинение для метафизических нравов». У Харківському університеті з'являється книга Фіхте «Яснейшее изложение, в чем состоит существенная сила новейшей философии», перекладена 1813 р. А 1833 р. професор Рішельєвського ліцею М. Д. Курляндцев видає твір Шеллінга «Введение в умозрительную физику», працю норвезького шеллінгіанця Х. Стеффенса «О постепенном развитии природы». 1850 р. професор цього ж ліцею Й. Г. Михневич виступив з промовою «Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других немецких философов», де вихваляв останні праці Шеллінга, пройняті відвертою містикою.

У Харківському університеті ідеї Фіхте і особливо Шеллінга пропагував професор філософії Й. Є. Шад, який приїхав сюди за рекомендаціями Гете і Шіллера. Він написав у Харкові і видав латинською мовою дві великі філософські праці «Чиста і прикладна логіка» і «Природне право».

Філософія Канта, хоч і поширювалася у країні, але на відміну від шеллінгіанства і гегельянства не створила своєї школи на російському грунті. Все ж вона зробила певний вплив на вітчизняну філософію — як реакційну, так і прогресивну.

У перші два десятиріччя XIX ст. в Росії мало хто був знайомий з філософією Гегеля, але на початку 30-х років ситуація змінилася. В цей час з Німеччини після стажирування повертається велика група вчених (М. М. Лунін, Л. Я. Крюков, М. І. Пирогов, В. І. Лапшин, К. О. Неволін

та ін.). Усі вони слухали лекції Гегеля або його послідовників і після повернення в Росію стали пропагандистами його філософії.

З усієї німецької філософії найбільше поширювалась і здобула собі щирих прихильників не тільки серед філософів, а й серед учених-природознавців філософія Шеллінга, особливо його натурфілософія. Інтерес до філософії Шеллінга, як і взагалі до німецької філософії, зумовлювався багатьма причинами. З одного боку, після війни 1812 р. давалася взнаки упередженість до всього французького, у тому числі й до вільнодумства, а з другого — російське дворянство, налякане французькою революцією і «власними» грудневими подіями 1825 р., повертає свої погляди до німецької ідеології. Поширення німецької філософії в Росії спричинювалося ще й тією обставиною, що на той час уже були помітні вади метафізичного матеріалізму, який на основі свого методу не міг пояснити нових наукових відкриттів. Через це багатьом ученим-природознавцям здавалося, що саме діалектика Канта і натурфілософія Шеллінга, які прагнули подолати розрив між мисленням і буттям, емпірією і умоглядом, можуть виробити всезагальний метод пізнання природи і людини.

Філософія, ядро якої становили ідеї розвитку, постійного оновлення всього існуючого, боротьби протилежних сил, містила могутній заряд, спрямований проти метафізичної релігійної філософії, яка прагнула теоретично обгрунтувати вічність феодально-кріпосницького ладу. Саме тому німецька філософія і дістала сприятливий грунт у тих соціальних групах, які, хоч і бажали ліквідації феодалізму, але сподівалися зробити це шляхом компромісів з допомогою поступових реформ.

Об'єктивний ідеалізм шеллінгіанського толку на Україні представляли вчені Я. М. Громов, І. Д. Книгін, Й. Є. Шад, А. С. Венедиктов, М. Д. Курляндцев та ін. Ставлення до німецької філософії в країні було суперечливе. Спочатку проти неї різко виступили філософи-богослови, вважаючи її атеїстичною. «Німецька філософія,— писав О. І. Сенковський,— наробила багато шкоди, вона збила з пантелику не одну розумну голову і заплутала всі науки,— і, будь-ласка, звільніть від неї росіян, які завжди відзначалися здоровим глуздом» [2]. Та, незважаючи на протидію реакційних кіл, філософія Шеллінга і Гегеля заполонила багато умів.

Онтологічні проблеми. Представники всіх філософських течій прагнули розв'язати питання про співвідношення буття й мислення, природи й духу. В першій половині XIX ст. ця проблема розглядалася насамперед у формі питання про те, що лежить в основі світу, чи світ створений якоюсь надприродною істотою, чи він існує вічно сам по собі.

Богослови П. С. Авсенєв, І. М. Скворцов та інші першоосновою світу вважали бога. Вони твердили, що у матеріальному світі все цілком залежить від цієї верховної істоти. «Причина усього існуючого,— писав П. С. Авсенєв,— ціль усіх цілей, істота самосуща, причина світу і самовдосконалення, добро — бог» [3]. Такої ж думки про першооснову світу були С. С. Гогоцький, П. Д. Юркевич та ін. Їх філософія — це теїстичний об'єктивний ідеалізм.

С. С. Гогоцький і П. Д. Юркевич були відкритими, запеклими ворогами матеріалізму, вважаючи його за найнижчий ступінь філософії, і при тому з «рисами атеїзму» [4]. Саме тому головний удар вони прагнуть нанести по основному принципу матеріалізму, згідно з яким в основі всього існуючого лежить матерія. С. С. Гогоцький стверджує: «Не підлягає сумніву, що речовина не має значення першоначала» [5].

Юркевич, як і Гогоцький, намагається приписати матеріалізму ототожнення свідомості й матерії. У дійсності ця критика філософів-богословів стосувалася не матеріалізму взагалі, а лише його вульгаризаторських викривлень.

З поглядами філософів-богословів та теїстів на матерію, як на щось бездіяльне,

[2] *Сенковский О. И.* Б-ка для чтения, 1835.— Т. 9, № 16.— С. 112, 116.

[3] *Авсенев П. С.* Введение в психологию // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии.— Киев, 1869.— С. 27.

[4] *Гогоцкий С. С.* Философский лексикон.— Киев, 1857.— Т. 1.— С. 218.

[5] *Там же.*— Киев, 1866.— Т. 3.— С. 409.

мертве, перегукувались і погляди інших представників об'єктивного ідеалізму: І. Я. Кронеберга, К. П. Зеленецького, Й. Г. Михневича, О. М. Новицького та ін.[6]

Професор філософії Київського університету О. М. Новицький у питанні про сутність матерії, додержуючись позиції об'єктивних ідеалістів, водночас зазначав, що поняття простору й часу є «чистими формами, тобто породжені нашою думкою» [7].

Представникам шеллінгіанської філософії на Україні, на відміну від інших представників ідеалізму, були властиві деякі елементи діалектики при розгляді сутності матерії. Вони вважали, що вся матерія наділена двома силами, які є джерелом розвитку. Це позитивна і негативна сили, що існують як в неорганічному, так і в органічному світі; їм також підпорядковується і людське суспільство. Так, Й. Є. Шад пише, що в неорганічній природі є сили відштовхування та притягання, в органічній — подразливість та відчуття, в суспільстві — сили бажання та здатність мислити [8]. В. Венедиктов, Я. Громов, Л. Ванноті, Г. Корітарі та інші проголошували, що боротьба цих двох протилежностей виявляється як боротьба рівних сил, які не повинні переважати одна одну. Прихильники шеллінгіанської філософії визнавали, що в світі діє закон розвитку, згідно з яким взаємодія двох протилежних сил викликає розвиток неорганічної природи у напрямі до органічної.

У неорганічній природі розвиток відбувається через три основних процеси: магнетизм, електрицизм та хімізм. На рівні органічного життя розвиток залежить від постійного конфлікту між системами органів: ділянка відчуття зазнає збудження, нерви зумовлюють подразливість; кровоносні судини, м'язи та інші органи здійснюють асиміляцію і репродукцію. Таке розуміння розвитку органічного світу, викладене Я. М. Громовим в актовій промові, містить деякі матеріалістичні тенденції [9]. Та все-таки вчений додержується в цілому віталістичного погляду на розвиток природи і суспільства. Він, як і І. Д. Книгін, визнає наявність у природі «життєвої сили», яка нібито і є основою розвитку матерії.

Хоча Я. М. Громов, І. Д. Книгін, О. С. Венедиктов та інші шеллінгіанці розвиток тлумачили по-ідеалістичному, але це був крок уперед порівняно до метафізичних поглядів, які поділяли матерію на різні «царства», заперечуючи будь-який зв'язок між ними. У цих вчених спостерігається діалектичний підхід до процесу розвитку. Ось, наприклад, що писав Й. Є. Шад про розвиток матерії: «Спосіб продукування, який ми спостерігаємо в органічному царстві, має місце у всій природі, бо нічого не відбувається без сутички та безперервної боротьби двох видів, протилежних один одному. Завдяки цій вічній і незмінній любові, що панує у всій природі та все поєднує і зв'язує, вони начебто становлять один організм. Природа ніколи не перестає породжувати нові та нові покоління, знаходячи в цьому задоволення, ніколи не старіє й не буває безплідною. Із самої старості виникає юність, із самої смерті, здається, б'є ключем нове життя» [10].

Ідея єдності та розвитку пронизує вчення про матерію у прихильників шеллінгіанської філософії, які розглядали природу як одухотворене ціле, в якому немає смерті, а є лише перетворення завдяки дії двох протилежних сил. Позитивним було те, що всі вони визнавали причиною активності матерії не якусь зовнішню силу, а так звані органічні сили, які властиві самій матерії і визначають її структуру. Ці вчені, на відміну від теологів та об'єктивних ідеалістів, не вважали приро-

[6] *Кронеберг И. Я.* Отрывки // Брошюрки.— 1831.— № 7.— С. 11; *Зеленецкий К. П.* Опыт исследования некоторых теоретических вопросов.— М., 1835.— С. 8—9; *Михневич И. Г.* Опыт постепенного развития мышления как руководства для первоначального преподавания логики.— Одесса, 1847.— С. 31—32.

[7] *Новицкий О. М.* Краткое руководство к логике с предварительным очерком психологии.— Киев, 1844.— С. 29.

[8] *Зеленогорский Ф. Н., Шад И. Е.* Вопр. философии и психологии, 1895.— Кн. 3.— С. 587.

[9] *Каменский З. А.* Философские идеи русского Просвещения.— М., 1971.— С. 348—349.

[10] *Зеленогорский Ф. Н., Шад И. Е.* Вопр. филос. и психологии, 1895, кн. 5.— С. 587—588.

ду безжиттєвою; вона, на їх думку, жива, має свої власні сили, завдяки яким у ній відбуваються вічні перетворення. О. С. Венедиктов з цього приводу писав: «Цілком справедливо багато природознавців та любомудрів визнають, що єдина першопочаткова сила поділяється на дві полярності — притягання та відштовхування, які протилежною дією одна на одну все породжують, зберігають, і так все перебуває у Всесвіті» [11].

Ідея розвитку приводила деяких шеллінгіанців до думки про діалектичний зв'язок між рухом і спокоєм. Вони в основному визнавали абсолютність руху та відносність спокою. О. С. Венедиктов писав, що в основі розвитку всіх речей і явищ лежать протилежні сили, які намагаються або знищити одна одну, або привести до стану однаковості чи «байдужості». Проте у Всесвіті є безліч найрізноманітніших явищ і процесів, «які породжують своїми діями безперервне перетворення цих сил, і коли нові утворення знову вступають у нові з'єднання до безконечності, то очевидно, що цілковитої, абсолютної рівноваги не може бути. Відбувається повсякчасна боротьба, і вічно розгортається життя Всесвіту... Рух є загальна властивість тіл. Ніяке явище в природі не відбувається без руху» [12].

Серед філософських проблем, обговорюваних у ці роки на Україні, одне з чільних місць посідала проблема «душі», тобто психічної діяльності людини. І це не дивно, адже розвиток науки, особливо фізіології і психології, поставив уже під сумнів релігійно-ідеалістичне твердження про душу як нематеріальну субстанцію, що не має жодних зв'язків із тілом і є безсмертною.

Усі ідеалісти, починаючи від богословів і кінчаючи шеллінгіанцями, вважали душу людини творінням всевишньої істоти — бога. Вони були єдині в тому, що свідомість людини не має ніякого відношення до тіла (мозку), що вона не народжується, не виникає, а живе якимось своїм власним життям. Проте представники ідеалістичної філософії, що діяли на Україні, не внесли нічого нового у вивчення проблеми душі. Їхня концепція мало чим відрізнялася від концепції Арістотеля, що міститься у праці «Про душу», де він приписував душу рослинам, тваринам і людині. Для давньогрецького філософа вчення про душу взагалі було вченням про життя та його функції. Душа людини, на його думку,— це вінець розвитку, бо саме в ній поєднуються різні функції, що раніше виступали окремо — поживна, чуттєва і розумова. Та якщо в часи Арістотеля таке розуміння проблеми становило певне досягнення, то в XIX ст. воно було анахронізмом.

Характеристика онтологічних питань, які розглядали представники релігійно-ідеалістичної філософії, свідчить про те, що в основному вони, за винятком прихильників шеллінгіанської натурфілософії, займались пропагандою наявних ідей, спрямованих на заперечення матеріалізму. У своїх працях вчені-шеллінгіанці пропагували ідею розвитку всього сущого, проводили думку, що джерелом поступового розвитку є боротьба протилежних сил і тенденцій. Однак діалектика розвитку світу в них була поставлена на ідеалістичну основу, тобто розвиток розглядався не як об'єктивний саморозвиток, а як дериват духовного начала «життєвої сили».

Гносеологія. У першій половині XIX ст. гносеологічні проблеми посідали одне з провідних місць у філософській думці на Україні. Вони мали не лише теоретичне, а й практичне значення, були полем гострої боротьби між матеріалістами та ідеалістами. Інтерес до гносеології був пов'язаний також з поширенням у країні німецької класичної філософії, зокрема філософії Канта, в якого ці проблеми переважали над іншими. Агностицизм Канта було піддано всебічній критиці з боку як матеріалістичних, так і ідеалістичних течій на Україні.

Офіційна богословсько-містична філософія найвищою формою пізнання вважала ірраціональне, інтуїтивне, позачуттєве пізнання, що дістає своє завершення у божественному одкровенні. Ідеалістичний раціоналізм у деяких випадках доповнював богословсько-містичну гносеологію, але

[11] *Венедиктов А. С.* Об динамическом способе изъяснения образовательных явлений органической природы.— Харьков, 1830.— С. 6.
[12] *Там же.*— С. 6, 8.

повністю з нею не змикався. Він віддає перевагу розумовому пізнанню над чуттєвим, але пробує також з'ясувати роль інтуїції у пізнанні. В ідеалістичному раціоналізмі виявляються діалектичні тенденції, які на той час мали певне значення для становлення наукової теорії пізнання.

Одним із важливих питань, які стояли перед філософською думкою того часу, було з'ясування соціального значення пізнання, тобто того, для чого людина пізнає світ: лише для задоволення своєї допитливості чи для застосування набутих знань у практичній діяльності.

Представники релігійно-містичного ірраціоналізму вбачали у практичній цінності людського пізнання тільки «божу мудрість», його «милість» до людини, завдяки чому та може з допомогою різних форм позачуттєвого пізнання осягати істину і цю істину використовувати у практичних цілях, тим самим знову доводячи «божу мудрість».

«Світські філософи» — представники об'єктивного ідеалізму — спеціально не порушували питання про значення пізнання для практики, але більшість із них підтримувала ідею про практичне значення пізнання. І. Кронеберг, наприклад, писав, що «всі науки належать більш-менш до потреб земного життя, і грунтуються вони переважно на досвіді» [13].

Розглядаючи гносеологічні проблеми, філософи на Україні намагалися насамперед з'ясувати питання про форми і методи пізнавальної діяльності, про співвідношення ролі чуття та розуму у процесі пізнання.

1812 р. у Харкові латинською мовою вийшла книжка Й. Є. Шада «Чиста і прикладна логіка», повністю присвячена теорії пізнання. На відміну від інших ідеалістів Й. Є. Шад вносить чимало елементів ідеалістичної діалектики. Вчений виступає проти агностицизму і, передусім, апріоризму Канта. Критикує Канта за його поділ розуму на теоретичний (чистий) і практичний, за його так звані «антиномії». Заперечуючи І. Канту, Й. Шад писав, що його постулати практичного розуму також не здатні допомогти людині, бо вони грунтуються не на знанні, а на уявленні.

Й. Шад справедливо критикує І. Канта за його апріоризм, але водночас виступає і проти кантівської діалектики в розумінні суті розуму, проти діалектичної ідеї про те, «що розум сповнений суперечностей». Позиція Й. Шада щодо цього питання випливала з теологічного розуміння суті розуму. Сам розум — не що інше, як відображення «абсолютного розуму», що є творцем світу, тому він не може мати «суперечностей». Й. Шад вважав, що існує тільки один розум, а здається він різним через те, що виявляє себе у різноманітних функціях. Абсолютної протилежності між теоретичним і практичним розумом немає.

Хоч Й. Шад і критикує кантівську апріорність законів і принципів логіки і доводить, що всі вони виводяться із дійсності, все ж таки у його трактуванні розум, як і в І. Канта, складається з надчуттєвих ідей, з допомогою яких людина дістає істинне знання про речі, що існують поза нею.

Й. Шад, К. Зеленецький, О. Новицький, Й. Михневич та інші критикували емпіризм за абсолютизацію чуттєвого пізнання та раціоналізм — розумового. Всі вони виступали за єдність цих двох ступеней пізнавальної діяльності. Для людини, говорив Й. Шад, чуття правлять за своєрідні канали, якими здійснюється зв'язок з дійсністю. За їх допомогою формується матеріал як для діяльності розсудку, так і для розуму, тобто для створення ідей.

К. П. Зеленецький наголошував, що жодна наука не може існувати, спираючись лише на досвід або на логічні висновки. В нашому пізнанні ці два аспекти нерозривно пов'язані між собою. «Як ніякого будинку не можна побудувати без матеріалу його думки, відповідно до якої цей матеріал має стати будівлею, так і в науці досвід та умогляд одне без одного безсилі, якщо тільки умогляд не хоче бути пустим приводом, а досвід тільки речовиною... У пізнанні досвід і розум завжди діють нерозлучно» [14].

[13] *Кронеберг И.* О изучении словесных наук // Журн. М-ва нар. просвещения, 1835, № 11.— С. 260.
[14] *Зеленецкий К. П.* Опыт некоторого исследования теоретических вопросов.— М., 1835.— С. 177—178.

Такої самої думки про процес пізнання додержується і О. М. Новицький [15]. Та разом з тим у нього, як і в Й. Шада, трапляються спроби ввести в процес пізнання апріорні ідеї. Для цього існує три джерела пізнання: наочність, чисте споглядання і чистий розум з його ідеями. Природничі науки черпають свої відомості, «звертаючись до властивостей і дій предметів... І їхні закони — це не що інше, як узагальнення наочних поодинокостей за допомогою наведення. Але загальні закони буття, що їх розглядає філософія, не можуть бути виведені з досвіду вже через те, що вони загальні. Їх спочатку споглядає в самому собі наш розум, як свою природу» [16].

М. Д. Курляндцев, професор Рішельєвського ліцею, критикував природознавців-емпіриків за те, що ті у процесі пізнання природу «роздрібнювали... у своєму розумі на зовсім особливі світи, в яких закони часто підмінювали вигадками» [17]. Однією з вад емпіричного знання, на його думку, була абсолютизація досвіду і недооцінка теоретичного мислення [18]. Проте вчений сам впадає в іншу крайність, заперечуючи корисність досвідного знання і стверджуючи, що тільки теоретичне пізнання, само по собі, здатне проникати в сутність речей [19].

Абсолютизуючи умоглядний метод пізнання, М. Д. Курляндцев захищав релігійний догмат про «божественну суть світу», погляд на природу як гармонійне ціле, як на витвір «досконалого життя» [20]. Критикуючи обмеженість метафізичного методу пізнання, М. Д. Курляндцев спирався на ідеалістичну діалектику і правильно оцінював деякі відкриття того часу, зокрема в фізиці та хімії.

[15] *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований.— Киев, 1860.— Т. 1.— С. 35.

[16] *Новицкий О. М.* Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, силе и важности.— Киев, 1837.— С. 22.

[17] *Курляндцев М. Д.* Речь о начале, постепенном развитии и настоящем состоянии опытной физики.— Одесса, 1832.— С. 45.

[18] *Там же.*— С. 21—22.

[19] *Там же.*— С. 47.

[20] *Там же.*— С. 50.

Усі ідеалісти вважали, що інструментом пізнання є душа, яка має такі якості: поняття, уявлення, розсудок, пам'ять і розум. Перші чотири душевні здатності Й. Шад, як і І. Кант, зараховує до розсудку, нижчого ступеню пізнання, а останню — розум, до вищої, завдяки якій в людини виникає уявлення про єдність усього сущого, про Всесвіт, який складається з різноманітних речей і є безконечним. І саме тут людина осягає «причини і можливість буття... своє існування і початок світу — творця» [21].

С. Гогоцький, розглядаючи процес пізнання, виділяє три основних ступеня, етапи пізнавальної діяльності: «У послідовному ході пізнавальних виявів душевного життя можна розрізняти три основних ступеня: чуттєва свідомість, що керується свідченням відчуттів, діяльність уявлення, або уявляючої свідомості і мислення, або мисляча свідомість» [22]. Відчуття в нього виступає як найнижче джерело наших відомостей про навколишній світ, потім вони переходять в уявлення, а потім — в мислення. Мислення це вже є більш високий ступінь пізнання. «У своїх мислимих чітко створюваних одиницях, що звуться поняттями, в їх чітких сполуках за допомогою суджень і умовиводів мислення дає нам можливість усвідомлювати недоступну ні чуттєвій свідомості, ні уявленню дійсну природу речей та їх справжню внутрішню пов'язаність» [23]. Як бачимо, при аналізі пізнання у С. С. Гогоцького простежуються елементи діалектики. Пізнання розглядається як процес, у ньому виділяються певні ступені, що генетично пов'язані між собою, відбуваються переходи від одного ступеня до другого.

П. Д. Юркевич, на відміну від С. С. Гогоцького, розділяє пізнання не на ступені, а на напрями: досвідне, розумове, естетичне. Спочатку людина спостерігає, потім міркує (в ході якого народжується «віра в бога, яка заспокоює серце, турбоване суперечностями» [24]) і зрештою пізнається

[21] *Шад И.* Письмо в Херсон // Укр. вести.— 1818, июль.— С. 21.

[22] *Гогоцкий С. С.* Краткое обозрение педагогики.— Киев, 1882.— Вып. 1.— С. 43.

[23] *Там же.*— С. 110.

[24] *Юркевич П. Д.* Чтения о воспитании.— М., 1865.— С. 200.

красота, витонченість, благородство. Формами пізнання у П. Д. Юркевича виступають уявлення, поняття і ідеї. В уявленні характеризується ставлення людини до речей, у понятті вона об'єктивно усвідомлює явища, а в ідеї «розум чи думка визначається об'єктивною сутністю речей» [25].

У своїй теорії пізнання П. Д. Юркевич намагається об'єднати твердження І. Канта про те, що «розум, який переробляє дані чуттєвості за своїми ідеями, може визнавати і пізнавати лише явища речей» [26], 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» [27]. У результаті такого поєднання, на думку П. Д. Юркевича, буде створена така гносеологія, в якій залишиться об'єктивно-ідеалістична, теїстична основа, і невідповідний фактам агностицизм буде усунений. «Істина Кантова вчення про досвід можлива лише внаслідок істини Платонова вчення про розум» [28].

Привертають увагу думки про пізнавальний процес ще одного представника об'єктивного ідеалізму — М. О. Тулова, професора теорії поезії та історії літератури Ніжинського ліцею, директора гімназії, інспектора та помічника попечителя Київського округу. В ранніх творах М. О. Тулова трапляються висловлювання і теїстичного толку [29]. Проте таких звернень до бога у М. О. Тулова мало, і, що характерно, у його творах пізнішого часу навіть немає згадки про бога, немає посилань на «священне писання». Саме це вигідно відрізняє його філософські погляди від поглядів його сучасників С. С. Гогоцького і П. Д. Юркевича.

Розглядаючи процес пізнання, М. О. Тулов наполягає на тому, щоб його хід грунтувався на досвіді та логіці, щоб людина не сприймала теоретичні положення на віру, а пізнавала істину «шляхом досвіду і міркування», тому що «переконання простої, безпосередньої віри» суперечать науці і самій свободі людини. «Але вимагати безпосереднього визнання певних теоретичних положень означало б відразу скасувати науку у житті людства... Відніміть у людини право прагнути до пізнання істини шляхом досвіду та міркування, і ви посягнете на її найблагороднішу відмінність, на її моральну свободу» [30]. Ці слова М. О. Тулова були спрямовані проти тверджень С. С. Гогоцького та П. Д. Юркевича про те, що віра — це найважливіший рушій людського знання і людського вдосконалення.

На відміну від інших ідеалістів, які виводили теоретичні закони із «царства чистого розуму», М. О. Тулов підкреслював, що всі наукові теорії виводяться із реального життя, що вони відповідають історичному ходу розвитку. «Лише в історії мислитель зустрічає в живому розвитку закони, що становлять істотний зміст теорії; тільки та теорія, яка грунтується на історії, може запропонувати вірні правила» [31].

Розглядаючи процес пізнання, тогочасні філософи прагнули також з'ясувати, що треба розуміти під істиною і яким чином можна довести, що те чи інше знання є істинним чи помилковим.

В основу доведення істинності знання більшість ідеалістів поклали об'єктивно-ідеалістичну теорію про тотожність духу (мислення) і буття (природи) з чималою домішкою теїзму. Так, К. П. Зеленецький стверджував, що найкращим способом доведення істинності того чи іншого знання є зіставлення його з тим, що воно відображає. Але через те, що ми не маємо змоги зіставити поняття розуму з тими речами, які вони відображають, залишається тільки один вихід із такого стану, а саме — потрібно визнати, що існує якесь єдине начало як реального світу, так і думок

[25] *Юркевич П. Д.* Идея // Жур. м-ва нар. просвещения.— Спб., 1859.— Кн. 10.— Ч. 104.— С. 4.

[26] *Юркевич П. Д.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Моск. унив. изв.— 1865.— № 5.— С. 65.

[27] *Там же.*— С. 5.

[28] *Там же.*— С. 65.

[29] *Тулов М. О.* Речь о современном направлении изящной словесности на Западе Европы.— Киев, 1850.— С. 6.

[30] *Тулов М. О.* О процессе поэтического творчества.— Киев, 1881.— С. 21.

[31] *Тулов М. О.* Руководство к познанию родов и форм поэзии.— Киев, 1853.— С. IV.

про нього. І саме в єдності законів мислення і буття, в основі яких лежить одне начало,— запорука істинності тієї чи іншої теорії.

Знайомство з гносеологією релігійно-ідеалістичної філософії на Україні першої половини XIX ст. показує, що вона була суперечлива. З одного боку, її представники стверджували пізнаваність світу, критикували агностицизм і апріоризм «справа», а з другого — самі допускали елементи агностицизму і апріоризму. Разом з тим потрібно підкреслити, що деякі представники ідеалізму (Й. Шад, О. Новицький, К. Зеленецький, М. Тулов та ін.) зробили певний вклад у становлення наукової теорії пізнання. Вони в цілому правильно розв'язували питання про співвідношення чуттєвого і раціонального, про активність людського мислення і у багатьох випадках виявляли діалектичну тенденцію, хоч робили це на ідеалістичній основі.

Соціологічні проблеми. Розглядаючи соціологічні проблеми, переважна більшість представників релігійно-ідеалістичної філософії захищала і обгрунтовувала правомірність існуючих порядків в країні, виступала апологетами самодержавно-кріпосницьких порядків. Разом з тим під час розгляду конкретних соціологічних проблем, зокрема при розв'язанні проблеми походження людини і суспільства й розуміння категорій необхідності та свободи тощо, у деяких ідеалістів трапляються і позитивні думки. Ці позитивні думки ідеалістичні просвітники використовували для критики основ самодержавно-кріпосницького ладу в країні.

Так, Й. Є. Шад, висвітлюючи питання про походження людини, додержувався еволюційної теорії, яку вважав основним законом розвитку Всесвіту. Все, що існує, на його думку, невпинно змінюється під дією протилежних сил, властивих усім речам світу. В суспільстві — це сили бажання і здатність мислити. Виходячи з цього, становлення людини Й. Є. Шад розглядав як тривалий процес.

Позитивною у вченні Й. Є. Шада про людину була також думка, що необхідною передумовою становлення людини є наявність соціального середовища. У своєму розвитку людина проходить, згідно з Й. Є. Шадом, три етапи: тваринний, природний і моральний. Перехід від тваринного до природного, або натурального, стану відбувається завдяки соціальному середовищу.

Критикуючи договірну теорію походження держави, Й. Є. Шад вважав право властивим самій природі людини, зокрема її розуму. Саме із розвитку розуму людини, цього «верховного» начала, випливає правомірність існування як права, так і держави. Розум людини, писав Й. Є. Шад, потребує, щоб вона завжди діяла згідно зі своєю природою і в своїх діях зберігала гідність. Цей закон, за яким діє людина, охоплює всі її права і обов'язки, тобто все, що людині дозволяється робити, і все те, до чого вона може бути змушена зовнішньою силою. Людина володіє абсолютною свободою у тому розумінні, що вона здатна панувати над собою, спонукати себе до таких дій, до яких не може примусити жодна зовнішня сила, навіть озброєна всією могутністю. Саме в цьому, зауважує він, людина виявляє переваги над твариною, стає подібною до «божественної природи».

На основі визнання природного права, яке є, за Й. Є. Шадом, вродженим і вічним, виникають в суспільстві законодавство і держава, що також мають відповідати природі людини. Якщо ж законодавство у суспільстві суперечить розуму або людина обирає його не за своєю волею, у такому випадку вона втрачає гідність розумної істоти і, отже, перестає бути людиною.

Обгрунтування Й. Є. Шадом, хоч і на ідеалістичній основі, самоцінності людини, її ролі в розвитку суспільства за умов панування самодержавства мало позитивне значення, закладаючи об'єктивну основу для його критики.

Вищою формою насильства над людиною Й. Є. Шад вважав рабство: «Рабство у буквальному значенні слова, за яким людина розглядається як річ, суперечить природному праву. Хоч з давнього часу були і тепер є ще пани, які вважають своїм правом віднімати в рабів не лише майно, а й життя, і не тільки у них, а й у їхніх дітей і всіх спадкоємців, не визнаючи за рабом ніяких людських прав, однак такі переконання суперечать суспільному життю» [32]. Та виступаючи проти рабства, критикуючи сваволю царів, Й. Є. Шад вважав, що таке «протиприродне» становище можна ліквідувати однією пропагандою правильних ідей та самовдосконаленням людини, бо саме природа людини і визначає закони суспільства. Коли ж закони знищуються силою, застерігає він, втручається природа і суворо карає насильників. Французька революція зазнала поразки, вважав Й. Є. Шад, саме через насильство щодо існуючих законів.

Хоч загалом Й. Є. Шаду властиве прагнення примирити науку з вірою, та все ж ідеалістичний антропоцентризм, притаманний його поглядам, виступає грунтом для звеличення людини та її розуму, критики рабства, сваволі панівних класів. Таке розуміння сутності людини, її цінності, звичайно, не могло не вважатися з огляду офіційної ідеології «крамольним». Тому не дивно, що саме це призвело до висилки філософа по «височайшему повелению» з Росії, а твір «Природне право», де викладалася соціологічна концепція Й. Є. Шада, було спалено [33].

К. П. Зеленецький в ці роки пропагує теорію про те, що історія людства — це історія окремих народів, а історія окремих народів — це насамперед історія «великих людей». Де є великі люди, «там є і цвіт дії, там є історія. Особа народу виражається у діях великих монархів, полководців» [34]. Він також підтримує теорію круговороту розвитку суспільства, стверджуючи, що кожний народ у своєму розвитку проходить стадії дитинства, зрілості, старості [35].

Поряд з визнанням положення про те, що буття кожного народу залежить від діяльності «великих мужів», К. П. Зеленецький в ці роки висуває думку, що політичне життя народу також залежить від внутрішніх сил суспільства — духовних і промислових [36]. Це вже був відхід від ортодоксальних ідеалістичних течій, які панували в ті роки в соціології країни, згідно з якими історія країни залежить від волі великої людини.

О. М. Новицький прагнув з'ясувати історичний процес відповідно до гегелівської схеми, де історія людства — це не витвір самих людей, а вияв абсолютного духу, який розвивається за незмінними законами. «Всесвітня історія,— писав О. М. Новицький,— є поступовий розвиток людства, яке органічно розвивається, прагне до одного незмінного покликання і здійснює процес життя і розвитку за незмінними законами» [37]. На його думку, люди, хоч і впливають на історичний процес, проте загалом не можуть змінити істотної основи і ходу всесвітньої історії. Вони можуть лише затримати або змінити спосіб вияву духу на короткий чи довгий час [38].

Беручи за основу суспільного розвитку духовне начало, О. М. Новицький розкриває історичний процес не як результативне вираження суспільної діяльності, а як тотальний процес саморозвитку духу, закономірності якого непідвладні окремій особі.

О. М. Новицький виступає з критикою погляду на історію як на витвір «великих людей». На його думку, не великі «мужі» і не «випадковість» творять історію, вони «дають їй тільки форму... Вони самі скоріше суть продукти, ніж винуватці історії» [39]. Великі люди тільки тоді зможуть зіграти свою роль в історії, коли зуміють підхопити ті ідеї, які вже «бродять в масах». Якщо ж велика особа не знайде народних мас, які б підтримали ці ідеї, то вона так і «пройде, не залишивши по собі сліду, а якщо виступить раніше чи після слушної пори, то стоятиме серед віку лише як пророк чи пам'ятник» [40]. В цих висловлюваннях О. М. Новицького

[32] *Лавровский Н. А.* Эпизод из истории Харьковского университета // Чтения в имп. о-ве древностей при Моск. ун-те.— 1873.— Кн. 2.— С. 53.

[33] *Багалей Д. И.* Удаление профессора Шада из Харьковского университета : Очерки из рус. истории.— Харьков, 1911.

[34] *Зеленецкий К. П.* Опыт некоторого исследования теоретических вопросов.— С. 57.

[35] *Там же.*— С. 55.

[36] *Там же.*

[37] *Новицкий О. М.* Краткое руководство к логике с предварительным очерком психологии.— С. 292.

[38] *Там же.*

[39] *Там же.*— С. 291.

[40] *Там же.*— С. 292.

провадиться слушна думка про те, що діяльність «великих людей» зумовлюється, з одного боку, діяльністю народних мас і зв'язками цих «осіб» з масами, а з іншого — конкретно-історичними умовами.

Окремі елементи діалектики трапляються у дослідженні О. М. Новицьким пізнання історичного процесу. Філософ виступає проти двох крайнощів в дослідженні людської історії: проти пошуків причин розвитку людства лише в «людських мотивах», а також проти того, щоб будувати історію «тільки за умоглядними ідеями та вічними законами саморозвитку світової ідеї» [41]. На його думку, щоб уявити собі історичний процес, потрібно насамперед «правильно і точно відображувати факти і обставини; мати вдалий знімок осіб, місцевості, часу, звичаїв, способу мислення і т. п.; повний розвиток причин та дій, основи і наслідків, цілей і засобів, та зрештою, дослідити найглибші і загальні ідеї й спонуки, які рухають народами, і ті моменти розвитку, які чиняться в них людством» [42]. І тільки тоді план теоретичного викладу історії відповідатиме історичній істині, коли ми у своєму дослідженні не «будемо вкладати законів в історію, а із неї самої запозичити і розвивати» [43]. Однак ідеалістичні засади загальнофілософської концепції О. М. Новицького не дали йому можливості матеріалістично, по-науковому розвинути це положення.

У цілому теорія суспільного розвитку О. М. Новицького перегукується з гегельянською «євроцентристською» теорією, згідно з якою кінцевим розвитком всесвітньої історії є Європа, а в Європі — пруська монархія. Народи Сходу, на думку Гегеля, зіграли свою роль в історії, і тому вони не здатні в сучасний вік до культурного розвитку. У концепції О. М. Новицького не так явно заперечується роль інших народів в історії. Хоч він говорить, що народи, які вже виконали своє завдання в історичному процесі, не сходять повністю з історичної арени. Вони змішуються з іншими народами або, за нових обставин, можуть відродитися і знову вносити свій вклад у розвиток суспільства. Крім того, О. М. Новицький заперечує твердження Гегеля, що історією пруської монархії вичерпується вияв духу в історії людства.

Соціологічні, суспільно-політичні погляди С. С. Гогоцького і П. Д. Юркевича пройняті теїзмом, реакційні за своєю основою і спрямовані на захист політики царського самодержавства. Про це свідчить трактування С. С. Гогоцьким суті прогресу суспільства. У своїй брошурі «Два слова про прогрес» на основі обмеженого сприйняття діалектики Гегеля він стверджує, що основу суспільного розвитку становлять два моменти: один — це рух вперед, зміна, руйнування тих чи інших сторін суспільного життя, а другий — «момент незмінності; це ідеї — вічні і незмінні, як незмінний початок їх; це святе, вічні істини, на яких стверджується гідність людини, велич і могутність народного життя, при всіх змінах, що супроводжують її розвиток» [44].

Отже, хоч С. С. Гогоцький і визнає, що розвиток суспільства передбачає його зміну, але водночас стверджує, що у такому розвитку основне не те, що руйнує, а те, що становить непорушне, вічне. Ці висловлювання про прогрес свідчать про те, що в нього на перший план висувається не розвиток, а момент застою, старого і тим самим заперечується необхідність докорінних соціальних змін. Це була теоретична апологетика існуючих самодержавно-кріпосницьких устоїв у країні. На таких же позиціях у розумінні соціального прогресу стояв і П. Д. Юркевич [45].

Реакційні думки висловлював С. С. Гогоцький і у національному питанні, яке було дуже гострим в ті часи поневолення і насильницької асиміляції інших народів Росії. Тим часом як прогресивні сили російського народу, зокрема революціонери-демократи, висували справедливі вимоги про докорінні зміни у суспільстві, в тому числі вимогу на право навчатися своєю

[41] *Там же.*— С. 294.
[42] *Там же.*— С. 294—295.
[43] *Там же.*— С. 296.

[44] *Гогоцкий С. С.* Два слова о прогрессе.— Киев, 1863.— С. 4.
[45] *Юркевич П. Д.* Курс общей педагогики с приложением.— М., 1869.— С. 209.

рідною мовою, лінія С. С. Гогоцького щодо цього питання повністю збігалася з царською політикою. В 60—70-х роках XIX ст. він рішуче виступає проти викладання і навчання українською мовою у початкових школах, аргументуючи це тим, що населення України не розуміє цієї мови: «В більшості шкіл не лише не розуміють цього жаргону, а й ставляться до нього з наріканням та незадоволенням, як до чогось дикого і зовсім зайвого» [46]. С. С. Гогоцький активно підтримав царський указ від 18 травня 1876 р., згідно з яким у школах України було заборонено навчання рідною мовою.

С. С. Гогоцький, розглядаючи історію російського, українського і польського народів, зображує її як безперервну ворожнечу «латинопольського» елемента проти «південноросійського» і «західноросійського» народів. Фальсифікуючи історію, він писав, що польський народ домагається повного знищення цих народів [47]. Класову боротьбу, що відбувалася в той час у Російській імперії, С. С. Гогоцький і подібні до нього намагалися замінити національною, тобто довести, що в тому тяжкому становищі, в якому перебував український народ, винен не царський уряд і панство, а польський народ. Проти таких народоненависницьких поглядів виступив М. Г. Чернишевський, який у статті «Національна безтактність» писав, що у польського народу немає ворожнечі до росіян і українців, що справа «тут в грошах, в станових привілеях, а зовсім не в національних чи віросповіданні. Малоросійський пан і польський пан стоять на одному боці, мають ті самі інтереси, малоросійський поселянин і польський поселянин мають зовсім однакову долю...» [48].

С. С. Гогоцький не лише виступав проти української мови, він взагалі заперечував, що існує Україна і український народ. «Назва українців для нас непридатна» [49], писав він, і тому виступати за вирішення якихось українських проблем — нема чого. Все повинно бути спільним з самодержавною Росією, тому що без допомоги царської адміністрації народи «південної окраїни» (так називав українців С. С. Гогоцький.— *А. М.)* ще не доросли до самостійного життя.

С. С. Гогоцький, як і О. М. Новицький, виступає з критикою деяких положень соціологічної теорії Гегеля, зокрема його теорії про зверхність німецького народу в історії. Він писав: «Гегелю здається, що останнє і найвище призначення в історії належить німецькому народові, тоді як інші, і чи не справедливіше, чекають від слов'янських племен довершення початого племенами романськими і германськими...» [50]. І тут, як і в усіх останніх випадках, С. С. Гогоцький свою теоретичну діяльність намагається спрямувати на захист і вихваляння царської політики, на доведення того, що царська Росія повинна відіграти керівну роль у світі.

С. С. Гогоцький був не лише противником матеріалізму, він в ці роки веде активну боротьбу проти ідей соціалізму і комунізму, що почали поширюватися у країні. Насамперед він виступав проти основи соціалізму — встановлення суспільної власності. С. С. Гогоцький вважав, що суспільна власність неможлива тому, що приватна власність притаманна природі людини та її ліквідація призведе до знищення особистої свободи людини [51] і вже саме через це комуністичні суспільні відносини підриватимуть «самі основи співжиття, а саме власність і сімейство...» [52].

Інші соціологічні погляди властиві М. Тулову. Хоч вони й ідеалістичні, але містять деякі прогресивні думки. Так, на його думку, людина живе у суспільстві, і її життя, почування, думки зумовлюються суспільством. «Людина живе і міркує,

[46] *Гогоцкий С. С.* Еще несколько слов об украинофилах // Рус. вестник.— 1875.— Т. 55.— С. 795.
[47] *Гогоцкий С. С.* По поводу писем познанского жителя.— Киев, 1863.— С. 12.
[48] *Чернышевский Н. Г.* Национальная бестактность // Полн. собр. соч. М., 1951.— Т. 7.— С. 793.

[49] *Гогоцкий С. С.* Еще несколько слов об украинофилах // Рус. вестник.— 1875.— Т. 117.— С. 415.
[50] *Гогоцкий С. С.* Философский лексикон.— Киев, 1861.— Т. 2.— С. 240.
[51] *Там же.*— 1873.— Т. 4.— С. 356.
[52] *Гогоцкий С. С.* Философский словарь.— Киев, 1876.— С. 99.

і почуває — словом, відчуває все те, що може викликати діяльність духу і відобразитися у слові, не інакше як у суспільстві інших людей» [53].

Розглядаючи роль особи в історії, зокрема керівних діячів, М. Тулов виступає проти суб'єктивно-ідеалістичного трактування суспільних процесів, вважаючи, що суспільний процес не залежить від діяльності окремих людей. «Гадаємо, що шляхом офіціальних розпоряджень можна посадити школярів за грецьку граматику; але дати напрям розумовому життю нації, всупереч всім її історичним традиціям і дійсним потребам в освіті,— важко» [54].

Позитивним у соціологічних поглядах М. А. Тулова було те, що він, розглядаючи політичну діяльність, події, які відбуваються у світі, показує, що їх причину, коріння потрібно шукати не у свідомості того чи іншого діяча, а в «інтересах кишені і влади» [55]. Так, розглядаючи російсько-турецьку війну, він вказує, що щоб зрозуміти її сутність, «досить подивитися в договори, які було укладено після війни, і обміркувати, кому особливо вигідні статті цих договорів, чиїм інтересам вони відповідають» [56].

Слід зазначити, що певний вплив на соціологічні погляди М. Тулова мало вчення К. Маркса. Про те, що він був з ним знайомий, свідчать думки, викладені у статті «Гімназичне листування», де він словами вчителя Громова говорить: «Не весело тепер жити на білому світі, не весело в Америці. Боротьба за існування, за матеріальні вигоди з кожним днем набирає тут дедалі більших розмірів і дедалі більш грізного вигляду. Натовпи робочого люду відкрито організуються у правильні армії... для того, щоб не сьогодні-завтра розправитися з імущими і насправді виправдати вислів К. Маркса про те, що «насильство — це сповивальна бабка для старого суспільства, яке страждає родами нового... я ніколи не думав, щоб диктатура була можливою в Америці: але господь знав, до чого поведе та сповивальна бабка, яку рекомендує Маркс» [57].

Протилежні думки висловлює М. А. Тулов під час розгляду національного питання порівняно до С. С. Гогоцького і П. Д. Юркевича. Хоч в основі сутності нації і лежить його ідеалістичне розуміння, тобто він пов'язує її з розвитком духу, але під час аналізу конкретних національних проблем він виявляє історичний підхід: нації і разом з ними мова мають історичний характер [58].

М. А. Тулов, на противагу С. С. Гогоцькому, визнає українську мову як одну з рівноправних слов'янських мов і виступає проти її заборони царським урядом у школах України: «Переслідувати місцевий говір як ознаку сепаратизму так само справедливо, як справедливо вбачати ознаки сепаратизму в тому, що малоросіянки — більш чорноброві, ніж біляві» [59]. Він також виступає проти національної ворожнечі, за рівноправність всіх народів, за навчання їх рідною мовою, проти дискримінації за національною ознакою [60]. Саме це було позитивним у діяльності Тулова в ці роки.

Хоч у цілому релігійно-ідеалістична філософія під час розгляду соціологічних проблем додержувалася релігійної точки зору про надприродне походження людини і суспільства, тобто, що людина, суспільство, держава створені богом, а тому нерівність і несвобода для більшості людей вічні, у деяких її представників (Й. Шада, О. Новицького, М. Тулова) трапляються позитивні моменти, які прогресивні сили використовували для критики існуючого ладу і для створення прогресивних теорій суспільного розвитку.

[53] *Тулов М. А.* Обозрение лингвистических категорий.— Киев, 1861.— С. 13.

[54] *Тулов М. А.* Несколько слов о брошюре князя Васильчикова.— Киев, 1876.— С. 9.

[55] *Тулов М. А.* Гимназическая переписка, собранная бывшим инспектором Татаровской гимназии Иваном Линейкиным, с дополнениями почерпнутыми из юридической практики судебного следователя Петра Линейкина.— Киев, 1881.— С. 110. (Далее — Гимназическая переписка).

[56] *Там же.*— С. 96.

[57] *Там же.*— С. 89—90.

[58] *Тулов М. А.* Об элементарных звуках человеческой речи и русской азбуке.— Киев, 1874.— С. 39.

[59] *Тулов М. А.* Гимназическая переписка.— С. 117.

[60] *Там же.*— С. 59.

2. Просвітники першої половини XIX ст.

У першій половині XIX ст. на Україні продовжувався розвиток просвітницької течії, представники якої виступали з критикою самодержавства і кріпосництва, доводили необхідність прогресивних змін у країні, об'єктивно обстоюючи капіталістичний шлях розвитку. В. І. Ленін, розглядаючи прогресивну ідеологію першої половини XIX ст., писав: «Не можна забувати, що в ту пору, коли писали просвітителі XVIII століття (яких загальновизнана думка відносить до ватажків буржуазії), коли писали наші просвітителі від 40-х до 60-х років, *усі* суспільні питання зводились до боротьби з кріпосним правом та його залишками... і на Заході і в Росії вони цілком щиро вірили в загальне благоденство і щиро бажали його, щиро не бачили (почасти не могли ще бачити) суперечностей у тому ладі, який виростав з кріпосного» [61].

Табір просвітників не був однорідним. Серед них були вихідці із дворянства, духовенства і третього стану. Але всіх їх об'єднувала віра у несправедливість існуючого ладу, розуміння того, що самодержавно-кріпосницькі порядки є гальмом на шляху суспільного прогресу. Всі вони мріяли оновити існуючий лад шляхом реформ і поширення освіти в країні. Теоретичною діяльністю просвітники обгрунтовували необхідність реформ в країні, які б привели до скасування кріпосного права. Пропаганда нових ідей у суспільстві, критика основ самодержавства та кріпосництва, проведення реформ «зверху» — все це, на думку просвітників, повинно забезпечити створення суспільства «загального добробуту».

Філософсько-соціологічні погляди ідеологів Просвітництва були неоднорідні. Частина з них (О. В. Духнович, В. Н. Каразін, П. П. Гулак-Артемовський, Г. Ф. Квітка-Основ'яненко, Є. П. Гребінка, М. С. Шашкевич, І. М. Вагилевич, Я. Ф. Головацький, Т. Ф. Степанов та ін.) виступали з позицій ідеалізму. Радикальними були погляди того крила вітчизняних просвітників, яке можна охарактеризувати як деїстичне, або непослідовне стихійно-матеріалістичне (Й. М. Ланге, І. Ф. Тимковський, І. С. Ризький, М. І. Білоусов та ін.). Відмінність двох зазначених позицій виявилася і в підході до вирішення філософсько-соціологічних проблем.

Усі просвітники без винятку вважали освіту визначальним фактором суспільного прогресу. «Коли що-небудь і зможе забезпечити непорушність безмірного простору,— писав В. Н. Каразін,— то це лише освіта її народу. Коли що-небудь може зробити її істинно незалежною від усякого зовнішнього тиску, який би величезний він не був,— то це знову-таки освіта. Вимовляючи слова „народна освіта", я уявляю собі галузь державного, батьківського управління, до якого входить усе, що тільки може стосуватися освіти добрих громадян, до якого б стану вони не належали, якої б статі чи віку вони не були» [62].

Виходячи з такого розуміння ролі освіти, просвітники на Україні ставили насамперед вимогу надати можливість одержати освіту всім членам суспільства, незалежно від їх станової приналежності. «Освіта,— писав Т. Ф. Степанов (1795—1847 рр.), професор політичної економії Харківського університету,— повинна розлитися по всіх станах у всіх народів. Не можна без почуття жалю бачити, як багато ще народів перебувають у глибокій темряві... Освіта не повинна бути винятковим надбанням лише деяких станів» [63]. Такої самої думки про роль освіти були деякі професори гуманітарних наук Київського університету, а також історик, предводитель глухівського дворянства О. М. Маркевич (1790—1860 рр.) та ін. О. М. Маркевич у своїх статтях «О распространении грамотности», «О пользе учения и неохоте учиться» та інших підкреслював необхідність поширення грамоти серед народу і поєднання освіти

[61] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 2.— С. 497.

[62] *Каразин В. Н.* Письмо к Ремапу // Сочинения, письма и бумаги, собранные и редактированные Д. И. Багалеем.— Харьков, 1910.— С. 545—546.

[63] *Степанов Т. Ф.* О сущности, важности и назначении политических наук.— Харьков, 1841.— С. 52.

з вихованням. Особливо наполягав він на навчанні та вихованні дівчат, тому що вони мають «більшу потребу у вихованні, ніж хлопчики».

У 20-х роках XIX ст. на Україні поширювалися проповіді невідомого священика, в яких пропагувалися просвітницькі ідеї, де ставилася вимога досягнення рівності всіх людей, віротерпимості, побудови сімейних відносин по любові, а не з примусу, викривалося ханжество духовенства та сваволя поміщиків [64–65].

На початку XIX ст. певну роль у поширенні просвітницьких ідей на Україні відіграли вірші поета-демократа К. Пузини (1790—1850 рр.), які хоч і не були надруковані, але поширювалися у рукописах серед інтелігенції. Особливо велике значення мала ода «Малороссийский крестьянин». В ній, на відміну від критичних творів інших просвітників, де в алегоричній формі критикувалися недоліки кріпосного ладу, поет відкрито виступав проти самодержавства і кріпосництва, пропагував рівність, стверджував віру у світле майбутнє простого люду [66].

Молода українська література в особі І. П. Котляревського (1769—1838 рр.), П. Гулака-Артемовського (1778—1843 рр.), Є. Гребінки (1812—1848 рр.) та ін., спираючись на прогресивні традиції просвітників кінця XVIII — початку XIX ст., виступала на захист інтересів народу, критикувала підвалини самодержавства, вимагала скасування кріпосного права. У творах І. Котляревського («Енеїда»), П. Гулака-Артемовського («Пан та собака»), Г. Квітки-Основ'яненка («Приезжий из столицы, или суматоха в уездном городе», «Дворянские выборы»), в байках Є. Гребінки («Ведмежий суд») та інших пропагуються прогресивні ідеї, розробляється тема народу, критикується суспільна несправедливість, сатирично зображуються представники панівного класу. Ці твори благотворно впливали на формування прогресивних поглядів вчених і громадських діячів, на розвиток суспільно-філософської думки того часу.

[64–65] *Сумцов И. Ф.* Из украинской старины.— Харьков, 1905.— С. 150—162.

[66] *Лотоцкий О.* Безвісний поет-демократ // Літ.-наук. вісн., 1909, січ.— С. 76—77.

Хоч І. П. Котляревський, який був знайомий з багатьма діячами декабризму (П. Пестель, М. Бестужев-Рюмін та ін.), і сприймав їх ідеї, але на відміну від них вважав, що усунення суспільної несправедливості відбудеться не в результаті соціальної революції, а шляхом певних реформ «зверху», через діяльність освічених монархів. Проте велике прогресивне значення має його художня творчість. Це стосується насамперед поеми «Енеїда», в якій в алегоричній формі поет-просвітник висловлює власне критичне ставлення до тогочасної російської дійсності, своє розуміння політичної свободи, ставлення до французької революції кінця XVIII ст.

І. П. Котляревський всупереч дворянській історіографії, яка вважала царів «божими помазаниками», наполягає на їх земному походженні, викриває їх нікчемність.

Як в «Енеїді», так і в інших творах І. П. Котляревський викриває соціальну нерівність, несправедливість панівних класів щодо селянства. Поет негативно ставиться до суспільства, в якому «всякий, хто вищий, той нижчого гне», «де бідний богатого певний слуга», де письменні п'явки можуть вільно з народу «кров смоктати». Але далі морального осуду кріпацтва і самодержавства він не йде. І. П. Котляревський лише засуджує їх, а не закликає народні маси до політичного виступу проти свого безправ'я.

Велику увагу І. П. Котляревський приділяє викриттю облудності релігії та її служителів, виступає проти релігійного ханжества, проти прикриття релігійною фразеологією духовної та моральної розбещеності служителів культу [67].

Помітну роль у поширенні ідей Просвітництва в ці роки на західноукраїнських землях відіграла група українських письменників і громадських діячів, яка ввійшла в історію під назвою «Руська трійця». Це — М. Шашкевич (1811—1943 рр.), І. Вагилевич (1811—1855 рр.), Я. Головацький (1814—1888 рр.). У наукових дослідженнях, публіцистичних та художніх творах вони послідовно проводили

[67] *Котляревський І. П.* Енеїда // Повне зібр. творів : В 2 т. К., 1962. Т. 1.— С. 136.

просвітницькі ідеї, спрямовані на критику кріпосництва, проти сваволі польської і української шляхти, греко-католицького духівництва. У наукових статтях, літературних творах («Сини Русі», «Русалка Дністрова», «Становище русинів у Галичині», «Галицькі приповідки і загадки» та ін.) вони розкривали тяжке становище західноукраїнського селянства, яке перебувало під потрійним гнітом: чиновників, австрійських та польських поміщиків. У вірші «Згадка» М. Шашкевич викриває антигуманну сутність кріпосницьких порядків на Західній Україні першої половини XIX ст. Польських поміщиків, які творили сваволю над селянами, І. Вагилевич називає «лютими яструбами». Та від цих «яструбів» не відставали і українські поміщики — «лукавії чіснолюбці, котрі приставали до ворогів, чуженіли, а здвигшися з ними, ковали чіпи своїм браттям» [68].

Представники «Руської трійці» на конкретних фактах показують боротьбу народних мас проти своїх гнобителів за світле майбутнє (оповідання «Олена» М. Шашкевича, поема «Мадей», «Предговір до народних російських пісень», «Розвідки про гуцулів і бойків» — І. Вагилевича та ін.).

Просвітники «Руської трійці» не лише критикували кріпацтво, а й прагнули з'ясувати його суть, походження. Насамперед вони, як й інші представники прогресивної думки того часу, відкидали твердження дворянських історіографів про «вічність» класового поділу і кріпосного гноблення. М. Шашкевич у «Згадці», І. Вагилевич у «Предговорі», Я. Головацький у «Великій Хорватії», розглядаючи суспільний лад давніх слов'ян, стверджували, що цей лад являв суспільство вільних людей, котрі не знали кріпацтва, яке виникло пізніше.

Хоч представники «Руської трійці» у своїх творах і писали про волю слов'янських народів в минулому і вважали, що сам спомин про неї повинен звати народ до боротьби за світле майбутнє, вони, як і І. Котляревський, П. Гулак-Артемовський, Є. Гребінка, були прихильниками мирного шляху соціального розвитку. Реформи австро-угорського імператора «зверху», на їх думку, повинні привести до зміни феодалізму новим ладом. Імператор, вважали вони, повинен своїми декретами знищити сваволю і гноблення поміщиків. Вони ще не піднеслися до усвідомлення того, що царі та імператори — головні захисники феодально-кріпосницького ладу.

Розглядаючи філософсько-соціологічні проблеми, переважна більшість просвітників основну увагу зосереджувала на соціальних проблемах, які були теоретичною основою критичного ставлення до соціальної дійсності. Лише деякі з них (І. С. Ризький, І. Ф. Тимковський, Т. Ф. Степанов, О. В. Духнович) зверталися до спеціального аналізу філософських проблем, зокрема гносеології. Інтерес до проблем теорії пізнання був зумовлений, по-перше, самою сутністю просвітницької ідеології, властивим їй культом знання. З іншого боку, розвиток суспільно-політичної практики і науки актуалізував проблему пізнаванності світу, пізнавальної діяльності людини і, нарешті, потрібно було дати гідну відсіч прихильникам агностицизму і апріоризму, які поширювалися в ці роки в країні.

І. С. Ризький (1761—1811 рр.) — професор російської словесності, перший ректор Харківського університету — у своїх працях «Умослов'я, або Розумова філософія» (1790 р.), «Введення в коло словесності» (1806 р.), «Наука віршування» (1811 р.), «Про пізнання, що властиве уявленню» (1808 р.) виступає з захистом матеріалістичної теорії пізнання. Він насамперед критикує ідеалістичне розуміння сутності відчуттів і понять як чогось незалежного і самостійного. Всі форми пізнання, писав І. С. Ризький, є відображенням реальних предметів і явищ світу, що існують незалежно від людини. «Ми не можемо мати ніякого уявлення про речі, що перебувають поза нами, доки вони не діятимуть на наші чуття» [69]. Як й інші філософи того часу, І. С. Ризький розрізняв чуттєвий і раціональний бік пізнання, підкреслюючи разом з тим їх єдність. «Всяке

[68] *Русалка* Дністрова.— Львів, 1837.— С. XII — XIII.

[69] *Рижский И. С.* Умословие, или Умственная философия.— Спб., 1790.— С. 15.

пізнання,— писав він,— починається з відчуттів. Але ніколи не зупиняється на цьому ступені розвитку. Відчуття показує їй (людині.— *А. П.*) на їхнє буття і зовнішні властивості. Розум доповнює цей недолік, він вдається до критики, пізнає внутрішні якості» [70].

І. С. Ризький обстоює ідею про природне походження мови та її відповідність мисленню. Мова виникла не з бажання якоїсь надприродної істоти, як про це твердили ідеалісти, а в самому процесі становлення людини. Вона є не «сутністю нашого духу», а має своїм початком або джерелом відображену річ, шлях слова у всіх періодах повністю відповідає ходу наших думок. І саме тому, як в порядку людського пізнання, одержаного не настановами, не читанням, а під керівництвом однієї природи, поняття про речі діючих і при цьому частіше інших на наші чуття, бувають в нас раніше понять загальних чи абстрактних» [71]. В цих роздумах І. С. Ризького правильно підкреслюється, що спочатку у людини в результаті дії тих чи інших речей виникають чуттєві образи, які й є першим кроком на шляху формування загальних понять, що знаходять свій вираз в слові. А саме слово — це вже результат дії не поодиноких речей чи явищ, воно виникає на основі багаторазового відображення однотипних речей і процесів [72].

Критикуючи ідеалістичну інтерпретацію мислення й мови, І. С. Ризький не лише вказує, що вони нерозривно пов'язані між собою, а й підкреслює, що їх рівень певною мірою залежить від рівня суспільного життя і глибини пізнання явищ природи. «Розгляд речей завжди передує розгляду слів. Народ, який перебуває у первісному неуцтві, задоволений буває тим, що він має змогу повідомити іншому свої нечисленні поняття, так що ніколи йому не спаде на думку ввійти в те, як він це робить. Навпаки, члени освіченого суспільства, відчуваючи потребу вникати в суть своєї мови, переконуються на першому, так би мовити, своєму кроці, що вся їх праця буде марною без попереднього пізнання самих речей, зображених нею» [73].

Професор юриспруденції Харківського університету І. Ф. Тимковський (1772—1853 рр.) виступає у своїх працях проти розриву сутності і явища. Ми, писав учений, «дістаємо відомості про предмети в їхніх явищах, від видимого до абстрактного переходимо і судимо з зовнішнього... Уява передує розумові...» [74]. Твердження Тимковського про те, що «уява передує розуму», було спрямоване проти кантівського агностицизму, що розривав сутність і явище, процес пізнання і реальний світ. Відповідаючи ідеалістам, які стверджували, що наші ідеї, теорії «почерпнуті» із глибин нашого розуму, І. Ф. Тимковський писав, що всяка «теорія чи умовивід є наслідок багаторазових, із досвіду почерпнутих спостережень, наведених у порядок силою розуму, який не лише осягає і судить їх, а й створює із видів роди і класи, складає поняття і причини воєдино» [75].

Просвітники-ідеалісти Т. Ф. Степанов (1795—1847 рр.), О. В. Духнович (1803—1865 рр.) та інші, розглядаючи гносеологічні проблеми, обгрунтовували насамперед єдність чуттєвого і раціонального моментів у пізнанні, критикували абсолютизацію як «досвідного», так і «теоретичного» знання. Особливо це притаманно Т. Ф. Степанову, який у 30—40-х роках XIX ст. висловив цікаві думки про характер пізнавального процесу, співвідношення теорії і практики. Він підкреслював, що людина лише тоді починає пізнавати, коли її здібність «мислення» збуджується дією зовнішніх предметів. Спочатку людина виробляє певні поняття про ці предмети, потім розмірковує, аналізує їх і, зрештою, робить певний висновок. Таким є шлях пізнання, на думку Т. Ф. Степанова. Сфера пізнання, вважав він, поступово розширюється, і людина відповідно до цього «поступово підкоряє своєму пануванню цілий світ, спочатку засвоюючи його розумово, потім приводить сили його в саму дію» [76].

Аналогічні думки про єдність чуттєвого і раціонального у пізнанні, про складність і суперечливість пізнання трапляються й у О. В. Духновича, який стверджував, що процес пізнання відбувається на основі чуттєвого досвіду, у процесі якого людина «міркує, мудрує, як кажеться, філософствує» [77], а на етапі раціонального пізнання з'ясовує нематеріальну сутність речей.

Відповідаючи на питання, що таке теорія, Т. Ф. Степанов заперечує наявність так званих чистих теорій, які не мають ніякого зв'язку з дійсністю і не виведені із людського досвіду. Теорія, пише він, це «не що інше, як міркування досвідів, того, що розум помічає на земній кулі. Досконала теорія, яка не має ніякого відношення до досвіду, є чиста вигадка» [78]. На думку вченого, не може бути ні «чистої» теорії, ні «чистого досвіду». У першому випадку, стверджував Т. Ф. Степанов, «це була б одна нісенітниця», а в другому — «неуцтво» [79].

Характерним для представників вітчизняного Просвітництва є заклик до широкого впровадження досягнень науки у суспільну практику. Прикладом щодо цього була діяльність засновника Харківського університету В. Н. Каразіна (1773—1842 рр.), багатогранного вченого-просвітника. Герцен називав його українським Ломоносовим. Все свідоме життя В. Н. Каразіна значною мірою спрямовувалося на впровадження досягнень науки у практичну діяльність. Він першим у країні висунув ідею про вплив лісопосадок на клімат, написав багато праць з кліматології, агрономії, селекції, виробляв мінеральні добрива, добував спирт із картоплі і зерна, займався консервуванням фруктів, м'яса, виробництвом сухих макарон. Все це робилося на основі врахування досягнень науки, зокрема хімії, яку просвітник називав «останньою наукою, яка з допомогою двох перших (математики і фізики.— *А. П.)* проникає в тайни естества, здивовує почуття зміною природних властивостей речей по волі людини...» [80].

І. Ф. Тимковський писав, що «знання тільки у застосуванні розкривають свою вартість і блиск, гідні людства і громадянства, які дістають у них основні засоби для часткових і громадських цілей» [81].

Проте провідне місце у творчості просвітників займали не загальнофілософські, а соціологічні проблеми. Певний інтерес становлять соціологічні погляди В. Н. Каразіна, світогляд якого в цілому був суперечливий. Він критикував феодально-кріпосницьке суспільство, виступав пропагандистом поширення освіти у країні, але поступово відмовлявся від прогресивних ідей і переходив на позиції захисника самодержавства і кріпацтва. Після 1825 р. В. Н. Каразін у своїх виступах заявляв, що ліквідація кріпацтва буде згубною для країни, а ще раніше, на початку 20-х років, писав доноси на прогресивних діячів країни, зокрема, на Пушкіна, декабристів та їх прихильників.

Погляди В. Н. Каразіна на історичний процес грунтувалися на концепціях дворянської історіографії, що виходила з визнання правомірності самодержавного ладу в Росії. У питанні про походження людини і держави він додержувався релігійно-ідеалістичних поглядів. На думку В. Н. Каразіна, монархічний лад є вічним, він випливає із розвитку сім'ї, де влада належить батьку, і роду, де всі підкоряються вождю. «Влада є установа того, хто створив людину» [82]. Разом з тим він вважав, що найкращою формою правління є не абсолютна монархія, а конституційна. Хоч влада на землі і від бога, але щоб управляти, кожного государя «повинна спрямовувати державна дума, що скла-

---

[70] *Там же.*— С. 1.

[71] *Рижский И. С.* Введение в курс словесности.— Харьков, 1806.— С. 23.

[72] *Там же.*— С. 23—24.

[73] *Там же.*— С. 31.

[74] *Тимковский И. Ф.* О применении знаний к состоянию и целям государства.— Харьков, 1808.— С. 22—23.

[75] *Там же.*— С. 13.

[76] *Степанов Т. Ф.* Записки о политической экономии.— Спб., 1844.— С. XXV — XXVI.

[77] *Духнович О. В.* Народная педагогика в пользу училищ и учителей сельских.— Львов, 1857.— С. 71.

[78] *Степанов Т. Ф.* Записки о политической экономии.— С. XXVI.

[79] *Там же.*

[80] *Каразин В. Н.* Речь о пользе просвещения в домоводстве // Сочинения, письма и бумаги.— С. 226.

[81] *Тимковский И. Ф.* О применении знаний к состоянию и целям государства.— С. 5.

[82] *Каразин В. Н.* Защищение противу иностранцев существующей ныне в России подчиненности поселян помещикам // Сочинения, письма и бумаги.— С. 310.

дається з кращих людей — дворян, які є жилами та нервами держави» [83].

До питання про роль особи В. Н. Каразін виявив історичний підхід. У своєму листі до Олександра I він писав, що найгеніальніші люди не зможуть нічого зробити, якщо вони з'являються тоді, коли для їхньої діяльності ще не створено умов. Це був крок уперед порівняно до концепції представників дворянської історіографії, згідно з якою вся історія залежить від «великих людей». В. Н. Каразін не відкидав цього погляду, але уточнював, що їх діяльність повинна зумовлюватися певними історичними умовами.

Погляди В. Н. Каразіна на проблему рівності та свободи зазнали значної еволюції. Якщо у кінці XVIII ст. під впливом ідей французької революції він виступав за «волю необмежену», то після встановлення монархії Наполеона, у зв'язку з «лібералізмом» Олександра I, висловлює думку про те, що рівність усіх людей — це тільки марні мрії, а революція — даремне пролиття крові. З цих позицій він піддає критиці вчення французьких філософів, зокрема Маблі, про «природну рівність людей та про державу як договір народу з государем». Проте в цій критиці В. Н. Каразін погоджується з французькими просвітниками, що рабство не відповідає природі людини, що воно є причиною будь-якого зла і особливо «заважає народонаселенню та знищує працьовитість і промисловість» [84]. Але, на його думку, саме звільнення селян від кріпацтва повинно відбуватися поступово і лише самими поміщиками, за їх добровільною згодою.

Певне значення мало тлумачення законів суспільного розвитку Т. Ф. Степановим. Взагалі, підтримуючи релігійно-ідеалістичний погляд на походження людини, він водночас визнавав, що як для окремої людини, так і для суспільства в цілому існують закони, якими треба керуватися. Одним із законів, що існує у суспільстві, є закон боротьби. Цей закон, на думку Т. Ф. Степанова, має загальний характер. Але особливе значення відіграє він у житті суспільства, де з початку його виникнення і до наших днів точиться запекла боротьба: «...У давньому світі: бідняки боролися проти багатіїв, нижчі і середні класи проти аристократів, те саме і в середні віки... Нове життя відродило нові претензії класів, викликало появу нових бунтів» [85].

Отже, Т. Ф. Степанов підходить до розуміння класової боротьби як закономірності суспільного розвитку. Причину цієї постійної боротьби між класами слід шукати, стверджує учений, в тому, що протягом всього свого життя людина, суспільство «припускаються помилок... І саме з цього виникають ті нещастя, що супроводжували і ще будуть супроводжувати людство» [86]. Відмінність між людьми у здібностях, характерах і почуваннях, на думку Т. Ф. Степанова, також призводила до боротьби у суспільстві, тому що саме вона і спричиняла ворожість між людьми. Таке пояснення причин боротьби класів — ідеалістичне, але прогресивним, безумовно, було визнання самої цієї боротьби, її закономірності.

Природа сама по собі не народжує «ні багатих, ні бідних», вона однакова у ставленні до всіх людей. Класові відмінності, стверджує Т. Ф. Степанов, виникають «внаслідок умов життя людства» [87]. І однією з основних умов життя, яка призвела до поділу людей на класи, є «праця, її розподіл між людьми». «Людина,— пояснює Т. Ф. Степанов,— спочатку мала зародки всіх класів суспільства. Вона була водночас і землеробом, і художником, і купцем, і лікарем та ін. Пізніше, коли населення збільшилося, відносини між людьми почали ускладнюватися, люди почали розуміти, що за своїми здібностями до праці корисніше займатися однією якоюсь трудовою діяльністю, а не всіма. Так відбувся поділ на класи» [88]. При всій

[83] *Каразин В. Н.* Письмо Александру I (март 1801 г.) // Там же.— С. 5.

[84] *Каразин В. Н.* Защищение противу иностранцев существующей ныне в России подчиненности поселян помещикам.— С. 305.

[85] *Степанов Т. Ф.* О сущности, важности и назначении политических наук.— Харьков, 1841.— С. 9—10.

[86] *Там же.*— С. 18.

[87] *Степанов Т. Ф.* Записки о политической экономии.— С. IV — XI.

[88] *Там же.*— С. 130.

обмеженості такого пояснення позитивним було те, що Т. Ф. Степанов шукає причини поділу людей на класи не десь поза людством, а в самому суспільстві. І на основі цього правильно зазначає, що однією з причин, яка зумовила появу класів, був розподіл праці. Основної причини виникнення класів — приватної власності — Т. Ф. Степанов, безперечно, не розумів, абсолютизуючи значення в цьому процесі схильності людей до різних видів діяльності.

Серед прогресивних ідей, які обгрунтовував цей просвітник, назвемо його вимогу поважати людину не за її майно й рід, як це робилося у тогочасному суспільстві, а за працю. Одна лише праця, писав він, «повинна величати людину, одна тільки праця робить людину царем землі» [89]. Всю творчість Т. Ф. Степанова проймає віра у поступовий прогрес людства. Попри відхилення від законів природи, зауважував він, людство з допомогою науки обов'язково досягне «свого розквіту, розкриє перед нами природу в усіх її численних відтінках» [90].

Певне значення мала критика Степановим теорії Мальтуса. Помилку Мальтуса він вбачає в тому, що, оперуючи фактами щодо однієї Англії, дуже маленької частини земної кулі, той поширює свої висновки на всю планету. Заперечуючи тезу Мальтуса про зменшення родючості землі, Степанов вірить, що з розвитком науки людина знайде не лише способи підвищення родючості грунтів, а й подолає всі «труднощі» нижчої природи. «Я вірю,— писав він,— що минуть віки, і письменники, думками яких сучасний вік, на жаль, дуже захоплений, будуть викликати в освіченому суспільстві подив і сумніви щодо цих несправедливих думок про сили природи» [91].

Віра у всемогутність освіти і виховання, в те, що тільки вони визволять людство від усякого лиха і нещасть, характеризує погляди і діяльність представника демократичного крила Просвітництва О. В. Духновича. В центрі соціально-політичних шукань О. В. Духновича була людина і її ставлення до суспільства. Все своє свідоме життя він прагнув відповісти на питання: «Що я є, чому живу на землі, що потрібно робити?». В цілому підхід до розуміння сутності людини і суспільства в нього не виходить за межі релігії та ідеалізму. Але в процесі активної політичної діяльності, знайомства з демократичними традиціями народу відбувається переорієнтація його поглядів в бік просвітницького раціоналізму, пантеїзму, а в деяких випадках — метафізичного матеріалізму.

О. В. Духнович відходить від релігійного вчення про бога як вершителя долі не тільки людства, а й окремої особи. Не бог визначає життя людини, а її розум, який залежить від виховання. Становище людей у суспільстві не є фатально визначеним, як це стверджували церковники. Самі люди, завдяки освіті, моральному самовдосконаленню виступають господарем своєї долі — до такого висновку приходить О. В. Духнович. «Обмежений розум людський, та все ж він є єдиним правилом і вождем на терновому шляху життя» [92].

Під впливом ідей французького Просвітництва XVIII ст. О. В. Духнович у розумінні сутності людини переходить з позицій телеологізма на позиції раціоналізму, на шлях визнання визначальної ролі ідей в розвитку суспільства. Він, як й інші просвітники, переоцінював роль ідей у соціально-політичних перетвореннях суспільства. Розглядаючи сутність людини, Духнович виступав проти вчення англійського філософа Локка про те, що людина народжується «чистою», тобто в ній немає ніяких задатків здібностей. На його думку, людина з'являється в світ з визначеними «природними нахилами», «доброчесністю». Кожна зріла людина — це єдність природи, науки і звичаїв. Головна роль у формуванні людини, твердить О. В. Духнович, належить вихованню, а не природним схильностям. Задатки, які одержує людина при народженні,— не лише потенційна можливість, їх необхідно за допомогою виховання «зберегти і вдосконалювати» [93].

[89] *Там же.*— С. 113.

[90] *Степанов Т. Ф.* О сущности, важности и назначении политических наук.— С. 60.

[91] *Там же.*— С. 50.

[92] *Духнович О. В.* Естественно-духовные рассуждения // Твори : В 4 т. Пряшів, 1967.— Т. 2.— С. 588.

[93] *Духнович О. В.* Народная педагогика.— Там же.— С. 377.

Розвиваючи погляди на сучасне йому суспільство, О. В. Духнович визнав наявність суперечностей в ньому, причиною чого є те, що воно складається з багатих і бідних. Але водночас, не розуміючи класової сутності існуючого суспільства, він прагнув шукати шляхів його поліпшення через моральне самовдосконалення людей, поширення освіти та виховання. Структура суспільства, за О. В. Духновичем, складається з п'яти класів людей, що відрізняються морально-психологічною ознакою. До перших двох класів він зараховує «благопочитательних» і «мудрих», тобто освічених і доброчесних. До останніх — «нечестивих», людей, морально невихованих. Перші два класи є джерелом поширення «всіх благ для суспільства», а всі інші — «розсадником зла» [94]. Причина поділу людей на такі класи визначається не соціально-економічними умовами суспільства, а вихованням. «Людина будь-якого сану рівно родиться, а різниця її пізніше відкривається, яка зумовлюється не саном, не гідністю, це робить істинна освіта. Залиши царського сина без освіти, без вчення, хто він буде? Хоч і за спадковістю на престол посажений, залишиться дурнем, лютим звірем чи тираном немилосердним» [95].

Для О. В. Духновича нема проблеми вибору устрою — монархічного чи республіканського. Для нього важливо, хто стоїть на чолі держави,— «освічений мудрець» чи «нечестивець». Саме від цього залежить становище у суспільстві — чи воно буде розвиватися за законами «загального добробуту», чи в ньому народ буде «гноблений і нещасливий». Тут О. В. Духнович поділяє ідеї філософії Платона, який стверджував, що все, що відбувається у державі, залежить від того, хто нею править. Духнович обгрунтовує думку, що державою повинні управляти «освічені начальники», зокрема філософи. Тому він і наполягає на необхідності першочергового виховання політичних діячів [96].

О. В. Духнович, як й інші просвітники, пов'язував зміни в суспільстві не з діяльністю народних мас і їх класовою боротьбою, а лише зі зміною складу людей, які стоять на чолі держави. Він не вірив у народ, в його здатність шляхом класової боротьби змінити існуючий лад. Все це можна зробити, стверджував філософ, лише шляхом поступових реформ «згори», що здійснюються «освіченими монархами чи начальниками».

Заслуга О. В. Духновича в тому, що він вимагав буржуазних перетворень і демократизації суспільного життя, знищення національного гніту і створення умов для «рівного права на життя і хліб» для всіх народів і націй. Як прихильник теорії «природного права», він в своїх творах розкривав політичну і моральну неправомірність кріпосницького суспільства, вважав несправедливим той лад, в якому панівні класи ведуть паразитичний спосіб життя, а народ живе у бідності. Він, як і представники «Руської трійці»,— відкидає твердження про те, що українське населення експлуатується «чужими» поміщиками, і показує на конкретних прикладах із місцевого життя трудящих Закарпаття, що українські пани не кращі «чужих».

У своїх творах О. В. Духнович викриває не лише експлуататорську суть феодалізму, а й капіталістичних відносин, які виникали на Закарпатті. На прикладі Англії, однієї з найбільш розвинених країн того часу, він показав, що становище трудящих мас мало чим відрізнялося від того, яке було за феодалізму.

Велике значення для розвитку самосвідомості закарпатських українців мала пропаганда О. В. Духновичем ідеї слов'янської єдності й возз'єднання Закарпаття з Росією та Україною. Під впливом ідей слов'янофілів він помилково вважав, що українці — це не самостійна нація, що вони за своєю національною природою є такими же, як населення на берегах Неви і Волги.

Більш значний порівняно до розглянутих позицій, був внесок у розробку проблеми походження людини і суспільства з боку просвітників Й. М. Ланге, І. Воронова, І. Ф. Тимковського та ін., які в своїх соціологічних поглядах спирались на ідеї

[94] *Там же.*
[95] *Духнович О. В.* Естественно-духовные рассуждения.— С. 596.
[96] *Там же.*— С. 597.

французьких просвітників, зокрема теорії «природного права» і «суспільного договору».

І. Ф. Тимковський, розглядаючи закономірності розвитку суспільства, висловив думку про те, що форма державного правління того чи іншого народу не залежить від волі окремої людини чи групи людей, а визначається розвитком промисловості й освіти. «Істотні властивості народу,— говорив він,— переходи по ступеням розвитку промисловості й освіти визначають різні форми правління» [97].

Визнання закономірного характеру розвитку суспільства властиве поглядам професора Харківського університету Й. М. Ланге. Світогляд його формувався під впливом ідей французьких матеріалістів XVIII ст., хоч у розумінні сутності людини і держави позиція Й. М. Ланге дещо відрізняється від поглядів французьких матеріалістів. Людина, в його розумінні, це «витвір природи, що підпорядковується її законам» [98]. Суспільство і держава, на думку Й. М. Ланге, виникли не із волі людей, не внаслідок «суспільного договору». Вони є необхідним продуктом, що зумовлений самою сутністю людини. І хоч Й. М. Ланге розумів цю «необхідність» досить абстрактно, як таку, що не зумовлена «зовнішніми силами», а є продуктом життя людини «як природної істоти», його ідеї в цьому питанні мали важливе значення для боротьби проти релігійно-містичних тлумачень сутності людини, суспільства і держави.

Аналогічні думки щодо розвитку людини, суспільства і держави висловлював І. Воронов у своїх публіцистичних статтях. Він підкреслював, що людина — продукт розвитку самої природи. Первісна людина мало чим відрізнялася від тварин, життя її було тяжке.

Теорії про природу та сутність людини і суспільства, які висували просвітники І. Воронов, Й. Ланге, І. Тимковський та інші, хибували насамперед тим, що людину вони розглядали як окрему істоту. Водночас зазначимо, що, розглядаючи людину як окремий індивід, просвітники характеризували її як таку, що не може існувати сама по собі. Для задоволення своїх потреб, твердили вони, людині потрібно суспільство. Отже, природа людини визначається не лише природою окремого індивіда, а й природою всього суспільства. Ці ідеї, зумовлюючи внутрішню суперечливість вітчизняних просвітників, дають можливість в їх поглядах вбачати певні підходи до виявлення суспільного характеру людської природи.

Хоч І. Воронов, І. Тимковський, Й. Ланге і посилалися на подвійну природу людини (фізичну і духовну), та на відміну від тих вітчизняних ідеалістів-просвітників, які вважали духовну природу божественною, вони називали духовність природною і водночас підкреслювали, що вона може виявлятися лише у суспільстві [99]. «Моральні» здібності людини, на думку просвітників, дістають свій вияв у здатності до свідомого обмеження свободи всіх і кожної людини зокрема, так, щоб усі й кожний були вільними. «Поза суспільством усі права людей залишаться пустими мріями та химерними вимогами» [100],— зауважував Й. Ланге.

Просвітники намагалися з'ясувати і причини розвитку суспільства. Якщо представники релігійно-ідеалістичних течій ці причини вбачали тільки в «божественному розумі», то просвітники, визнаючи розум основою розвитку суспільства, інакше трактували це питання. Поділяючи теорію природного походження людини, природної її сутності, вони висловлюють думку про природний характер законів людства. Ці закони людина як розумна істота здатна пізнавати і згідно з ними будувати своє життя. На основі цих усвідомлених законів, які людина почерпнула розумом «із духу своєї природи», відбувається поступовий суспільний прогрес. Тому першочерговим завданням у справі зміни суспільства, вважали просвітники, було поширення освіти, розвиток розумової діяльності людей. Майже всі просвіт-

[97] *Тимковский И. Ф.* О применении знаний к состоянию и целям государства.— С. 22.
[98] *Ланге Й. М.* О изучении политических и юридических наук.— Харьков, 1810.— С. 90.
[99] *Там же.*— С. 88.
[100] *Там же.*

ники вважали, що освіта людей — один із основних регуляторів на шляху до «загального блага». Саме тому всі вони вимагали, щоб освіта поширювалась на всі стани, а не була привілеєм якогось одного стану.

На думку І. Воронова, Й. Ланге та інших, розум діє не сам по собі. Існують причини, які зумовлюють його діяльність. Однією з таких причин є потреба, «нужда». «Людина,— писав Й. Ланге,— віддала себе верховній владі для того, щоб мати визначене коло, в якому своєю діяльністю могла б безперервно знаходити способи задовольняти свої потреби. Вона як розумна істота не може відмовити собі у вдосконаленні, яке виявляється у збільшенні вищих потреб» [101].

Людський розум, на думку просвітників, не є незмінним. Він формується, вдосконалюється у процесі життя людини. Люди, писав І. Воронов, не можуть мати однакові розумові здібності. Ці здібності залежать не від душі, як про це твердили теологи, а від тіла, темпераменту, виховання, клімату, державного правління, релігії тощо. Істотно, що серед чинників, що зумовлюють розвиток розуму, велика увага приділяється проблемі виховання, впливу способу правління.

І. Воронов гнівно таврує рабство та інші форми гноблення, вважаючи їх, поряд з неосвіченістю, основними ворогами на шляху прогресивного розвитку суспільства [102]. Крім цього, просвітники, підкреслюючи велике значення виховання людини, не зводили його лише до «вдосконалення розуму», вони вказували на цілу систему заходів, які мали охопити вихованням всі сторони життя людини.

Отже, теорія людини і суспільства у просвітників, що у поглядах на природу, в теорії пізнання додержувались матеріалістичного напряму, була спрямована проти релігійних засад у поясненні їх походження. В ній не залишалося місця для «верховної істоти», виникнення і розвиток людини та суспільства розглядалися з натуралістичних позицій. Звичайно, нездатність просвітників усвідомити суть суспільно-практичної діяльності, що становить основу розвитку людини і суспільства, позбавляла їх можливості науково, послідовно й матеріалістично розв'язати цю проблему. Тому позитивні моменти, наявні в творчості згадуваних просвітників, слід розглядати не як самодостатні, а з погляду виявлення загальних тенденцій, що становили певну передумову розвитку матеріалістичного погляду на сутність людини і суспільства. Вітчизняні просвітники на основі теорії «природного права» і «суспільного договору» обгрунтовували ідеї природної рівності і свободи всіх людей, виступали з критикою кріпосного права, рабства і тиранії. Їхня діяльність була ідейно-теоретичним грунтом, на якому зростала вітчизняна прогресивна суспільно-політична думка в першій половині XIX ст.

[101] *Там же.*— С. 91.
[102] *Воронов И.* О необходимости законов в каждом политическом обществе // Укр. вестн.— 1818, окт.— С. 281.

3. Матеріалістичні ідеї в філософії та природознавстві

Незважаючи на те, що панівне становище у вітчизняній філософії на Україні посідали ідеалізм і релігія, у першій половині XIX ст. міцніють позиції матеріалістичної філософії, яка тоді найчастіше мала деїстичний характер.

Розглядаючи роль деїзму у розвитку матеріалістичної філософії, потрібно підкреслити, що не лише в Росії, а й в інших країнах ідеологія, особливо у період переходу від феодалізму до капіталізму, часто мала релігійне забарвлення. Ф. Енгельс вбачав в цьому її своєрідність. Він писав: «...Буржуазія в боротьбі проти дворянства ще довго додержувалася за традицією теологічного світогляду...» [103]. Деїзм, обмежуючи визнання ролі бога лише актом творіння, давав більш широкі можливості для наукового підходу до вирішення філософсько-соціологічних проблем. Для прогресивних діячів того часу це була легальна форма для розвитку матеріалістичних ідей. «Деїзм,— зазначав К. Маркс,— принаймні для матеріаліста, є не більше, як зручний і легкий спосіб відбутися від релігії» [104]. Це добре розуміли представники офіційних кіл Росії та релігійної філософії, які вважали деїзм таким же ворогом релігії, як і матеріалізм. У цей період професорів, запідозрених у деїстичному світогляді, звільняли з роботи. Наприклад, мракобіс М. Л. Магницький учинив таке з професором Казанського університету І. Срезневським за те, що той був «людиною, зараженою деїзмом» [105].

[103] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 21.— С. 474.

Матеріалістичні ідеї у деїстичній формі в ці роки пропагували на Україні викладач філософії Харківської гімназії М. П. Любовський, професор політекономії і дипломатики Харківського університету Л. Г. Якоб (1759—1827 рр.), П. Д. Лодій (1764—1829 рр.). Незважаючи на те що, починаючи з 1803 р. і до останніх років свого життя, П. Д. Лодій працював в Петербурзі (де й надрукував свої основні філософські твори «Логические наставления» і «Теория общих прав»), ми можемо зарахувати його до українських філософів, оскільки він все своє життя не поривав зв'язків з Україною, і основні положення його праць були сформульовані ще в лекціях, які він читав у Львівському університеті і Ставропігійському інституті.

Проте основна роль у розвитку матеріалістичної філософії в ці роки належить не філософам, а вченим-природознавцям, у середовищі яких матеріалістична традиція посідала провідне місце. Більшість природознавців у Росії, і зокрема на Україні, хоч прямо і не називали себе матеріалістами, проте у своїх наукових працях демонстрували метафізичний матеріалізм, полемізували з ідеалістами, викривали спроби релігії підкорити науку.

Філософські погляди більшості тодішніх природознавців не були остаточно сформовані, цільні, послідовні. До них певною мірою можна віднести цитовану В. І. Леніним характеристику, дану Ф. Мерінгом філософській позиції природознавця Геккеля: «Геккель — матеріаліст і моніст, але не *історичний*, а природничоісторичний матеріаліст» [106].

У першій половині XIX ст. природознавство у Росії стає ареною гострої боротьби між матеріалістичною традицією, започаткованою ще М. В. Ломоносовим, та ідеалістичними течіями. У ці роки гостро відчувалась обмеженість і безперспективність описового (емпіричного) методу метафізичних уявлень про природу як незмінну сутність. У багатьох наукових працях з фізики, хімії, біології робиться спроба перейти від цього методу до систематизації пізнаваних явищ матеріального світу, розкриття законів його розвитку. Ідея зміни і розвитку природи поступово прокладала собі шлях у вітчизняному природознавстві. Цьому сприяли значні досягнення фізики і хімії цих років. Фізика електрики, оптики, хімія на основі нових даних про речовину ставили нові ідеї філософського значення, зокрема дані про взаємозв'язок та взаємозалежність всіх процесів природи.

До плеяди учених-природознавців, які в умовах жорстокої реакції захищали і розвивали матеріалістичну традицію, належали: у Харківському університеті — Т. Ф. Осиповський (1765—1832 рр.), П. М. Шумлянський (1750—1821 рр.), О. І. Стойкович (1773—1832 рр.), А. С. Затеплінський (1796—1834 рр.), В. І. Лапшин (1809—1888 рр.), А. Ф. Павловський (1788—1857 рр.), Н. М. Архангельський (1787—1857 рр.) та ін.; у Київському університеті — М. І. Козлов (1814—1889 рр.), М. О. Максимович (1804—1873 рр.) та ін. Захисниками матеріалізму в Рішельєвському ліцеї в цей час були Х. Г. Гассаген, В. В. Петровський, О. Д. Нордман та ін. Вони доклали зусиль до розробки наукового методу пізнання природи, питання про співвідношення теорії і досвіду, ідеї розвитку і взаємозв'язку форм буття матерії, єдності світу, суперечності як основи розвитку буття та ін.

Розробка загальнотеоретичних проблем у галузі онтології та гносеології мала важливе значення для боротьби з релігійно-ідеалістичною філософією, для прищен-

[104] *Там же.*— Т. 2.— С. 137.
[105] *Залесский К.* К столетию Казанского университета // Журн. М-ва нар. просвещения.— 1903, нояб.— С. 44.
[106] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 18.— С. 349.

ня наукового знання, для підготовки грунту, на якому зростали передові ідеї, спрямовані на підрив феодально-кріпосницького ладу.

Онтологія і натурфілософія. Прогресивна філософська думка на Україні у першій половині XIX ст. була тісно пов'язана із суспільним життям, з розвитком наук. Такі науки, як геометрія, механіка, фізика та інші, чекали від філософії дальшого поглиблення вчення про природу, про простір і час. Астрономія ставила на порядок денний розробку філософських аспектів походження Всесвіту й Землі. Біологія, медицина і психологія не могли розвиватися без з'ясування сутності психіки, її походження та співвідношення з тілом. А суспільно-політична боротьба диктувала свої кардинальні питання: що лежить в основі світу, розвивається він чи є незмінним, та ін.

Матеріалісти, як й ідеалісти, звичайно, не могли обминути питання про співвідношення мислення і буття, духу і матерії. У своїх працях вони насамперед виходили із власного розуміння того, що лежить в основі світу.

Одним із перших матеріалістів на Україні на початку XIX ст. цю проблему поставив О. І. Стойкович. Залежно від того, як відповідають на ці питання ті чи інші філософи, він зараховує їх до ідеалізму, матеріалізму або «синтетизму». О. І. Стойкович критикує твердження суб'єктивних ідеалістів про те, що «речі поза нами не існують, а те, що ми називаємо природою, є витвір нашого розуму» [107]. Вчений називає таке тлумачення ідеалістичним і помилковим. «Яким чином,— запитував він,— можна зрозуміти... відмінності між мною і природою? Чи ці явища, ця речовинна природа справді існують поза нами, чи ми їх власною силою уяви, здатністю нашого пізнавання творимо? Питання це: чи належить матеріальне буття істотам, які поза нами існують... має величезне значення, бо деякі знамениті філософи вважали, що предмети, які існують поза нами, матеріального буття не мають» [108].

Своє вчення про співвідношення об'єкта і суб'єкта О. І. Стойкович називає «синтетичним». Справа у тому, що він розумів хиби метафізичного матеріалізму, але вийти за його межі не зміг. «Синтетичний» матеріалізм О. І. Стойковича був насправді метафізичним, хоч і мав деякі елементи діалектики, запозичені з динамічної системи І. Канта. Однак найважливішим є те, що О. І. Стойкович відкидає ідеалізм як вчення, що не відповідає науковим даним, і визнає первинною матерію (речовину), а нашу свідомість (образи дійсності) — вторинною.

Багато уваги з'ясуванню даної проблеми приділяв П. Д. Лодій. Він писав, що залежно від її вирішення філософи поділяються на моністів та ідеалістів. Моністи бувають реалістами і ідеалістами. «Моністи, які визнавали тільки речовинні істоти, а неречовинні відкидали, називалися матеріалістами, ті ж, які не визнавали речовинних істот або речей, а лише одні неречовинні, що існують тільки в умі, називались ідеалістами» [109]. Розглядаючи суперечку між матеріалістами і ідеалістами, П. Д. Лодій повністю на стороні матеріалістів. На його думку, «безспірно вони щодо цього завдання мають переваги перед іншими» [110].

Вирішення цієї проблеми, писав П. Д. Лодій, приводить до постановки ще двох питань: «Чи мають наші уявлення... подібність до цього світу, як деколи має копія з оригіналом?» «Чи існують істотні причини пізнаванної істоти взагалі, і чи існують, зокрема, такі ознаки, за якими можна відрізняти істинне від помилкового?» [111]. П. Лодій наближався до того, що згодом Ф. Енгельс назвав другою стороною основного питання філософії, тобто, як наші чуття, розум ставляться до дійсності, пізнаванний чи ні світ. І в цьому питанні П. Лодій був на стороні матеріалістів. Він вважав, що наше знання ставиться до дійсності як копія до оригіналу, і що людина спроможна відрізняти істинне знання від помилкового. «Ми впевнені в істині зовнішніх відчуттів і почувань» [112].

[107] *Стойкович А. И.* Система физики.— Харьков, 1813.— Т. 1.— С. 2.
[108] *Там же.*
[109] *Лодий П. Д.* Логические наставления.— Спб., 1815.— С. 361—362.
[110] *Там же.*— С. 363—364.
[111] *Там же.*— С. 369.
[112] *Там же.*— С. 374—376.

Вчені-матеріалісти — П. Любовський, П. Лодій, П. Шумлянський, О. Стойкович, Л. Якоб та інші, конкретизуючи співвідношення буття й мислення та інші філософські проблеми, під час розгляду природних і суспільних явищ фактично заперечували ідею бога і виступали з матеріалістичних позицій. Бог для більшості цих учених становив умовну абстракцію, а згадка про нього — своєрідний ідеологічний ритуал. «Бог створив світ»,— і більше нічого про нього не говориться в їхніх творах. Л. Г. Якоб, наприклад, у шістьох частинах курсу філософії для гімназій Російської імперії лише один раз згадує про бога як творця фізичного і духовного світу [113]. Проте відразу висловлює сумнів в існуванні такої всемогутньої істоти, стверджуючи, що досвід людини не охоплює всього світу, але пізнані нею закони за своєю суттю є «природні і розкривають лише зв'язки причин, що діють, а кінцева причина (бог.— *А. П.*), ніде не виявляється» [114]. Бог у Л. Г. Якоба та інших вчених подібний до кантівської «речі в собі», про яку ми знаємо, що вона існує, але більше нічого не можемо сказати, тому що вона не виявляє своєї сутності.

Отже, вчені, про яких йшлося, хоч і проголошували бога першоосновою світу, у розгляді конкретних природних явищ не вдавалися до цієї ідеї і по-матеріалістичному осмислювали такі філософські поняття, як природа (матерія), простір, час, а також походження та розвиток Всесвіту і Землі, ставлення до ідеалістичної філософії.

Більш послідовну і чітку позицію у вирішенні онтологічних проблем, у тому числі й питання про співвідношення матерії та мислення, займали такі вчені, як Т. Ф. Осиповський, В. І. Лапшин, М. І. Козлов, В. В. Петровський, О. Д. Нордман та ін. Однак більшість учених-природознавців були непослідовні у своєму світогляді. Вони припускались ідеалістичних, навіть релігійних збочень, а у розумінні суспільних проблем всі вони були ідеалісти. Проте в цілому їхні праці мали свого часу важливе значення для розвитку матеріалістичної філософії на Україні.

Погляди науковців на основне питання філософії визначали і характер вирішення ними інших загальнотеоретичних проблем.

Питання про сутність природи та її явищ посідало належне місце у працях представників матеріалістичної філософії. Адже від вирішення цієї проблеми залежав і розгляд інших філософських питань, таких, як місце людини у світі, походження Всесвіту й Землі, шляхи пізнання матеріального світу та ін.

У ті роки великий вплив на формування матеріалістичного світогляду прогресивних учених на Україні, зокрема на розуміння ними сутності матерії, справила наукова спадщина М. В. Ломоносова, видатного російського вченого, філософа. Прогресивні вчені на Україні високо цінили твори видатного російського мислителя.

У першій половині XIX ст. вчення Ломоносова про матерію як об'єктивну субстанцію, що наділена фізичними властивостями, такими як протяжність, непроникність, сила інерції, рух та інші, розроблялося вченими-природознавцями на Україні (М. М. Шумлянський, Т. Ф. Осиповський, В. І. Лапшин, М. О. Максимович та ін.).

Представники матеріалістичної філософії слідом за Ломоносовим визнавали насамперед об'єктивність матерії та існування її в просторі й часі. Так, Л. Г. Якоб писав, що предметом нашого мислення є те, що ми «називаємо матерією» [115]. Простір і час Л. Г. Якоб розглядав з матеріалістичних позицій і виступав проти І. Канта, який вважав їх продуктом людської свідомості. «Все, про що людський розум мислить,— писав учений,— він уявляє собі в часі. Час полягає у видозмінюванні речей» [116], ми відчуваємо дійсні предмети — «різноманітні речовини, що займають простір» [117].

[113] *Якоб Л. Г.* Курс философии для гимназий Российской империи.— Спб., 1814.— Ч. 4.— С. 23.
[114] *Там же.*— С. 38.
[115] *Якоб Л. Г.* Курс философии для гимназий Российской империи.— Спб., 1811.— Ч. 1.— С. 2.
[116] *Там же.*— С. 61.
[117] *Там же.*— Ч. 3.— С. 24.

Розглядаючи матерію та її властивості, Л. Г. Якоб виступав проти суб'єктивістського розуміння таких властивостей, як солодке, гірке, кисле та ін. Він пише, що хоч ці ознаки «суть назви відчуттів, водночас вони означають предмети, що утворюють ці відчуття» [118]. Такої самої думки про об'єктивність властивостей речей додержувався Ф. Й. Гізе: «Властивості речей ми повинні визнавати істинним вираженням їхньої натури чи сутності» [119].

П. М. Любовський називав природу «чадолюбною матір'ю усього сущого». І тому, на його думку, щоб з'ясувати те чи інше природне явище, його причину слід шукати у самій природі, а не поза нею, як це робили філософи-теїсти. Сама ж матерія існує у вигляді конкретних явищ і предметів, що мають істотні і неістотні ознаки. Зміст предметів визначається саме істотними ознаками, а інші, хоч і властиві предметам, не впливають на їхню сутність.

Філософ вважав, що матерія, змінюючи ті чи інші форми, не знищується, а лише переходить із одного стану в інший. «Ніяке тіло не знищується» [120],— писав він.

П. М. Любовський виступив проти філософів-ідеалістів, які вважали світло духовною субстанцією. Він матеріалістично пояснює природу світла, підтримуючи в цьому питанні свого вчителя вченого матеріаліста Т. Ф. Осиповського. «Світло,— писав П. М. Любовський,— є тіло» [121].

У своїх працях П. М. Любовський прагнув з'ясувати суть явищ природи та її законів. Він писав, що об'єктивний світ — це безперервний ланцюг причинно-наслідкових зв'язків, що в світі існує причинна зумовленість всіх явищ, що нічого немає випадкового [122]. Таке розуміння причинної зумовленості свідчить про його прихильність до механічного детермінізму. Він поділяв погляди французьких матеріалістів XVIII ст.

Такого самого підходу додержувалися сучасні П. М. Любовському вчені Харківського університету А. Ф. Павловський, М. М. Архангельський та ін. У своїх актових промовах «Про ймовірність», «Про точні науки» вони обгрунтовували матеріалістичне положення про об'єктивність причинно-наслідкових зв'язків, про об'єктивність руху, простору й часу [123].

Ф. І. Гізе, з одного боку, розвінчував тих, хто шукав першопочаток матеріального світу, а з другого,— розглядаючи суть світла, яке вважав матеріальним, сам ставав на точку зору адептів ідеї праматерії. Він висловлював думку про те, що якраз світло є «животворним началом» в живій і неживій природі [124].

Позитивним моментом у поглядах Ф. І. Гізе на матерію було те, що всю природу він розглядав як єдине ціле і вважав, що жива природа виникла із неживої в процесі її розвитку. Водночас він підкреслював відмінність між ними: щоб з'ясувати сутність органічного світу, треба шукати закони розвитку не в неорганічній, а в «живій природі, яка у своїх творіннях підкоряється іншим законам, ніж не жива» [125].

Особливу увагу з'ясуванню суті руху в матеріальному світі приділяв П. М. Шумлянський. У своїй актовій промові «Про фізичні способи життя» принцип руху він розглядав як основну форму існування всіх природних тіл, до яких зараховує і людину. «Не може бути щонайменшої, здається, помилки, якщо я скажу, що природа нічого взагалі без руху не творить і не перетворює» [126].

Під рухом П. М. Шумлянський розумів не лише механічне переміщення тіл у просторі, що було властиве майже всім філософам і природознавцям того часу, а й ті зміни, які відбуваються з тілами.

Теорія матерії, висунута О. І. Стойковичем, була подібною до кантівського динамізму, але мала матеріалістичний характер, бо визнавала об'єктивність матерії, її рушійних сил і форм, обгрунтовувала виникнення речовини природним шляхом. «Речовина,— писав О. І. Стойкович,— є те, що заповнює простір, вона протяжна, подільна і рухається у просторі», володіючи «двома силами — відштовхуванням чи розширенням та притяганням. І лише в єдності вони створюють суще, яке ми називаємо речовиною» [127]. Згадаймо, що кантівський динамізм розглядав ці сили як зовнішні щодо матерії, тоді як О. І. Стойкович вважає їх властивістю самої матерії.

Матеріалістичні думки з елементами діалектики висловлював О. І. Стойкович щодо єдності матерії і руху: все, що є в природі, починаючи від найдрібніших піщинок і закінчуючи далекими зірками, рухається відповідно до своїх законів, і все це — наслідок закономірного розвитку природи. «Природа невтомно виробляє, але під час свого творення вона також працює над руйнуванням та знищенням, поки родить. Вона ніколи не завершується. У ній вічне перетворення. Все змінюється, вона тільки постійна. У надрах її сама смерть не є смерть, а лише початок для нових перетворень» [128].

Для О. І. Стойковича рух — це не щось зовнішнє щодо матерії, а її внутрішня властивість. Вчений виступає проти положення метафізичного матеріалізму про зовнішній поштовх у русі матерії, визнання якого приводило і до ідеї про першопричину у розвитку матерії. «Із системи автомістиків ніколи не зможемо знайти цього явища (притягання.— *А. П.*), бо згідно з цією системою взаємне зближення може відбутися лише за допомогою сили зовнішньої, тобто від якогось іншого тіла, що діє на нього, і так дійдемо до безконечності, до творця як діючої причини» [129].

О. І. Стойкович, як й інші тогочасні матеріалісти, визнавав зв'язок у природі. «У природі,— писав він,— нічого немає окремого. Уся природа — це ланцюг, в якому кожна ланка діє на всі інші» [130].

Простір і час він розглядав матеріалістично, визнавав їхню об'єктивність і заперечував апріоризм І. Канта у трактуванні цих категорій [131], критикував Р. Декарта за ототожнення простору і матерії, а І. Ньютона — за визнання порожнього простору. Він писав: «У природі немає порожнього простору, тому середовище чинить опір» [132].

Вчення О. І. Стойковича про матерію було спрямовано насамперед проти ідеалістичного розуміння розвитку матерії, яке покладало в основу не матеріальне, а духовне буття. Ця критика стосувалася, зокрема, послідовників Шеллінга, Окена та інших західних філософів, твори яких поширювалися тоді в Росії. Представники ідеалістичної філософії, як писав О. І. Стойкович, «намагаються створити гру слів, в яких без усяких розвідок і дослідів нічого немає, як тільки про сили, про утворення всієї природи, про вищі й нижчі ступені її...» [133].

Такої самої думки про ідеалістичне розуміння суті матерії як втілення духу був у ті роки професор Московського, а потім Київського університету М. О. Максимович, світогляд якого еволюціонував у бік матеріалізму. Проте зазначимо, що він не став філософським матеріалістом. Поряд з матеріалістичними твердженнями у нього трапляються ідеалістичні й релігійні.

В основі природи, вважав М. О. Максимович, лежить матеріальна речовина, «яка зветься ефіром і з якої складається вся природа, весь наш Всесвіт... І всі сонячні світи у Всесвіті підкорюються однаковим законам» [134]. М. О. Максимович розвивав ідеї М. В. Ломоносова про атомно-молекулярну будову матерії, він назвав відомі тодішній науці 54 хімічні елементи, які,

---

[118] *Там же.*— С. 27.
[119] *Гизе Ф. И.* Всеобщая химия для учащих и учащихся.— Харьков, 1813.— С. 3.
[120] *Любовский П. М.* Опыт логики.— Харьков, 1818.— С. 58.
[121] *Там же.*— С. 68.
[122] *Там же.*— С. 14.
[123] *Павловский А. Ф.* О вероятности.— Харьков, 1821.— С. 8; *Архангельский М. М.* О точных науках //Там же, 1816.— С. 10—11.
[124] *Гизе Ф. И.* Всеобщая химия для учащих и учащихся.— С. 205.
[125] *Там же.*— С. 73.
[126] *Шумлянский П. М.* О физических способах жизни // Речи, говор. в торжеств. собр. имп. Харьк. ун-та.— Харьков, 1807.— С. 6.
[127] *Стойкович А. И.* Система физики.— Т. 1.— С. 56, 64.
[128] *Стойкович А. И.* О воздушных камнях и их происхождении.— Харьков, 1807.— С. 184.
[129] *Стойкович А. И.* Система физики.— Т. 1.— С. 106.
[130] *Стойкович А. И.* О воздушных камнях и их происхождении.— С. 184.
[131] *Стойкович А. И.* Система физики.— С. 5.
[132] *Стойкович А. И.* Начальные основания умозрительной и опытной физики.— Харьков, 1809.— С. 184.
[133] *Стойкович А. И.* Система физики.— С. 7.
[134] *Максимович М. А.* Размышления о природе.— Киев, 1847.— С. 73.

«сполучаючись між собою, утворюють усі інші складні речовини» [135]. Вчений заперечує думку про незмінність матерії. Він вважає, що матерія, тобто речовина, може набувати різних якостей і переходити у різні види залежно від тих чи інших обставин. І розвиток — це не є просте повторення старих форм, а, за його словами, «піднесення від нижчих до вищих, від недосконалих до досконалих форм» [136]. Визнаючи якісний розвиток матерії, вчений виступає проти метафізичних теорій, які його заперечували. «Скрізь життя уявляється таким, що воно виникає, то руйнується і слабшає; скрізь воно то сходить, то спадає ступенями свого буття» [137]. Він дійшов висновку, що причиною розвитку матерії є не зовнішня сила, як він гадав колись і писав у своїх ранніх творах, а сила, властива самій матерії. «Сила не може діяти без речовини, а речовина не буває без сили: одно передбачає друге. Більш точно, сила і речовина за своєю суттю не різнорідні, а є лише відомий стан того самого існування» [138]. Як бачимо, сила і речовина у М. О. Максимовича тотожні, самі вони і є тим загальним «зерном», з якого розвивається все суще. Спокій у природі відносний, а рух абсолютний, він-то, на думку вченого, і «становить життя природи» [139].

М. О. Максимович заперечував думку про неподільність атомів. Він вважав, що уявлення про неподільність атомів, яке тоді панувало, було зумовлене станом тогочасної науки, що «хімія ще не встигла розкласти атоми» [140].

Для розвитку науки того часу велике значення мала боротьба проти засилля шеллінгіанства у природознавстві, проти апріорних поглядів на природу. Максимович брав участь у цій боротьбі, критикував натурфілософів, послідовників Шеллінга, за те, що вони виводили цілісність природи «не з неї самої», а з розуму. «Через це природа надто підпорядкувалась індивідуальному розумінню кожного» [141], хто намагався її з'ясувати.

Найпослідовніше виступав проти ідеалістичного розуміння матерії та форм її існування видатний математик Т. Ф. Осиповський. Якщо Стойкович, Максимович та інші природознавці того часу припускалися ідеалістичних тверджень у трактуванні окремих філософських проблем, то Осиповський з досить послідовних матеріалістичних позицій піддав критиці ідеалізм Канта, Шеллінга, Платона та інших у тлумаченні суті матерії.

У боротьбі проти ідеалізму особливу увагу Т. Ф. Осиповський приділяв критиці філософії І. Канта. І не випадково. Саме на початку XIX ст. ця філософія почала поширюватися в Росії. Вчений розумів, що ідеї Канта про невірогідність людського знання, про «річ в собі», апріорність категорій нашого мислення, несумісність суті і явища негативно впливали на розвиток природознавства в країні.

В актовій промові «Про простір і час» Т. Ф. Осиповський виступив проти кантівського розуміння цих категорій і проти вчення Г.-В. Лейбніца про «монадологію» і «наперед установлену гармонію». Т. Ф. Осиповський вважав, що ці твердження суперечать природі. Ми, зауважував він, можемо уявити собі картину, що її намалював Г.-В. Лейбніц, але ця теорія нездатна пояснити нам живе буття природи, вона загрожує завести філософію у глухий кут» [142].

Критикуючи динамічну систему Канта, Осиповський зазначав, що вона не була новиною в філософії, бо ще в стародавньому світі ідеалісти Сократ і Платон свої теорії про природу будували не на пізнанні її, а на самозаглибленні [143].

[135] *Там же.*— С. 74.
[136] *Максимович М. А.* Рец. на кн.: *Ловецкий А.* Краткое начертание естественной истории животных // Моск. телеграф, 1826.— Ч. 10.— С. 125.
[137] *Максимович М. А.* Размышления о природе.— С. 130—131.
[138] *Максимович М. А.* О разделении естествознания на ветви или особенные науки // Новый магазин естеств. истории, химии, физики и сведений экономических.— 1827. Ч. 1.— № 1.— С. 9.
[139] *Там же.*— С. 9.
[140] *Максимович М. А.* Размышления о природе.— С. 75.
[141] *Там же.*
[142] *Осиповский Т. Ф.* О пространстве и времени // Речь.— Харьков, 1807.— С. 9.
[143] *Осиповский Т. Ф.* Рассуждения о динамической системе Канта // Там же, 1813.— С. 3.

Кантівські ідеї про «чисті сили», «чистий дух», за Т. Ф. Осиповським, також виведені не з природи, а з голови. Динамічна система І. Канта, підкреслював Т. Ф. Осиповський, була насамперед спрямована проти атомістичної теорії матерії. Вона відривала рух від матерії, вважаючи його «чистою силою», нематеріальним джерелом руху [144]. Однак, хоч Осиповський і правильно зрозумів ідеалізм динамічної системи Канта, він не побачив того, що в ній було позитивного (діалектичні ідеї про взаємодію сил притягання і розширення).

Динамічній системі І. Канта Т. Ф. Осиповський протиставляє свою матеріалістичну теорію будови матерії, що грунтувалася на атомістично-молекулярному вченні М. В. Ломоносова. Згідно з цією теорією в основі матеріального світу лежать прості, неподільні речовини, що їх Т. Ф. Осиповський називає «стихійними». Їх безліч у природі, і вони відрізняються одна від одної своєю суттю. Вся матерія складається з цих простих стихійних речовин, які мають спільні властивості — рух, інерцію, непроникність. Рух — невід'ємна властивість матерії [145]. Матеріальні тіла відмінні одне від одного властивостями притягання і відштовхування, які притаманні частинам стихійних речовин, відрізняються вони також від інших зовнішніх явищ та від руху, викликаного якимись силами частинок самого тіла.

Твердження І. Канта про нездатність матерії до саморозвитку Т. Ф. Осиповський розбиває, називаючи його химерним, і обгрунтовує положення про те, що «матерія із самої себе здатна до зміни» [146].

У промові «Про простір і час» Осиповський критикує насамперед кантівське розуміння простору й часу. Основна суперечність кантівського вчення про апріорність категорій простору і часу полягає, на думку Т. Ф. Осиповського, в тому, що І. Кант протиставляє людину «хаотичному, невпорядкованому» об'єктивному світу. Говорячи, що існування реальних речей не можна уявити поза простором, І. Кант водночас стверджує, що сам простір може існувати без речей, і тому він позбавлений об'єктивності, є тільки апріорною формою нашого розуму.

Критикуючи апріоризм І. Канта, Т. Ф. Осиповський на основі тогочасних досягнень науки обгрунтовує матеріалістичний принцип первинності матерії та вторинності всіх понять, у тому числі простору і часу, які з'являються у свідомості людини тільки тому, що речі існують у просторі й часі незалежно від людини. «Легко можна дійти висновку, що речі не здатні породити в нас поняття про щось, чого в нас немає і що їм належить, бо якщо вони в нас можуть породжувати якісь поняття, то має бути, щоб цьому поняттю в нас від них чинилося щось таке, що б відповідало їм; інакше може статися, що ніщо може створювати щось» [147].

Так само стоїть справа з часом. Якщо припустити, що час існує лише в нас, то незрозуміло, чому речі розвиваються послідовно. Поняття про час складається не тільки тому, що в нас є внутрішнє чуття послідовності буття і нас самих, а через те, що «існують речі разом з нами, і ми дістаємо поняття про час, яке належить усім речам» [148].

У 40-х роках про сутність матерії виступав професор фізики Харківського університету В. І. Лапшин. Матерія, на його думку, є «зібранням усіх предметів, які оточують нас і діють на наші чуття» [149]. Матерія є все те, що у «просторі існує» [150]. Як бачимо, В. І. Лапшин наближається до наукового розуміння матерії як об'єктивної реальності. Але разом з тим, як і його попередники, філософське розуміння матерії він ототожнював з природничонауковим і зводив її лише до речовини. Він писав: «Ми знайшли 54 різні речовини і знаємо, що з них складається вся безліч і різноманітність фізичних тіл» [151]. Важко, розмірковував В. І. Лапшин, уявити собі

[144] *Там же.*— С. 6—7.
[145] *Там же.*— С. 15—16.
[146] *Там же.*— С. 13.
[147] *Осиповский Т. Ф.* О пространстве и времени.— С. 8.
[148] *Там же.*— С. 10.
[149] *Лапшин В. И.* Опыт систематического изложения физики.— Харьков, 1840.— С. 3.
[150] *Там же.*— С. 8.
[151] *Там же.*— С. 178.

якесь одне фізичне тіло, щоб із нього все складалося, проте наші знання про «фізичні тіла великих і малих розмірів» спонукають нас до висновку про існування таких «частинок, які ми не здатні більше ділити, їх називаємо атомами. Отже, кожне фізичне тіло є відоме поєднання неподільних частинок матерії» [152].

Позитивним у поглядах В. І. Лапшина на будову матерії було те, що він, на відміну від інших представників атомістичного вчення, мав сумнів щодо неподільності атомів [153].

На думку В. І. Лапшина, матерія, щоб розвиватися, повинна мати власні сили, а не брати їх десь: «Фізична природа, що має безліч форм, є жива природа. Щоб матерія могла проявитися такою різноманітністю, вона повинна мати в самій собі сили, які б утворювали ці відмінності» [154].

Активно виступав проти ідеалізму, особливо в біології та медицині, професор Київського університету М. І. Козлов. Адже якраз медицина, на його думку, найбільше страждала від різних антинаукових теорій. Вчений стверджував, що «ідеалізм своїми ілюзіями про світ, довільно створений, ідеальний, побудовою законів природи a priori суперечить науці»; природознавство має грунтуватися не на логічних умовиводах, а на «об'єктивному знанні природи і людського організму» [155].

Отже, незважаючи на панування релігійно-ідеалістичного світорозуміння, на Україні у першій половині XIX ст. матеріалістична традиція розвивається і поширюється, посідаючи міцні позиції у розгляді матерії та її сутності. Передові вчені захищали матеріалізм, залучаючи до його обгрунтування досягнення тогочасного природознавства. Осмислюючи ці досягнення, вони впритул підійшли до визнання розвитку матерії не тільки у просторі, а й у часі; пов'язували принцип загального зв'язку і єдності матеріального світу з принципом розвитку; висували ідею про подільність атомів; деякі з них наближалися до розуміння матерії як об'єктивної реальності. Однак в цілому їхнє розуміння матерії та форм її існування не виходило за межі метафізичного матеріалізму: поняття матерії вони ототожнювали з природою, матерію зводили до речовини. Але у розгляд проблем матерії вони вже залучали деякі елементи діалектики.

Прогресивні вчені, особливо ті, хто займався проблемами логіки та психології, також приділяли певну увагу проблемі сутності свідомості (душі), проте припускалися суперечностей. Більшість з них визнавала існування незалежної від матерії душі, але, розглядаючи конкретні питання психіки та її будови, вони обгрунтовували єдність душі і тіла. А це вже був крок до матеріалістичного розуміння питання.

Так, Л. Г. Якоб у праці «Психологія», спираючись на тогочасні досягнення природничонаукових даних, зазначав тісну взаємодію душі з тілом. Насамперед, Л. Г. Якоб виступав проти ідеалістичного розуміння душі як чогось надприродного, що має божественне походження. Людське тіло, писав він, здатне вести як органічне, так і духовне життя. Деякі органи тіла пов'язані зі специфічними властивостями, наприклад, з уявленнями, які не є чимось надприродним, а навпаки — виникають за «деякого стану органічного тіла» [156] внаслідок його взаємодії з навколишніми предметами. Уявлення людини про зовнішнє середовище і про саму себе Л. Г. Якоб називав самосвідомістю [157].

У сутності психіки, за такого розуміння, вже немає місця ідеалізму чи теїзму. Це вже матеріалістичне пояснення свідомості. Л. Г. Якоб підкреслює, що субстратом душі є особливе матеріальне тіло, здатне виробляти уявлення про навколишній світ і про самого себе. І це органічне тіло має не надприродне походження, а є «чудовим творінням природи і найдосконаліше сформоване, щоб служити розумній істоті» [158]. Наукою доведено, писав він, «що

[152] *Там же.*— С. 5.
[153] *Там же.*— С. 16—17.
[154] *Там же.*— С. 6.
[155] *Козлов Н. И.* О развитии идей болезни.— Киев, 1843.— С. 102.

[156] *Якоб Л. Г.* Курс философии.— Ч. 3.— С. 8.
[157] *Там же.*— С. 9.
[158] *Там же.*— С. 16.

мозок — це орган, з яким переважно пов'язані дії душі, бо без мозку неможливо мислити, і руйнування чи розлад мозку веде до розладу мислення і чутливості» [159].

Л. Г. Якоб розумів і специфічність психічної діяльності, те, що її не можна звести до матеріальних процесів. Але, неспроможний з'ясувати цю особливість, він висунув ідею про якесь особливе, окреме від матерії, духовне тіло. «Чуттєвість мозку і нервів не є тілесна властивість, як подразливість мускулів. Воно є чуттєве життя, поширене у мозку і нервах, яке хоч і з'єднане з речовиною, але саме не матеріальне, і тому зветься духовним началом» [160].

Такий перехід до ідеалістичного розуміння сутності душі зумовлений тим, що в той час наука ще не могла з'ясувати психічних процесів, а різноманітні гіпотези про так звані електричні матерії, нервові речовини, за допомогою яких пояснювали сутність свідомості, не задовольняли Л. Г. Якоба. «Яким чином життя діє в мозку і нервах,— це ще належить до таємниць природи. Звичайно гадають, що існує якась особлива нервова речовина, яка відокремлюється в мозку, чи то електрична матерія... Хоч ця гіпотеза показує місце народження й поширення чуттів, але вона не з'ясовує першооснови цього» [161].

У питанні про психічну діяльність людини заслугою Л. Г. Якоба було те, що він на противагу ідеалістам і богословам твердо стояв на позиції природного походження душі та її єдності з тілом: «Душа діє за допомогою органічного тіла, і ми пізнаємо її тільки завдяки дії, вчиненій нею у той час, коли вона перебуває з ним у зв'язку» [162].

П. С. Любовський, будучи в основному дуалістом, у трактуванні конкретних психічних проблем поступово переходив на матеріалістичні позиції. Він визнавав залежність душі від мозку: її зміст, тобто відчуття, поняття вважав вторинними образами предметів зовнішнього світу, які діють на органи людського організму. «Чуттєвість — це здатність сприймати враження від предметів, що діють на неї,— писав він,— вона залежить від нервів і є основою міркування» [163]. Між душею і тілом існує найтісніший зв'язок, душевні здібності залежать від нервовофізіологічного субстрату, яким є мозок. «Це тісне поєднання душі з тілом доводиться ще й тим, що при збурюванні мозку чи від надмірності нервових соків і сама думка збурюється до того, що нерідко втрачається свідомість» [164]. На думку П. С. Любовського, органом психічної діяльності людини є мозок. Він, як і нервова система в цілому, посідає провідне становище у свідомій діяльності людини, становить матеріальну основу її духовної діяльності [165].

Безперечно, що такі твердження означали заперечення дуалізму у розумінні сутності душі й тіла. На подібних позиціях стояли також професор анатомії Харківського університету Л. О. Ванноті, Ф. І. Гізе, П. Д. Лодій та ін.[166]

Слід підкреслити, що непослідовність поглядів учених на співвідношення тіла і психіки була зумовлена насамперед недостатністю природничонаукових даних щодо психіки. Стан тогочасної науки не давав змоги пояснити діалектичну суперечливість того факту, що психічне пов'язане із своїм матеріальним субстратом, без якого не може існувати, але водночас воно не є матеріальним, хоч ним і породжується.

З-поміж природознавців до тих чи інших питань космогонічної теорії зверталися О. І. Стойкович, П. С. Затеплінський, П. М. Шумлянський, М. О. Максимович, В. В. Петровський, О. Л. Нордман та ін. Дехто з них (О. І. Стойкович, П. М. Шумлянський, М. О. Максимович) визнавали бога за першооснову Всесвіту, але під час розгляду конкретних питань космогонії в їх міркуваннях місця для

[159] *Там же.*
[160] *Там же.*— С. 17.
[161] *Там же.*— С. 18.
[162] *Там же.*— С. 19.

[163] *Любовский П. С.* Краткое руководство к опытному душесловию.— Харьков, 1817.— С. 17.
[164] *Там же.*— С. 3.
[165] *Там же.*— С. 15.
[166] *Попов Н. А.* Первый профессор анатомии в Харьковском университете.— Спб., 1900.— С. 24—26; *Гизе Ф. И.* Всеобщая химия для учащихся.— С. 612; *Лодий П. Д.* Логические наставления.— С. 95, 112—116.

бога не залишалося: всі вони заперечували релігійні догмати про одночасне виникнення світу, історично з'ясовували його розвиток, виступали проти обмежень світу у просторі й часі, визначали його нескінченність. А такі вчені, як П. Затеплінський та В. Петровський, у своїх працях навіть не згадували про цю «творчу істоту», проголошували ідею вічності та саморозвитку Всесвіту.

Так, О. І. Стойкович, будучи скептиком щодо можливості створення наукової теорії походження Всесвіту (на його думку, не можна довести ні те, що світ створено богом, ні те, що він існує вічно), тим самим відкидає постулат релігійної філософії стосовно «творення світу», відомий з Біблії. У своїх працях учений відкрито виступає проти релігійного уявлення про Землю як про центр Всесвіту, про те, що Земля була створена богом на потребу людині. «Тому, хто вважав себе центром творіння, хто думав, що місяць, сонце, зірки створені для нього, показує вона (наука.— *А. П.*) його нікчемність. Земля наша є лише одна точка у Всесвіті...» [167].

О. І. Стойкович захищав історичний погляд на розвиток Землі та Всесвіту. Він зазначав, що Земля не завжди мала такий вигляд, як тепер, що вона, як і все на ній суще, дуже змінилася за час свого існування [168]. Такої самої думки він додержувався і про розвиток Всесвіту: «Що я казав про нашу планету, можна прикласти і до Всесвіту. Скрізь у великій природі відбуваються перетворення. Поверхня місяця завжди змінюється. Зірки з'являються і потім поступово зникають. Вони також зазнають змін... За такої дії природи можна вважати, що і тепер у просторі світу народжуються тіла» [169].

1824 р. «Украинский журнал» (№ 19—21) вмістив статтю ад'юнкта П. С. Затеплінського «Про астрономію», у якій розглядався розвиток астрономічної науки від сивої давнини і до початку XIX ст.— космогонічні теорії Птолемея, Гіпарха, Коперника, Кеплера, Ньютона, Галілея. Усі симпатії автора на боці Коперника, Галілея, Ньютона. «Безперервними зусиллями всіх минулих століть було знято покривало, яке приховувало дійсну картину світу, відкрито те єдине начало, з якого виникають усі небесні явища» [170]. У цьому єдиному началі П. С. Затеплінський на відміну від теологів не бачить нічого надприродного, воно є не що інше, як всесвітній закон тяжіння, якому «підкоряються всі небесні явища» [171].

У цій статті П. С. Затеплінського немає жодного посилання на бога. Якщо взяти до уваги, що в цей час в Росії лютувала реакція, стане очевидним мужність вченого. Більше того, автор статті таврує релігію як перешкоду на шляху розвитку науки, викриває церкву, яка жорстоко розправилася з Д. Бруно, Г. Галілеєм і домагалася викорінення їх ідей.

Професори Рішельєвського ліцею В. В. Петровський і О. Л. Нордман у своїх наукових працях пропагували природничонаукові теорії походження та розвитку Всесвіту, зокрема Землі. В. В. Петровський підкреслював, що космографія повинна аналізувати різні відомості, «здобуті у різні часи про тіла, які утворюють Всесвіт» [172], тобто він орієнтує на науковий підхід вивчення предмета. Саме таким чином, зауважує вчений, легко переконатися, що Сонце, Земля та інші планети складаються з однакових елементів [173].

Щодо виникнення Сонячної системи В. В. Петровський додержувався теорії Лапласа, згідно з якою «планети дістали свій початок від деякої рідини, що оточувала Сонце на зразок атмосфери; ця еластична рідина під дією великого жару поширилася на велику відстань... і внаслідок взаємного притягання часточок та від дії холоду стислася до розмірів сучасних предметів» [174].

В. В. Петровський, як й О. І. Стойкович та М. О. Максимович, заперечував релігійне вчення про Землю як центр світобудови. Він говорив, що Земля належить до незліченних світів, що вона серед них — дуже мала порошинка, «яку не можна побачити з найближчої зірки...» [175]. З'ясувати історію Землі та інших планет, зазначав учений, можна тільки тоді, коли вдасться проникнути в її надра, коли ми пізнаємо властивості речовин, з яких складається маса нашої планети. Достатніх знань про це ще немає, але, безперечно, стверджує В. В. Петровський, правильним є висновок про те, що Земля пройшла довгий історичний шлях розвитку, поки стала такою, як зараз [176]. Виходячи з тогочасних досягнень органічної хімії та геології, історію нашої планети він поділяв на формації: первозданну, або одвічну, перехідну, вторинну, третинну і наносну.

Таким чином, багато вчених на Україні проблеми натурфілософії розглядали з природничонаукових позицій, і завдяки цьому в них формувалося матеріалістичне світорозуміння. Вони відкидали не лише теїстично-ідеалістичний світогляд, а й деякою мірою метафізичні концепції, яким була чужа ідея безперервного розвитку матерії. Узагальнюючи досягнення тогочасного природознавства, ці вчені впритул підійшли до визнання розвитку матерії не тільки в просторі, а й у часі.

Гносеологія матеріалістичної філософії була в цілому сенсуалістична, хоч її представники і давали високу оцінку раціональним формам пізнання і стверджували єдність чуттєвого і раціонального. У творах представників цього напряму ми не знаходимо навіть натяку на заперечення чи приниження ролі розуму у пізнанні. Однак, як це було властиво метафізичному матеріалізму, роль логічного мислення зводилася лише до сполучення того, що нам дає чуттєве пізнання, а поняття, судження і умовиводи розглядалися як дані органів чуття, переведені в абстрактну форму. Загалом не визнавалося, що теоретичне пізнання може вивести за межі чуттєвого осягнення властивостей і відношень речей.

Гносеологія матеріалізму на противагу теїстичному ірраціоналізму обгрунтовувала тезу про здатність людини проникати в сутність речей, явищ і процесів навколишнього світу; про те, що немає меж такому пізнанню і що саме людина тільки за допомогою своїх чуттів і розуму пізнає таємниці буття. У цьому представники матеріалістичної філософії якраз і вбачали велич людини, створеної самою «природою». На основі такого розуміння суті пізнання прогресивні мислителі обгрунтовували практичне значення пізнавальної діяльності, яке полягало у зростанні могутності людини і примноженні її добробуту, процвітанні всього суспільства.

Всі представники матеріалістичної філософії вважали, що людське пізнання безконечне. Елементи агностицизму, що виявлялися у поглядах деяких учених-природознавців, зумовлювалися абсолютизацією чуттєвого досвіду як єдиного джерела вірогідності знання і недооцінкою ролі мислення у пізнанні. Ці вчені вважали, що те, що неможливо піддати чуттєвому пізнанню, залишається для нас незбагненним. Такої позиції додержувалися професори Харківського університету Ф. І. Гізе, А. Ф. Павловський [177] та ін. Проте все це були лише окремі вияви агностицизму, вони не заважали більшості представників матеріалізму вірити у безмежність людського пізнання і на цій основі піддавати критиці агностицизм.

Майже всі представники матеріалістичної філософії на Україні в ці роки критикували суб'єктивно-ідеалістичну ідею про «внутрішній досвід» як джерело всякого пізнання, а також берклiанське і кантівське твердження про те, що ми пізнаємо не реальний світ, а лише власні психічні переживання. Вони доводили, що саме суб'єктивізація пізнання і є основою агностицизму.

Особливо непримиренно представники матеріалізму ставилися до спекулятивної

---

[167] *Стойкович А. И.* Начальные основания астрономии.— Харьков, 1813.— С. 6.

[168] *Стойкович А. И.* О воздушных кампях и их происхождении.— Харьков, 1807.— С. 142.

[169] *Там же.*— С. 142—143.

[170] *Затеплинский П. С.* Об астрономии // Укр. журн.— 1824.— № 19.— С. 5.

[171] *Там же.*— № 21.— С. 116.

[172] *Петровский В. В.* Космография, или учение о Вселенной.— Одесса, 1844.— С. 21.

[173] *Там же.*— С. 35.

[174] *Там же.*— С. 33—34.

[175] *Петровский В. В.* О значении физико-математических наук в практической жизни и причины их быстрого развития в новейшее время.— Одесса, 1845.— С. 13—14.

[176] *Петровский В. В.* Курс физической географии.— Одесса, 1847.— С. 26.

[177] *Гизе Ф. И.* Всеобщая химия для учащих и учащихся.— С. 30; *Павловский А. Ф.* О вероятности.— С. 8—9.

філософії, яка намагалася теорії виводити з «чистого розуму», поза практикою життя. Звертаючись до студентів, Т. Ф. Осиповський закликав: «Якщо ви почуєте, що філософія природи схвалює a priori якийсь закон і не обгрунтовуватиме його з математичною суворістю, не покладайтеся на слова цього філософа, хоч би як цей закон захоплював вашу уяву, а випробовуйте його на основі строгості математики і тільки тоді вважайте його вірогідним, коли він це випробування витримає» [178].

Кантівський апріоризм, вів далі вчений, намагається відродити схоластичну віру в «творіння з нічого». Якщо припустити, що наші поняття не мають нічого спільного з речами, що їхнім змістом є щось незалежне від речей, то в такому разі можна дійти хибного висновку, що «ніщо породжує щось» [179]. Але насправді всі наші знання, всі науки мають досвідний характер і їхнє виникнення було зумовлене людськими потребами.

Отже, для представників матеріалізму характерне заперечення агностицизму, глибока переконаність в силі науки, могутності людського розуму, здатності його проникати в суть явищ. Хіба не про це свідчать слова професора хімії Рішельєвського ліцею Х. Г. Гассгагена: «Людина є цар творіння, вона бере данину з усієї природи. Вона вивертає з неї і те, що заховано в її надрах. Вона розтинає океани і атмосферу; повітря, ліси, рудні не мають нічого, що могло б від неї сховатися» [180].

Розглядаючи форми і методи пізнавальної діяльності, представники матеріалістичної філософії вважали чуттєве пізнання початковим моментом і однією з основних форм пізнання, формою, без якої неможливо проникнути в сутність дійсності. Визнаючи об'єктивність матеріального світу, матеріалісти обгрунтовували основний принцип гносеології, згідно з яким чуття є тими каналами, які людину безпосередньо пов'язують з навколишнім світом. Завдяки цим каналам в її свідомості створюються образи предметів, що діяли на органи чуття. Важлива роль у пізнанні належить і розуму. З'ясування співвідношення досвідного і раціонального моментів у пізнанні посідало належне місце у гносеології матеріалістичної філософії.

Вчені-матеріалісти насамперед захищали ідею об'єктивності знання, розглядаючи його як відображення у свідомості людини речей і явищ зовнішнього світу. Так, Л. Г. Якоб писав, що пізнавати — означає знати «про речі чи предмети, докладати свої уявлення до предметів...» [181]. «Пізнання природи,— писав О. І. Стойкович,— і пізнання людини — є пізнанням світу» [182].

Л. Г. Якоб зазначав, що початком і основою будь-якого пізнання є чуттєве і що, крім п'яти органів чуття, «ми не знаємо ніяких інших засобів для одержання уявлень про зовнішні предмети. Всі ознаки, що їх приписуємо зовнішнім речам, відбиті самими відчуттями, чи виведені з них за допомогою висновків» [183]. Такої самої думки про роль відчуттів у пізнанні були й інші представники матеріалістичної філософії. «Усьому, що ми знаємо про сутність матерії,— підкреслював О. І. Стойкович,— ми завдячуємо точним спостереженням і обережним судженням про властивості речей, які діють на наші відчуття... Дослідник природи тільки те вважає справедливим, що можна підтвердити досвідом...» [184]. П. М. Любовський наголошує у своїх працях: «Пізнання починається з відчуттів...», а ця чуттєвість не що інше, як «здатність отримувати враження від предметів, які діють на неї» [185].

Важливим моментом у матеріалістичній гносеології вчених-природознавців і філософів була спроба розкрити співвідношення об'єктивного і суб'єктивного у пізнанні. «В ході думки,— писав Л. Г. Якоб,— ми відрізняємо те, що звемо предметом, матерією, від образу, яким мислимо матерію, який називаємо формою думки» [186].

Вчені-природознавці виступали проти догматизму у пізнанні. Процес пізнання, писав О. І. Стойкович, є не одноразовий акт, а поступове наближення до істини. Нові знання про світ завжди відносні, не завершені, неповні, і лише під час практичної діяльності людина поволі осягає сутність речей. Про це ж писав Х. Г. Гассгаген: «У багатьох галузях людського знання ми з причин обмеженості засобів та наших органів поволі наближаємося до істини. Ми починаємо з простого спостереження над тим, що наші чуття вражає, і через багаторазові спостереження доходимо до істинного знання про речі. Для таких спостережень людина винайшла для всіх наук знаряддя, якими озброїлась і змінила свої чуття» [187]. Щоправда, внаслідок обмеженого розуміння практики лише як чуттєвого досвіду ці стихійно-діалектичні положення у О. І. Стойковича поєднуються з метафізичними. Визнаючи об'єктивність людського знання, філософ водночас доводив, що людина не спроможна пізнати сутність матерії та причини виникнення світу, бо всі ці теорії не можна перевірити на практиці.

З різкою критикою догматизму виступав М. О. Максимович, засуджуючи його вияви у пізнанні. Догматизм, на його думку, суперечить не лише пізнанню, але самій природі, де панує не «цілковитий спокій», а «життя». «Несправедливо вимагають системи незмінної, нерухомої... Розум наш обмежений у прагненні до вдосконалення. Нерухома скаменілість суперечить життю, розуму, так само як цілковитий спокій несумісний з життям природи. Коли розум досягає тієї висоти, яка йому здавалася граничною метою пізнання, то йому відкриваються новий горизонт і нові краєвиди» [188].

Важливим моментом у розвитку гносеології була спроба деяких вчених з'ясувати роль практики, хоч в цілому всі вони розуміли практику обмежено, тільки як чуттєвий досвід і науковий експеримент. Так, Х. Г. Гассгаген, розглядаючи розвиток науки від давніх часів і до XIX ст., підкреслював, що саме практична діяльність, її потреби покликали до життя те чи інше наукове знання. Щоб задовольнити свої потреби, люди повинні були з'ясувати закономірності розвитку матеріального світу для дальшого використання їх у практичній діяльності. «Одна лише практика, що спостерігалася мислячим духом людини, а інколи простий випадок, були причинами удосконалення різних галузей промисловості, тим часом як теорія створювалася пізніше (приклад з добуванням срібла ще 1564 р., а теорія Гумбольдта виникла лише у XVIII ст. та ін.)» [189].

Водночас Х. Г. Гассгаген не відкидає можливості розвитку науки і без практики, тобто висуває думку про те, що теорія у деяких випадках може випередити практику. Для обгрунтування цієї тези він наводить приклади з історії Давньої Греції, де такі геніальні спостерігачі природи, як Фалес і Демокріт, висунули сміливі гіпотези, не спираючися на практику. «Фалес — що вода складне тіло, Демокріт — атомну будову матерії. Їхні гіпотези були поза межами хімії та інших наук і доведені лише тепер» [190].

Хоч Х. Г. Гассгаген і не зумів до кінця з'ясувати, чому все-таки теорія може випереджати практику, бо не розумів суті людського мислення, його активності і відносної самостійності, але сама постановка цієї проблеми у 40-х роках XIX ст. була його великою заслугою. І його розуміння ролі практики у пізнанні також було кроком уперед порівняно до поглядів тогочасних природознавців на цю проблему.

Теорії пізнання вчених-природознавців і філософів-матеріалістів у ці роки також було властиве діалектичне розуміння деяких проблем. Так, Л. Г. Якоб, розглядаючи процес пізнання, характеризував його як складний і суперечливий. Ми пізнаємо

---

[178] *Осиповский Т. Ф.* О динамической системе Канта.— С. 12.
[179] *Там же.*— С. 8.
[180] *Гассгаген Х. Г.* Об истории химии.— Одесса, 1841.— С. 5.
[181] *Якоб Л. Г.* Курс философии.— Ч. 1.— С. 1.
[182] *Стойкович А. И.* Начальные основания физической географии.— Харьков, 1813.— С. 1.
[183] *Якоб Л. Г.* Курс философии.— Ч. 3.— С. 29.
[184] *Стойкович А. И.* Система физики.— С. 57—58.
[185] *Любовский П. М.* Краткое руководство к опытному душесловию.— С. 17.
[186] *Якоб Л. Г.* Курс философии.— Ч. 3.— С. 32—34.
[187] *Гассгаген Х. Г.* Об истории химии.— С. 9—10.
[188] *Максимович М. А.* Историческое изложение системы растительного царства // Учен. зап. Моск. ун-та, 1833.— Ч. 1.— С. 267.
[189] *Гассгаген Х. Г.* Об истории химии.— С. 18.
[190] *Там же.*— С. 19.

царство природи, писав вчений, помалу, «з часом і трудом». Хоч пізнання людини має обмежений характер, проте пізнавальні її здібності не мають кінця. «Царство предметів, які входять до кола нашого пізнання, незмірне... Життя людини коротке, наші відчуття і розум обмежені, ступінь пізнання в людей різний», і тому наше пізнання «не лише у своєму обширі має бути обмежене, але сама просторість, як і здатність до її пізнання, різні до нескінченності» [191].

Діалектичні моменти трапляються і в теорії пізнання Т. Ф. Осиповського. Так, простежуючи хід пізнання, він виступає як прихильник конкретного підходу до вивчення природних явищ, усебічного їх дослідження, уміння відокремлювати істотне від другорядного, тимчасове і окреме від загального [192].

Х. Г. Гассгаген, як і Л. П. Якоб та О. І. Стойкович, процес пізнання розглядав не як одноразовий акт, а як поступове з'ясування явищ матеріального світу. Пізнання окремої людини, окремих поколінь в його розумінні обмежене, а людство загалом у процесі свого розвитку поступово поповнюватиме свої знання, і тому робить висновок про те, що світ пізнаванний. «Одна людина приєднувала свою працю до другої, і в такий спосіб невпинно народжувані покоління сукупними і постійними зусиллями доводили нікчемність нашої природи, так, що людина, незважаючи на коротке життя, сягає далеко у минулі віки свого пізнання і праці, які також будуть передані у всій своїй цілості нащадкам» [193].

Сам процес пізнання, вважає Х. Г. Гассгаген, є не простий перехід від незнання до знання, а складний і суперечливий процес, в ході якого ми припускаємося багатьох помилок, поки створимо наукову теорію. Саме пізнання виступає як відносне, а не абсолютне, бо воно з кожним роком, з кожним поколінням набуває дедалі наукової форми [194]. Та незважаючи на складність процесу пізнання, на велику кількість помилок, які людство робить у своїх спробах з'ясувати закони природного розвитку, Х. Г. Гассгаген висловлював упевненість у силі людини проникати в таємниці природи. «...За всякого відкриття погляд розширюється, але тут виникають нові перерви, з'являються нові загадки, і природознавець, подібно до мандрівника, який зійшов на Альпи, завжди бачить вершини, які уявляються йому недоступними і які ховають від нього вид горизонту» [195].

М. О. Максимович розумів пізнання як поступовий, складний процес, що прокладає собі шлях через великі труднощі та помилки. Та, незважаючи на перепони, які постають перед людським розумом, М. О. Максимович вірив, що людина може зрозуміти все, що трапляється їй на шляху. «Природа не раптом відкриває людині свої таємниці, не багатьом доступне її внутрішнє святилище... Різні системи виникають, породжують одна одну і змінюються по черзі; тим часом поступово нагромаджується, зріє і вдосконалюється система як одна велика, загальна справа усіх приватних зусиль розуму» [196].

Таким чином, аналіз поглядів представників матеріалістичної філософії на сутність методів і форм пізнавальної діяльності свідчить про те, що не всі вони, а принаймні більшість з них, вели боротьбу як проти абсолютизації умоглядного методу, так і проти абсолютизації «поверхового емпіризму» і ставили вимогу, щоб обидва ці методи використовувалися в єдності.

У ці роки трапляються спроби деяких представників матеріалістичної гносеології (П. М. Любовський, П. Д. Лодій, О. І. Стойкович, Л. Г. Якоб та ін.) з'ясувати специфіку мислення, його відмінність від чуттєвої діяльності. А ця спроба приводила їх до постановки і обговорення ще однієї важливої проблеми — про активність суб'єкта у процесі пізнання. Постановка цих проблем матеріалістичною гносеологією мала важливе значення для розвитку наукової теорії пізнання.

[191] *Якоб Л. Г.* Курс философии.— Ч. 1.— С. 93.
[192] *Осиповский Т. Ф.* Рассуждение о динамической системе Канта.— С. 32.
[193] *Гассгаген Х. Г.* Об истории химии.— С. 7—8.
[194] *Там же.*— С. 8.
[195] *Там же.*— С. 13—14.
[196] *Максимович М. А.* Историческое изложение системы растительного царства.— С. 26.

Розглядаючи процес пізнання, тогочасні філософи і природознавці, які додержувалися матеріалістичних позицій, прагнули також з'ясувати, що треба розуміти під істиною і яким чином можна довести, що те чи інше знання є істинним або помилковим. В аналізі проблеми істини представники матеріалістичної філософії додержувалися поширеної тоді теорії про подібність результату знання його об'єктові. Цю теорію розвивали Л. Г. Якоб, П. М. Любовський, П. Д. Лодій та ін.

Про те, що таке істина, було багато суджень, але вони зводилися здебільшого до визнання, що істина є не що інше, як «відповідність уявлень, понять деяким визначеним предметам» [197].

У питанні про вірогідність людського знання Л. Г. Якоб виступає проти його суб'єктивізації, проти того положення, що істина залежить від стану мислячого суб'єкта. Зміст істини, на його думку, не може бути суб'єктивним, він завжди має об'єктивний характер. «Пізнання не має ніякої цінності, якщо воно не істинне, і для досконалості його необхідно, щоб істина була у самому предметі, а не залежала від мислячого суб'єкта» [198].

Підкреслюючи об'єктивний характер істинного знання, Л. Г. Якоб, П. М. Любовський та інші водночас звертали увагу і на роль свідомості у цьому процесі. Вони твердили, що істинність тієї чи іншої теорії залежить також від почуттів, пам'яті, уяви і бажання людини. Тобто вони вбачали залежність істинного знання від наших почуттів, пам'яті, уяви в тому значенні, що людина з більш розвинутими органами чуття може швидше і краще пізнавати, ніж та, в якої вони розвинуті недостатньо. Тому і вважали за необхідне для кожної людини «вдосконалювати свої почуття, пам'ять, уяву, щоб пізнавати більше» [199]. Природні вади, які має людина, писав П. М. Любовський, особливо у будові органів почуття, шкодять пізнанню і є однією з причин одержання невірогідного знання [200].

У П. Д. Лодія істина виступає у різноманітних формах. Він поділяє її на метафізичну, логічну, моральну і фізичну [201]. Але за такої широкої класифікації основна його думка зводиться до того, що істина — це узгодження наших думок чи міркувань з тими речами, з якими ми маємо справу. Такої ж позиції дотримувався і Любачинський. Будь-яка істина, хоч би в якій формі вона не виступала,— писав він,— повинна мати в собі «причину», тобто дію предметів та явищ матеріального світу. Цим твердженням про наявність «причин» у наших теоріях обгрунтовувалась думка про об'єктивність знання, відображення в його змісті тих зв'язків і відношень, що існують у реальному світі [202].

Критерієм істини для більшості вчених-матеріалістів виступав чуттєвий досвід людини [203]. У П. Д. Лодія критерієм істини виступає несуперечливість і одностайна думка більшості людей [204]. Істина в нього досягається за допомогою розуму і досвіду. Як бачимо, критерій пізнання філософи-матеріалісти розуміли обмежено, лише як досвід та експеримент.

Все це свідчить про те, що вказані вчені у розгляді істини не виходили за межі формальнологічної констатації відповідності нашого знання тим чи іншим предметам матеріального світу. Але натрапляємо в них і на спроби далі розвинути це положення, особливо там, де наводяться аргументи «практичної користі» знання. Розуміння критерію істини також було обмеженим, хибувало на абсолютизацію чуттєвого досвіду як єдиного джерела ві-

[197] *Якоб Л. Г.* Курс философии.— Ч. 1.— С. 115—116; *Любачинский И.* Логика, или умоучение.— Харьков, 1817.— С. 134—135; *Лодий П. Д.* Логические наставления.— С. 316; *Любовский П. М.* Краткое руководство к опытному душесловию.— С. 17.
[198] *Якоб Л. Г.* Курс философии.— Ч. 1.— С. 77.
[199] *Там же.*— С. 115, 116.
[200] *Любовский П. М.* Краткое руководство к опытному душесловию.— С. 17.
[201] *Лодий П. Д.* Логические наставления.— С. 303—311.
[202] *Любачинский И.* Логика, или умоучение.— С. 134—135.
[203] *Там же.*— С. 136.
[204] *Лодий П. Д.* Логические наставления.— С. 308.

рогідності знання. Саме це спричиняло агностичні тенденції у деяких мислителів. Та незважаючи на ці недоліки, таке розуміння істини і її критерію завдавало удару богословсько-ідеалістичним твердженням про істину як «чисту ідею» чи «боже одкровення», сприяло дальшому розвитку матеріалістичної традиції.

Деякі представники матеріалістичної філософії намагалися з'ясувати суть людини і суспільства. Під час розгляду цих питань вони в основному виступали як просвітники, додержуючись концепцій «природного права» і «суспільного договору». Так, Л. Г. Якоб, розглядаючи сутність людини, вважає, що вона є продуктом розвитку природи, в якому природа «найчудовішим чином об'єднала велику кількість різноманітних частин і побудувала прекрасну будівлю» [205].

Причину відмінностей різних народів Л. Г. Якоб розглядає за психічним складом. На його думку, психічний склад не є вродженим, а виробляється у самому процесі життя того чи іншого народу. «Кожний народ має власні риси, які ми звемо народним характером, і він зумовлюється державним ладом, загальними рисами тіла чи іншими зовнішніми і внутрішніми обставинами» [206].

Людину, стверджує Л. Г. Якоб, відрізняє від інших живих істот не лише розум, як вважала більшість філософів того часу, а й те, що вона працює і володіє «механічними здібностями, тобто здатністю створювати знаряддя праці, розсудливістю для формування мети та засобів її досягнення» [207]. Людина має «моральні здібності, тобто здатна діяти за законами, які можуть наслідувати вільні істоти» [208]. Однак сутності самої праці Л. Г. Якоб не зрозумів. Створення і застосування людиною знарядь праці він зараховував до розсудкової діяльності, вважав виробничу здатність людини наслідком того, що вона має розум.

Розвиваючи кантівську концепцію природного права і його вчення про державу, Л. Г. Якоб висловив думку про те, що держава має виконувати волю усіх членів суспільства задля досягнення так званого загального народного блага. «Держава,— писав він,— є союз народу з силами природи у справі захисту своїх прав і для досягнення загальної мети за примусовими законами» [209].

У його міркуваннях про державу підкреслюється, що форму правління обирає сам народ. Від народу залежить, буде монархічна, аристократична чи демократична (народовладдя) влада. Та незважаючи на те, яку форму правління обрав народ, ця влада повинна захищати інтереси всіх громадян, незалежно від їх стану. Якщо ж це основне право не виконується, то від народу залежить, чи підтримувати таку владу, чи скинути її. «Гадати про те, чи перестав государ бути ним по праву, належить за природою речей іншій договірній стороні (тобто народу.— *А. П.*)» [210]. Як бачимо, сприймаючи ідею «суспільного договору», Л. Г. Якоб надає їй радикальної інтерпретації, як це робили французькі просвітники на відміну від Гоббса.

Якоб, як і П. Д. Лодій, вважає всіх людей рівними від народження. А якщо люди рівні за своїм генезисом, то повинні бути рівноправними і у суспільстві. Ось чому він вимагає «вважати всіх людей рівними... з кожним чинити як з кінцевою метою, а не як із знаряддям» [211].

Людині як природній істоті, писав Л. Г. Якоб, притаманні як істотні, так і неістотні риси. До перших він зараховує насамперед право бути рівною з іншими людьми і вільною. Саме ці риси є вродженими, бо людина ними володіє вже «внаслідок своєї людської природи, і саме тому вони називаються правами людства» [212]. Ці істотні риси ніхто не має права ні відняти у людини, ні знищити, бо з їх «знищенням губиться все поняття істоти розумної, і разом з тим самого права» [213].

[205] *Якоб Л. Г.* Курс философии.— Ч. 3.— С. 13.
[206] *Там же.*— С. 109.
[207] *Там же.*— С. 101.
[208] *Там же.*
[209] *Там же.*— Ч. 6.— С. 123.
[210] *Там же.*— Ч. 7.— С. 116.
[211] *Якоб Л. Г.* Начертание нравственной философии : Курс философии.— Спб., 1814.— Ч. 4.— С. 123.
[212] *Якоб Л. Г.* Курс философии.— Ч. 7.— С. 19.
[213] *Там же.*— С. 19.

До неістотних ознак, які можна відібрати у людини чи знищити взагалі, Л. Г. Якоб зараховував такі: право власності на зовнішні речі; право на інших людей. Ці права можуть бути знищені тому, що ніхто від природи не має права на інших людей і на власність [214].

Особливо різко виступає філософ проти тверджень про довічність приватної власності, яка суперечить самій суті людини. Усі зовнішні речі у світі з самого початку нічиї, і право власності повинно бути надбане, бо жодна зовнішня річ не пов'язана вже з самою природою і з волею тієї чи іншої людини [215].

Л. Г. Якоб висував думку про те, що власність, хоч і в обмеженій формі, не може бути спадковою, а повинна після смерті її власника «діставатися за правом першого зайняття, хоча в особливих постановах громадянського суспільства може бути багато причин внести право спадковості» [216].

Зрозуміло, чому Л. Г. Якоб, не визнаючи права на спадковість власності, все ж припускає існування законів, згідно з якими це право вводиться. Адже за умов царської Росії неможливо було відкрито про це говорити. Бо положення, що заперечує спадковість, можна було б спрямувати не лише проти спадкової власності дворян, а й проти спадковості царської влади. Саме тому Л. Г. Якоб був змушений зробити таке застереження.

Важливою для того часу була вимога Л. Г. Якоба про надання всім без винятку права на свободу думок і на передання їх іншим. Такі погляди жорстоко переслідувалися царським урядом.

Свобода людини, на думку Л. Г. Якоба та інших представників матеріалізму з деїстичним забарвленням, полягає в тому, що людина, керуючись законами розуму, сама ставить собі мету і досягає її. Водночас свобода в їхньому розумінні не має абсолютного характеру. Людина може бути вільною, коли вона обмежує свою свободу в інтересах інших людей, тобто поважає права інших. Саме таке розумне обмеження свободи називається в них правом. Кожна людина, писав Л. Г. Якоб, «повинна поважати права інших... Поважання прав чужих має бути загальною метою всіх розумних істот» [217]. Зрозуміла спрямованість цих положень проти кріпацтва як однієї з форм «порушення свободи й рівності людей». У своїх наукових працях Л. Г. Якоб гостро засуджував кріпосницькі порядки, називаючи їх протиприродними: «Поки існують і підтримуються законом такі протиприродні відносини (рабство і кріпацтво.— *А. П.*), у державі завжди будуть готові елементи для заворушень і повстань. Між робітниками і панством буде завжди озлоблення і ворожнеча» [218].

Л. Г. Якоб, будучи виразником інтересів буржуазії, що вже народилася в Росії, розумів, що кріпацтво і самодержавні порядки — гальмо в розвитку країни: «Поки існує кріпосне право, промисловість не може розвиватися» [219–220].

У своїх творах Л. Г. Якоб пропагував право кожної людини і народу в цілому на активну протидію у випадку порушення їхньої волі та рівноправності. Однак то були лише умоглядні ідеї, а на практиці Л. Г. Якоб, як й інші представники деїстичної філософії, покладав основну надію на реформи і освіту.

Соціологічні погляди цих мислителів у цілому були обмеженими та ідеалістичними. Вони грунтувалися переважно на розумінні сутності людини як лише природної істоти, хоч у поодиноких випадках враховувалася роль матеріальних чинників у розвитку суспільства.

4. Філософсько-соціологічні погляди декабристів

Любов до Батьківщини, до свого народу завжди породжує палке бажання зробити його життя кращим, розумнішим. Історія передової суспільно-політичної і філософської думки нашої країни яскраво свід-

[214] *Там же.*— С. 30.
[215] *Там же.*— С. 33—34.
[216] *Там же.*— С. 69.
[217] *Там же.*— Ч. 4.— С. 45.
[218] *Багалей Д. И.* Опыт истории Харьковского университета.— Харьков, 1893.— Т. 1.— С. 664.
[219–220] *Там же.*

чить про те, що заради цього тисячі й десятки тисяч найбільш талановитих людей, безстрашних героїв йшли тяжким, тернистим шляхом, прокладаючи дорогу у майбутнє, намагаючись пізнати і змінити світ. Їхня енергія і розум, втілені у діла, живуть і надихають людей нових поколінь, вчать їх бути безмежно відданими справі прогресу, працювати в ім'я народу.

Однією з таких яскравих сторінок історії нашої країни минулого століття є діяльність декабристів.

Повстання декабристів 1825 р. відкрило перший, «дворянський» період у революційному русі в нашій країні. Основна мета діяльності декабристів полягала у боротьбі проти самодержавства, за знищення кріпосництва як основної перешкоди на шляху прогресивного економічного, політичного та культурного розвитку країни. Об'єктивно їх революційна діяльність сприяла встановленню нового, більш прогресивного суспільно-економічного ладу.

Як відомо, у 1821—1822 рр. були створені Північне і Південне товариства декабристів. Північне товариство почало діяти у Петербурзі; головними діячами цього товариства були М. М. Муравйов, К. Ф. Рилєєв, П. Г. Каховський, С. П. Трубецькой, І. Д. Якушкін, М. І. Тургенєв та ін. Південне товариство розгорнуло свою революційну діяльність на Україні (в м. Тульчині). У ньому провідну роль відігравали П. І. Пестель, С. І. Муравйов-Апостол, М. П. Бестужев-Рюмін, В. Ф. Раєвський, О. П. Барятинський, С. Г. Волконський, М. О. Крюков, А. В. Поджіо та ін. Незалежно від цих двох декабристських організацій 1823 р. на Україні (в м. Новоград-Волинському) було засновано Товариство об'єднаних слов'ян. До нього входили брати П. І. та А. І. Борисови, І. І. Горбачевський, Ю. К. Люблінський, П. Х. Вигодовський, Я. М. Андрієвич, І. І. Іванов, П. Ф. Громницький та ін.

Таким чином, революційна діяльність декабристів тісно пов'язана з Україною: на Україні проводили свою революційну діяльність Південне товариство і Товариство об'єднаних слов'ян, до яких входила значна частина революційного ядра декабристів. Восени 1825 р. Товариство об'єднаних слов'ян увійшло до Південного товариства, яке очолював П. І. Пестель (1793—1826 рр.).

Декабристський рух вписав яскраву сторінку у спільну революційну боротьбу двох братніх народів — російського і українського.

Джерела формування світогляду декабристів. Кожен дослідник декабристського руху, звертаючись до причин, що його породили, не може не помітити того, що декабристи насамперед перебували у глибоких патріотичних почуттях до свого народу, до своєї Вітчизни. Свої почуття декабристи з честю пронесли через усе своє свідоме життя. Про це свідчать усі їх діла і помисли. Великий матеріал щодо цього нам дають документи слідчих органів у справах декабристів, зокрема зізнання декабристів на допитах. Так, член Товариства об'єднаних слов'ян Я. М. Андрієвич заявив слідству: «Стогін жінок, крик дітей, плач вдів, забуті сироти, жебраки, сліпі та скалічені, які безперестанно зустрічаються, розорені селяни —хіба це не доказ того, що вітчизну забуто, і що приховується якийсь таємний вітчизняний ворог, який всі перелічені нещастя надсилає для згуби співвітчизників» [221]. Як справжній патріот Я. М. Андрієвич запитує: «Я не знаю, для чого Росію називають благоденствуючою, коли народ і військо обливаються слізьми... Я з задоволенням віддаюсь на суворість законів. Для мене власного немає щастя, а в щасті народу був би і я щасливий... На смерть споглядаю з більшою холоднокровністю, ніж на страждання людини. Благодійні нащадки вшанують мою смерть» [222]. Інший член цього Товариства, А. І. Борисов, заявив слідчим, що «причиною, яка спонукала нас до цього, було гноблення народу. Для полегшення його долі я вирішив із патріотизму жертвувати собою» [223].

Патріотичну любов до свого народу засвідчили інші члени цього товариства. Так, М. М. Спиридов говорив: «У Малоросії бачив... (селян.— *О. П.*), які знемагали

[221] *Андриевич Я. М.* Показания // Восстание декабристов : Материалы.— М.; Л., 1926.— Т. 5.— С. 385.
[222] *Там же.*— С. 387.
[223] *Борисов А. И.* Из показаний // Там же.— С. 88.

в бідності... Зізнаюся, серце моє здригалося, жаліючи їх» [224]. Ще рішучіше заявив про це слідчий О. В. Усовський: «Ці люди (кріпаки.— *О. П.*), жертви розкоші та втіхи своїх поміщиків, знехтувані і принижені безмірно більше, доставляючи державі й багатство, й захист... Воля і примхи поміщика для них закон. Рабствувати й коритися — ось їхні права... Я не міг спостерігати без сердечного співчуття... Визнаю, що належав до товариства людей, які несли благоденство Росії» [225].

Яскраво висловив патріотичний дух декабристів член Південного товариства М. П. Бестужев-Рюмін: «Невже росіяни, відзначившись такими блискучими подвигами у війні, справді вітчизняній, росіяни, які визволили Європу з-під ярма Наполеона, не звалять власне ярмо і не відзначать себе благородною ревністю, коли справа йде про спасіння вітчизни, щасливе перетворення якої залежить від любові нашої до волі? Подивіться на народ, як його пригнічено!» [226].

При цьому очевидно, що цей патріотизм — не якась відірвана від життя абстрактна теоретична вигадка, а глибоке переконання, породжене життям свого народу. Воно було виразом протесту кріпосного селянства, солдатських мас і кращого офіцерства, передового дворянства, прогресивних діячів науки та культури проти самодержавно-кріпосницького ладу.

Життя з усією наполегливістю висувало питання про ліквідацію у країні кріпацтва та знищення антинародного реакційного державного устрою. У цій напруженій атмосфері йшов злам старих, віджилих уявлень і формувалися нові, прогресивні, революційні ідеї та поняття, що відповідали духу свого часу, потребам країни.

Велике значення у формуванні поглядів декабристів мала передова вітчизняна суспільно-політична та філософська думка. Насамперед слід відзначити, що ідейним попередником декабристів був основоположник революційного напрямку суспільної думки в Росії — О. М. Радіщев (1749—1802 рр.). Незважаючи на те, що твори О. М. Радіщева були під суворою забороною, його «Путешествие из Петербурга в Москву» у численних списках поширювалося серед передових кіл російського суспільства.

Багато прихильників О. М. Радіщева ми знаходимо серед українських вільнодумців — діячів культури та літератури того часу. До них належала сім'я Пассеків. Так, Василь Васильович Пассек (1772—1831 рр.) — патріот, який відзначився ще під час штурму Ізмаїла і якого особисто знав і шанував прославлений полководець О. В. Суворов, переписував «Путешествие из Петербурга в Москву» і сам під впливом цього твору написав сміливі, повні революційного пафосу вірші, спрямовані проти кріпацтва у Росії [227].

Під час обшуку у В. В. Пассека було знайдено у двох списках «Путешествие из Петербурга в Москву» і «бунтівні» вірші, в тому числі акровірш, який нищівно таврує царицю Катерину II. 1794 р. Пассека було заарештовано. Старший син його Вадим Васильович Пассек — дослідник української історії, етнографії та фольклору, автор неопублікованих праць з філософії (вони зберігаються у Центральному державному історичному архіві УРСР — ЦДІА УРСР) — багато років товаришував з Герценом і Огарьовим і до кінця життя зберіг симпатії до Радіщева [228].

Про те, що О. М. Радіщев користувався великою популярністю на Україні, свідчить і те, що «Ода на рабство» Василя Васильовича Капніста (1757—1823 рр.) довгий час приписувалася О. М. Радіщеву [229]. І це тому, що у творчості В. В. Капніста є багато мотивів, що перегукуються з поглядами О. М. Радіщева.

В «Оді на рабство» В. В. Капніст з гнівом таврує указ Катерини II від 3 березня 1783 р., за яким селяни Київського, Чернігівського і Новгород-Сіверського намісництв віддавались у володіння поміщикам.

В. Н. Каразін, ділячись своїми подорожніми враженнями, писав: «По дорозі

[224] *Там же.*— С. 117—118.
[225] *Там же.*
[226] *Там же.*— С. 117.

[227] *Бабкин А. С.* Процесс А. Н. Радищева.— М.; Л., 1952.— С. 336.
[228] ЦДІА УРСР, ф. 778, оп. 1, од. зб. 3506.
[229] *Бабкин А. С.* Процесс А. Н. Радищева.— С. 146—147.

з України і у Петербурзі, я чув від простих робочих людей такі розмови про природну рівність, що я здивувався: «Досить уже терпіти. Прийшов час покінчити з панами» [230]. Те, що чув В. Н. Каразін, було цілком закономірним явищем, бо серед вільнодумців-селян з'явилося багато послідовників О. М. Радіщева. До таких вільнодумців слід віднести насамперед українського кріпака Василя Никитенка, який належав графу Шереметьєву. Протестуючи проти сваволі кріпосників, В. Никитенко з обуренням вигукував: «Доки мене будуть роздирати. Роздирав Зевс Прометея» [231].

Ще більше О. М. Радіщев запалював вогнем свого революційного слова декабристів. Щоб мати уяву про потяг декабристів до О. М. Радіщева, досить сказати, що на слідстві член Товариства об'єднаних слов'ян Я. М. Андрієвич під час з'ясування причин, що штовхнули його до революційної діяльності, цитував слова О. М. Радіщева з оди «Вольность» [232].

Інший декабрист — П. О. Бестужев — відверто заявив на слідстві, що на формування його політичного світогляду великий вплив справив О. М. Радіщев, особливо його книга «Путешествие из Петербурга в Москву». Про це ж у своїх свідченнях говорив декабрист В. І. Штейнгель: «Я читав... Радіщева „Поездка в Москву"... Я захоплювався більше тими творами, в яких представлялись ясно і сміливо істини, невідання яких було причиною зла для людства» [233].

З «Путешествием из Петербурга в Москву» та іншими творами О. М. Радіщева був також знайомий декабрист П. Х. Вигодовський [234].

Усе це переконливо свідчить, що О. М. Радіщев справив великий вплив на формування ідеології декабристів. Поряд з цим слід підкреслити значний вплив на формування їх світогляду матеріалістичної традиції, що йшла від М. В. Ломоносова і була виражена у поглядах таких передових мислителів, діячів науки, культури, літератури, освіти, як Я. П. Козельський, О. П. Куніцин, П. Д. Лодій, П. М. Любовський, О. М. Філомафітський, А. Ф. Павловський, Т. Ф. Осиповський та ін.

Декабристи з неослабною увагою вивчали, перекладали і пропагували твори французьких просвітителів і матеріалістів XVIII ст. Це стверджують матеріали з архівів М. О. Крюкова, О. П. Барятинського, І. О. Анненкова та ін. Коли О. С. Гангеблов 1823 р. вперше прочитав книгу Ж.-Ж. Руссо «О влиянии наук и художеств на нравы», він писав: «Книга ця створила для мене неосяжний простір для думок; вона вразила мене новизною та сміливістю поглядів...» [235]. Слід зазначити, що декабрист М. О. Фонвізін писав, що його вільнолюбству імпонував Ж.-Ж. Руссо, вивченням якого він «займався з великою охотою» [236]. Вивчали і високо цінували Вольтера, Руссо і французьких матеріалістів XVIII ст. В. І. Штейнгель [237], І. Д. Якушкін [238], М. М. Муравйов [239] та ін.

Декабрист П. І. Борисов відверто визначав, що своїми поглядами він зобов'язаний своєму «власному розуму» і «деяким французьким авторам». Інтерес П. І. Борисова до французьких матеріалістів не обмежувався читанням їх творів, він також прагнув зробити їх філософські погляди здобутком багатьох. Для цього він перекладає Гельвеція, Вольтера. Декабрист П. Ф. Громницький розповідав, що П. І. Борисов залучив його до Товариства об'єднаних слов'ян, аргументуючи свої погляди «текстами з Гельвеція, Вольтера... та інших» [240]. Те саме робив й І. І. Іванов,

[230] *Базанов В.* Очерки декабристской литературы.— М., 1963.— С. 159—160.
[231] ЦДІАЛ, ф. 1088, оп. 1, 1801, спр. 790, арк. 245.
[232] Показания // *Восстание* декабристов : Материалы...— Т. 5.— С. 372.
[233] *Былое,* 1907, лип.— С. 99.
[234] *Богданова М. М.* Декабрист-крестьянин П. Ф. Дунцов-Выгодовский.— Иркутск, 1959.— С. 72—73.
[235] *Гангеблов А. С.* Как я попал в декабристы // Рус. арх.— 1886.— № 6.— С. 193.
[236] *Фонвизин М. А.* Из показаний // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов : В 3 т.— М., 1956.— Т. 1.— С. 385.
[237] *Там же.*— С. 236.
[238] *Записки,* статьи и письма декабриста И. Д. Якушкина.— М., 1951.— С. 523.
[239] *Дружинин Н. М.* Декабрист Никита Муравьев.— М., 1933.— С. 78, 297.
[240] Показания // Восстание декабристов : Материалы...— Т. 5.— С. 40.

залучаючи до Товариства С. С. Костиру. Він давав йому твори Вольтера, радив читати їх, говорячи, що «хоч вони заборонені, дуже корисні і повчальні» [241].

Енциклопедистами, зокрема Д. Дідро, цікавився П. Х. Вигодовський, виступаючи прибічником його матеріалістичних поглядів. Він неодноразово зазначав, що всі захисники рабства виступають проти ідей Французької революції та матеріалізму енциклопедистів, тому що вони борються за волю і освіту.

З духом матеріалізму та войовничого атеїзму французьких енциклопедистів перегукується промова М. Ф. Орлова у Києві в серпні 1819 р. Ця промова спрямована проти реакціонерів, захисників мракобісся, ворогів прогресу. «Огудники всіх нових винаходів,— говорив М. Ф. Орлов,— вороги світла і стражі тьми, вони несуть справжнє варварство середніх віків. У Франції вони чинять опір вільнодумству та введенню представницького правління; у Німеччині вони захищають залишки феодальних прав; в Іспанії вони торжествують і щораз кожен з них приносить скудне поліно для створення багаття інквізиції» [242]. Ця блискуча промова М. Ф. Орлова, сповнена революційної пристрасті і політичної ненависті до кріпацтва, самодержавства та релігійного мракобісся, у рукописних списках розповсюджувалася не лише на Україні, а й в Москві, Петербурзі та інших містах Росії [243].

Слід зазначити, що декабристи з великим інтересом зверталися до античного світу, до його багатогранного духовного життя, культури. Їх цікавило насамперед політичне життя Давньої Греції та Риму й особливо республіканські ідеї античності.

В умовах аракчеєвської сваволі декабристам уявлявся філософський олімп вільностей і патріотичних подвигів. Саме цим пояснюється їх інтерес до давньої філософії та культури. П. І. Пестель з благоговінням сприймав «блаженні часи Греції, коли вона складалася з республік» [244], і не менш високо шанував «величезну славу Риму в дні республіки» [245]. Ніби в унісон П. І. Пестелю М. С. Лунін писав: «Грецькі республіки сяють мов зірки в ночі минулого» [246]. Те ж слід сказати про К. Ф. Рилєєва, який у своїй поемі устами Войнаровського заявив [247], що він звик шанувати Брута з дитинства.

Провідні діячі Товариства об'єднаних слов'ян теж, особливо на перших етапах свого політичного й філософського формування, часто зверталися до історії Давньої Греції і Риму. Відомо, що П. І. Борисов називав себе Протагором, Горбачевського — Сціпіоном, а Іванова — Катоном. Як зазначала М. В. Нєчкіна, у них «власні прізвища заміпюються образами великих мужів Плутарха, так палко відданих республіканському ідеалу» [248]. Головний ідеолог Товариства об'єднаних слов'ян П. І. Борисов з раннього віку і до кінця свого життя цікавився давніми греками і римлянами. Доказом цього є складений в Сибіру конспект з історії античної Греції — «Греки» [249], а також переклад «Історії римської юриспруденції» [250]. П. І. Борисов писав, що «читання грецької та римської історії і життєпис великих мужів Плутарха та Корнелія Непота поселили в мене з дитинства любов до вольності і народовладдя» [251]. Інший член Товариства об'єднаних слов'ян П. Х. Вигодовський з захопленням писав про давніх греків та римлян, що «поки вони зберігали простоту і сувору моральність, царів у себе терпіти не могли» [252]. У цьому П. І. Борисов і П. Х. Вигодовський не були винятком. Досить по-

[241] *Там же.*— С. 41.
[242] *Каторга* и ссылка, 1934.— № 3.— С. 90.
[243] *Сборник* русского исторического общества.— Спб., 1881.— Т. 78.— С. 524.
[244] *Пестель П. И.* Из показаний // Восстание декабристов : Материалы.— Т. 4.— С. 91.
[245] *Там же.*— С. 91.
[246] *Лунин М. С.* Сочинения и письма.— Пг., 1923.— С. 140.
[247] *Рылеев К. Ф.* Войнаровский // Полн. собр. соч.— М., 1934.— С. 89.
[248] *Нечкина М. В.* Три письма декабриста П. И. Борисова // Каторга и ссылка.— 1926.— № 6.— С. 56.
[249] *ЦДІАМ,* ф. Якушкіних, № 279, оп. 1, спр. 204, арк. 23.
[250] *Там же,* спр. 206, арк. 38, 39, 40 зв.
[251] *Борисов П. И.* Показания // Восстание декабристов : Материалы.— Т. 5.— С. 22.
[252] *ЦДАЖР,* ф. 3, відділ 1, експ. 1826, спр. 61, ч. 102, арк. 50 зв.

слатися на члена Товариства об'єднаних слов'ян Я. М. Андрієвича, який наслідував вільнолюбні патріотичні подвиги «римлян та Афін давніх, які любов'ю до своєї вітчизни поклали на себе вінці слави, приносячи вітчизні своїй користь» [253], та на декабриста М. М. Спиридова, який здійснив переклад з Саллюстія «Промови Марія під час війни проти Югурти» [254]. Те саме слід сказати про І. І. Горбачевського, Ю. К. Люблінського, І. І. Іванова та інших декабристів. Все це допомагало декабристам пізнати глибше життя, осмислювати історичну долю Росії, велике її майбутнє.

Як відомо, декабристи не були зачинателями у справі критичного засвоєння культури, мистецтва, літератури та філософії античного світу. Вони мали видатних попередників і сучасників. Геніальний М. В. Ломоносов глибоко знав культуру античного світу та його історію, пізнав гідність і хист Анакреона й Ціцерона. Кантемір високо цінував Горація і перекладав Анакреона. Тредіяковський прекрасно знав Вергілія і Гомера. Те саме варто сказати про Сумарокова та його своєрідну інтерпретацію Піндара, про Фонвізіна з його трактовкою Марка Аврелія, про В. В. Капніста, який захоплювався Горацієм. Окремо слід відмітити Г. Р. Державіна — великого ціпителя і знавця Анакреона, Піндара, Ціцерона і Горація.

Високу оцінку республіканським ідеям, вільнолюбству і тираноборству античного світу дав О. М. Радіщев. Про це говорять його «Пісні» про царів і тиранів — «ненаситців крові», про вбивство давньоримського тирана імператора Тіберія. О. М. Радіщев з великою повагою відзивався про героїв-республіканців Давнього Риму і тираноборців Брута й Катона [255].

Безумовно, не всі декабристи однаково оцінювали античний світ, його республіканські ідеї та демократію. Поряд з високими оцінками трапляється і деякий скептицизм, а то й негативне ставлення до державного устрою античної Греції і Давнього Риму. Пушкін, наприклад, говорив: «Афіни вважаються містом демократичним, і тому приписують вплив цього міста на світ думки, в цьому гадають знайти таємницю його генія. Це помилкова думка: і в Афінах були раби, що суперечить демократизму, рівноправності» [256]. Часто декабристи вносили досить оригінальні думки в оцінки того чи іншого діяча античного світу.

Поряд з політичним життям (республіканськими ідеями) декабристів цікавили передові філософські погляди Давньої Греції та Риму. Праця Плутарха «Порівняльний життєпис», з якою були знайомі декабристи, була для них свого роду філософською енциклопедією. Адже в ній викладено багато думок про різних філософів давнього світу, зокрема про матеріалістів-атомістів. Хоч про філософські погляди перших грецьких матеріалістів Плутарх писав небагато, проте сказане наштовхувало молодих і жадібних до знання декабристів на матеріалістичне розуміння природи. Безумовно, на той час вони натикалися на величезні труднощі у вивченні суті античної філософії, оскільки протягом багатьох віків панував різнобій в судженнях про Фалеса, Анаксімена, Анаксімандра, Геракліта, Демокріта та інших представників наївного матеріалізму. Про це переконливо свідчить історико-критичний огляд і переклад фрагментів та біографічних матеріалів О. О. Маковельського [257].

Належне місце у праці Плутарха посідають філософи ідеалістичного напряму: Сократ, Платон, Плотін, Піфагор та його школа, елеати (Ксенофан, Парменід, Зенон) та ін. Як відомо, навколо Сократа і Платона велася гостра ідеологічна боротьба. Сократ посіяв сумніви щодо справжньої демократії, а Платон негативно ставився до народовладдя. І це, безумовно, подобалось реакціонерам у Росії.

[253] *Андреевич Я. М.* Показания // Восстание декабристов : Материалы.— Т. 5.— С. 380, 382.

[254] *Там же.*— С. 148.

[255] *Радищев А. Н.* Песни // Полное собр. соч.— М.; Л., 1938.— Т. 1.— С. 192.

[256] Цит. за: *Смирнова А. О.* Записки // Сев. вестн.— 1894.— № 2, с. 142—143.

[257] *Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты.— Баку, 1946; *Маковельский А. О.* Досократики.— Казань, 1914.— Ч. 1.

Зовсім інакше до філософських поглядів Сократа, Платона, а також до Піфагора та інших ідеалістів ставилися декабристи. Для багатьох з них були неприйнятними ідеалізм і заперечення народовладдя. Слід зазначити, що в оцінках поглядів Сократа, Платона і Піфагора декабристи мали в Росії чудових попередників, які допомогли їм зрозуміти помилкові погляди згаданих античних філософів-ідеалістів. Маються на увазі А. Д. Кантемір, О. М. Радіщев, О. С. Пушкін.

Матеріалізм і атеїзм. Великого значення декабристи надавали філософії як ідеологічній зброї у боротьбі з самодержавством і кріпосництвом. Вони вважали, що філософія має дати відповіді на найважливіші питання життя, сприяти справі прогресу. Про соціальну роль філософії говорили провідні діячі декабристського руху — П. І. Пестель, М. О. Крюков, П. І. Борисов, І. І. Горбачевський, В. Ф. Раєвський та ін. Вони шукали в ній рішення злободенних проблем, пов'язаних з політичною боротьбою проти самодержавства і кріпацтва. Формуючи свої філософські та соціологічні погляди, вони насамперед зверталися до реальної дійсності, до життя своєї країни, а також до вітчизняної філософської та суспільно-політичної думки, зокрема поглядів О. М. Радіщева.

Слід зазначити, що декабристи не становили собою єдиного табору у філософії. Філософська полеміка та гострі суперечки навколо питань релігії, онтології і гносеології ніколи не припинялися в їх середовищі. Про це яскраво свідчать як раніше опубліковані матеріали і документи (Избранные социально-политические и философские произведения декабристов : В 3-х т.— М., 1951; Восстание декабристов. Документы.— М., 1985.— Т. I—XV та ін.), так і видруковані в останній час (Журналы и докладные записки следственного комитета // Восстание декабристов. Документы.— Т. XVI.— М., 1986; Мемуары декабристов. Южное общество.— М., 1982 та ін.).

Були матеріалісти й ідеалісти, були й такі, що хиталися між матеріалізмом та ідеалізмом. Певна частина їх стояла на позиціях деїзму. Серед декабристів, які вели революційну роботу на Україні, матеріалістами й атеїстами були: організатор і керівник Товариства об'єднаних слов'ян П. І. Борисов, члени цього товариства І. І. Горбачевський, І. І. Іванов, Я. М. Андрієвич, члени Південного товариства М. О. Крюков, В. Ф. Раєвський, О. П. Барятинський та інші (в Північному товаристві — І. Д. Якушкін, С. М. Семенов).

Петро Іванович Борисов (1800—1854 рр.) був високоосвіченою людиною: він посилено й систематично займався самоосвітою, ще з ранніх років любив «читати і мріяти». «Всяку нову думку,— говорив він,— бажав, раніш ніж зробити своєю, розібрати й довести самому собі істину оної, але, будучи осліплений любов'ю до демократії та свободи, кожну вільну думку вважав справедливою і не міг нічим спростувати її. Для читання вибирав твори лише тих письменників, яких думки та дух були схожі з моїми, таким чином, я невідчутно став лібералом. Бажання бути корисним людству захоплювало мене постійно. Я поклав собі за правило шукати істини і вважав, що освічуючись у поглядах, мене занепастивших, я її знайду» [258].

П. І. Борисов знав філософію давніх мислителів, читав твори французьких матеріалістів XVIII ст. Він вивчав астрономію, фізику, математику, геологію, археологію, ботаніку, анатомію та фізіологію і стояв на рівні досягнень природознавства свого часу.

У своїй праці «Про походження планет» П. І. Борисов з достатньою повнотою розкрив матеріалістичні погляди на Всесвіт. Він виходить із визнання об'єктивного існування матеріального світу, що розвивається за своїми законами: світи не створені якоюсь надприродною силою, а виникли природним шляхом. В основі світу лежать найдрібніші неподілені матеріальні частинки — атоми. Розвиваючи свої судження про походження планет, у тому числі й походження земної кулі, він звертається до атомістики, якій пророкує велике майбутнє.

П. І. Борисов твердить, що первісні атоми, з яких виникають планети і коме-

[258] *Борисов П. И.* Из показаний // Восстание декабристов : Материалы.— Т. 5.— С. 22.

ти, як й всі небесні тіла, перебувають в безконечному просторі. У безконечному світовому просторі, заповненому атомами, відбувається постійне виникнення нових тіл. У космогонічних теоріях П. І. Борисов виходить з вчення Коперника і дає своє оригінальне вирішення важливих проблем походження планет. Він вважав, що планети і комети утворилися з первісних атомів, розсіяних у безконечному просторі, шляхом злиття їх за законом тяжіння, і висунув сміливу здогадку про те, що утворення небесних тіл відбувається й зараз і буде вічно продовжуватися у майбутньому.

П. І. Борисов відстоював ідею матеріальної єдності світу. Одним з доказів цього він висунув те, що метеорити складаються з тих самих хімічних елементів, що й наша планета — Земля. Декабрист вважав, що з усіх гіпотез про походження Землі та інших планет найбільш вірогідним може бути припущення, що «спочатку первісні атоми, з яких складається наша планета, були розсіяні у безмежних просторах, що внаслідок непорушного закону природи вони здійснили поступальні та обертальні рухи, що, наблизившись один до одного на таку відстань, на якій виявляється вплив сили тяжіння, вони з'єднувалися разом і створювали певні сполучення; це тривало до того часу, поки однорідні та різнорідні атоми... увійшли у нові сполучення і утворили різні тіла, які теж рухались і оберталися навколо самих себе, і, нарешті, зустрівшись разом, завдяки силі тяжіння утворили яку-небудь планету» [259].

Із згаданої праці видно, що П. І. Борисов був добре обізнаний з природничо-науковими дослідженнями відомого вченого П. С. Палласа, який висловлював ідеї історичного розвитку органічного світу. Борисов звернув увагу на метеорит, якого було привезено до Петербурга з села Медведєво Красноярського краю і названо «Палласовим залізом». Виходячи з наукових узагальнень Палласа, П. І. Борисов інтерпретував їх у матеріалістичному дусі. Він виступив проти тих учених, які вважали, що комети не є матеріальними. На його думку, вони є матеріальними тілами і підкоряються законам тяжіння, як і всі інші небесні тіла, бо «складаються з частинок матеріальних, і рух їх зазнає значних збурень внаслідок тяжіння планет, поблизу яких вони проходять» [260].

Щоб зрозуміти сутність комет, П. І. Борисов звертається до аерології як частини метеорології, яка вивчає методи дослідження атмосфери, і прагне збагнути природу кам'яного метеорита (аероліта). З великою увагою він вивчає погляди багатьох видатних учених на світове походження аеролітів і доходить висновку, що їх думки підтверджують його матеріалістичну гіпотезу. Звертаючись до гіпотез та відкриттів П. С. Палласа, П. І. Борисов зазначив, що «Палласове залізо» підтверджує нам, що утворення нових тіл із розсіяних у просторі ефіру первісних частинок ще продовжується і, ймовірно, продовжуватиметься вічно. Можливо, навіть наше сонце з планетами, що його оточують, з часом з'єднається з якою-небудь зіркою Геркулесового сузір'я, до якого вона несеться, утворить новий світ і дасть буття новим істотам [261]. Його інтерпретація про створення і життя світів не лише матеріалістична, а й суто атеїстична, бо розвінчує біблійські легенди про «всесвітній потоп» та різні релігійні забобони про «кінець світу».

П. І. Борисов вивчав наукові гіпотези — від гіпотез всесвітньовідомого Г. Галілея (1564—1642 рр.) до обдарованого астронома Г. В. Ольберса (1758—1840 рр.), який вважав, що Паллада і Веста є частинами однієї планети, яка розірвалась від якоїсь величезної катастрофи. П. І. Борисов писав: «Беручи до уваги прогресивне збільшення планетних орбіт в міру їх віддалення від сонця, дотепний І. Галілей пророкував, що між Марсом і Юпітером обов'язково повинна бути ще одна планета. Майже через два століття Ольберс відкрив чотири телескопічні планети; багато астрономів вважають їх уламками існуючої колись великої планети» [262]. Вивчення астрономії, метеорології, аерології П. І. Борисов проводив на широкій науковій основі, постійно розсовуючи діапазон своїх наукових пошуків, розширюючи філософські горизонти. П. І. Борисов був ерудованим ученим-природознавцем і стояв на рівні тогочасної науки.

Високоосвіченою людиною, з широкою філософською ерудицією був член Південного товариства Микола Олександрович Крюков (1800—1854 рр.). Про це свідчать, зокрема, його листи з Тульчина до своєї матері, в яких він висловив важливі філософські положення — відстоював матеріалістичні принципи в гносеології, відкидав усякі легенди про безсмертя душі.

За поглядами М. О. Крюков відрізнявся від П. І. Борисова своєю філософською еволюцією. Якщо П. І. Борисов у матеріалістичних поглядах йшов по висхідній, то такої лінії ми не знаходимо у М. О. Крюкова. Навпаки, ця лінія нам вимальовується скоріше у несподіваних вигинах. Так, у дитинстві М. О. Крюков був релігійним. В юнацькі роки — він деїст. В роки політичної зрілості — матеріаліст і, нарешті, під час ув'язнення та сибірського вигнання М. О. Крюков — філософ-ідеаліст, теїст.

Звичайно, останній період життя декабристів, їх погляди слід розглядати у всій історичній та психологічній конкретності. Справа в тому, що арешти, Петропавловська фортеця, фізичні та моральні тортури під час слідства, сибірська каторга, знущання і сваволя, що їх зазнали декабристи, зломили не одного з них. Крутий поворот М. О. Крюкова у бік теїзму в останні роки його життя, очевидно, також є наслідком психічного надлому. У даному випадку нас цікавить не філософський занепад М. О. Крюкова, а розквіт його матеріалістичних поглядів, коли в зеніті своєї світоглядної зрілості він ставив і вирішував важливі проблеми філософії матеріалізму. Для М. О. Крюкова філософія — галузь знання, яка повинна прояснити людський розум, розкрити таємниці природи, смисл життя, очистити обмежені погляди суспільства від забобонів. Основний ідеал філософії, на його думку, полягає в гуманізмі. Він писав: «Мета науки про людину полягає в тому, щоб дізнатись, яким чином вона може бути щасливою і що для цього потрібно» [263]. Саме цим керувався М. О. Крюков, коли ставив питання про знищення самодержавства і кріпацтва.

Як матеріаліст, М. О. Крюков підходить до розв'язання багатьох найскладніших питань, навколо яких точилась гаряча полеміка та гостра боротьба між матеріалістами й ідеалістами,— до проблем чуттєвого і раціонального в гносеології та ролі практики в ній. Людина, на думку М. О. Крюкова, сприймає зовнішній світ за допомогою своїх органів почуття, які приводять у рух нервову систему людини, а нерви, у свою чергу, чуттєве передають до мозку. Розглядаючи цей процес сприйняття і пізнання зовнішнього світу як процес причинний, закономірний і безперервний у пізнанні, філософ, вдаючись до деяких експериментів, доводив: «Нерв приводить у рух мозок, збуджує нашу чутливість. Якщо обірвати сполучення між мозком і нервами, тоді ми перестаємо відчувати» [264]. Його цікавить перехід від неорганічної природи до органічної, еволюція від нижчих організмів до вищих, утворення нервової системи та мозку. «Ми помічаємо,— писав М. О. Крюков,— більшу або меншу чутливість у тварин... Чи мають чутливість рослини й мінерали? Цього ми не знаємо... Але водночас не можемо запевняти, що вони зовсім її не мають, бо хто може сказати, що рослина не відчуває болі, коли її зривають або коли їй не вистачає живлення» [265]. Однак М. О. Крюков не поспішає з висновками, подібно до гілозоїстів, стверджувати про чутливість неживої матерії: «Я не хочу цим зауваженням,— писав він,— примусити інших припускати чутливість у всіх тих предметах, які не володіють нею, бо у всякому дослідженні припущення мо-

[259] *Избранные* социально-политические и философские произведения декабристов.— М., 1951.— Т. 3.— С. 79.

[260] *Там же.*— С. 80.

[261] *Там же.*

[262] *Там же.*— С. 81.

[263] *Крюков Н. А.* Философские записи // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов.— М., 1951.— Т. 2.— С. 404.

[264] *Там же.*— С. 410.

[265] *Там же.*

жуть лише ввести в оману»[266]. Він сподівається на те, що майбутня наука розв'яже ці питання: «В міру того як ми просуватимемося вперед, нам все стане мало-помалу зрозумілим, і ясність заступить місце змішаним поняттям»[267]. М. О. Крюков виступає проти агностицизму, стверджує можливість пізнання світу, підкреслює, що наукове вивчення природи веде від незнання до знання.

М. О. Крюкова цікавили питання про роль практики у процесі пізнання. Критикуючи емпіризм, що принижує раціональний ступінь пізнання, філософ виступав проти однобічної трактовки практики у процесі пізнання зовнішнього світу. Він, з одного боку, піддає критиці тих, хто грунтує свої погляди лише на розумовій діяльності та ігнорує практику, а з другого — тих, хто зовсім відкидає теорію. Такі люди, на думку М. О. Крюкова, «хизуються тим, що не мають системи» поглядів і прирікають себе на неуцтво, до того, що «неспроможні міркувати самі з собою»[268].

Переборюючи однобічний підхід до практики, філософ водночас дійшов висновку, що практика у процесі пізнання має велике значення тоді, коли з неї робляться правильні висновки. В протилежному випадку неправильні висновки можуть повернутися проти самих фактів, результатів практики: «Практика тоді тільки корисна, коли висновок, зроблений з неї, правильний і справедливий; у противному разі вона лише заплутує судження»[269].

Виходячи з цього, М. О. Крюков вважав, що «основне полягає у тому, щоб знати річ»[270]. А щоб знати речі, слід їх бачити так, «як вони є на ділі, тобто розглядати, з яких частин складаються речі ці або за якими ознаками відрізняємо речі ці від інших речей, що означає теж, яким чином ми одержали поняття про ці речі»[271]. Усе це привело філософа до висновку, що «визначення потрібні для яскравішого показу речі» і що «найкраще визначення предмета є не що інше, як зібрання всіх його ознак»[272].

Безумовно, М. О. Крюков з позицій метафізичного матеріалізму неспроможний був осягнути діалектичну суть ролі практики в процесі пізнання, тим більше, що у питаннях вивчення закономірностей суспільного розвитку він, як і всі декабристи, стояв на позиціях ідеалізму.

Чимало працював М. О. Крюков і над матеріалістичним вирішенням проблеми, пов'язаної з класифікацією наук. На науку він дивився як на систему знань про закономірності розвитку природи, суспільства та мислення. Керуючись цим, він класифікував науки на три групи: фізичну, що вивчає закономірності природи; політичну, або суспільну, що вивчає закономірності людського суспільства; філософську, котра вивчає закони людського мислення. Цю думку він сформулював так: «Науки за предметами діляться на три види: фізичні, мрійливі, або філософські, і політичні, або суспільні»[273].

Важливе місце серед декабристів-матеріалістів Південного товариства належить Володимиру Федосійовичу Раєвському (1795—1872 рр.). Його літературна спадщина свідчить про те, що це був ерудований філософ з розумом глибоким, оригінальним, самобутнім. Свої філософські погляди В. Ф. Раєвський втілив у поетичне слово, а велич законів природи опоетизував у високих художніх образах. В. Ф. Раєвський переконливо говорив про істинність наукового уявлення про Всесвіт. Він був прихильником геліоцентричної системи М. Коперника, яку він відстоював у боротьбі проти реакційного духовенства. У лекціях, які читав у дивізійній школі, В. Ф. Раєвський пояснював слухачам, що «за системою М. Коперника, Земля наша обертається навколо Сонця і, обертаючись навколо Сонця, обертається також навколо своєї осі»[274].

[266] *Там же.*— С. 410—411.
[267] *Там же.*— С. 411.
[268] *Там же.*
[269] *Там же.*
[270] *Там же.*— С. 418.
[271] *Там же.*
[272] *Там же.*
[273] *Крюков Н. А.* Из «Записной книжки» // Там же.— С. 431.
[274] *Раевский В. Ф.* О правлении, о конституции и проч. // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов.— Т. 2.— С. 333.

В. Ф. Раєвський був ворогом агностицизму, вірив у силу науки та людського розуму, і тому у своїй поетичній творчості прославляв науку. Відкидаючи ідеалістичне пояснення світу, В. Ф. Раєвський звертався до теорії будови сонячної системи, говорив про об'єктивне існування зовнішнього світу та його матеріальність.

Цікавила його і проблема походження людини. Збереглися конспекти лекцій В. Ф. Раєвського, які він читав у дивізійній школі. Ці лекції підтверджують, що декабрист до вирішення проблеми походження людини підходив як філософ-матеріаліст. Він писав про еволюцію тваринного світу і «про людину в її первісному стані»[275]. Однак там, де В. Ф. Раєвський робив спробу «зобразити людину тварною, яка має розум, дар слова»[276], тобто там, де він говорив про суспільну людину, вдаючись до соціології, за допомогою якої намагається розкрити генезис і формування людської науки й мови, він зазнав невдачі, бо саме тут вимагалося матеріалістичне розуміння історії, до якої не доросла тогочасна світова наукова думка.

В. Ф. Раєвського цікавили й інші філософські проблеми: про час і простір, про матерію і рух, творення і руйнування, життя і смерть, про абсолютну й відносну істину. Блискучий вірш В. Ф. Раєвського «Елегія 2-а» — натхненний дифірамб науці, могутності людського розуму, поетичний твір, що завдавав нищівного удару по агностицизму[277]. Його елегії в лаконічній формі розкривають філософські погляди автора. У схвильованих поетичних творах, пройнятих глибоким пафосом, В. Ф. Раєвський оспівує могутню силу інтелекту людини, величні подвиги її розуму. В уяві поета все, що приховане «темрявою земною», могутній розум людини освітлює прометеївським вогнем. Людина відкрила вогонь, осягнула таємниці блискавки, винайшла громовідвід і осмислила «світів коловорот». Вона відважно втрутилась у надра «атома». І якою б смертною не була людина перед лицем безсмертної величної природи, яке не короткочасне її життя порівняно до безмежної вічності часу, її життя, твердив В. Ф. Раєвський, лише мить, але «мить» примітна у віках.

Весь світ, його закони, рух, протиріччя, руйнування і творення, причини і наслідки, явища явні й повиті таємницею, на думку філософа, можуть бути збагнені розумом «смертної» людини, яка відважилась усе пізнати, все відкрити. Філософія в уяві В. Ф. Раєвського є така галузь знання, яка має відкрити очі людині на світ, розгадати його таємниці, озброїти людину науковим світоглядом.

Подібних поглядів додержувався О. П. Барятинський (1798—1844 рр.). В своїй оді «Про бога» він писав, що уявлення про бога породжено страхом людини перед грізними і незрозумілими силами природи. Він змалював бога як щось жорстоке, що приносить людям горе і неймовірні страждання, а тому й закликає розбити віру в нього як у всемогутню і «всеблагу» істоту, оскільки бог не всемогутній і не всеблагий.

На матеріалістичних і атеїстичних позиціях стояв однодумець П. І. Борисова Іван Іванович Горбачевський (1800—1869 рр.). Він також виявляв великий інтерес до філософії. Його цікавив давньогрецький філософ, матеріаліст, борець проти релігії Протагор. Ще в гімназії він прослухав курс філософії. І. І. Горбачевський читав праці представників античного атомізму та французького матеріалізму XVIII ст., а також твори Вольтера. Він цікавився математикою, досягненнями природознавства.

Матеріалізм у філософських поглядах декабристів спирався на найновіші досягнення природознавства, передової науки, виростав з пекучих питань практичної необхідності боротьби проти самодержавства і кріпацтва.

Слід сказати, що декабристів, які займали суто ідеалістичну позицію у філософії, було мало. До них належали, зокрема, О. Ф. фон дер Бригген (тяжів до І. Канта), Є. П. Оболенський (шеллінгіанець) та ін. До табору теїстів належали М. О. Фонвізін, М. С. Лунін, В. К. Кюхельбекер,

[275] *Базанов В. Г., Раевский В. Ф.* Новые материалы.— М.; Л., 1949.— С. 103.
[276] *Там же.*
[277] *Раевский В. Ф.* Элегия 2-я // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов.— Т. 2.— С. 354—355.

Г. С. Батеньков, К. Ф. Рилєєв, П. С. Бобріщев-Пушкін. Значно більше було таких, які хиталися між матеріалізмом та ідеалізмом. До таких непослідовних матеріалістів, власне деїстів, належав П. І. Пестель. Однак характерним для його поглядів є певне тяжіння до матеріалізму. І це було цілком закономірним не лише тому, що він з огидою ставився до святенництва і містицизму, а й тому, що у практичній революційній діяльності він щораз переконувався, що релігія та церква були опорою престолу, ідеологічною зброєю у боротьбі проти вільнодумства та революції. Навіть у найтяжчі хвилини перед стратою П. І. Пестель, як відомо, відмовився виконати релігійний обряд, незважаючи на єзуїтські провокаторські заходи й нахабну настирливість пастора Рейнбота [278]. Про це свідчать спогади очевидця: «Полковник Пестель чудовий у сонмі змовників як за вихованням, так і за твердістю духу... Швидкий, рішучий, красномовний вищою мірою; глибокий математик, чудовий військовий тактик... Ніщо не хитало твердості його. Здавалось, він один готовий був на раменах своїх утримати тягар Альпійських гір... Пастор Рейнбот... був з Пестелем кілька годин і вийшов від нього без нічого: злочинець і слухати не хотів про таїнства віри... Увечері 12 липня Рейнбот прийшов до нього в каземат, щоб приготувати його до смерті. Знову почались суперечки як про догмати віри, так і про справи політичні» [279].

Можна навести чимало матеріалів, які свідчать про наявність матеріалістичних та атеїстичних переконань П. І. Пестеля. Так, у відповідь на лист П. І. Пестеля від 15 квітня 1823 р. його мати писала: «І як же це гордощі та серце людське не знаходять для себе за краще притулитися до істоти нескінченно вищої, підкоритись отцю всемогутньому і всеблагому, ніж приписувати все буття своє довільному руху атомів, яких випадок, вихор або ще щось з'єднали теж дивним і теж неосяжним чином» [280]. П. І. Пестель був під значним впливом матеріалістів-атомістів і у своїх філософських судженнях спирався на досягнення сучасного йому природознавства.

Декабристи-матеріалісти вели боротьбу проти релігії і церкви. Вони вважали релігію несумісною з наукою, з людським розумом, з прогресом, сміливо розкривали її реакційну суть, вказуючи на те, що релігія і церква захищають самодержавно-кріпосницький лад.

Цікаву думку висловив І. І. Горбачевський щодо «релігійності» російського народу: «Ні священики, ні монахи не можуть вплинути на росіян: вони користуються досить невигідною репутацією серед наших співвітчизників... Хіба можна розмовляти з росіянином мовою духовних осіб, на яких він дивиться досить таки негативно. Я думаю, що між нашими солдатами можна скоріше знайти вільнодумців, ніж фанатиків» [281].

Наскільки глибоко І. І. Горбачевський пройнявся психологією російського народу, можна міркувати з того, що через чверть століття В. Г. Бєлінський у полеміці з М. В. Гоголем (до речі, ще за життя І. І. Горбачевського), висловив аналогічну думку про атеїзм, властивий російському народу. У цьому випадку погляди І. І. Горбачевського на народ, його вільнодумство, атеїзм навіть за формою близькі до думок В. Г. Бєлінського, висловлених у листах до М. В. Гоголя. В. Г. Бєлінський писав автору книги «Вибраних місць із листування з друзями», що росіяни за своїм характером глибоко атеїстичні: «По-вашому, російський народ найрелігійніший у світі? Неправда! Основа релігійності є пієтизм, побожність, страх божий. А російська людина вимовляє ім'я боже, почухуючи собі зад. Вона говорить про образ: годиться — молиться, а не годиться — горшки накривать. Придивіться пильніше, і ви переконаєтеся, що це за природою глибоко атеїстичний народ» [282].

[278] *Щукинский* сборник.— М., 1905.— Вып. 4.— С. 23; *Русский* архив, 1875.— № 4.— С. 419.

[279] *Русский* архив, 1905.— № 9.— С. 132—133 (Див. спогади П. М. Мисловського).

[280] *Красный* архив, 1926.— № 3 (16).—С. 23.

[281] *Горбачевский И. И.* Записки, письма.— М., 1963.— С. 29—30.

[282] *Бєлінський В. Г.* Вибрані статті.— К., 1948.— С. 414.

Погляди І. І. Горбачевського на православне духовенство та на негативне до нього ставлення російського народу збігаються також з поглядами В. Г. Бєлінського. Не можна розмовляти з народом мовою духовенства, на яке він дивиться досить-таки негативно, писав І. І. Горбачевський.

Аналогічне В. Г. Бєлінський писав у листі до М. В. Гоголя: «Невже справді ви не знаєте, що наше духовенство перебуває у загальному презирстві серед російського суспільства та російського народу? Про кого російський народ розповідає соромітну казку? — Про попа, попадю, попову дочку й попового наймита. Кого російський народ називає дурняча порода, череваті жеребці? — Попів... Чи не є піп на Русі для всіх росіян представником обжерливості, скнарості, плазування, безсоромності?» [283].

І. І. Горбачевський був принциповим і послідовним борцем проти релігії і церкви. Відданість цьому принципу він зберіг до кінця своїх днів. Навіть на засланні, у далекому Сибіру, перебуваючи під наглядом жандармів без риз і в ризах, І. І. Горбачевський не боявся вести антирелігійну пропаганду серед місцевого населення. З доносу архієпископа Нила на ім'я генерал-губернатора Східного Сибіру В. Я. Руперта від 17 серпня 1846 р. дізнаємося про те, що І. І. Горбачевський не був у церкві з часу свого поселення, тобто з 1839 р. Архієпископа Нила хвилювало не лише те, що І. І. Горбачевський сім років не відвідував церкви, не сповідався, зневажав духовенство, більше за все його турбувало, що старий декабрист користувався серед місцевого населення великою повагою і своїми антирелігійними розмовами впливав на нього, оскільки «від І. І. Горбачевського часто можна було почути богохульні слова».

Активними борцями проти релігії і церкви у Товаристві об'єднаних слов'ян були П. Х. Вигодовський, І. І. Іванов, Я. М. Андрієвич та багато інших його членів.

Про негативне ставлення П. Х. Вигодовського (1802 р.— ?) до релігії і церкви було відомо у жандармських і поліцейських установах. В одному з донесень повідомлялося: П. Х. Вигодовський вважає, що істини, які викладені у Ветхому завіті, для нинішніх цивілізованих людей зовсім непотрібні [284].

З обуренням писав П. Х. Вигодовський про офіційну православну церкву та її апологетів. «Церква і релігія,— підкреслював П. Х. Вигодовський,— на відкупі у найлютіших синодальних іуд-христопродавців, які усім священним у церквах промишляють і нарівні з мирськими властями у хабарництві та крадіжках вправляються, не говорячи вже про їхні шахрайські ікони чудотворні, древа, мощі, тому що тут найчистіше і найбезбожніше шарлатанство та зловживання істиною» [285].

П. Х. Вигодовський вважав, що православ'я і самодержавство становлять єдину основу, на якій тримається увесь царський лад із свавіллям, насильством, політичним та соціальним пригніченням. Звідси зростала його ненависть до царизму й церковників. Філософ вдавався до в'їдливої іронії та нищівної сатири: «Микола спочатку задушив п'ять чоловік на шибеницї (має на увазі декабристів.— *О. П.*), а потім відправився у Москву під вінець коронуватись. Таким чином, московські архієреї повинні були коронувати на царство душителя, фарисея, і він схожий на ката і заплічного майстра... Замість скіпетра дай йому тільки в руки багіт — і заплічний майстер готовий. Московські архієреї, мабуть, і коронували його тому, що він увесь свій вік лише батогом і бавиться» [286]. П. Х. Вигодовський обурювався з приводу того, що церква та її апологети, прикриваючись вченням Біблії (Ветхого завіту), намагаються довести простому народу, що царські закони справедливі і священні, тому що «освячені самим богом». Він викриває фальш попівських проповідей про те, що нібито поміщики є благодійниками народу: «За законом поміщик — годувальних своїх селян,

[283] *Там же.*

[284] *ЦДІАМ,* ф. 109, 1826, спр. 61, ч. 102, арк. 32.

[285] *Выгодовский П. Ф.* Выписки из бумаг // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов.— М., 1951.— Т. 3.— С. 221.

[286] *ЦДІАМ,* ф. 109, 1826, спр. 61, ч. 102, арк. 23.

як вовки за своїми законами годувальники овець,— з тією лише різницею, що вовки тим чесніші та розумніші за панів, що, пожираючи овець, не кричать, що вони їх годувальники і благодійники. А втім Біблія хіба лише для того годиться, щоб іноді, при потребі, морочити дурну чернь, яка їй вірить, і тим користуватися владою земною» [287].

Атеїстами, активними борцями проти релігії та церкви було багато інших декабристів. Наприклад, Ілля Іванович Іванов (1800—1838 рр.), про якого Костира, один із свідків на допиті твердив, що він у розмові про «святих угодників», які почивають у Києво-Печерській Лаврі, сказав: «Це чиста вигадка, їх взагалі ніде немає».

І. І. Іванов не обмежував своєї атеїстичної діяльності усною пропагандою. Він розповсюджував також літературу серед знайомих, яким він довіряв. Костирі, наприклад, він давав читати твори Вольтера, говорячи, що «хоч вони заборонені, проте дуже корисні та повчальні». Для кращого сприйняття антирелігійної пропаганди І. І. Іванов звертався і до художнього слова. Сам писав вірші, сповнені нищівного розвінчування релігійного культу. Антирелігійний та викривальний тон віршів І. І. Іванова, виявлених під час його арешту, був настільки гострий, що примусив здригнутися членів слідчої комісії. Вони з острахом запитували декабриста: «Що вас примусило до звірення на папері думок богопротивних, таких, що приводять у трепет?» [288].

Таким чином, філософсько-атеїстичні погляди декабристів не були однорідними. Більшість з них були атеїсти і вільнодумці, матеріалісти у поглядах на явища природи. Матеріалізм декабристів був метафізичним і споглядальним. У з'ясуванні ж явищ суспільного життя всі декабристи стояли на ідеалістичних позиціях, що своєрідно поєднувалося з політичною революційністю.

Соціологічні погляди. Соціологічні погляди декабристів, як і усіх домарксівських філософів і соціологів, мали в цілому ідеалістичний характер. Вирішальною силою суспільного прогресу декабристи, як, наприклад, і французькі матеріалісти XVIII ст., вважали освіту, громадську думку, «дух часу». Так, керівник Товариства об'єднаних слов'ян П. І. Борисов писав 12 червня 1825 р. П. Ф. Вигодовському, що «освіта — найнадійніші ліки проти всякого морального зла. Неосвіченість ніколи нікого не робила щасливим, а була завжди джерелом найлютіших бідувань людського роду» [289]. «Народ не може бути вільним, якщо не стане моральним, освіченим і промисловим» [290],— писав декабрист І. І. Горбачевський, характеризуючи переконання членів цього товариства.

Неуцтвом П. І. Борисов пояснював і роз'єднаність слов'янських народів: «Об'єднайтеся з твоїми братами, від яких неуцтво твоїх предків віддалило тебе» [290а],— говориться у програмному документі цього Товариства — «Правилах соединенных славян», який склав П. І. Борисов.

Неуцтво, темнота народу, таким чином, розглядаються як причина усіх людських бідувань, вони, на його думку, є і причиною всякої несправедливості та деспотизму. Людина ж не може миритися з деспотизмом.

Неуцтво, темрява суперечать самій природі людини. Освіта, знайомство з передовими ідеями свого часу, боротьба з темрявою і марновірством, вважали декабристи, пробуджують «дух свободи», вільнодумство в релігії і в політиці. Думки, гадки правлять світом — цю тезу просвітителів декабристи взяли на озброєння, протиставляючи її релігійно-містичним теоріям про божественний промисел. Під громадською думкою вони розуміли, насамперед, поширення в суспільстві освіти і на її основі — передових політичних ідей. Їх носіями є освічені прошарки суспільства, які прагнуть вийти за межі

[287] *Там же*, арк. 19.

[288] *Нечкина М. В.* Общество соединенных славян.— М., 1927.— С. 41.

[289] Избранные социально-политические и философские произведения декабристов.— Т. 3.— С. 72.

[290] *Горбачевский И. И.* Записки, письма.— М., 1963.— С. 14.

[290а] Избранные социально-политические и философские произведения декабристов.— Т. 3.— С. 72.

старих уявлень, оволодіти новими ідеями, що відповідають «духу часу». Багато декабристів, зокрема П. І. Пестель, неодноразово вказували на величезне значення політичних ідей у розвитку суспільства. Декабристи були прихильниками теорій «природного права» і «суспільного договору». «Природне право» — це вчення про ідеальне, нібито повністю незалежне від держави право, що випливає з самої «природи людини», її розуму. Ідеї про «природне право» висувалися ще в античному світі (у поглядах Сократа, Платона, Арістотеля та ін.). Але найбільшого поширення вони набули у період буржуазних революцій на Заході в XVII—XVIII ст. і використовувались ідеологами буржуазії для критики феодально-абсолютистських порядків та обгрунтування «природності» і «розумності» буржуазного суспільства.

Ідеологи буржуазії, яка намагалася завоювати владу, вважали невід'ємними, «природними правами» людини право на свободу, рівність всіх перед законом, право приватної власності і т. д., а феодальні порядки (свавілля монарха, станові привілеї та ін.) розглядали як несумісні з «людською природою». Прибічниками ідей «природного права» в різних країнах в той час були Г. Гроцій, Б. Спіноза, Л. Локк, Ж.-Ж. Руссо, О. М. Радіщев та ін.

Як відомо, поширення ідей «природного права» переслідувалось у царській Росії (відомі гоніння на професорів, які викладали «природне право» в Харківському університеті — проф. Й. Є. Шада, в Ніжинському ліцеї вищих наук князя Безбородька — проф. М. Г. Білоусова та ін.).

Ідеї договірного походження держави також виникли ще в філософії давнього світу (Сократ, Демокріт, Епікур), але як політичне вчення теорія «суспільного договору» сформувалася у XVII—XVIII ст. і була досить поширеною у період боротьби буржуазії проти феодалізму і монархізму, за встановлення буржуазних порядків.

Згідно з цією теорією, держава виникла внаслідок договору між людьми, що до цього часу перебували у «природному стані». Що ж до розуміння цього «природного стану», то воно було різним у поглядах представників цієї теорії. Так, на думку Гоббса, це був період «війни всіх проти всіх», а за Ж.-Ж. Руссо це був період ідилічної свободи індивідів, період повної рівності людей, «золотий вік» історії, який потім закінчився після появи власності, нерівності та утворення держави в результаті договору між людьми. З цього робилися революційні висновки: народ може розірвати договір з законодавцями — правителями, якщо між ними не буде згоди.

Виходячи з теорій «природного права» і «суспільного договору», декабристи вважали, що люди від природи рівні й вільні, що в давні часи не існувало пригнічення людини людиною — там панувала общинна демократія. Рабство з'явилося в результаті насильницького порушення «природного права» і «суспільного договору», вважав П. І. Пестель, тобто в результаті свавілля одних щодо інших, а саме — законодавців-правителів щодо підлеглих, народу.

Теорія «суспільного договору» стверджувала ідею народного суверенітету: народ є джерелом і носієм влади у суспільстві. Виходячи з цих ідей, прогресивні буржуазні ідеологи виступали за скасування феодальних політичних інститутів, привілеїв і станової нерівності.

Узявши за основу теорію «суспільного договору» (в її буржуазно-демократичній інтерпретації), декабристи, як і О. М. Радіщев, вважали, що права правителів і обов'язки громадян перебувають у нерозривній єдності, тому спосіб державного правління повинен визначатися не свавіллям тієї чи іншої особи, а бажанням і згодою самого народу. Порушення цього принципу з неминучістю призводить до самовладдя і деспотизму, проти чого слід вести рішучу боротьбу.

Відповідно до цих загальносоціологічних положень декабристи будували свої політичні вимоги щодо перетворення російської дійсності першої половини XIX ст. Характерними щодо нього є слова керівника Південного товариства П. І. Пестеля, який писав: «Застосовуючи ці непохитні і незаперечні корінні правила до Росії, ясно можна бачити, що самі ці корінні правила неодмінно вимагають зміни існуючого тепер державного порядку в Росії і введення на місці його такого устрою,

який був би заснований на одних лише точних і справедливих законах і постановах, не надавав би нічого особистому самовладдю і з точністю стверджував би народ російський в тому, що він становить упорядковане громадянське суспільство, а не є і ніколи бути не може чиєюсь власністю або приналежністю» [291].

В основному документі декабристів Південного товариства «Руській правді», написаній П. І. Пестелем, говориться, що «всі люди, які одержали від природи рівні права і перебувають у громадянському суспільстві для однієї й тієї самої мети, не повинні таким чином бути різними, щоб одні користувалися вигодами і перевагами, на які інші навіть надії не мали б» [292].

В іншому місці П. І. Пестель підкреслював думку про те, що «не народ існує для блага уряду», а, навпаки, «уряд є належністю народу», що він «не має іншої підстави своєму буттю... як тільки благо народне» [293].

Декабристів цікавило питання про співвідношення особистих і громадських інтересів. Так, П. І. Пестель писав, що мета громадянського суспільства «полягає в благополуччі всього суспільства взагалі та кожного з його членів зокрема» [294], що в суспільстві розумні особисті інтереси підпорядковуються загальним, але не пригнічуються ними.

Виходячи з раціоналістичних філософських доктрин російських і західноєвропейських просвітителів XVIII — початку XIX ст., декабристи твердили, що абсолютизм є нерозумним і несправедливим та історичний досвід доводить, що самодержавна влада є згубною для суспільства. Сліпа покора, на їх думку, побудована на страхові, тому не гідна ні розумного повелителя, ні розумних виконавців.

Декабристи вважали, що головною діючою особою у суспільному житті, у створенні законів, у виборі форм правління і т. д. повинен бути не самодержець, а народ, права якого суверенні й невід'ємні. Народ є тією силою, яка становить могутність кожної держави, тому могутність держави, її багатство,— це, насамперед, добробут народу, а без цього «багатство і пишність інших станів є лише язвою, що тягне за собою суспільний розлад» [295].

У паперах декабриста М. О. Крюкова збереглися витяги з різних літературних джерел про народ. Вони свідчать про те, що М. О. Крюков вважав народ могутньою силою історії: «Люди повинні коритися долі, але народи ніколи, тому що вони лише можуть підкорити собі долю»; «З народом усе можна, без народу нічого не можна» [296].

Відстоюючи свої погляди на народ як важливу силу історії, декабристи-революціонери виступали проти реакційних істориків, які намагалися звести всю історію до описування дій царів та окремих «героїв». Безперечно, що це є значним завоюванням соціологічної концепції декабристів.

Погляди деяких декабристів також свідчать про спроби підійти до правильного розуміння співвідношення ролі народу і окремої особи в історії, хоч у цілому це питання в них перебуває ще у зародковому стані, воно не розв'язане, а лише поставлене деякими з найбільш революційно настроєних декабристів. Під поняттям «народ» декабристи розуміли трудящих експлуататорського суспільства, насамперед селянство, що становило переважну більшість населення країни.

Окремі декабристи в результаті глибокого вивчення тогочасного суспільства, аналізу його економічної структури дійшли висновку про його класову диференціацію та висловлювали здогадки про боротьбу між класами. Так, П. І. Пестель писав про те, що «головна мета теперішнього віку полягає у боротьбі між народними масами та всякого роду аристократіями, заснованими як на багатстві, так і на правах спадкових» [297].

[291] *Там же.*— Т. 2.— С. 82.
[292] *Пестель П. И.* Русская правда.— Спб., 1906.— С. 166.
[293] *Избранные* социально-политические и философские произведения декабристов.— Т. 2.— С. 80.
[294] *Там же.*— С. 76.
[295] *Бестужев А. А.* Статьи и письма.— М.; Л., 1933.— С. 93.
[296] *Былое.*— 1907.— № 7.— С. 115.
[297] *Избранные* социально-политические и философские произведения декабристов.— Т. 2.— С. 166.

Подібні погляди на класову диференціацію, протилежність інтересів класів та їх боротьбу трапляються і у деяких членів Товариства об'єднаних слов'ян. Так, виходець із селян П. Х. Вигодовський, викриваючи хижацьке обличчя панівних класів та їх аморальність, писав: «Візьмемо для прикладу російське царство та його благородне дворянство, яке користується не лише необмеженими правами, а й безмірним свавіллям, якому немає краю. Якщо ти дворянин, то правда завжди буде на твоєму боці» [298]. Він застерігає народ від зажерливих багатіїв: «Крім шкоди і гноблення нічого не дожидайся від багатіїв. Ця антихристова порода вклоняється лише одному мамону (багатству.— *О. П.*). Тигри краще обходяться з людьми, ніж вони» [299].

П. Х. Вигодовський, як бачимо, чітко уявляв собі людське суспільство як соціальний організм, що роздирався глибокими антагонізмами. Цікаво, що в своїх судженнях про тогочасне суспільство він вживає такі терміни, як «класи», «поміщики», «робітники», «спекулятори» і т. д.

Проте уявлення декабристів про роль народу були обмеженими. Вони не визнавали вирішальної ролі народних мас в історії, не розуміли його класової природи, і тому не піднялися до розуміння того, що народ є не лише об'єктом суспільних перетворень, а й суб'єктом, тобто творцем історії.

У соціологічних поглядах декабристів знаходимо ідею докорінних перетворень у розвитку суспільства. Центральною проблемою у програмних політичних планах декабристів є революція. За допомогою революції декабристи вважали необхідним перебудувати усю державну систему Росії — від її економічного фундаменту до її політичних, культурних й ідеологічних надбудов. Вони вважали, що революція — закономірне, причинно зумовлене явище у розвитку суспільства. «Революції,— писав М. О. Крюков,— ніколи не бувають справою випадку або капризу народу» [300]. Революції мають свої глибокі коріння. Ці коріння вони вбачали у тяжкому соціально-економічному і політичному становищі народу. Виходячи із реальних умов життя народу у своїй країні, декабристи дійшли важливого політичного висновку про те, що революційний переворот у Росії неминучий: «Становище у Росії таке, що неминуче повинен в ній відбутися переворот» [301].

Торкаючись безправності російського народу за умов самодержавно-кріпосницького ладу, декабрист В. Ф. Раєвський писав: «Хто дав людині право називати людину моєю і власною? За яким правом тіло та майно і навіть душа її може належати іншому? Звідкіля взятий цей закон торгувати, міняти, програвати, дарувати і тиранити подібних собі людей... Коли я дивлюся на російського поміщика, я завжди уявляю, що він випещений слізьми і кривавим потом своїх підлеглих, що атмосфера, якою він дихає, складається із зітхань цих нещасних» [302].

Жорстокість царських властей і поміщиків щодо селян, тяжке становище солдат настільки вплинули на зростання і поглиблення революційних поглядів декабристів, що, як засвідчив П. І. Борисов слідству,— він заприсягнувся вести боротьбу проти несправедливості й безправ'я, навіть коли б це коштувало йому життя.

Революція і засоби її здійснення, стратегія і тактика стали основними питаннями у діяльності декабристів усіх товариств — Північного, Південного і Об'єднаних слов'ян. Усі ці декабристські організації ставили перед собою одну мету — повалити самодержавство і знищити кріпосництво у Росії. Проте у питаннях стратегічного і тактичного плану здійснення цієї мети ми знаходимо у них свої особливості і відмінності, зокрема з таких питань, як: про участь народу в революції і про так звану «військову революцію»; про форми ідеологічної підготовки революції; про політичну організацію майбутньої держави та ін.

[298] *ЦДІАМ,* ф. 109, 1826, спр. 61, ч. 102, арк. 48—49.
[299] *Там же,* арк. 50.
[300] *Былое,* 1907.— № 7.— С. 97.
[301] *Восстание* декабристов : Материалы.— М., 1925.— Т. 1.— С. 9.
[302] *Избранные* социально-политические и философские произведения декабристов.— Т. 2.— С. 363—364.

Декабристи, наприклад, висловлювали різні погляди на роль народу у революції. У «Записках і листах» декабриста І. І. Горбачевського говориться про те, що деякі керівники Південного товариства (Бестужев-Рюмін, Муравйов-Апостол та ін.) вважали за можливе здійснити революцію лише за допомогою «армії, без участі народу» [303], а керівник Товариства об'єднаних слов'ян П. І. Борисов був проти так званих військових революцій, вказуючи на те, що «хоч військові революції швидше досягають мети, проте наслідки їх небезпечні: вони бувають не колискою, а домовиною свободи, в ім'я якої здійснюються» [304]. Далі в «Записках» підкреслюється, що декабристи «були пройняті величчю свого плану і для його здійснення вважали за необхідне сприяння усіх станів; у народі шукали вони допомоги, без якої всяка зміна неміцна» [305–306].

Отже, деякі декабристи, зокрема з членів Товариства об'єднаних слов'ян, не заперечували ролі народу у революції. Проте це не означає, що декабристи, у тому числі й провідні діячі Товариства об'єднаних слов'ян, піднялися до правильного розуміння ролі народу в революції. Це були лише окремі здогадки дворянських революціонерів. Але, як показала практика, хід повстання декабристів, ці теоретичні висновки окремих декабристів-революціонерів виявилися не здійсненими.

Говорячи про державний устрій Росії після повалення царизму, більшість декабристів відстоювали республіканські ідеї. Так, наприклад, головний ідеолог Південного товариства П. І. Пестель говорив: «Я зробився в душі республіканцем, а ні в чому не вбачав більшого благоденства і вищого блаженства для Росії, як у республіканському правлінні» [307].

Окрему, самостійну позицію з цього програмного питання займав організатор і керівник Товариства об'єднаних слов'ян П. І. Борисов, який відстоював республіканську форму правління, побудовану на засадах федерації слов'янських народів.

В. І. Ленін високо оцінював республіканську ідею декабристів. Він писав: «На нашу долю (коли не говорити про давно забуті республіканські ідеї декабристів), на долю соціал-демократів, випало поширити вимогу республіки в масі і створити республіканську традицію серед російських революціонерів» [308].

Царизм перетворив Росію в «тюрму народів», а це в свою чергу породжувало опір і визвольну боротьбу пригнічених народів проти соціального і національного гноблення. Становище у країні й увесь хід історичних подій неминуче наштовхували дворянських революціонерів на постановку питання про майбутнє народностей, які населяли Росію.

Строкатий склад народностей Росії наклав свій відбиток і на національний склад декабристів. Серед них були, як відомо, не лише росіяни, а й українці, поляки, грузини. Були і чехи, серби, німці, французи, італійці за своїм походженням. Із українців нам відомі такі активні діячі Товариства об'єднаних слов'ян, як І. І. Горбачевський, П. Х. Вигодовський, Я. М. Андрієвич, О. В. Усовський, Я. Я. Драгоманов.

Разом з росіянами й українцями активну участь у декабристському русі брали поляки. Серед них зустрічаємо одного із організаторів Товариства об'єднаних слов'ян Ю. К. Люблінського, а також Ф. О. Жебровського, П. К. Головинського. Серед декабристів були грузини, наприклад О. С. Гангеблов (Гангеблідзе), а також представники багатьох інших народів.

Усі ці об'єктивні обставини зумовлювали необхідність розробки питання про народності у широкому соціологічному аспекті.

Важливі проблеми висунув П. І. Пестель. При дослідженні другого розділу «Руської правди» впадає в око грандіозність політичного й соціологічного замислу П. І. Пестеля. Крім теоретичної розробки цього питання, автор «Руської правди» багато уваги приділив практичній стороні справи — методам і формам її конкретної реалізації. П. І. Пестель відстоював єдність і неподільність Росії. У цьому єднанні П. І. Пестель відводив провідне місце російському народу як найбільш передової і активної сили країни (під російським народом він мав на увазі, власне, східнослов'янські народи — російський, український, білоруський). «Корінний народ російський,— підкреслюється в „Руській правді",— є плем'я слов'янське» [309].

П. І. Пестель у своїй програмі рішуче виступає проти національної ворожнечі народів і племен, які населяють Росію. Як республіканець і гуманіст, ворог тиранії і самодержавства, П. І. Пестель ніколи не відчував ненависті або неприязні до інших народів Росії. Він з повагою ставився до усіх народностей і племен і прагнув зробити їх вільними громадянами Росії.

Велике значення надавали ідеологи Товариства об'єднаних слов'ян П. І. Борисов, Ю. К. Люблінський, І. І. Горбачевський питанню єднання і дружби народів. Організатор і головний ідеолог Товариства об'єднаних слов'ян П. І. Борисов принцип об'єднання всіх слов'янських народів обгрунтував на федеративній основі: «Мета Об'єднаних слов'ян полягала в тому, щоб об'єднати слов'янські покоління федеративним союзом» [310].

Відомо, що ідеї федералізму слов'янських народів виникли в Росії задовго до виступу на історичну арену декабристів. Досить послатися на О. М. Радіщева.

«Об'єднати разом усі слов'янські покоління,— писав П. І. Борисов,— і зробити їх вільними здавалося мені блискучою справою, оскільки я гадав таким чином принести щастя не лише моїм співвітчизникам, але навіть іншим народам» [311]. Цілком закономірно, що політичні і етичні принципи такого федералізму виключали національну ворожнечу і претензії того чи іншого слов'янського народу на національну винятковість.

Отже, характерним для поглядів П. І. Борисова є те, що питання про свободу народів він розглядав у нерозривному зв'язку з їх боротьбою за рівноправність і добровільне співробітництво. І це становило те нове, прогресивне, що ми знаходимо у соціологічних поглядах того часу.

Декабристи виступали проти расової дискримінації, піддаючи критиці фальшиву буржуазну демократію: «Прикрий... приклад... становлять Американські Штати, де рабство утверджене законом. Визнавши урочисто рівноправність людей перед законом як основну засаду їх конституції, вони шибеницею доводять протилежне... Відрізняючи навіть могилу негра, ці поборники рівності знищують ближнього і за межами земного життя» [312].

Живою душею усієї діяльності декабристів був патріотизм. Їх революційна програма і національні почуття були породжені безмежною любов'ю до своєї Батьківщини, до свого народу. Член Товариства об'єднаних слов'ян А. І. Борисов під час слідства у справі декабристів заявив: «Причина, що побудила нас до цього, була: гноблення народу. Для полегшення його становища я вирішив із патріотизму жертвувати собою» [313]. Інший член цього товариства, Я. М. Андрієвич, говорив: «Я виявив готовність в усьому жертвувати собою і все виконати, якщо благо вітчизни цього вимагатиме» [314].

Любов до вітчизни, до свого народу у декабристів була органічно пов'язана з ненавистю до існуючого суспільно-політичного ладу, самодержавства.

Значний ідейний вплив декабристи зробили на формування і розвиток революційно-демократичної, суспільно-політичної і філософської думки на Україні, зокрема на Т. Г. Шевченка — основоположника революційної демократії на Україні, соратника великих російських революціонерів-демократів В. Г. Бєлінського, О. І. Герце-

---

[303] *Горбачевский И. И.* Записки и письма.— М., 1963.— С. 23.

[304] *Там же.*— С. 14.

[305–306] *Там же.*— с. 34.

[307] *Пестель П. И.* Из показаний // Восстание декабристов : Материалы.— М., 1928.— Т. 4.— С. 91.

[308] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 6.— С. 300.

[309] *Избранные* социально-политические и философские произведения декабристов.— Т. 2.— С. 92.

[310] *Борисов П. И.* Из показаний // Избр. соц.-полит. и философ. произвед. декабристов.— Т. 3.— С. 63.

[311] *Там же.*

[312] *Лунин М. С.* Письма из Сибири // Избр. соц.-полит. и философ. произв. декабристов.— Т. 3.— С. 195.

[313] *Борисов А. И.* Из показаний // Там же.— С. 86.

[314] *Андреевич Я. М.* Из показаний // Там же.— С. 95.

на, М. Г. Чернишевського, М. А. Добролюбова.

Т. Г. Шевченко виявляв великий інтерес до подій 1825 р., до ідей декабризму. Він особисто був знайомий з деякими декабристами, добре знав творчість поетів-декабристів і письменників, які близько стояли до декабризму. Т. Г. Шевченко називав декабристів «першими нашими апостолами-мучениками» і «першими російськими благовісниками свободи». У своїх творах («Микита Гайдай», «Тризна», «Сон», «Кавказ», «Неофіти», «Юродивий» та ін.) він піднімає декабристів на високий ідейний п'єдестал, розвиваючи далі їх прогресивні ідеї.

В історії суспільно-політичної і філософської думки на Україні Т. Г. Шевченко був один з перших, хто дав правильну оцінку декабристам, поклавши початок революційно-демократичній розробці їх ідейної спадщини.

5. Кирило-Мефодіївське товариство

Таємна політична організація, яка обрала назву перших видатних просвітителів слов'янського світу — Кирила та Мефодія і до складу якої входило близько ста представників різночинної інтелігенції — чиновників, вчителів, вчених, письменників, студентів, поміщиків, виникла у Києві в грудні 1845 р. і проіснувала до березня 1847 р. Ініціаторами її створення були чиновник при Київському генерал-губернаторі М. І. Гулак, професор Київського університету М. І. Костомаров та колишній студент цього ж університету В. М. Білозерський. Говорячи про позитивну роль Кирило-Мефодіївського товариства в історії визвольного руху і розвитку духовної культури народів Росії, ленінська газета «Правда» ще у дореволюційні роки (в той час виходила під назвою «Путь правды») зазначала, що одним з найважливіших його вимог «було визволення селян і освіта народу» [315].

Поряд з гуртком М. В. Буташевича-Петрашевського, який існував у 1845—1849 рр., виникнення Кирило-Мефодіївського товариства було у період після поразки повстання декабристів однією з перших — чи навіть першою — серйозніших спроб забезпечити політичне розв'язання кризи кріпосництва, що загострилася. Діяльність цих споріднених за ідеалами і структурою організацій є вельми знаменною у тому відношенні, що вона свідчила про спільність завдань, які стояли перед прогресивними силами двох братніх народів за умов дворянського і зародження буржуазно-демократичного (різночинського) періодів визвольного руху в багатонаціональній країні. Реальним грунтом цієї спільності були аналогічні соціально-економічні процеси, єдність історичної долі російського та українського народів.

Члени утопічно-соціалістичного гуртка Петрашевського, як і Кирило-Мефодіївського товариства, основну мету вбачали у знищенні кріпосництва. Ліквідація кріпосного права, встановлення республіканського ладу врешті-решт введення соціалістичних асоціацій — такими були загальні і найбільш радикальні програмні вимоги петрашевців. При цьому слід зауважити, що у складі гуртка точилася гостра ідейна боротьба між поміркованою і революційною течіями.

Найважливішим програмним документом Кирило-Мефодіївського товариства, на якому позначився вплив Т. Г. Шевченка, були написані М. І. Костомаровим «Книги битія українського народу» (1846 р.), відомі також під назвою «Закон божий» (названі за аналогією з «Книгами народу польського і польського пілігрімства», 1832 р., Адама Міцкевича). Крім того, члени товариства розробили й схвалили «Статут слов'янського товариства св. Кирила і Мефодія», «Головні правила товариства» і звернення до найбільших слов'янських народів — росіян, українців і поляків.

Виконані в цілому в стилі євангельських пророцтв й пройняті ідеями месіанізму і містицизму, «Книги битія українського народу» разом з тим певною мірою відобразили революційно-демократичний, соціалістичний дух творів Т. Г. Шевченка, зокрема поеми «Сон». Так, у багатьох параграфах (всього їх в «Книгах» 104) позитивно оцінюються деякі демократичні

[315] Путь правды.— 1914.— 25 февр.

ідеї — зокрема ті, що стосуються республіканського ладу, в яких засуджуються царський автократизм і тиранія, захищаються ідеї соціальної свободи і рівності, рівноправного братерського союзу і дружби слов'янських народів — російського, українського і польського [316]: «...І встане Славянщина, і не позостанеться ні царя... ні пана, ні боярина, ні кріпака, ні хлопа — ні в Московщині, ні в Польщі, ні в Україні, ні в Чехії, ні у хорутан, ні у сербів, ні у болгар» [317].

Розгляд діяльності Товариства показує, що єдність його мети і завдань, програмних і тактичних вимог була дуже умовною, відносною. Основне ж, вирішальне, що характеризувало його,— це внутрішня суперечність, яка була відображенням суперечностей у соціально-економічній основі життя українського народу, фіксацією простого факту відмінності становища, завдань, цілей та ідеалів тих сил, які виступали у боротьбі проти феодально-монархічного і національного гноблення. За історичних обставин даного часу, отже, були реальні передумови зародження і формування двох ліній прогресивно-історичного розвитку, що боролися,— революційно-демократичної та буржуазно-ліберальної. Це характеризує Росію в цілому, а в її складі й Україну 40-х років, коли зароджувалися дві протилежні тенденції у поглядах на майбутню долю країни.

На одному полюсі були В. Г. Бєлінський і Т. Г. Шевченко, ліве крило гуртка петрашевців, на другому — буржуазні ліберали типу В. Боткіна і К. Кавеліна, М. Костомарова і П. Куліша. Революційні демократи, що відбивали інтереси широких народних мас, були ідеологами селянської революції. Ліберали ж відбивали інтереси буржуазії, що в той час народжувалася. Буржуазія боялася народу і йшла на угоду з кріпосниками і монархією. Так само і її ідеологи відразу ж стали шукати шляхів до «звільнення селян» у межах монархічної законності.

Природним результатом цих історичних обставин і була боротьба між революційним демократизмом і буржуазним лібералізмом. Оскільки Кирило-Мефодіївське товариство об'єднувало в своїх рядах представників обох згаданих напрямів, то боротьба була неминучою. Тим більше що саме у центрі руху проти кріпосницького і національного гніту, вона набула найбільш виразних форм і стала початком тієї боротьби, яка велася ще більш загострено протягом всього наступного періоду визвольного руху. Вже між самими організаторами Товариства (М. Гулак, М. Костомаров, В. Білозерський) не було повної єдності у настроях і бажаннях, бо один з них, М. Гулак, був схильний йти значно далі від тієї програми дій, якої додержувалися М. Костомаров і В. Білозерський, що відбивали вимоги народжуваної буржуазії. Тим більше не було єдності, коли до складу заснованого Товариства ввійшли інші члени, зокрема ті, погляди яких безпосередньо формувалися під впливом настроїв пригнобленого народу. Ідейне розмежування кирило-мефодіївців особливо гостро виявилося після приєднання до них Т. Г. Шевченка, який одразу ж вніс відкрито революційний дух і тим самим революціонізував інших членів Товариства.

До ліберального штопання самодержавно-поміщицького каптана Шевченко відразу ж поставився непримиренно вороже. За словами Костомарова, який висловив погляди буржуазних лібералів у написаних ним відозвах до українців, росіян і поляків і в «Книгах битія українського народу», Шевченко поставився до його ідей негативно. Це підтверджується свідченням студента Андрузького на слідстві й спогадами деяких інших учасників Товариства.

Намагаючись спрямувати Кирило-Мефодіївське товариство на революційний шлях, Т. Г. Шевченко доводив, що основні програмні вимоги товариств можуть бути розв'язані лише внаслідок селянської революції, тому завдання Товариства полягає в тому, щоб шляхом планомірної пропаганди і агітації підготувати всенародне повстання, і потім вже перемігший народ, знищивши гнобителів, установить справедливий соціальний порядок, основою якого буде приналежність землі всьому

[316] *Костомаров Микола.* Книги битія українського народу.— Львів; Київ, 1921, § 40, 42, 57, 83 та ін.

[317] *Там же.*— § 103.

народу і рівність всіх у правах і обов'язках.

Ця ідея революційного розв'язання завдань прогресивно-історичного розвитку слов'янських народів і встановлення утопічно-соціалістичної рівності була характерною для Т. Г. Шевченка. До цієї ідеї, звичайно не без впливу Т. Г. Шевченка, наблизилися такі члени Кирило-Мефодіївського товариства, як Гулак, Савич, студенти Навроцький, Посяда та ін.

Для демократично настроєних студентів, які жадали «живого діла на користь народу» і боготворили Т. Г. Шевченка, нецікавими були вчені диспути представників правого крила Товариства (Костомаров, Білозерський). Так, студент Посяда, який був за своїм походженням селянином і бачив безпросвітне становище селянства, найважливішим завданням ставив боротьбу за докорінне поліпшення життя пригнобленого народу.

Революційна частина Кирило-Мефодіївського товариства формувалася під впливом республіканських ідей декабристів, особливо Товариства з'єднаних слов'ян, однією з основних ідей якого була ідея об'єднання слов'ян за федеративним принципом. Значний вплив справило зростання визвольного руху західних і південних слов'ян, прагнення пригноблених мас слов'янства до об'єднання й визволення з-під гніту турків, німців, мадярів.

Основні вимоги лівого крила кирило-мефодіївців зводилися, по-перше, до рішучого розчищення грунту від кріпосництва і, по-друге, до забезпечення умов для найбільш прогресивного історичного розвитку України. Розв'язання першого завдання планувалося шляхом революційної ліквідації кріпосницької залежності селянства, знищення станового правопорядку і абсолютизму. Розв'язання ж другого повинно було відбутися на основі об'єднання слов'янських народів у федеративну республіку парламентарного зразка та надання кожному народу рівних прав і широкої автономії. В. І. Ленін позитивно оцінив ідею кирило-мефодіївців щодо створення федерації слов'янських країн.

Революційно-демократичній групі, яку очолював Шевченко, протистояла інша, ліберально-буржуазна, на чолі з Костомаровим. До неї належали П. Куліш, В. Білозерський та ін. Суть її програмних вимог зводилася до поступового реформування пануючих соціальних відносин, а більш конкретно — до національного визволення слов'ян, створення федерації слов'янських народів, усунення кріпосництва і дворянських привілеїв, впровадження релігійної віротерпимості, свободи слова, думки і виховання. Про революційний переворот, швидке і рішуче викорінення кріпосницької системи не було й мови. Пропаганда, на їх думку, повинна була бути спрямована на те, щоб сприяти пробудженню «гуманних» почуттів у самих власників кріпосних душ. На думку Костомарова і його прихильників, поміщики самі переконаються у необхідності скасування кріпосного права; тим самим будуть розв'язані завдання, які стоять перед Товариством. Саме Товариство, тому, повинно бути такою організацією, яка покликана засобами наукового впливу посилювати антикріпосницькі тенденції у самих кріпосників. Крім того, завданням Товариства є пробудження почуття слов'янської єдності все тими ж методами наукової пропаганди. Селянської революції як радикального засобу розв'язання назрілих соціально-політичних проблем свого часу вони боялися. Про це вельми красномовно писав П. Куліш у вступі до однієї із своїх книг, виданій вже у 80-і роки: «На моє горе, узнав я, або краще сказати здогадався із кореспонденції, що київське братство готує собі дещо інше, більш широке і небезпечніше нашої першо-християнської комуни... Добре, якщо заговорять мовою інтелігенції. Аж ось біда, якщо дика сила деспотизму викличе із пекла дику силу рабства» [318].

Умонастрої правого крила Кирило-Мефодіївського товариства, що викликані суспільним становищем тієї сили, інтереси якої вони відбивали, у деяких випадках були близькими до настроїв вірнопідданих російського царя. Власне, та позиція, яку вони зайняли у Товаристві, не могла завдати особливих турбот царському уряду. Можна було б чекати, що наступним кроком Костомарова і його однодумців буде прохання про легалізацію Товариства. Дійсно, незабаром деякі ліберальні члени Товариства знайшли спільну платформу з табором кріпосників на основі боротьби з селянською революцією та її ідеологами, тобто вони прямо зімкнулися з неприхованою реакцією.

[318] *Куліш П. О.* Хуторна поезія.— Львів, 1882.— С. 11, 39.

Розмежування між революційними демократами та буржуазними лібералами йшло також у питанні про шляхи і форми національного визволення українського народу. Т. Г. Шевченко з усією пристрастю революційного демократа, борця за інтереси пригнобленого народу захищав засобами художньої літератури і всією своєю діяльністю ідеї визволення експлуатованих мас України шляхом непримиренної класової боротьби проти поміщиків і самодержавства. Причому вірною запорукою успіху цієї боротьби він вважав об'єднання революційних сил всіх народів, насамперед російського та українського народу. Націоналізм був чужий Т. Г. Шевченкові.

Ліберально-буржуазні погляди М. І. Костомарова та його однодумців служили справі захисту інтересів української буржуазії. В ім'я цих інтересів буржуазні націоналісти більш пізнього часу створили брехливу версію про те, ніби платформа правого крила кирило-мефодіївців була спільною платформою всієї організації. Як видно з попереднього, факти незаперечно свідчать про протилежне — про наявність у Товаристві двох течій — революційної та ліберальної. Представники першої (Т. Г. Шевченко, М. І. Гулак) внаслідок царської розправи над Товариством постраждали найбільше, тим часом як ліберали відбулися порівняно незначним покаранням, а деякі з них згодом були навіть залишені на царській службі. Т. Г. Шевченка було віддано у солдати із забороною писати і малювати, а М. І. Гулака ув'язнено до Шліссельбурзької фортеці.

Т. Г. Шевченко постраждав за свою політичну діяльність та революційні вірші (особливо за поему «Сон»). Саме це — непримиренно ворожа позиція Шевченка щодо поміщиків, кріпосництва і царизму та сила його революційної поезії — і визначило поліцейську розправу над борцем і поетом.

Основні ідеї у системі філософсько-соціологічних поглядів кирило-мефодіївців сформувалися вже під час зустрічей на квартирах у М. І. Костомарова і М. І. Гулака, де з самого початку представники прогресивної інтелігенції Києва у своїх розмовах зосереджували увагу на важливих питаннях філософії, релігії, економічного становища, політичного життя країни, взаємовідносин слов'янських народів. При цьому слід зазначити, що в центрі диспутів було питання про шляхи знищення кріпосного права, самодержавства, створення добровільної федерації народів слов'янського світу на демократичних засадах.

У галузі філософії і соціологічних питань представники лівого крила товариства в цілому виступали з позицій матеріалізму, атеїзму і революційного демократизму. Це стосується насамперед Т. Г. Шевченка, світогляд якого формувався під благотворним впливом уснопоетичної творчості і вільнолюбних традицій українського народу, ідеології російських революційних демократів, особливо О. І. Герцена, а пізніше М. Г. Чернишевського. Значний вплив на Т. Г. Шевченка справили, зокрема, твори і громадська діяльність Г. С. Сковороди, І. П. Котляревського, декабристів, петрашевців, О. С. Пушкіна, М. В. Гоголя, М. Є. Салтикова-Щедріна та ін. Велике значення у формуванні світогляду поета мав «петербурзький» період його життя, коли він встановив щільні зв'язки з прогресивними діячами Росії й грунтовно вивчав російську та світову літературу, передову філософську думку. Саме в цей період були закладені міцні підвалини революційно-демократичного світосприймання Т. Г. Шевченка, які визначили глибоку ідейну насиченість, органічну народність і революційну сутність всієї творчості та громадської діяльності поета, його патріотизм і високі гуманістичні ідеали. У Петербурзі, в період навчання в Академії мистецтв, Т. Г. Шевченко слухав лекції видатних природодослідників — професорів І. В. Буяльського (анатомія) та С. С. Куторги (зоологія), лекції з філософії О. І. Галича. Пізніше мав зустрічі й бесіди з акад. К. М. Бером, відомим вченим М. О. Максимовичем. Певною мірою він був зна-

йомий з філософськими поглядами ряду видатних представників обох «ліній» у філософії (Геракліт, Платон, Ф. Бекон, французькі просвітителі, Г. С. Сковорода, Л. Фейєрбах, М. В. Петрашевський, В. Г. Бєлінський, О. І. Герцен, І. Кант, К. Лібельт). Все це не могло не позначитися на філософсько-естетичних поглядах Кобзаря, на його ставленні до природи, розв'язанні корінних світоглядних проблем.

Вже перші твори Т. Г. Шевченка пройняті глибокими філософськими та соціологічними ідеями, які служили загальнотеоретичною основою його суспільно-політичної програми. В основі цих ідей лежить полум'яна любов до трудящих України, Росії, всіх націй і народностей, глибока віра в народ — вирішальну силу прогресу, ненависть до самодержавно-поміщицького ладу. Як революційний демократ, Т. Г. Шевченко виходив з того, що реальним засобом докорінних соціальних перетворень може бути лише класова боротьба трудящих, її вища за умов феодалізму форма — селянська революція. За переконанням Т. Г. Шевченка, у результаті народної революції на всій землі будуть встановлені справді людяні стосунки, вільні від будь-якого гноблення та експлуатації. Не буде гнобителів і пригноблених, панів і рабів, багатих дармоїдів і знедолених трударів. Буде встановлена справжня свобода для всіх членів суспільства, розквітнуть невичерпні сили й духовні здібності трудового народу — вирішальної сили історичного процесу.

Загальнотеоретичною основою поглядів Т. Г. Шевченка на природу був філософський матеріалізм та елементи діалектики. Поет був впевнений в тому, що носієм духовного є матеріальне, що людський розум може осягнути навколишню дійсність. Принципи реалізму і народності, які лежать в основі художніх творів і естетичних оцінок Т. Г. Шевченка, є виразом революційно-демократичної, матеріалістичної спрямованості творчого доробку Кобзаря. Глибокі та оригінальні думки поета про мистецтво як відображення дійсності та «суддю» над нею, про позитивну роль передового мистецтва в житті суспільства, про проблему прекрасного в естетиці, про пізнавальне значення і суспільні завдання передового мистецтва, про правдивість, народність та революційну тенденційність як основні творчі принципи передового мистецтва, про єдність, гармонію змісту і форми як ознаку великих художніх творів людства, про нерозривний зв'язок етичного з естетичним, боротьба поета за передове мистецтво, проти теорії «мистецтво для мистецтва» — все це яскраво свідчить про революційну сутність загальнотеоретичних, у тому числі естетичних, поглядів Т. Г. Шевченка.

Світогляд поета пройнятий ідеями вільнодумства, войовничого антиклерикалізму («Сон», «Кавказ» та ін.), які у багатьох випадках переходять у відкрите заперечення ідеї бога, тобто в атеїстичне світосприйняття. Поет радив не вірити в байки про «промисел божий», він закликав трудящих будувати своє життя на основі науки, техніки і власного практичного досвіду.

Передовими для свого часу були також філософсько-соціологічні погляди однодумців Тараса Шевченка — Миколи Гулака, Івана Посяди, Олександра Навроцького та ін. Гулак, наприклад, ще в період, який передував його перебуванню у товаристві, в своїх наукових працях «Відображення прав чужоземців з французького, пруського і російського права» (1843 р.), «Юридичний побут приморських слов'ян» (1854 р.) висловлював історично прогресивні, передові на той час думки: про тяжке становище трудового народу слов'янських країн, необхідність його докорінного поліпшення, усунення перешкод для історичного прогресу. Система революційно-демократичних соціологічних поглядів Гулака йшла в руслі ідей російської революційної демократії та Шевченка і містила в собі такі важливі положення, як різке засудження кріпосницької дійсності, необхідність революційного знищення кріпацтва й побудову нового суспільного ладу, який виключав би соціальне і національне гноблення. Пізніше на основі грунтовних наукових досліджень, зокрема у галузі математики та природознавства, Гулак розвивав матеріалістичні і атеїстичні ідеї, піддав критиці ідеалістичну філософію (кантіанство), показав важливе значення повітніх досягнень тогочасної науки для обгрунтування корінних філософських ідей матеріалізму.

І. Я. Посяда, О. О. Навроцький, М. І. Савич також висловили різко негативне ставлення до самодержавства та кріпосництва, боролися за дружбу між народами, встановлення братерського союзу України і Росії. Як і Гулак, Навроцький додержувався суто революційної тактики, вважаючи, що єдино надійним засобом радикального розв'язання назрілих завдань соціально-історичного розвитку у тогочасному слов'янському світі, у тому числі на Україні, було широке народне повстання.

Що ж до представників правого крила Кирило-Мефодіївського товариства, то у порівнянні з Т. Г. Шевченком і його однодумцями вони займали цілком протилежну позицію у галузі філософії. Про це яскраво свідчать вихідні принципові положення, сформульовані його керівниками — М. І. Костомаровим та П. О. Кулішем. Так, в програмній праці Товариства вже з самого початку натрапляємо на «фундаментальні» у світоглядно-методологічному відношенні положення, які є не просто ідеалістичними, а відверто теологічними, ортодоксально релігійними: «Бог создав світ: небо і землю і населив усякими тварями і поставив над усею твар'ю чоловіка, і казав йому плодитися і множитися і постановив, щоб род чоловічеський поділився на коліна і племена і кожному колінові і племену дарував край жити, щоб кожне коліно і племено шукало Бога, котрий од чоловіка недалеко і поклонялись би йому всі люди і вірували в його, і любили його, і були б усі щасливі» [319].

В цьому дусі неодноразово і досить відверто висловлювався й Куліш. Ось, наприклад, що він стверджував в одній із своїх праць, пригадуючи події, пов'язані з перебуванням в Кирило-Мефодіївському товаристві: «Нехай знають, кому се треба знати, що, піклуючись коло свободи українського кріпацтва, мали ми на думці не одно те, щоб тільки вирвати кріпака у пана з рук, сього з нас було мало, або лучче сказати, се в нас було діло останнє. Програмою нашого освобождення кріпаків служили слова ізбавителя: «И уразумейте истину, и истина освободит вы» [320].

Соціологічні погляди представників правого крила кирило-мефодіївців, як вони викладені в «Книгах битія українського народу», записці В. Білозерського та інших документах і матеріалах, в цілому є релігійно-ідеалістичними, наскрізь пройнятими ідеями «святого» християнського письма. Як і в Біблії, в них говориться про створення богом людини і суспільства. У релігійно-ідеалістичному дусі «пояснюється» виникнення класів і класового поневолення, соціальної і політичної нерівності. Позитивна програма докорінних змін в соціально-політичному житті (скасування кріпацтва, вимога «станової рівності» та ін.) грунтується на принципах «християнського соціалізму», який живився, з одного боку, ідеями первісного християнства, а з другого — англійськими та французькими теоріями новітнього часу і який водночас химерно поєднувався з елементами теорії насильства, кругообігу тощо (щодо походження класів і державності східнослов'янських народів та ін.). Разом з тим для ідеологів правого крила кирило-мефодіївців характерна ідеалізація родоплемінної організації давніх слов'ян.

Маючи на увазі П. О. Куліша та його прибічників в Кирило-Мефодіївському товаристві, І. Я. Франко зазначав, що їх світогляд був релігійним по самій суті своїй. Саме такого висновку він дійшов під час розгляду «Хуторної поезії»: «Звісна річ,— писав І. Я. Франко,— що київський кружок українофілів 1846—1847 років був наскрізь релігійний, що товариші читали і глибоко поважали письмо святе і т. д... щодо д. Куліша, то се безперечна правда» [321].

Оцінюючи філософсько-соціологічний зміст ідейної спадщини провідних діячів Кирило-Мефодіївського товариства, можна зробити такі загальні висновки:

1) Безперечний факт поляризації світоглядно-ідеологічних настанов членів цього

---

[319] *Костомаров М. І.* Книги битія українського народу.— Львів; Київ, 1921.— С. 7.

[320] *Куліш П. О.* Хуторна поезія.— С. 13.

[321] *Франко І.* Хуторна поезія П. О. Куліша // Франко І. Я. Твори : В 20 т.— Т. 17.— С. 181.

товариства диктує необхідність поряд з його узагальненою оцінкою як у цілому прогресивного явища в ідейно-політичному житті українського суспільства післядекабристської доби характеризувати також погляди кожної із сторін, які протистояли одна одній;

2) Відправні ідеї представників правого крила кирило-мефодіївців у галузі філософії грунтувалися на визнанні їх релігійно-ідеалістичної сутності, спорідненості з основними догмами християнської теології. У галузі соціології захищались ідеї провіденціалізму, месіанства, «християнського соціалізму»;

3) Представники лівого крила цієї організації керувались ідеями матеріалізму і атеїзму, а у своїх соціологічних побудовах виходили із визнання вирішальної ролі народних мас в історичному процесі, необхідності революційної боротьби трудящих, побудови суспільства без експлуатації та гноблення;

4) Основний позитивний зміст діяльності Кирило-Мефодіївського товариства, який сприймався всіма його членами, полягав у створенні вільної федерації слов'янських народів, побудованій на демократичних принципах; ліквідації кріпосництва, самодержавства, національного гноблення; у розвитку освіти, мови, національної культури; усуненні релігійної дискримінації; визнанні формальної рівності і свободи всіх людей, незалежно від їх національної, расової, релігійної приналежності.

6. Тарас Григорович Шевченко

Т. Г. Шевченко — полум'яний революціонер-демократ, геніальний поет, мислитель, видатний художник, драматург народився 9 березня 1814 р. в с. Моринці, Звенигородського повіту, Київської губернії (нині — Черкаської області) в сім'ї кріпосного селянина Григорія Івановича Шевченка. Дитячі роки його пройшли у сусідньому селі Кирилівці, куди переїхали його рідні. Мати і батько померли, коли він був ще дитиною. Його дитинство, як і все життя, проходило у великому горі, стражданнях і нестатках. Спочатку Т. Г. Шевченко навчався в школі у дячка, потім потрапив у козачки до поміщика Енгельгардта, з яким 1831 р. поїхав до Петербурга, де розпочалося його нове життя.

У Петербурзі за допомогою українського художника І. Сошенка і письменника Є. Гребінки Тарас Шевченко познайомився з видатними діячами російської культури К. Брюлловим, В. Жуковським, В. Григоровичем, А. Венеціановим, М. Вієльгорським. Як художник він привернув їхню особливу увагу. Вони 1838 р. викупили Тараса Григоровича за 2500 крб. із кріпацької неволі та допомогли вступити до Академії мистецтв, яку він як учень К. Брюллова успішно закінчив 1845 р. Там розкрився його талант художника. За час навчання у Академії він тричі нагороджувався срібною медаллю.

Писати вірші Тарас Шевченко почав 1837 р., будучи ще кріпаком, а 1840 р. вийшла перша збірка його віршів «Кобзар». Після закінчення Академії 1845 р. Т. Г. Шевченко повернувся на Україну і працював у Київській археографічній комісії по розбору давніх актів.

1846 р. Т. Г. Шевченко вступає до Кирило-Мефодіївського товариства. Після розгрому Товариства і арешту він був ув'язнений до Петропавлівської фортеці, а згодом відправлений солдатом до Окремого Оренбурзького корпусу із найсуворішою забороною «писати і малювати». Про жорстоку, багатостраждальну і принизливу солдатчину, про царя і його сатрапів, які заслали його, він писав: «Если бы я был изверг, кровопийца, то и тогда для меня удачнее казни нельзя было бы придумать, как сослав меня в Отдельный Оренбургский корпус солдатом. Вот где причина моих невыразимых страданий. И ко всему этому мне еще запрещено рисовать. Отнято благороднейшую часть моего бедного существования. Трибунал под председательством сатаны не мог бы произнести такого холодного нечеловеческого приговора. А бездушные исполнители приговора исполнили его с возмутительной точностью.

Август-язычник, ссылая Назона к диким готам, не запретил ему писать и рисовать. А христианин Николай запретил мне то и другое. Оба палачи» [322].

Непохитна віра у перемогу справедливої народної справи, якій він присвятив все своє життя і свій геній, давала йому сили переносити весь тягар суворого солдатського життя «в незамкнутій тюрмі». Там, далеко від рідної й палко любимої України, з особливою силою проявилися непохитна ідейність і залізна, непохитна воля Т. Г. Шевченка — борця-революціонера, поета й мислителя. Жодна риса в його внутрішньому образі не змінилася. Він дедалі глибше проймається революційно-демократичними переконаннями і стає дедалі стійкішим у боротьбі, гнівним, рішучим і нещадним до ворогів. «Караюсь, мучусь, але не каюсь»,— писав він.

Повертаючись із заслання з надірваним здоров'ям, Тарас Григорович писав:

«Странно еще вот что. Все это неисповедимое горе, все роды унижения и поругания прошли, как будто не касаясь меня. Малейшего следа не оставили по себе. Опыт, говорят, есть лучший наш учитель. Но горький опыт прошел мимо меня невидимкой. Мне кажется, что я точно тот же, что был и десять лет тому назад. Ни одна черта в моем внутреннем образе не изменилась. Хорошо ли это? Хорошо» [323].

Цю прекрасну рису великого Кобзаря зазначила і більшовицька газета «Путь правды» у статті «Памяти Шевченко», надрукованій у лютому 1914 р. з приводу сторіччя з дня його народження: «...Проживши все своє життя спочатку під гнітом кріпацьких кайданів, потім під гнітом солдатчини кріпацьких часів, Тарас Шевченко,— цей різносторонній могутній талант, на багато років позбавлений можливості виявлятися,— все ж таки не втратив віри в життя і жадоби діяти. Закинутий у безводну, глуху пустиню, один, без друзів, він боявся тільки, як би не застигло його серце, не вмерла в бездії його душа...» [324].

Як і з кріпацької неволі, Т. Г. Шевченко був звільнений з неволі солдатської завдяки зусиллям передової російської інтелігенції на чолі з віце-президентом Академії художеств Ф. П. Толстим.

Т. Г. Шевченко посів гідне місце серед титанів думки, праці й боротьби. «Він був сином мужика, і став володарем в царстві духу... Він був самоуком, і вказав нові світлі і вільні шляхи професорам і книжним ученим.

Десять літ він томився під вагою... солдатської муштри, а для волі Росії зробив більше, ніж десять переможних армій» [325],— так писав про нього Іван Франко. В історії українського народу, в його боротьбі проти соціального і національного гноблення, у розвитку передової суспільної думки, літератури і мистецтва Тарас Григорович Шевченко — зірка першої величини. Він належить до плеяди тих великих революціонерів-демократів XIX ст., які, за висловом В. І. Леніна, були попередниками соціал-демократії в Росії.

Суспільно-політичні погляди. Велику роль у формуванні суспільно-політичних поглядів Т. Г. Шевченка відіграло його перебування у Петербурзі, який на той час став центром прогресивного руху Росії. Петербурзький період відіграв важливу й плідну роль у житті та діяльності поета, який зміг глибоко і всебічно познайомитися з передовими революційними ідеями того періоду, встановити особисті зв'язки і дружбу з багатьма діячами російської культури і суспільного руху.

В ідейному розвитку Т. Г. Шевченка, у формуванні його суспільно-політичних поглядів можна визначити два періоди. Перший — до 1845 р., другий — з 1846 р. і до кінця життя. При цьому, звичайно, не слід гадати, що між цими періодами існувала різко окреслена межа.

Особливе місце посідають 1843—1845 рр. У поемі «Три літа» Тарас Григорович про ці роки писав: «І я прозрівати став потроху». А прозрівання це полягало у завершенні його світоглядних та революційних позицій у дусі 40-х років, які характерні для Росії в цілому становленням матеріалістичної ідеології, наростанням антицарського і антикріпосницького руху.

---

[322] *Шевченко Т. Г.* Дневник // Повне зібр. творів : В 10 т.— К., 1949.— Т. 5.— С. 12.
[323] *Там же.*— С. 14.
[324] *Шевченко Т. Г.* в документах і матеріалах.— К., 1950.— С. 371.
[325] *Франко І. Я.* Присвята // Твори.— Т. 17.— С. 7.

Ці «три літа» відзначені такими видатними високохудожніми, політично насиченими сміливими і гнівними за своїм характером творами, як «Сон», «Тризна», «Слепая», «Єретик», «Кавказ», «Холодний яр», послання «І мертвим і живим... », «Давидові псалми».

Коли у 1845 р. Т. Г. Шевченко знову повернувся на Україну, його поезія була вже широко відома. За тих умов поетична творчість Т. Г. Шевченка, відображаючи думи і сподівання українського народу, являла собою певною мірою прапор класової і національно-визвольної боротьби. Сувора заборона царської цензури друкувати його твори, з одного боку, прагнення українських поміщиків-лібералів і націоналістів якимось чином «охолодити» революційний запал та пристрасть поезії Т. Г. Шевченка — з другого, свідчили про її велике значення і вплив.

Важливою особливістю суспільно-політичних поглядів Т. Г. Шевченка є його тверда, послідовна і безкомпромісна антикріпосницька і антицарська поезія. Він виступає з суворою критикою політичних, соціальних та економічних порядків самодержавно-кріпосницької Росії, заснованих на закабаленні селянства, на насильстві, сваволі.

Кріпацтво і самодержавство Т. Г. Шевченко справедливо вважав основною причиною не лише небувалого гноблення, звірства, що панувало у Росії, а й причинами її відсталості.

Повертаючись із заслання, поет пробув кілька днів в Астрахані. Побачивши там страшні злидні, бруд, безкультур'я, він робить такий запис: «Где же причина этой нищеты (наружной) и отвратительной грязи (тоже наружной) и, вероятно, внутренней? Где эта причина? — В армяно-татаро-калмыцком народонаселении, или в другой какой политическо-экономической пружине? Последнее вероятней. Поэтому вероятнее, что и другие наши губернские города ничем не уступают Астрахани...» [326].

Всупереч офіційній ідеології і точці зору царської великодержавної бюрократії, які відсталість Росії пояснювали відсталістю «інородців», Т. Г. Шевченко, як і видатні діячі революційно-демократичного руху в Росії — насамперед О. І. Герцен і М. Г. Чернишевський,— вважав, що причина відсталості країни в цілому лежить у політико-економічних умовах Росії, тобто в кріпацтві та його політичній опорі — самодержавстві, які сковували розвиток країни. У кріпосницькому ладі і царському самодержавстві поет вбачав основу соціального рабства і національного гноблення, темряви та безкультур'я, ту машину, яка безжалісно пригнічувала трудящих Росії, а трудящих України та інших неруських народностей — подвійно.

Глибоке розуміння необхідності соціального протесту, в тому числі збройної боротьби проти всіх гнобителів і різного роду гноблення, за щастя народних мас,— основна риса суспільно-політичних поглядів Т. Г. Шевченка. Але для того, щоб зробити трудящу людину щасливою і вільною, потрібно боротися проти царя та поміщиків, які безжалісно висмоктують з неї соки, проти тих, хто, прикриваючись личиною національного братерства і єдності, лише й гадає, як би побільше нажитися на праці народних мас. Гнівно і нещадно Т. Г. Шевченко викривав письменників, істориків із кола «просвіченого» українського панства за їх спроби всіляко прикрити горе і страждання трудових мас, їх неволю та тяжку працю, затушувати непримиренність інтересів панів і мужиків всередині української нації.

Поет не лише показав страждання, злидні та безправ'я кріпосних селян. У простих трудових людях, пригнічених кріпосниками та самодержавством, він розкрив основну суспільну силу, на якій тримається життя суспільства та у надрах якої складаються найкращі людські риси: моральна чистота, благородство душі, талант, справжній гуманізм.

У повістях «Художник» і «Музыкант», в інших своїх творах Т. Г. Шевченко змалював образ талановитих людей, які вийшли із кріпосного селянства. Цим він показав, які духовні сили приховуються у простих людях, забитих злиднями, темрявою, безправ'ям. Та й самому народу, кріпосному селянству, він, таким чином, розкрив очі, вказуючи, на що воно здатне,

[326] *Шевченко Т. Г.* Дневник // Повне зібр. творів.— Т. 5.— С. 69.

якою величезною силою воно володіє, і хто цю силу давить, ламає, топче. Надзвичайно характерний щодо цього образ кріпосного музиканта, виведений у повісті «Музыкант».

Поміщицько-буржуазні ліберали того часу, як писав В. І. Ленін, хотіли звільнити Росію «згори», не руйнуючи ні монархії царя, ні землеволодіння й влади поміщиків, спонукаючи їх лише до «поступок» духу часу, сіяли шкідливі антинародні ілюзії, нібито відміна кріпосного права створить на землі «царство загального благополуччя». На противагу цьому Т. Г. Шевченко був глибоко переконаний у тому, що поміщики ніколи не підуть на таку реформу, яка принесла б вигоду селянству. І справді, реформа на ділі прийняла урізаний і спотворений характер: замість старих кріпосницьких кайданів селянина закували у нові; його обідрали до останньої нитки.

Т. Г. Шевченко розумів, що реформа торкнеться лише поверхового боку життя суспільства, а його коріння — експлуатація селян — залишиться незайманим. Він розумів і те, що зло лежить в усій системі суспільного ладу. І щоб подолати це зло, необхідно знищити його джерело. Тому у передреформені роки поет ще з більшою наполегливістю, ніж раніше, закликав селян до класового повстання. Не сидіти, склавши руки й чекати волю, яку цар «Микола приспав», а заходитися «миром, громадою обух сталить, та добре вигострить сокиру», і почати війну проти царя та поміщиків за нове життя, за волю.

Поет виступав як сміливий, невтомний і непохитний сіяч і пропагандист відвертих і ясних революційно-демократичних ідей, як провісник революційного повстання трудящих проти гнобителів. Саме він, будучи революціонером-демократом першої половини XIX ст., з величезною силою виразив настрої мільйонів кріпосних селян:

...вставайте,
Кайдани порвіте
І вражою злою кров'ю
Волю окропіте.

Т. Г. Шевченко був переконаний, що лише тоді, коли люди «царя до ката поведуть», коли народу пощастить «зігнати оскому на коронованих главах», можуть здійснитися сподівання широких мас пригнобленого народу.

В інтересах великої і справедливої боротьби народу за свою свободу і щастя поет нищівно висміював не лише відкритих ворогів селянської революції, ліберальних інтелігентів, а й тих, хто міг підняти голос за правду, за волю кріпака, але мовчав; тих, хто міг допомогти справі боротьби, пробудженню свідомості кріпосного селянства, однак дивився і відсиджувався. Коли необхідно було підніматися на боротьбу і активізувати всі антикріпосницькі сили, ці люди, писав поет, здатні лише «дивитись, плакать і мовчать».

Т. Г. Шевченко закликав селян не вірити ні поміщикам, ні царю, ні його чиновникам, ні просвіченим інтелігентам-лібералам, ні пастирям церкви, ні іншим гнобителям народу, тому що всі вони виступають разом, лицемірять і брешуть. Він вірив у перемогу народу. Вона «повинна буть, бо сонце встане і осквернену землю спалить», «і буде правда на землі», і правда-помста знайде ворогів трудящих скрізь і всюди, і врятуватись їм від неї неможливо.

Як і російські революціонери-демократи, Т. Г. Шевченко боровся за докорінні перетворення — революційне знищення кріпосного ладу, національного гніту, за повалення самодержавства. Він вірив, що настане соціальна справедливість, такий суспільний й політичний лад, при якому відбудеться вільний розквіт особи, а через неї і всього суспільства, удосконалення праці, розвиток культури, зміна відносин між людьми.

Поет, як і російські революціонери-демократи, безмежно вірив у революційні можливості та сили народу, покладав на нього усі надії у боротьбі проти існуючого ладу. Він не міг зрозуміти того, та інакше і бути не могло за тогочасних умов, що для повної перемоги над поміщиками і самодержавством, для знищення соціального рабства і національного гноблення потрібна нова, організована суспільна сила — пролетаріат, що селянство своєю боротьбою лише розчищає шлях для розвитку капіталістичного ладу.

В останні роки свого життя Т. Г. Шевченко висловив надзвичайно важливі думки, які виражали розуміння ним нового суспільного прогресу, пов'язаного з розвитком техніки, промисловості, а отже, з появою робітничого класу і нового етапу визвольної боротьби. Повертаючись із заслання на пароплаві по Волзі, на шляху в Нижній Новгород, він робить такий запис у «Щоденнику»: «Пароход в ночном погребальном покое мне представляется каким-то огромным, глухо ревущим чудовищем с раскрытой огромной пастью, готовою проглотить помещиков-инквизиторов. Великий Фултон! 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 довершает на всей нашей планете ваше колоссальное гениальное дитя. Мое пророчество несомненно» [327].

Поет вірив у те, що представники науки і техніки допоможуть працюючій людині, їхні відкриття будуть служити трудовому народу: «О, агрономы-филантропы! Выдумайте вы вместо серпа какую-нибудь другую машину. Вы этим окажете величайшую услугу обреченному на тяжкий труд человечеству» [328].

Надзвичайно важливою стороною діяльності Т. Г. Шевченка була його непримиренна боротьба проти самодержавної політики національного гноблення народів. Він рішуче відстоював демократизм у національному питанні, вважав за необхідне виховувати у народних масах пригноблених націй почуття національної гордості, прагнення боротися за національну незалежність, за рівність, за об'єднання сил кріпосних селян усіх націй, у загальноросійському масштабі для боротьби проти свого спільного ворога. Він розумів, що сила українського народу, успіхи його боротьби залежать від всебічного зміцнення дружби з іншими народами Росії, однаково пригноблюваними самодержавством і кріпосництвом, насамперед з братнім російським народом. Скинути царизм як систему загальноросійського політичного насильства, національного гніту, можна лише за умови об'єднання пригнічених мас усіх націй.

Т. Г. Шевченко виступав не лише як український, а й як загальноросійський передовий борець за свободу та рівність народів. У зв'язку з цим він зі всією властивою йому рішучістю і енергією виступав проти великодержавного шовінізму, українського буржуазного націоналізму та лібералізму.

Висловлюючи цілком законну й природну ненависть до російських поміщиків і царизму, що розглядали Україну як свою колонію, поет ніколи не переносив цієї ненависті на російський народ, на російських кріпосних селян, що знемагали у неволі так само, як і українські селяни. Т. Г. Шевченко ненавидів і зневажав російський царизм, російських гнобителів, але з величезною повагою і любов'ю ставився до російського народу й російських селян-кріпаків, до російської культури, до передових революційних діячів російського народу. Він був їх однодумцем і прибічником, розумів, що в межах єдиної російської держави український народ може визволитися від соціального і національного рабства тільки у тісному союзі та братерському єднанні з російським народом, котрий так само пригноблюється царизмом і поміщиками, як і український народ. Поет закликав: «розкуйтеся, братайтеся». Цим Т. Г. Шевченко заклав перший і міцний камінь великого чуття— чуття єдиної сім'ї народів.

Великою заслугою поета є те, що він ще в 40-х роках XIX ст. розпізнав класову природу українських поміщиків та їх присяжних лакуз — націоналістів, зрозумів, що вони виступають опорою царизму на Україні, і боротьба проти них повинна вестись однаково рішуче, як і проти царизму й поміщиків. Лише така боротьба може принести успіх і перемогу.

Українські буржуазні націоналісти завжди намагалися затушувати антагонізм між російським народом і російським царизмом, між російськими кріпаками і російськими поміщиками й довести, що всі росіяни — вороги України, протиставити

[327] *Там же.*— Т. 5.— С. 80.
[328] *Там же.*— Т. 3.— С. 76.

український народ російському народу. Вони всіляко замовчували те, що передові діячі Росії — О. М. Радіщев, декабристи першими виступили проти самодержавства й кріпосництва як загальноросійської системи пригноблення та поневолення.

Т. Г. Шевченко нищівно зривав машкару лженатріотизму та національного «братолюбства» з українських поміщиків, показував, що вони «несчастной черни палачи», люблять «на братові шкуру, а не душу».

Кращі представники російського народу, справжні патріоти не лише сміливо й палко виступали на захист українського народу, а й виражали щиру повагу до нього, братерське співчуття його долі, вірили в його духовні сили. «Ми,— писав М. Г. Чернишевський,— говоритимемо тільки про тих великоросів, яких може не соромлячись назвати своїми людьми і їх батьківщина, і ми можемо запевнити малоросів, що ніхто з таких людей не відмовиться назвати своєю думкою такий погляд на літературні прагнення малоросійської народності. ...А найважливішою є та обставина, що сама малоросійська нація пробуджується» [329].

Т. Г. Шевченко вперше поставив питання про знищення національного гніту на Україні з класових позицій — як частину основного революційно-демократичного завдання, а саме знищення царизму та кріпосного права. Він добре знав історію України, особливо історію визвольної боротьби народу. Саме це привело його до висновку, що українському народу одному, без об'єднання з народними масами пригноблених народів царської Росії, і насамперед з російським народом, добитися свободи та незалежності неможливо. Саме тому він високо оцінив возз'єднання України з Росією, а Богдана Хмельницького назвав «великомудрим гетьманом».

Уся творчість великого поета пройнята ненавистю до царської політики пригноблення і поневолення України. Т. Г. Шевченко вважав, що в результаті цієї політики народні маси перебувають в «тюрмі народів», яку ревниво охороняли царські сатрапи.

Полум'яна любов до України, до свого народу, яка не згасала у поета до кінця життя, неминуче привела його до любові до всіх пригноблених народів. Яскравим прикладом цього є його поема «Кавказ», присвячена визвольній боротьбі кавказьких народів.

В «Дневнике», в поемах та повістях Т. Г. Шевченко з великою повагою пише про ватажків народних рухів — С. Разіна, О. Пугачова, У. Кармелюка. Разіна він образно називав «славним лицарем» й «пугалом московського царя та персидского шаха». Він рішуче відкидає оцінку царськими істориками С. Разіна як розбійника. «...Разин не был разбойником,— писав Шевченко.— Он только на Волге брандвахту держал и собирал пошлину с кораблей и раздавал ее неимущим людям. Коммунист, выходит» [330].

Відомо, як царизм, за підтримкою баїв, жорстоко пригнічував та експлуатував народи Середньої Азії. Царські сатрапи вважали ці народи «інороддцями», «дикунами», приреченими на деградацію та вимирання. Вони з презирством ставилися до їхніх правів, звичаїв, зневажали громадянську і національну гідність. Перебуваючи на засланні, Т. Г. Шевченко бачив їхнє тяжке підневільне життя, познайомився з киргизами та казахами, і пройнявся глибоким співчуттям і повагою до них. У листі до В. Рєпніної він писав: «Киргизы так живописны, так оригинальны и наивны, что сами просятся под карандаш, и я одуреваю, когда смотрю на них» [331].

Ці щирі, теплі і задушевні слова поета, сказані про киргизів, стосувались усіх середньоазіатських народів і мали величезне значення насамперед тому, що вперше були сказані великим поетом про цілий народ.

У період, коли розгорнулася діяльність Т. Г. Шевченка, видатні сини російського народу — декабристи, а за ними О. І. Герцен показали приклади самовідданої боротьби проти царя, поміщиків, самодержавно-кріпосницької ідеології. Т. Г. Шевченку була

[329] *Чернишевський М. Г.* Літературно-критичні статті.— К., 1951.— С. 253.

[330] *Шевченко Т. Г.* Дневник // Повне зібр. творів, т. 5.— С. 82.
[331] *Там же.*

відома трагічна доля О. М. Радіщева, О. С. Пушкіна, К. Ф. Рилєєва, М. Ю. Лермонтова, О. С. Грибоєдова, О. І. Герцена та ін. Він також переконувався в тому, що російська література, незважаючи на жорстокі переслідування з боку поліції і цензури, ламаючи перепони та рогатки, йшла вперед, ставала сильнішою, послідовною та рішучою у своїй революційності. Її боявся царизм.

Т. Г. Шевченко був учасником загальноросійського революційно-демократичного руху. Як й великі російські революційні демократи, він був глибоко переконаний у тому, що для зміни існуючого порядку народу потрібні не євангельські проповіді та молитовні причитання, не пусте філософствування і мирна книжна просвіта, а справжнє, в широких масштабах пробудження у народі ненависті до царського ладу й кріпацтва, послідовна боротьба за свободу і щастя.

Із співчуттям, незвичайною теплотою відгукувався про декабристів Т. Г. Шевченко, називаючи їх «первыми русскими благовестителями свободы», які «слово правди понесли по всій невольничій землі». Основним художнім образом його чудової поеми «Тризна» є декабрист, в устах якого звучать слова: «О, если б мог он шар земной схватить озлобленной рукою, со всеми гадами земными, схватить, измять и бросить в ад! Он был бы счастлив, был бы рад». В поемі «Неофіти», зображаючи декабристів «лицарями святими», він пише:

Хвала!
Хвала вам, душі молодії!
Хвала вам, лицарі святії!
Вовіки — віки похвала! [332]

Повертаючись із заслання, Тарас Шевченко в Нижньому Новгороді познайомився з декабристом І. О. Анненковим і там же вперше побачив «Полярную звезду». У щоденнику він пише: «...У Гранда, и в первый же раз, увидел я „Полярную звезду" Искандера за 1856 год, второй том. Обертка, т. е. портреты первых наших апостолов-мучеников, меня так тяжело, грустно поразили, что я до сих пор еще не могу отдохнуть от этого мрачного впечатления. Как бы хорошо было, если бы выбить медаль в память этого гнусного события. С одной стороны — портреты этих великомучеников с надписью «Первые русские благовестители свободы», а на другой стороне медали — портрет неудобозабываемого Тормоза с надписью „Не первый русский коронованный палач"» [333].

Благоговів великий поет і перед О. І. Герценом. Він називав його апостолом правди за те, що той стояв за звільнення селян, прямо і різко сказав «сердечне, задушевне людське слово» за кріпосних селян.

Прочитавши статтю «Крещеная собственность», в якій О. І. Герцен показав жахливе життя кріпосних селян і закликав розв'язати заплутаний вузол поміщицької влади, Т. Г. Шевченко пише в своєму «Дневнике»: «Сердечное, задушевное человеческое слово! Да осенит тебя свет истины и силы истинного бога, апостол наш, наш единственный изгнанник» [334].

Одержавши «Колокол», який стояв за звільнення селян, Тарас Григорович записує: «Я в первый раз сегодня увидел газету и с благоговением облобызал» [335].

Особливе значення для творчої діяльності Т. Г. Шевченка мали його ідейна єдність і особистий зв'язок після повернення з солдатського заслання з главою російських революціонерів-демократів М. Г. Чернишевським. Радянська наука має велику кількість документів, які свідчать про безпосередні зв'язки між двома великими діячами нашої батьківщини. За складних і важких умов класової боротьби кінця 50-х років минулого століття Т. Г. Шевченко йшов пліч-о-пліч з М. Г. Чернишевським.

Про зустрічі М. Г. Чернишевського та Т. Г. Шевченка у Петербурзі писав, наприклад, у своїй автобіографії і М. І. Костомаров. «...У мене були і тоді визначені вівторки, на яких незмінними відвідувачами були в той час: Чернишевський, Кавелін, Калиновський, Желіговський, Сераковський, Білозерський, Шевченко та ін. Вечори ці були дуже жваві, що подекуди пояснюється тим напруженим становищем, в якому перебувало тоді все петербурзьке товариство, зустрічались люди і наговоритися не могли... Яких тільки питань не торкалися, сперечались, гарячкували...» [336].

М. Г. Чернишевський не раз підкреслював, що Т. Г. Шевченко — відомий поет всієї Росії, що він посідає важливе місце в літературі. Але особливо високу оцінку творчості поета він дав у статті «Национальная бестактность». Стаття була написана з приводу виходу у Львові 1861 р. газети «Слово», що видавалася «москвофілами» — реакціонерами, які служили з однаковою запопадливістю і російському царизму, і австрійській монархії. Уже з перших номерів газета почала розпалювати ворожнечу між українським і польським, українським і російським народами, водночас вихваляючи і прославляючи російський царизм.

Коли почала виходити ця газета, Т. Г. Шевченка уже не було в живих. М. Г. Чернишевський виступив проти реакційних ідей москвофілів, посилався на Т. Г. Шевченка, підкреслюючи, що він боровся проти національної розні, презирав націоналізм і націоналістичні забобони, виступав за дружбу між народами. М. Г. Чернишевський зазначав, що «ніякі голослівні заперечення не похитнуть нашої думки, яка спирається на такий авторитет, як Шевченко. Не спростовувати наші слова ми радимо друзям малоруського народу, а задуматися над ними і перевірити їх фактами. Факти підтвердять їх, ми в тому впевнені, тому що Шевченко добре знав побут малоруського народу. Спираючись на цей непохитний авторитет, ми твердо говоримо, що ті, які б захотіли говорити протилежне, осліплені забобоном, і що малоруський народ нічого, крім шкоди, не може чекати від них» [337].

Ще задовго до виходу у світ газети «Слово» Т. Г. Шевченко, спираючись на історію українсько-польських відносин і підходячи до них з класових позицій, показав, як ненависні польські магнати та їх підручні — ксьондзи, польські націоналісти так само, як і ненависні українські поміщики, українські націоналісти, протиставляли і нацьковували народи один на одного. Щоб знищити це зло, поет закликав трудящих Польщі та України до боротьби проти попів, магнатів, покінчити з національним недовір'ям, подати руку дружби і щиросердої довіри.

Отак-то, ляше, друже, брате,
Неситії ксьондзи, магнати
Нас порізнили, розвели...
Подай же руку козакові
І серце чистеє подай! [338]

Високо цінив Т. Г. Шевченко творчість прогресивних російських письменників, які примножували славу вітчизняної культури, розвінчували деспотичний режим царизму і сваволю поміщиків, оспівували благородні почуття вільнолюбства, справедливості, взаємної довіри між народами, любов до Батьківщини. У своїй прозі та в «Дневнике» поет з особливою теплотою говорить про О. С. Пушкіна, М. Ю. Лермонтова, О. С. Грибоєдова, М. В. Гоголя, І. А. Крилова, О. М. Островського, М. Є. Салтикова-Щедріна, М. І. Глінку та багатьох ін. Вірші М. Ю. Лермонтова він називав чарівними, а твори М. В. Гоголя і М. Є. Салтикова-Щедріна — безсмертними за їх реалістичне відображення життя народу. «Как хороши „Губернские очерки"... Я благоговею перед Салтыковым. О Гоголь, наш бессмертный Гоголь! Какою радостью возрадовалась бы благородная душа твоя, увидя вокруг себя таких гениальных учеников своих. Други мои, искренние мои! Пишите, подайте голос за эту бедную, грязную, опаскуженную чернь! За этого поруганого бессловесного смерда!» [339].

Музичні твори М. І. Глінки він називав геніальними. М. С. Щепкіна вважав своїм «единственным и наилучшим другом».

Революціонери-демократи, прогресивні діячі російської культури високо цінили творчість Т. Г. Шевченка, його незламну

---

[332] *Шевченко Т. Г.* Неофіти // Там же.— Т. 2.— С. 275.

[333] *Там же.*— С. 119.

[334] *Там же.*— С. 111.

[335] *Там же.*— С. 145.

[336] *Костомаров Н. И.* Автобиография // Русская мысль.— М., 1885.— Кн. 6.— С. 33.

[337] *Чернишевський М. Г.* Літературно-критичні статті.— К., 1951.— С. 290.

[338] *Шевченко Т.* Ще як були ми козаками // Повне зібр. творів.— Т. 2.— С. 33.

[339] *Шевченко Т.* Дневник // Там же.— Т. 5.— С. 86.

волю у боротьбі за краще майбутнє свого народу, вважали його вірним і стійким однодумцем та соратником, всіляко допомагали йому, перекладали його твори на російську мову. Прогресивна російська культура, і насамперед література, хвилювала, радувала його, а мужня боротьба вірних синів російського народу проти самодержавства та кріпацтва надихала і давала йому силу у боротьбі за свободу і щастя свого народу. У своїй боротьбі та творчості він відчував у ній сильну і надійну опору.

У суспільно-політичних поглядах Т. Г. Шевченка значне місце посідала слов'янська проблема. Розв'язував він її з позицій революційного демократизму і братерської єдності слов'ян. Як і російські революціонери-демократи, поет рішуче відкидав реакційні антислов'янські та панславістські «теорії» пангерманистів і слов'янофілів. Називаючи слов'ян «могутнім плем'ям», Т. Г. Шевченко мріяв про той час, коли прийде могутній вождь і виведе слов'ян із пригніченого стану. Багато чудових думок про історичну долю слов'янських народів Т. Г. Шевченко висловив у поемі «Єретик». В ній він оспівав героїчну боротьбу чеського народу на чолі з Яном Гусом проти німецьких загарбників та католицького обскурантизму.

З любов'ю поет показує героїчну боротьбу чеського народу проти іноземних поневолювачів і Ватікану, стійкість та мужність його видатного сина Яна Гуса.

Слава тобі, любомудре,
Чеху-слов'янине!
Що не дав ти потонути
В німецькій пучині
Нашій правді [340].

З гарячим і проникливим словом звертається поет до всіх слов'ян, закликаючи їх прозріти, об'єднатися для завоювання свободи і братерства:

Прозріте люди, день настав!
Розправте руки, змийте луду [341].

Слов'янські ідеї Т. Г. Шевченка переконливо і яскраво показують, що він є великим всеслов'янським поетом та політичним борцем, який втілив у своїй творчості справжній дух слов'янської єдності, зробив вагомий внесок до скарбниці визвольної боротьби слов'янських народів. Ці ідеї пройняті оптимізмом і глибокою вірою в їх славне майбутнє.

Послідовна боротьба Т. Г. Шевченка проти національної замкненості та обмеженості, за дружбу й братерство між народами, за знищення різного роду гноблення людини і всіх гнобителів зіграла велику роль у розвитку класової та національної самосвідомості українського народу, в його боротьбі й історичних перемогах. Полум'яні вірші та чудові повісті поета стали могутньою зброєю українського народу в його боротьбі проти ворогів, зокрема проти українських буржуазних націоналістів.

Великий інтерес становлять погляди Т. Г. Шевченка з питань історії українського народу — не лише героїчної, а й багатостраждальної. В поезії, повістях, п'єсах, «Дневнике» знаходимо багато важливих і цінних висловлювань Т. Г. Шевченка про те, що основним в історії українського народу, як й інших народів, була боротьба між рабами та деспотами, між народом та його гнобителями. Цим він, по суті, вперше, спростував фальшиву теорію «безкласовості української нації» і «єдиного потоку» в розвитку культури України, показав її неспроможність і шкідливість.

«От берегов тихого Дона до кремнистых берегов быстротекущего Днепра,— писав Т. Г. Шевченко,— одна почва земли, одна речь, один быт, одна физиономия народа, даже и песни одни и те же. Как одной матери дети. А минувшая жизнь этой кучки задумчивых детей великой славянской семьи не одинакова. На полях Волыни и Подолии вы часто любуетесь живописными развалинами, как, например, в Остроге или Корце... Что же говорят? О чем свидетельствуют эти огромные свидетели прошедшего? О деспотизме и рабстве! О холопах и магнатах! Могила или курган на Волыни и Подолии большая редкость. По берегам же Днепра, в губерниях Киевской, Полтавской, вы не найдете версты поля, не украшенного высокой могилой, а иногда и десятком могил. И не увидите ни одной развалины на пространстве трех губерний. Кроме разве у багатого „затейника" — помещика, нарочно развалившийся в саду деревянный размалеванный храм Весты а ля ротонда Тиволи. Что же говорят пытливому потомку эти частые темные могилы на берегах Днепра и грандиозные руины дворцов и замков на берегах Днестра? Они говорят о рабстве и свободе... Не напрасно грустны и унылы ваши песни, задумчивые земляки мои. Их сложила свобода, а пела тяжкая одинокая неволя» [342].

В історичному минулому України Т. Г. Шевченка цікавили, головне, події та традиції, пов'язані із визвольною боротьбою українського народу проти іноземних загарбників, проти соціального рабства і національного гноблення. Поет високо оцінив Запорізьку Січ, яка зіграла важливу роль в історії України і являла її славну сторінку. Він високо цінив історичних діячів, що стояли на чолі визвольної боротьби. З глибокою повагою й любов'ю поет відгукувався про Тараса Трясила, Северина Наливайка, Івана Гонту та ін.

Історикам-монархістам, які називали гайдамаків розбійниками, Т. Г. Шевченко відповідав:

Брешеш, людоморе!
За святую правду-волю
Розбійник не стане,
Не розкує закований
У ваші кайдани
Народ темний, не заріже
Лукавого сина,
Не розіб'є живе серце
За свою країну [343].

На Україні Т. Г. Шевченко першим розповів правду про українських панів, магнатів, експлуататорів народу — галаганів, кочубеїв та ін., про їх ставлення до «братів незрячих гречкосіїв». В його гарячій і самовідданій любові до України, до її трудового народу була жагуча ненависть до її гнобителів та мучителів як «своїх», так і «чужих».

Поет вважав серцем нації трудовий народ, мільйони трудящих і прославляв їх як творців історії. В «Дневнике» він писав: «На пороки и недостатки нашего высшего общества не стоит обращать внимания. Во-первых, по малочисленности этого общества, а, во-вторых, по застарелости нравственных недугов, а застарелые болезни если и излечиваются, то только героическими средствами. Кроткий способ сатиры тут недействителен. Да и имеет ли какое-нибудь значение наше маленькое высшее общество в смысле национальности? Кажется, никакого. А средний класс — это огромная и, к несчастью, полуграмотная масса, это половина народа, это сердце нашей национальности» [344].

У своїй прекрасній поезії «І мертвим і живим, і непародженим, землякам моїм в Україні і не в Україні моє дружнє посланіє», своєю класовою цілеспрямованістю, історичною правдивістю, соціальним оптимізмом і непримиренністю до націоналізму та лжепатріотизму Т. Г. Шевченко викрив всю фальшивість і лицемірство українських панів і так званого «просвіченого товариства», які для обдурення народу маскуються під його побут, нрави, звичаї, мову, називають себе потомками гетьманів, патріотами, поборниками інтересів усіх українців, а насправді «правдою торгують, запрягають у тяжкі ярма, орють лихо, лихом засівають», історичне минуле народу всіляко намагаються використати у своїх класових інтересах. А патріотизм їхній починається й закінчується тим, що з «братами тихо живуть, лани братами орють і їх сльозами поливають». Т. Г. Шевченко не лише розвінчує їх, а й пророкує народну помсту.

Суспільно-політична концепція Т. Г. Шевченка мала неоціненне значення не лише в минулому. Вона й зараз злободенна, наповнена живою силою для сучасності, співзвучна з передовими ідеями нашої епохи. Її класовий характер, революційна спрямованість, беззавітність у служінні своїй Батьківщині, жагуча ненависть до гнобителів і душителів свободи народів, глибока віра в їх перемогу над поневолювачами, перемогу добра над злом, свободолюбства над тиранією, правди над

[340] *Шевченко Т. Г.* Єретик // Там же.— Т. 1.— С. 263.
[341] *Там же.*— С. 266.

[342] *Шевченко Т.* Прогулка с удовольствием и не без морали // Там же.— Т. 4.— С. 261—262.
[343] *Шевченко Т.* Холодний яр // Там же.— Т. 1.— С. 338—339.
[344] *Шевченко Т.* Дневник // Там же.— Т. 5.— С. 20.

брехнею і дворушністю, непримиренність у боротьбі проти «просвічених папів» — блюдолизів із табору націоналістів та шовіністів — створили Кобзареві велику славу.

Особливо важливою рисою суспільно-політичної концепції Т. Г. Шевченка є ідея братерської єдності й творення сім'ї великої, вільної, нової пригноблених народів Росії, всіх «язиков», як він писав, і особливо єднання з російським народом — основною силою в боротьбі проти спільного ворога — царизму та кріпацтва.

Ця геніальна ідея провіщала майбутнє всіх народів Росії. Здійснення її Т. Г. Шевченко вважав можливим лише через боротьбу і перемогу над її ворогом, боротьбу нещадну й безкомпромісну. З величезною силою ця ідея прозвучала в його «Заповіті», котрий по праву можна вважати його життєвим кредо:

І мене в сім'ї великій,
В сім'ї вольній, новій,
Не забудьте пом'янути
Не злим — тихим словом.

Тільки В. І. Ленін і більшовики по-справжньому оцінили велику спадщину Т. Г. Шевченка й підняли його на висоту тих великих цілей та завдань, які пов'язані з революційним перетворенням світу. Ще до перемоги Великої Жовтневої соціалістичної революції більшовицькі організації не лише на Україні, а й у Петербурзі, Москві, в Закавказзі та інших районах країни, використовували полум'яні вірші поета у своїх листівках. Більшовицька газета «Путь правды» публікувала статті про поета. У зв'язку з сторіччям з дня народження Т. Г. Шевченка і забороною царським урядом та синодом відзначати його, В. І. Ленін писав, що цей акт є «чудовим, прекрасним, на рідкість щасливим і вдалим заходом з точки зору агітації проти уряду», що після цього заходу «мільйони і мільйони «обивателів» стали перетворюватися в свідомих громадян і переконуватися в правильності того вислову, що Росія є «тюрма народів» [345].

Філософські погляди Т. Г. Шевченка. Вся творчість Т. Г. Шевченка пройнята глибокими філософськими думками, зв'язком з життям, з боротьбою за докорінні зміни існуючого ладу. Всебічний аналіз поезії, прози, «Дневника» та листів Т. Г. Шевченка показує, що він був войовничим матеріалістом і що йому були властиві елементи діалектичного світорозуміння.

Критикуючи ідеалізм, поет був високої думки про матеріалістів XVII—XVIII ст. особливо про французьких матеріалістів-енциклопедистів, які ідейно підготовили Велику французьку революцію 1789 р. Однак Т. Г. Шевченко йде від них далі — до О. І. Герцена й М. Г. Чернишевського, які підійшли впритул до матеріалізму К. Маркса.

Т. Г. Шевченко послідовно відстоював думку про те, що між народом, з одного боку, та кріпосниками та царизмом — з другого, існують непримиренні суперечності, які можна розв'язати лише шляхом боротьби, народної революції. Поет-трибун, звертаючись до пригнобленого народу, писав: «Вставайте, кайдани порвіте і вражою, злою кров'ю волю окропіте!»

З позицій закріпаченого селянства, яке мучилося у подвійній неволі — соціальній та національній, Т. Г. Шевченко відкрив українській літературі незнаний до цього шлях художнього пізнання, вперше реалістично висвітлив історію та життя українського народу. Боротьба за свободу рідного українського слова — одна з важливих сторін погляду і діяльності Т. Г. Шевченка. Подібно до того, як О. С. Пушкін створив російську літературну мову, так Т. Г. Шевченко створив українську літературну мову, українську революційну літературу як фактор національної самосвідомості, могутню зброю у розвитку культури українського народу, освіти його в дусі вільнодумства та гуманізму, класової боротьби, почуттів патріотизму й братерського єднання з іншими пригнобленими народами. Т. Г. Шевченко спростував як великодержавне твердження про те, нібито українська мова взагалі не існує, що це лише діалект, говір, так і погляд освіченого «українського панства» на українську мову як на мову «мужицьку».

У боротьбі за соціальне та національне визволення свого народу Т. Г. Шевченко

[345] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 25.— С. 64.

йшов пліч-о-пліч з передовими діячами Росії. Його полум'яна любов до України, її відродження не була замкнена вузькими рамками «українолюбства». Центральною фігурою в його творчості була людина праці, а головним героєм — борець проти гнобителів та утискувачів, за вільну працю «без холопа і без пана», за таке улаштування суспільного життя, в якому «врага не буде, супостата», «а буде син і буде мати, і будуть люди на землі». Оспівування праці як природної необхідності й джерела всіх багатств, вищої краси і морального критерію людської особистості — важлива сторона світогляду великого Кобзаря. Високі почуття, душевна краса, людинолюбство й вільнолюбство формуються і розвиваються у людини праці тому, що саме вона створює усі цінності на землі, ненавидить гніт й всіляке приниження людської гідності.

У вільній праці вільного трудівника поет вбачав умову суспільного прогресу, гуманізму та розквіту особи. Тому він гнівно засуджував тих земляків, які «лани братами орють».

Боротьба Т. Г. Шевченка проти ідеалізму та його епігонів, ствердження матеріалістичного світорозуміння поклали початок новому ідейному процесу на Україні, становленню нової, реалістичної, бойової революційної літератури та ідеології, чужої всілякій реакції.

Заслуговує на особливу увагу внесок Т. Г. Шевченка до створення реалістичного мистецтва. Як і В. Г. Бєлінський, О. І. Герцен та М. Г. Чернишевський, він різко критикував теорію мистецтва, яка виникла на основі німецької ідеалістичної філософії, насамперед філософії Гегеля, який вважав, що мистецтво походить із абсолютної ідеї й що його метою є чуттєве зображення абсолютного. Т. Г. Шевченко рішуче відстоював матеріалістичний принцип мистецтва, естетику реалістичну та демократичну. Згадуючи, як у Петербурзі 1839 р. йому вдалося побачити твори німецьких художників-ідеалістів Петера Корнеліуса (1783—1867 рр.) та Петера Гесса (1792—1871 рр.), Т. Г. Шевченко 1857 р. занотовує у своєму «Дневнике», що ці німецькі ідеалісти-живописці «з'їхали з глузду». Його погляди з цього питання можна простежити на аналізі ним естетики та теорії мистецтва польського філософа-гегельянця Кароля Лібельта (1807—1875 рр.), викладених останнім в книзі «Естетика, або наука про прекрасне». За К. Лібельтом, світ — це мета сама по собі, форма буття духовного, божественного начала, яке через матеріальне буття доходить до свого розкриття як самоцілі, тобто «мистецтва для мистецтва». К. Лібельт, як і всі естети-ідеалісти, розглядав мистецтво як легку гру, засіб одержання задоволення та дозвілля, засіб надання приємного характеру зовнішнім умовам життя, прикрасу нашого оточення й заперечував за мистецтвом значення засобу виховання ідейності, формування світогляду людини, його життєвої позиції. За К. Лібельтом, мистецтво походить від самого себе, воно «саме собі служить», а мистецтво, яке не для самого себе, це — безглуздя.

Справжнє мистецтво є чужим матеріальному світу, твердив Лібельт. У поезії, музиці, архітектурі немає природного начала; все походить лише із глибини абсолютного духу. Поезія, музика, архітектура — це чиста думка, дух, втілений у римах, тонах, камені. Навіть там, де мистецтво відображає сцени, окремі елементи природи, воно не ставить перед собою цілі бути копією світу, а повинно тільки пізнати «прояви духу». Лібельт вважав, що якби мистецтво було безпосередньо пов'язане з природою, з реальним життям, воно загубило б гармонію, красу й свою божественну сутність. Мистецтво не повинно відображати дійсність: хто хоче жити у світі мистецтва, яке є виявом духу у різних формах та відтінках, хто хоче створити істинне мистецтво, піднятися в потойбічну сферу, писав Лібельт, той повинен відректися від природи, від матеріального світу взагалі.

Т. Г. Шевченко піддав різкій критиці естетику Лібельта, вказав на те, що вона наскрізь пройнята німецьким ідеалізмом й пренаївно доводить присутність всемогутнього творця Всесвіту у всьому видимому та невидимому світі. Естетика Лібельта — це, як зазначав Т. Г. Шевченко, «справжній німецький суп-вассер». «Лібельт, він тільки пише на польській, а відчуває (в чому я не сумніваюсь) і думає

по-німецькому. Або, принаймні, пройнятий німецьким ідеалізмом... й вірить в позбавлену життя принадність німецького художого, довгого ідеалу...» [346].

З ряду висловлювань Т. Г. Шевченка випливає, що ідеалізм у мистецтві та інших галузях творчості він розглядав як відхід від людини, від реального світу, «від вічної красуні природи», в галузь якогось неземного фантастичного світу. Ідеалізм, «наприклад, людину-творця в справах образотворчого мистецтва взагалі, в тому числі й живопису, ставить вище натури. Тому нібито природа діє у вказаних їй незмінних межах, а людина-творець нічим не обмежена у своєму творенні. Чи це так? Мені здається, що вільний художник настільки ж обмежений оточуючою його природою, наскільки природа обмежена своїми вічними, незмінними законами. А спробуй цей вільний творець на волосину відступити від вічної красуні природи, він стає боговідступником, моральним уродом, подібним Корнеліусу та Бруні. Я не кажу про дагеротип наслідування природі. Тоді не було б мистецтва, не було б творчості, не було б істинних художників, а були б тільки портретисти на зразок Зарянка» [347].

Істинне мистецтво, стверджував поет, можливе лише тоді, коли воно втілює свою величну, світлу фантазію у формі природи. Прекрасне не є винятком із законів природи, а, навпаки, підпорядковане ним, і його не можна створити без матерії, без відчуттів, без органів чуття. Для прикладу Т. Г. Шевченко посилається на Брюллова, якого він любив й неодноразово писав про нього, як про великого художника-реаліста. «Великий Брюллов риски однієї не дозволяв собі провести без моделі, а йому, як виповненому силою творчості, здавалось би це дозволеним. Але він, як полум'яний поет й глибокий Мудрець-серцезнавець, втілював свої пишномовні світлі фантазії в форми непорочної вічної істини. І тому-то його ідеали, наповнені красою та життям, здаються нам такими милими, такими близькими, рідними» [348].

Лібельт, як і усі ідеалісти, стверджував, що натхнення та захват, як умова творчості у мистецтві, походять із глибини духу, від божества і навіть від забобонів та марновірства. Відкидаючи подібні твердження, Т. Г. Шевченко доводив, що натхнення та захват породжуються у кінцевому підсумку об'єктивним світом, його багатоманітною красою, життям, його умовами, й необхідні вони не лише у мистецтві, а й в науці та у всій діяльності людини. У листі до польського прогресивного діяча й товариша по засланню Бронислава Залеського Т. Г. Шевченко писав: «Ботаніці та зоології необхідне захоплення, бо інакше ботаніка та зоологія буде мертвим трупом поміж людей. А захват цей здобувається тільки глибоким розумінням краси, безмежності, симетрії та гармонії в природі» [349].

Т. Г. Шевченко як матеріаліст вважав, що краса (прекрасне взагалі, як основний предмет естетики) не є якоюсь понадприродною, поза людиною та природою існуючою ідеєю, внутрішня сутність, притаманна природі, людині, людським відносинам. На цій основі він доходить висновку, що якби краса у всіх її образах та проявах проникла широко й глибоко в гущу народну, тоді б ми змогли багато що змінити на краще, просвітити простих людей та допомогти їм у їх боротьбі. Таким чином Т. Г. Шевченко матеріалістично вирішував гносеологічну проблему мистецтва, тобто ставлення його до дійсності й ролі у житті суспільства.

Захоплення ідеалістичною естетикою, створення її поет називав божевіллям, дивним та незрозумілим затьмаренням, яке спричиняє мистецтву великої шкоди й закриває шлях для розвитку справжнього, реалістичного мистецтва. Заслуговує на увагу щодо цього такий його запис в «Дневнике»: «1839 року Жуковський, повернувшись з Німеччини з величезним портфелем, нашинкованим творами Корнеліуса, Гессе та інших світил мюнхенської школи живопису, визнав твори Брюллова занадто матеріальними, такими, що придавлюють до грішної землі божественне,

[346] *Шевченко Т. Г.* Дневник // Там же.— Т. 5.— С. 40.
[347] *Там же.*— С. 44—45.
[348] *Там же.*— С. 45.

[349] *Там же.*— Т. 6.— С. 128.

пишномовне мистецтво. І звертаючись до мене та покійного Штернберга, який завітав до майстерні Брюллова, запропонував зайти до нього помилуватися та повчитися у великих вчителів Німеччини. Ми не проминули скористатися цим щасливим випадком. І на другий же день з'явились в кабінеті германофіла. Але боже! Що ми побачили у цьому величезному розгорнутому перед нами портфелі? Довгих позбавлених життя мадонн, оточених готичними худими херувимами, та інших справжніх мучеників і мучеників живого, усміхненого мистецтва. Побачили Гольбейна, Дюрера, але ніяк не представників живопису дев'ятнадцятого століття» [350].

Як зазначалося, Т. Г. Шевченко піддав критиці теорію «мистецтва для мистецтва», сутність якої полягала у запереченні народної основи мистецтва, його величезної пізнавальної, ідейно-виховної та суспільно-політичної ролі, обгрунтовував принцип народності мистецтва. Він вважав, що мистецтво у всіх його формах (живопис, музика, скульптура, театр) повинно служити народу й своїм корінням проникати в товщу народного життя і народної творчості, що основне завдання його полягає у тому, щоб відображати життя народу, допомагати людям «зло стратити», боротися за перетворення соціальної дійсності, за торжество добра, справедливості та свободи. Літературу та мистецтво поза життям і боротьбою широких народних мас проти всілякого гніту він вважав безглуздям, пустим звуком. Більше того, він наголошував, що ті літератори та естети, які вважають, що справжні література та мистецтво повинні стояти поза реальним життям людей й керуватися якимись вічними принципами естетики, фактично ставлять літературу та мистецтво на службу гнобителям.

На Україні саме Тарас Шевченко розкрив всю безглуздість та неспроможність ідеалістичної естетики, показав антинаукову та антисуспільну сутність теорії «мистецтва для мистецтва» й створив реалістичну по своїй суті, революційну за спрямованістю і народну за характером літературу, живопис, драматургію, які відіграли епохальну роль в історії суспільної думки та визвольної боротьби українського та інших пригноблених народів. В цьому особливо яскраво виступає величезна заслуга поета, не лише загальноросійська, а й світова, той величезний вклад, який він вніс до скарбниці передових революційних ідей.

Слід зазначити важливу світоглядну сторону творчості Т. Г. Шевченка як художника-живописця. Ставлячи перед собою завдання бути корисним людям, поширювачем світла істини, зробити твори мистецтва доступними для народу, він, по суті, першим на Україні почав по-справжньому займатися таким видом мистецтва, як гравюра акватинта. Із усіх образотворчих мистецтв йому понад усе подобалась гравюра, тому, що вона давала можливість поширювати прекрасне та повчальне серед трудящих, виховувати у них презирство до всілякого паскудства, пікчемності.

У листі до віце-президента Петербурзької Академії мистецтв Ф. П. Толстого Т. Г. Шевченко писав: «Розповсюджувати через гравюри славу славних художників, розповсюджувати в суспільстві смак та любов до доброго і прекрасного — це найчистіша найугодніша молитва людинолюбцю богу. Й посильно безкорислива послуга людині. Це моє єдине непорушне прагнення. На більше я не можу надіятися. І тільки буду просити не залишати мене вашим освітнім сприянням у цій моїй милій світодійній надії» [351]. Повернувшись із заслання до Петербурга, він докладає величезні зусилля для розвитку гравюри, й невдовзі завойовує почесне звання академіка з гравірування.

Т. Г. Шевченко посідає видатне місце у розвитку реалістичного мистецтва на Україні. По суті, він створив новий напрям у ньому. Традиції, створені поетом у галузі образотворчого мистецтва, мали великий вплив на розвиток живопису та скульптури на Україні, були розвинуті, збагачені та примножені такими видатними художниками України, як К. О. Трутовський, С. І. Васильківський, М. К. Пимоненко та ін.

[350] *Там же.*— Т. 5.— С. 40.

[351] *Там же.*— С. 61—62.

Складовою і невід'ємною частиною методу критичного реалізму в літературі та мистецтві була сатира, причому сатира гостра, розумна, влучна, яскраво вираженого антикріпосницького, антицаристського характеру. Сатира розвивалася у всіх жанрах літератури та мистецтва — у повісті, романі, поемі, памфлеті, нарисі, картині, карикатурі та ін.

Сатирі Т. Г. Шевченко приділяв величезної уваги. Він, спираючись на народний гумор, на сатиру, на традиції, розпочаті в українській літературі до нього Г. Сковородою, І. П. Котляревським, Г. Ф. Квіткою-Основ'яненком та іншими, надав сатирі нову якість, використавши її для викриття ворогів трудового народу. Він вважав, що потрібна сатира влучна, гостра, «така, яка допомагає встати за народ та зло стратити».

«Мені здається,— писав Т. Г. Шевченко,— що для нашого часу й для нашого напівграмотного стану необхідна сатира, тільки сатира розумна, благородна. Така, наприклад, як «Жених» Федотова або «Свои люди — сочтемся» Островського та «Ревізор» Гоголя» [352]. Поет сам писав сатиру, яка таврувала недоліки сучасного йому суспільства, й стверджував добрі начала. Досить назвати його поему «Сон». Тому він з особливим благоговінням ставився до творців російської сатири М. В. Гоголя та М. Є. Салтикова-Щедріна, які таврували бездушних, холодних та огидних гарпій. Він захоплювався, радів й пишався тим, що найзначніші сатирики російської літератури подавали голос за «бідну, грязну, спадкуджену чернь, за зганьбленого, безсловесного смерда». Сатира самого Т. Г. Шевченка закликала до боротьби проти тиранів та поневолювачів.

Слід звернути увагу на важливу постановку Т. Г. Шевченком питання про єдність історії та теорії мистецтва, про примат першої над другою. Як й О. І. Герцен та М. Г. Чернишевський, основою теорії мистецтва поет вважав його історію. Без історії мистецтва, писав він, естетика перетворюється на пустопорожній домисел, а вчені-естети — у шкідливих хірургів прекрасного. Позбавлені життя естети та мистецтвознавці, які ігнорують історію мистецтва, відвертаються від неї, витворюючи вимучені ідеалістичні теорії мистецтва, приречені на загибель, а їх творіння — на повне забуття.

Представник мистецтва, наприклад, Джорджо Вазарі (1511—1574 рр.), італійський художник, автор праці «Життєпис найзнаменитіших живописців, скульпторів та архітекторів», переживе легіони Лібельтів, писав Т. Г. Шевченко. «Якби ці позбавлені життя вчені естетики, ці хірурги прекрасного, замість теорії писали історію образотворчих мистецтв, тут була б очевидна користь» [353]. У даному випадку Т. Г. Шевченко висловив важливу думку про єдність історичного та логічного, про примат історичного над логічним, здогадку про єдність теорії та практики.

У невідривному зв'язку з суспільно-політичними та філософськими поглядами Т. Г. Шевченка складались і розвивались його атеїстичні погляди, які відіграли важливу роль у критиці релігії як одного із найважливіших знарядь у руках кріпосників, духовного поневолення мас, однієї із основних опор самодержавства, яка диктувала народу сліпе підкорення й рабську покірливість. Особливо активно поет виступав проти релігії у період заслання й після повернення з нього. Ряд його творів — «Єретик», «Княжна», «Царі», «Марія», «Гімн чернечий» — свідчив про те, що Т. Г. Шевченко був войовничим атеїстом. Він повністю поділяв щодо цього погляди своїх російських однодумців — революціонерів-демократів.

Відстоюючи й стверджуючи у літературі та мистецтві народність і критичний реалізм, Т. Г. Шевченко рішуче виступав не лише проти реакційного романтизму, символізму та містики, а й проти спроб духівництва спрямувати мистецтво на шлях захисту інтересів релігії та церкви, втілити у його піднесено-прекрасні форми обман та брехню, лицемірство та мракобісся. У повісті «Художник» Т. Г. Шевченко з глибоким обуренням писав про «пастирів душ людських» — служителів церкви, особливо з Ватікану, за те, що вони всюди і всіляко намагалися відвернути образотворче мистецтво від його цілі та призначення служити інтересам народу, справі освіти народних мас і суспільному прогресу, позбавити його реальної життєстверджуючої та життєдайної сили і використати найблагородніші творіння людського генія для привабливої декорації церкви з метою осліплення народу й затьмарення нових, прогресивних начал.

Історично завжди виходило так, що передова революційна думка, прогресивні ідеї у будь-якій галузі людських знань неминуче повинні були прийти до зіткнення з церквою та релігією. Т. Г. Шевченко як революціонер-демократ, справжній захисник народних мас, пригноблених не лише кріпосництвом і самодержавством, а й темнотою, неграмотністю та марновірством, людина з новими прогресивними, матеріалістичними поглядами, не міг не протидіяти релігії, не виступати проти неї. І це зрозуміло. Адже Т. Г. Шевченко закликав народні маси до боротьби, а церква присипляла їх проповідями до покори. Поет захоплювався відкритою боротьбою кріпосних проти кріпосників і царизму і всіляко прагнув до того, щоб допомогти розширенню цієї боротьби, а церква піддавала її анафемі. Ось чому повністю несправедливим і помилковим є твердження Драгоманова про те, нібито Шевченко в Біблії шукав дух народолюбства, пророцтва, проповіді суду божого над несправедливістю. Цю фальшиву точку зору пропагували українські буржуазні націоналісти. Так, націоналістичний писака М. Євшан у журналі «Українська хата» в статті «Релігія Шевченка» намагався довести, нібито світогляд Шевченка був релігійним, і це, мовляв, можна пояснити. Пригнічені люди без релігії не можуть жити, вона — їх краща надія, а оскільки Шевченко — їх співець, то, зрозуміло, він і сам був релігійним і високо цінував релігійні почуття народу, оспівував їх.

Націоналісти всіляко намагалися довести, що Т. Г. Шевченко був захисником релігії, а його світогляд був релігійним. Запеклий націоналіст і мракобіс Смаль-Стоцький стверджував, що саме глибока релігійність поета, що вимагає християнської етики, є основою його філософії. Насправді ж характерною особливістю світогляду поета, всієї його творчості був атеїзм. Звичайно, атеїзм Т. Г. Шевченка був обмеженим так само, як обмеженим був і його матеріалізм. Він не міг послідовно матеріалістично з'ясувати джерело віри та релігійності мас, не міг повністю розкрити причини соціальної пригніченості трудящих, темноти, безсилля перед силами природи. Однак Т. Г. Шевченко розумів, що релігія, її організації та установи стоять на службі у поміщиків та царизму, на захисті їх панування, є знаряддям обману народних мас.

Ряд положень, висловлених Т. Г. Шевченком проти релігії, показує, яку важливу роль він відігравав у історії атеїзму, яке значне місце посідає він у викритті релігійної ідеології. Не випадково єпископ Євлогій, якого В. І. Ленін називав огидним лицеміром та ізувіром, 1914 р., коли відзначалося 100-річчя з дня народження великого поета, нападав на Т. Г. Шевченка, називаючи його «Кобзар» «наругою над Євангелієм, нецензурним, протиурядовим, антирелігійним твором», а самого Тараса Григоровича, «богоненависником та безбожником».

На противагу релігії Т. Г. Шевченко пропагував освіту, був поборником поширення у народі наукових знань. Його антирелігійні погляди дійсно мали антиурядовий характер і підривали підвалини самодержавства. Поет бачив тісний зв'язок релігії та її установи — церкви — з царизмом та кріпосництвом. В «Дневнике» він писав, що царизм зміцнювався на началах христової проповіді, а православ'я завжди було основним вузлом й сильним знаряддям царської внутрішньої політики.

Численні висловлювання Т. Г. Шевченка свідчать про те, що він ясно розумів: боротьба проти існуючого ладу неминуче приведе до зіткнення з церквою, яка духовно освячує цей лад та іменем бога виправдовує його, є його опорою, розсадником темноти та мракобісся.

У своїх творах простими, проникливими словами Т. Г. Шевченко показував злочинну діяльність прислужників царя і поміщиків у церковній ризі. Поет всіляко намагався допомогти широким народним

[352] *Там же.*— С. 20.

[353] *Там же.*— С. 59.

масам звільнитися від релігійних забобонів, які заважають їх боротьбі, пояснити їм, скільки зла принесла їм сліпа віра у всемогутнього бога й надія на його допомогу.

З особливою пристрасністю й переконливістю поет показав, як, прикриваючись іменем бога, вороги народних мас творять чорні злочинні справи. Наприклад, цар Микола I, «поганий, проклятий, лукавий, аспид неситий, собака, людоїд, деспот скажений»,— декабристів — передових борців за інтереси народу закував у кайдани й розпинав їх, а сивий «верхотворець» і його святі помічники на землі мовчали й не заступилися за них.

Панівні класи завжди розпалювали релігійну ворожнечу між народами, саме так, як і національну ворожнечу для того, щоб відвернути трудові маси від найважливіших, корінних питань боротьби і легше їх поневолити. Т. Г. Шевченко показав, яку активність у цій огидній дії гнобителів обирали релігія та її носії. Він заплямував ганьбою тих, хто іменем Христа творить чорні злочинні справи.

Засобами талановитої сатири Т. Г. Шевченко показав, як пани, прикриваючись іменем бога та євангельським людинолюбством, висосують соки з народу, багатіють та жиріють на праці мільйонів кріпаків. Широким трудовим масам народу поет прагнув ясно й просто пояснити шкідливість релігії.

Набатним звоном звучали слова поета:

Не хрестись,
І не клонись, і не молись
Нікому в світі. Збрешуть люди,
І візантійський Саваоф
Одурить! [354]

Поет закликав народні маси звільнитися від релігійного дурману, надії на рай у потойбічному світі:

...Немає
Господа на небі!
А ви в ярмі падаєте
Та якогось раю
На тім світі благаєте?
Немає! Немає! [355]

[354] *Шевченко Т.* Ликері // Там же.— Т. 2.— С. 345.
[355] *Шевченко Т.* Сон // Там же.— Т. 1.— С. 240.

Гостро і сміливо Т. Г. Шевченко викрив «пастирів душ людських», висміяв їх як ворогів правди та свободи, звинуватив їх у лицемірстві та брехні, в огидній торгівлі людською совістю і кров'ю, жорстокій «експлуатації» релігійних почуттів простих людей. Поет наголошує, що неминуче прийде час, коли народ за допомогою освіти та науки стане розумнішим, і тоді

Будем, брате,
З багряниць опучі драти,
Люльки з кадил закуряти,
Явленними піч топити.
А кропилом будем, брате,
Нову хату вимітати [356].

Т. Г. Шевченко вважав, що першим і дійсно реальним кроком на шляху звільнення від релігійного дурману повинно стати поширення грамотності, знань. Глибоко розуміючи протилежність й непримиренність науки та релігії, вбачаючи у науці вирішальну силу у боротьбі проти релігії і основний засіб для освіти народу, поет різко негативно ставився до тих вчених, які йшли на компроміс з релігією, мирилися з її догмами, не критикували їх.

Повернувшись з заслання, у Нижньому Новгороді Т. Г. Шевченко зустрівся з відомим російським письменником, етнографом, фольклористом та мовознавцем, автором «Тлумачного словника живої великоруської мови» В. І. Далем (1801—1872 рр.). Під час зустрічі В. І. Даль з захопленням повідомив йому, що він переклав на російську мову Апокаліпсис, який є, на його думку, взірцем поезії. Т. Г. Шевченка до глибини душі обурило й вкрай вразило те, що Даль, така розумна, така вчена людина, міг захопитися поезією та змістом Апокаліпсису, зайнятися перекладом і навіть позитивно тлумачити цю «богонатхнену галіматью». «...Він (В. І. Даль — *І. Н.*), взявся пояснювати сенс та поезію цієї богонатхненої галіматьї й на заключення запропонував мені прочитати власний переклад откровення з тлумаченням і після читання просив висловити свою думку. Останнє мені боляче не до душі. Без цієї умови можна було б, і не читавши, подякувати його за послугу, а тепер необхідно

[356] *Шевченко Т.* Світе ясний // Там же.— Т. 2.— С. 344.

читати. Подивимося, що це за звір, у перекладі?» [357].

Прочитавши переклад Апокаліпсису, зроблений В. І. Далем, Т. Г. Шевченко занотовує: «З якою ж метою така розумна людина, як Володимир Іванович, перекладав й тлумачив цю алегоричну чепуху? Не розумію. І з яким наміром він запропонував мені прочитати своє бідне творіння? Чи не думає він відкрити в Нижньому кафедру теології й зробити мене своїм неофітом? Навряд чи. Яку ж думку я йому скажу про його огидне творіння?» [358].

Велике місце у творах Т. Г. Шевченка посідає критика Ватікану, який намагався протягом багатьох століть поширити й утвердити у всьому світі безмежну владу та вплив католицької церкви. Виступи Т. Г. Шевченка проти Ватікану, викриття ним злочинної, антинародної, в основі своїй антигуманної діяльності Ватікану засобами художнього слова мали величезне значення не лише для вітчизняної, а й світової літератури, для прогресивного та революційно-визвольного руху.

Ватікан і вся його злочинна та розпусна богопомазана челядь, це — «розбійники, кати в тіарах», писав Т. Г. Шевченко. Протягом багатьох століть вони були захисниками війн та чварів між народами, жорстоких переслідувань передових діячів науки та культури. «Слава» Ватікану і його агентів, «слава» християнських догматів, якими хизуються представники Ватікану, що вважають себе намісниками всевишнього на землі,— це джерело всіх зол на світі, найтяжчих злочинів, згубної моралі і ненаситної зажерливості.

Поет також показав, що Ватікан у своїй жадобі до наживи й влади обдирає і експлуатує трудящих, встановлюючи навіть грошовий викуп за спокуту гріхів та всіляких злочинів.

Атеїстичні погляди Тараса Шевченка, його філіппіки на адресу Ватікану та його служителів завдали дошкульного удару по теології. Вони служили цілям освіти народних мас, їх революційно-визвольної боротьби. Вони й донині зберігають своє

[357] *Шевченко Т.* Дневник // Там же.— Т. 5.— С. 130.
[358] *Там же.*— С. 131.

войовниче значення, свою роль у боротьбі проти релігії.

До цього слід вказати на одну істотну обставину. У своїй поезії Т. Г. Шевченко часто вживає слова «бог», «божий», «господь милосердний» та ін. Буржуазно-націоналістичні «шевченкознавці», спекулюючи на цьому, намагалися і намагаються досі виставити Т. Г. Шевченка як «богобоязливого пророка», набожного, релігійного, містичного. Цю версію з винятковою глибиною та переконливістю спростував І. Я. Франко, який вказав на те, що Т. Г. Шевченко ніколи не доходив до містицизму, а слова «бог», «божий» не мають у нього ніякого догматичного, релігійного значення [359].

Вже більше ста років творчість Т. Г. Шевченка піддається перекрученням та фальсифікації, спочатку з боку поміщицько-націоналістичних, а згодом буржуазно-націоналістичних біографів, літературознавців, критиків, коментаторів. Применшити, принизити й знеславити, «обгрунтувати» негативну антисуспільну роль його в українській літературі, у визвольному русі на Україні; виставити його апостолом націоналізму, прибічником релігійного, біблійського світогляду, стороннього матеріалізму,— такі, головне, основні аспекти цих антишевченківських напрямів.

Після смерті поета одним з перших і злісних його «критиків» був П. О. Куліш. Він назвав поезію Т. Г. Шевченка «недогарком», «п'яною розстріпаною музою». Класовій, революційній концепції Т. Г. Шевченка, його закликам «вигострити сокиру та й заходиться вже будить хиренну волю», «розтрощить трон», вставати і «кайдани порвати», знищити тих, хто «землею всім даною і сердешним людом торгують» — П. О. Куліш протиставив поміщицько-націоналістичну теорію «єдиного потоку» в українській нації, закликав до гурту панів і мужиків, «убогого з багатим єднатись». Антицаристські погляди Т. Г. Шевченка він називав «мужицькими, напівп'яними» [360], шкідливими й вимагав «не хитати золотих стільців».

[359] *Франко І. Я.* Хуторна поезія П. Куліша // Твори в 20 т.— Т. 17.— С. 181.
[360] *Куліш П. О.* Хуторна поезія.— С. 94.

Богдана Хмельницького, який очолив національно-визвольну війну українського народу проти польсько-шляхетських гнобителів, яка завершилась возз'єднанням України з Росією, Т. Г. Шевченко називав «славним та великомудрим гетьманом»; гайдамаків, очолених М. Залізняком і І. Гонтою,— орлами сизокрилими, що «злетіли до самого неба».

На противагу йому П. О. Куліш (зокрема, в «Хуторній поезії», в «Покуті козацького батька») Б. Хмельницького охрестив зрадником, Переяславський акт 1654 р.— його фатальною помилкою, а гайдамаків «безумною ватагою розбійників». Т. Г. Шевченко, писав П. О. Куліш, є спадкоємцем Хмельниччини та гайдамаччини і тому такий же темний, як і вони. В такому ж дусі про Т. Шевченка писав і М. Драгоманов у своїй книзі «Шевченко, українофіли і соціалізм». Філософія Т. Г. Шевченка, писав він, це мужицька філософія. Мужик замкнений, культура йому стороння й недоступна. Він може лише бунтувати, діяти топором, вірити у відьом та чортів. Що ж може бути революційного у творчості Т. Г. Шевченка, якщо в ній оспівано мужика, його сподівання та надії? Тому немає підстав вважати поета революціонером, тим більше мислителем. Тісний і міцний зв'язок поета з прогресивною, революційно-демократичною частиною російського народу, спільну боротьбу проти соціального рабства й національного гніту Драгоманов вважав «гріхопадінням» Шевченка, оскільки, мовляв, це вело не до відокремлення України від Росії, а до їх зближення. Цю реакційну ідею (якщо її можна вважати ідеєю) він розвиває і у своїй праці «Пропащий час». Шевченко, стверджував Драгоманов, не був ні великим поетом, ні патріотом, тому що ногами стояв на Україні, а головою в Москві. А йому потрібно було стояти ногами на Україні, а головою у Європі. «Своєю наукою і своєю працею, і своєю любов'ю і своєю ненавистю він тинявся в Росії і на Україні, яка липла до Росії з XVII ст., а йому треба було штовхатись у Європі» [361].

Інтенсивну фальсифікацію й обробку творчості Т. Г. Шевченка, перекручення його історичної ролі та значення українські буржуазні націоналісти розгорнули після Великої Жовтневої соціалістичної революції, перемоги соціалізму й торжества непорушної дружби народів у нашій країні, в умовах міцніючого впливу СРСР на хід світового революційного процесу. Деформувати, зруйнувати матеріалістичний світогляд великого Кобзаря, невіддільний від його класової поезії, революційного пафосу, від глибокої віри у неминучість «сім'ї великої, нової» народів, які перемогли своїх гнобителів,— такою є їх основна ціль.

Ми не будемо розглядати окремо писанину таких націоналістичних «шевченкознавців», як Донцов, Смаль-Стоцький, Білецький, Княжинський, Барко та ін. Розберемо статті та коментарі до 4-томного видання Кобзаря, здійсненого у Канаді в 1952—1955 рр. Справа в тому, що в цих статтях та коментарях сконцентровані всі аспекти цієї писанини як в минулому, так і тепер, точніше основні антишевченківські концепції націоналістів. Та й обсяг їх великий. Так, в першому томі він займає з 368 сторінок — 260 сторінок; у другому з 416 — 272 і т. д.

Взагалі кажучи, ці статті та коментарі, як і вся інша антишевченківська, націоналістична писанина, об'єднані одним намаганням писак — за всяку ціну зробити Т. Г. Шевченка своїм предтечею, себе — його однодумцями й послідовниками, а ім'я його, поезію неперевершеної поетичної сили використати у своїх ворожих українському народу націоналістичних цілях, цілях антикомунізму та антирадянщини.

У вказаних статтях та коментарях насамперед «доводиться», що «всією своєю духовною організацією він був поет-романтик, філософ-ідеаліст, і це в усіх сферах своєї творчої уяви, мислення, переконань, моралі, віри та переживань» [362], що «світогляд поета, як романтика, є незмінно від початку до кінця світогляд ідеалістичний та християнський» [363]. Тому, мовляв, Т. Г. Шевченко вірив не в силу та розум людини, а в мудрість бога, постійно звертаючись до нього, у провидіння, сподіваючись лише на нього. Т. Г. Шевченко, стверджують вони, стояв на позиціях німецької філософії і взяв з неї основне — ідею національного месіанізму. Відповідно до цього автори цієї величезної за обсягом начинки до Кобзаря винайшли нібито властиву Т. Г. Шевченку точку зору на історію України. «В центрі всієї своєї творчості Шевченко,— пишуть вони,— ставив Україну понад усе, як націю, й український народ, як духовну силу самодіяльну і самотворну, що вагою тільки свого творчого духу визнає свою національну історію, свою культуру, свою мораль, релігію, свою політичну мету й місце на сході Європи, як творчу і організуючу силу» [364]. Вся ця абракадабра була їм необхідна для того, щоб виставити поета не борцем за рівність та братерство народів, а сепаратистом, який намагався насамперед відірвати Україну «від Москви й жити своїм незалежним життям». Що ж до української нації, то він був для неї нібито не прибічником класової боротьби й революції мужиків проти панів, а апостолом всезагальної національної згоди, братолюбства, національної спільності, покори, всезагальної справедливості і єдиної національної свідомості.

Т. Г. Шевченко належить до тих найвизначніших діячів Росії XIX ст., які, за словами В. І. Леніна, відіграли велику роль у підготовці російської революції, а своєю творчістю й прикладом служили народу і в наш час сприяють боротьбі за мир, демократію та соціалізм, за братерство та дружбу між народами.

Висновки. Із змісту розділу, присвяченого розвитку філософської думки на Україні у період розкладу феодалізму та формування капіталістичних відносин, можна зробити такі загальні висновки.

Перший — внаслідок панування феодального ладу в сферах суспільного життя основними філософськими ідеями в тогочасній Україні були ідеї, які відповідали інтересам панівного класу феодалів. Ці ідеї — в галузі онтології, гносеології, методології, соціології — своїм функціональним призначенням мали «освячувати» самодержавно-кріпосницький лад, доводити його непорушність, вічність і справедливість. Головними носіями цих ідей були теологи, філософи-професіонали з університетів, філософствуючі представники вищої інтелігенції. Найважливішими формами, в яких знайшли свій вираз «зусилля» представників реакційної філософії, були теїзм, ідеалізм, переважно об'єктивний, агностицизм, метафізика.

Другий — виразниками прогресивної філософської думки були ідеологи передових суспільно-політичних рухів (декабристи, кирило-мефодіївці, революційні демократи). Саме в їхньому середовищі були створені найбільш завершені та послідовні матеріалістичні й атеїстичні системи. До них безпосередньо примикали (щодо реального змісту висловлюваних ними ідей) — природничо-наукові матеріалісти і представники народного вільнодумства.

Третій — прогресивність філософської думки (у загальному соціально-історичному розумінні цього слова) не обов'язково співвідноситься з матеріалістичним напрямом у філософії: багато з видатних діячів, наприклад, декабристського руху, додержувалися релігійно-ідеалістичного світогляду. Лише революційні демократи, які стояли на вершині розвитку філософської думки даного періоду, були матеріалістами і атеїстами.

Слід зазначити і ту важливу обставину, що, незважаючи на несприятливі умови свого розвитку (територіальна розчленованість, нерівномірність соціально-економічного розвитку окремих регіонів і т. д.), філософська думка України у цілому підпорядковувалася в цей час загальним закономірностям, характерним для філософської думки Російської держави. Її специфіка обумовлювалася своєрідністю конкретних соціально-історичних обставин, за яких відбувалася життєдіяльність українського народу.

---

[361] *Драгоманов М. П.* Шевченко, українофіли і соціалізм.— Львів, 1906.— С. 86.

[362] *Комментарии* к Кобзарю : В 4 т.— Винипег, 1952.— Т. 1.— С. 366.

[363] *Там же.*— С. 483.

[364] *Там же.*— С. 367.

РОЗДІЛ 2 Філософська думка на Україні в період капіталізму

Історія філософської думки на Україні розглядуваного історичного часу — епохи панування капіталізму — з особливою наочністю підтверджує справедливість того положення, що основною рисою історико-філософського процесу, його внутрішнім змістом, спонукальним мотивом є боротьба матеріалізму та ідеалізму, а також діалектики і метафізики. Дійсно, як незаперечно свідчить зміст даного розділу, в центрі «філософського протиборства» в той час стояли питання загальносвітоглядного й методологічного характеру, а також пов'язані з ними питання про сутність, основні закономірності й тенденції розвитку соціально-політичного життя.

Своєрідність матеріальної основи життя тогочасної Росії, а в її складі й України — панування капіталістичного способу виробництва, який став прискорено розвиватися після буржуазної за своїм характером реформи 1861 р., зумовив глибокі зміни у соціальній структурі суспільства — формування армії промислового пролетаріату, класову диференціацію села, появу значного за чисельністю прошарку інтелігенції.

Жорстока експлуатація широких мас трудового народу міста і села, посилена новими його формами і національним гнобленням, викликала широке обурення народу, класову боротьбу трудящих, що відбилось в сфері ідеології, в тому числі у філософії і соціології. Як і раніше, в дореформений час, ідейне протиборство на Україні, як і в Росії в цілому, розгорталось в цей час між силами прогресу і реакції. Прогресивну соціальну силу складали селянство і робітничий клас, реакційну і контрреволюційну — дворянство та буржуазія. Інтереси перших представляли революційні демократи, народники, марксисти, а других — різні відверто реакційні та угодовські ідейно-політичні течії.

Як і раніше, панівними у галузі філософії залишалися різні форми ідеалізму, які відповідно до вимог часу певним чином видозмінювалися, пристосовувалися до нових умов дійсності, капіталістичного ладу, прагнули дати більш «гнучку» відповідь на питання, поставлені соціальним життям і розвитком науки, духовної культури взагалі, в інтересах панівних класів. Тому поряд з, так би мовити, «традиційними», усталеними формами ідеалістичної, у тому числі релігійно-ідеалістичної, теїстичної філософії, з'являються такі нові течії, як позитивізм у формі емпіріокритицизму, неокантіанство та ін. Період же імперіалізму ознаменувався своєрідним «ренесансом» махрово реакційної філософії, яку на Україні представляли Булгаков, Бердяєв та інші проповідники релігійного обскурантизму.

Соціальне функціональне призначення представники всіх течій ідеалізму, як правило, бачили в тому, щоб теоретично виправдати основні підвалини суспільної організації, заснованої на приватній власності, експлуатації та гнобленні. Різні філософські тонкощі під час розгляду тих чи інших питань онтологічного або логіко-гносеологічного характеру врешті-решт виявились апологетикою інтересів панівних класів поміщиків і буржуазії, «запереченням» права пригноблених і експлуатованих на боротьбу за історичний прогрес, гідне людини життя. Якщо захисники відверто реакційних суспільних сил — дворянства і духовенства, що складало в той час значну за кількістю масу населення,— в своїй філософській аргументації вдавалися до арсеналу вже «випробуваних» містико-теологічних систем минулого, то виразники інтересів новонародженого класу міської і сільської буржуазії використовували наявний досвід у розвитку різних варіацій ідеалістичної філософії, включаючи й ті, що виросли на грунті монополістичної стадії капіталізму, з її протиріччями в сфері соціально-економічного і духовного життя. Характерним при цьому є те, що будь-які школи філософського ідеалізму вістря своїх «доказів» так чи інакше спрямовували проти матеріалізму і передових соціологічних ідей. Це правильно як щодо теоретиків «офіційної народності», так і філософів з табору ліберальної буржуазії.

Характерною особливістю української ліберальної буржуазії в особі її найвідоміших представників є — на відміну від шовіністично настроєної буржуазії пануючих націй — пройнятість її націоналістичним духом, який знайшов своє відображення в писаннях П. Куліша, В. Антоновича та ін. Філософською основою їх світогляду є об'єктивний ідеалізм, який в істотних моментах межував з теїзмом або і переростав у нього. Свідчення цього ми знаходимо в «Книгах битія українського народу» Костомарова, «хуторній філософії» Куліша, історичних працях Антоновича і Грушевського, в творах інших ідеологів українського буржуазного націоналізму «російської» України і Галичини.

Цікаву сторінку в історії філософсько-соціологічної думки України доби капіталізму становлять погляди діячів так званих громад, до складу яких входили різні за характером своїх ідейно-політичних позицій представники інтелігенції — від звичайних поширювачів української національної культури до радикальних демократів, хоч в цілому це були мирні культурницькі організації. Найвидатнішими представниками ліворадикальної думки, які перебували ще в складі «старої громади», були О. Потебня, видатний вчений-мовознавець, мислитель, який дав ім'я цілому напряму у розвитку суспільного знання (потебніанство), і М. Драгоманов, вчений-історик, етнограф, публіцист, літературний критик, політичний діяч. Щодо останнього характерним є те, що якщо в перші роки своєї науково-політичної діяльності (60—70-і роки), відповідно до соціально-політичної кон'юнктури цієї епохи, він додержувався нерідко радикальних, певною мірою демократичних поглядів, то в наступний час еволюціонував до звичайного буржуазного лібералізму. Це, безсумнівно, не могло не відбитись і на його загальнофілософській позиції, не говорячи вже про соціологічні погляди.

Прискорений розвиток продуктивних сил, що розпочався у пореформений період, особливо з кінця XIX ст., викликав поширення наукових знань. У численних працях діячів науки обгрунтовуються прогресивні філософські ідеї, природничо-науковий матеріалізм, матеріалістична гносеологія, піддаються критиці основи релігії та ідеалізму. Природничі науки давали багатий матеріал для цього, забезпечували більш сприятливі можливості для пропаганди передових філософських ідей порівняно до тих, що характеризувало в цьому плані «чистих» філософів або представників суспільних наук.

1. Філософські школи ідеалізму

Розвиток капіталізму в останній третині XIX — на початку XX ст. істотно вплинув на зміни не лише у соціально-економічному і політичному житті Росії, а й в ідеології та інших формах суспільної свідомості, в тому числі і в філософії. Якщо офіційна ідеологія продовжувала грунтуватися на принципі «православ'я, самодержавство і народність», то способи його теоретичного обгрунтування в сфері філософії, особливо релігійної, істотно змінилися, стали більш витонченими. Представники останньої змушені були відмовитися від спрощених, відверто антинаукових релігійно-ідеалістичних проповідей і намагалися знайти нові способи примирення релігії з наукою, обгрунтувати її принципову несуперечливість. Спостерігається тенденція до «філософізації» православ'я. Представники релігійної філософії у своїх працях широко використовують ідеї найрізноманітніших течій ідеалістичної філософії, насамперед ті, які були спрямовані проти матеріалізму. Разом з тим, хоч прибічників релігійної фі-

лософії і приваблювала ідея союзу релігії з філософським ідеалізмом, все ж для них був неприйнятний раціоналізм, оскільки він перетворював «живого бога» на абстракцію у вигляді «абсолюту», «світового розуму». Зрозуміло, що на таке «оновлення» православ'я релігійні філософи не могли піти, і тому виступали з критикою раціоналізму, що є однією з характерних особливостей релігійної філософії розглядуваного періоду. Отже, про цілковите, беззастережне сприйняття будь-якої течії філософського ідеалізму не могло бути й мови. Використовувалися лише окремі положення, ідеї, які не могли підірвати основ православ'я, а допомагали завуалювати антинауковий характер релігії.

Основні течії філософського ідеалізму розглядуваного періоду відображали інтереси ліберальної буржуазії та ліберального дворянства. В ідеологічному плані вони протистояли, з одного боку, революційній демократії і народництву, а з другого — марксизму. В сфері ж філософії своє завдання ідеалісти вбачали, по-перше, у спростуванні матеріалізму, а по-друге, у відшуканні нових способів обгрунтування вихідних принципів самого ідеалізму з урахуванням найновіших досягнень науки. Ідеалістичні течії Росії щодо цього мало чим відрізнялися від подібних течій Західної Європи, виникнення яких у філософському відношенні пов'язане зі спробами подолати як гегелівський панлогізм, так і матеріалізм.

Характеризуючи буржуазну філософію кінця XIX — початку XX ст., В. І. Ленін показав, що вона «особливо спеціалізувалась на гносеології і, засвоюючи в однобічній і перекрученій формі деякі складові частини діалектики (наприклад, релятивізм), переважну увагу звертала на захист або відновлення ідеалізму внизу, а не ідеалізму вгорі» [1]. Дана оцінка повною мірою може бути віднесена і до тих течій, які будуть розглянуті нижче, причому перетворення гносеології в центральну проблему філософії супроводжувалося не лише поверненням до І. Канта, а й відродженням берклiансько-юмівської теорії пізнання з її провідною ідеєю про обмеженість пізнання явищ свідомістю і відчуттям.

Слід зазначити, що переважна більшість ідеалістів прагнула теоретичними засобами подолати кризу буржуазної ідеології, яка була пов'язана з переходом капіталізму до стадії імперіалізму, намагалася перенести питання суспільного життя із соціально-економічної в філософську, морально-етичну площину. Однак попередній ідеалізм був неспроможний знайти рецепти від соціальних хвороб, а тому йшли пошуки нових засобів обгрунтування вихідних принципів ідеалізму. Провідна роль у даному процесі відводилася гносеології, за допомогою якої намагалися подолати характерний для раціоналістичних систем відрив від життя, їхню метафізичність і умоглядність.

Нарешті, звернення до гносеологічної проблематики зумовлювалося потребами критики матеріалізму, який у другій половині XIX ст., завдяки насамперед революційним демократам і марксистам, мав значний вплив на філософську думку країни. Вбачаючи в теорії пізнання старого матеріалізму (вершиною матеріалізму вважалися погляди Бюхнера, Фогта і Молешотта) одну з найслабших його ланок, предмет суперечок ідеалісти переносили до цієї сфери і шукали аргументи для «спростування» матеріалізму. При цьому ідеалісти вважали, що спростовуючи споглядальність домарксівського матеріалізму, його механіцизм та метафізику, вони таким чином спростовують філософські основи і методологію марксизму, а отже, і його соціальне вчення.

Розробка гносеологічних проблем у межах ідеалізму супроводжувалася психологізацією філософії, відродженням суб'єктивізму іноді в його крайніх формах, еклектичним поєднанням різних концепцій і точок зору. У підсумку це призвело до того, що науковому мисленню у більшості випадків протиставлялися концепції, близькі до релігійного світогляду, християнської віри, містичної інтуїції. Якщо не відкрито, то у завуальованій формі проводилася думка, що так чи інакше філософія завжди повинна коли не цілком

[1] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 18.— С. 324.

орієнтуватися на релігійну свідомість, то у крайньому випадку завжди мати її на увазі.

Отже, розглядаючи основні течії ідеалістичної філософії кінця XIX — початку XX ст., слід мати на увазі, що при всій відмінності класових та ідейно-теоретичних позицій релігійно-теїстичного і буржуазно-ідеалістичного напрямів, обидва вони сходилися на грунті критики матеріалізму. Крім того, кожен з них у своїх побудовах використовував окремі положення та ідеї іншого.

Все сказане вище повною мірою стосується й ідеалістичної філософії України кінця XIX — початку XX ст., де були поширені і позитивізм, і неокантіанство, і персоналізм, і філософія релігійно-теїстичного напряму.

Найбільш відомими представниками філософського ідеалізму на Україні у цей час були В. Лесевич, О. Козлов, О. Гіляров, Г. Челпанов, М. Грот, В. Зеньковський, Н. Гредескул, К. Ганкевич, Г. Блонський, Ф. Зеленогорський.

Позитивізм. Серед течій філософського ідеалізму останньої третини XIX — початку XX ст. значного поширення набув позитивізм, особливо різновид другого етапу його розвитку — емпіріокритицизм. Не остання роль у популяризації позитивізму в Росії належить В. В. Лесевичу (1837—1905 рр.), який, починаючи з 1882 р., певний час жив на Україні, де його праці були широко відомі.

В. І. Ленін не випадково охарактеризував В. В. Лесевича, як першого і найвидатнішого російського емпіріокритика [2]. Адже В. В. Лесевич не лише популяризував ідеї позитивної філософії, а й прагнув їх розвивати. Він належав до тих позитивістів, які, усвідомивши обмеженість концепції О. Конта, розвивали її у напрямі емпіріокритицизму.

У межах позитивізму погляди В. В. Лесевича еволюціонували від захоплення О. Контом до сліпої віри у непогрішимість філософських позицій Авенаріуса. «Філософію чистого досвіду,— писав він наприкінці життя,— не можна похитнути дрібними атаками філософських хунхузів; похитнути її можна лише довівши, що спільна їй і позитивній науці основа — «чистий досвід» — є фікція, і що той чи інший пережиток, з тих, що служать опорою світоспоглядання її противників, володіє більшою стійкістю порівняно до «чистого досвіду». Такої постановки противники нової філософії питанню не дають і ніколи не дадуть, чому і всі набіги їх мають і будуть мати все той самий фатальний наслідок» [3].

Написані в 60—70-і роки, праці В. В. Лесевича присвячені переважно аналізу спадщини О. Конта. Він прагне донести до широкого кола читачів смисл вихідних ідей основоположників позитивізму, довести, що вчення О. Конта не було якимось випадковим явищем — воно продукт, закономірний результат історичного розвитку розумової діяльності людства. Позитивізм не міг залишитися невідомим, бо «істотний характер його полягає в тому, що він є природний результат всієї передуючої йому роботи думки, що він є той неминучий висновок, до якого йде позитивна наука... Позитивізм тому є більше справа часу, ніж особи» [4].

Виникнення позитивізму В. В. Лесевич пов'язує з кризою традиційного світогляду, насамперед його вершини — метафізики, де панувала умоглядна аргументація і різного роду «діалектичні тонкощі». Вчення О. Конта — це своєрідна реакція на прагнення до позитивного знання, це реакція на прагнення науки обгрунтувати свої висновки, спираючись винятково на факти, «перед якими безсила як найтонша умоглядність, так і сама красномовна діалектика» [5]. Позитивізм, на думку В. В. Лесевича, саме і виступає тим єдино науковим світоглядом, предметом якого є все те, що підлягає спостереженню і досвіду. «Предмет вивчення позитивної філософії,— писав він,— є дійсність у найтіснішому розумінні цього слова, тобто та

[2] *Там же.*— С. 46, 313.

[3] *Лесевич В. В.* От Конта к Авенариусу // Собр. соч. в 3 т.— М., 1915.— Т. 2.— С. 346—347.

[4] *Лесевич В. В.* Позитивизм после Конта // Собр. соч.— Т. 1.— С. 49.

[5] *Лесевич В. В.* Философия истории на научной почве // Там же.— С. 11.

частина Всесвіту, чи космосу, що якоюсь мірою може у часі і просторі підлягати нашому спостереженню і досвіду» [6]. На противагу метафізиці, наука XIX ст. прагне якнайширше застосувати дослідний метод, скрупульозне вивчення фактів, намагається дійти зрештою до доктрини, яка б охоплювала все. Під такою доктриною В. В. Лесевич розуміє позитивізм, що являє собою «світосприйняття, яке складається з усієї сукупності позитивного знання» [7]. Оскільки вся сукупність явищ навколишньої дійсності (математично-фізичних, хімічних, органічних) вивчається певним колом наук, кожна з яких нібито має свою філософію, остільки позитивізм, прагнучи охопити всю сукупність позитивного знання, і мислиться у вигляді такої системи, яка включає в себе всю сукупність «філософій» конкретних наук. Саме тому, робить висновок В. В. Лесевич, позитивна філософія «являє найбільш широке, глибоке і повне, наскільки це можливо, узагальнення наукових результатів... вона якраз і є тим сприйняттям, яке має повне право на спадщину всіх інших, що передують їй» [8]. Формування такого світогляду стало можливим, на думку В. В. Лесевича, завдяки відкриттю О. Контом «закону трьох станів», або трьох фаз розвитку людського духу (теологічна, метафізична, позитивна), а також запропонованої ним класифікації наук. Ці два основоположні моменти Контової системи В. В. Лесевич на початку своєї ідейної еволюції беззастережно приймає і всіляко відстоює. Однак з часом усвідомлення недоліків саме вказаних моментів концепції О. Конта призвело В. В. Лесевича до емпіріокритицизму.

Виявляється, що, давши класифікацію наук, в якій були відсутні психологія, логіка, гносеологія й етика, «і не досить ясно визначивши обсяг та межі метафізики, О. Конт не міг твердо встановити характер філософії майбутнього. До того ж занадто схематичний характер його системи робив враження скоріше цілковитої відсутності у ній будь-якої філософії, ніж обгрунтування її на нових началах» [9]. Та й сам «закон трьох станів» — виявився догматичною, мертвою, підігнаною під шаблон формулою.

Отже, В. В. Лесевича не задовольняє повною мірою ні «закон трьох станів», який служив у концепції О. Конта основою організації знання, ні класифікація наук, де була відсутня наука про пізнання, без якої система може зберегти свій догматичний характер, а, збагатившись нею, система розпадається, оскільки порушується її основа організації знання. Пригнічений цією альтернативою, позитивізм розвиватися не може і перехід його до емпіріокритицизму стає неминучим [10].

Однак неправильним було б гадати, що обмеженість концепції О. Конта В. В. Лесевич усвідомив лише після знайомства з емпіріокритицизмом. Насправді це усвідомлення було значною мірою результатом знайомства з ідеями неокантіанства, але в основному результатом самостійних пошуків. Ще в середині 70-х років В. В. Лесевич показав, що центр тяжіння системи О. Конта лежить у підсумуванні основоначал, вироблених окремими науками. Однак механізм їх вироблення випадає з поля зору О. Конта. Позитивізм «не досліджує умов свого обгрунтування, не вивчає процесу і не оцінює всіх його наслідків» [11]. Завдання полягає в тому, щоб «зміцнити» позитивізм гносеологією, в якій В. В. Лесевич вбачає єдину силу, здатну витіснити за межі філософії будь-які умоглядні домішки, бо теорія пізнання — це завжди трибуна наукових понять [12].

Будучи світоглядом, який грунтується на науці, позитивізм, за В. В. Лесевичем, визнає лише поняття, створені на основі досвіду. Це стає можливим тоді, коли конкретні науки розвинулися настільки, що

[6] *Лесевич В. В.* Позитивизм после Конта // Там же.— С. 56.
[7] *Там же.*
[8] *Там же.*— С. 84—85.

[9] *Лесевич В. В.* Эволюция философии и философские «переживания» // Там же.— Т. 2.— С. 252—253.
[10] *Лесевич В. В.* От Конта к Авенариусу // Там же.— С. 362.
[11] *Лесевич В. В.* Опыт критического исследования основоначал позитивной философии // Там же.— Т. 1.— С. 364.
[12] *Лесевич В. В.* Что такое научная философия? // Там же.— Т. 2.— С. 10.

стало можливим вичленити з їх понять загальні філософські поняття. Саме на дослідження процесу творення власне філософських понять із даних, які дають конкретні науки, і повинен бути перенесений центр тяжіння системи позитивної філософії. В. В. Лесевич писав, що завдання позитивної філософії — створення поняття про світ — може бути розв'язане тільки тоді, коли позитивізм відмовиться від безплідного підсумування конкретних наукових понять і перейде до створення з них понять загальних на тій самій основі, на якій вони створені були із уявлень, тобто буде розвинутий критичний елемент своїх основоначал і з позитивної схеми наук перебудується на систему критичного реалізму [13].

Свою філософію В. В. Лесевич намагається розвивати на основі синтезу позитивізму і неокантіанського критицизму. Саме під час вивчення останнього він починає усвідомлювати факт відносності наукового знання. В. В. Лесевич схильний розглядати істину як умовне відношення між суб'єктом і об'єктом: «Істина для нас не є щось абстрактне, ні щось таке, що може існувати незалежно від людського розуму; істина, навпаки, є поняття відносне і умовне, результат спостереження і досвіду, проведених за допомогою методу, виробленого спеціальними науками» [14].

В. В. Лесевич виходив з того, що до знання веде «тільки правильне комбінування правильних уявлень» [15]. Людина володіє не предметами, а лише уявленнями про них. Для об'єктивності чуттєвого сприйняття не існує будь-якого критерію. Причини сприйняттів не можна шукати винятково в об'єктах, бо явища видозмінюються самим актом сприйняття. Світло, звук, тепло не існують об'єктивно, їх уявлення суть лише відтворене нами чуттєве сприйняття. Сприйняття того самого об'єкта різними суб'єктами різне. Перебуваючи у залежності від органів, «чуттєві сприйняття змінюються разом з ними і таким чином, поряд із загальними об'єктивними причинами дають для кожного організму окремі суб'єктивні причини, загальна сукупність яких і визначає якість нашого досвіду» [16]. Саме тому мислення завжди є наше мислення, а інші організми, сприймаючи не так, як ми, навколишню дійсність, мають і не такі уявлення, а значить, і мислять не так, як ми. «Таким чином,— робить висновок В. В. Лесевич,— ми не маємо ніякого права стверджувати, що світ і є саме такий, яким ми його собі уявляємо, а лише, що, уявляючи його собі, ми можемо уявити його не інакше, як таким. Цією рисою, визначаючою істотну відносність нашого знання, завершується характеристика його і зумовлюються критично ті положення, які у позитивній системі встановлені чисто догматично» [17].

З цих же позицій В. В. Лесевич розглядав і поняття. Для нього поняття, будучи цілком залежні від уявлень, є лише пристосуванням останніх до властивостей суб'єкта [18]. У навколишній дійсності їм не має відповідного корелята. Отже, В. В. Лесевич розвивав релятивістську теорію пізнання, яка з необхідністю мала призвести його до емпіріокритицизму. Познайомившись з працями перших емпіріокритиків, він одразу ж зрозумів співзвучність їхніх висновків зі своїми пошуками і став переконаним прибічником цієї форми позитивізму.

Основну заслугу емпіріокритицизму В. В. Лесевич вбачає у розробці теорії пізнання, яка, на його думку, одержала своє завершення у виробленні поняття «чистий досвід», що, в свою чергу, остаточно підірвало претензії попередньої філософії на роль окремої науки.

Філософія стає загальним знанням, вона проникає в усі окремі дисципліни. Нова філософія не передує окремим наукам, не передбачає їх істин, а є завершенням їхнього знання. Вона — усвідомлення взаємозв'язку між усіма конкретними науками, відшукування тих загальних елемен-

[13] *Лесевич В. В.* Опыт критического исследования основоначал позитивной философии // Там же.— Т. 1.— С. 365—366.
[14] *Лесевич В. В.* Позитивизм после Конта // Там же.— Т. 1.— С. 57.
[15] *Лесевич В. В.* Опыт критического исследования основоначал позитивной философии // Там же.— С. 306.

[16] *Там же.*— С. 352.
[17] *Там же.*
[18] *Там же.*— С. 298.

тів, на яких грунтується цей зв'язок. Інакше кажучи, це відродження філософії на грунті позитивного знання. «Такою філософією,— твердив В. В. Лесевич,— ми повинні уявляти собі філософію емпіріокритичну. Вона — наука, вона — філософія, вона — наукова філософія: називайте її, як хочете» [19]. Відтепер «немає ніякої потреби запитувати про особливий предмет філософії, особливий її метод, про спеціально нею вироблені положення, а також і про межу, яка відділяє її від науки» [20].

Позитивну філософію на стадії емпіріокритицизму В. В. Лесевич називав закінченим світоглядом. Авенаріус, писав він, є творцем тієї фази наукової філософії, яка являє собою цілковиту перебудову всієї філософії, і тому переважно емпіріокритицизм ми повинні вважати «філософською спадщиною XIX ст.» [21].

В. І. Ленін показав, що «позитивізм взагалі і махізм зокрема далеко більше займалися тонкою фальсифікацією гносеології, підробляючись під матеріалізм, ховаючи ідеалізм за ніби матеріалістичну термінологію,— і мало порівняно звертали уваги на філософію історії» [22]. Фальсифікація гносеології характерна була і для В. В. Лесевича, який хоч і не визнавав апріорного походження понять, однак обмежив пізнання явищами людської свідомості і відчуття. Незважаючи на його твердження про об'єктивно-суб'єктивний характер пізнання, його концепція в цілому була пройнята суб'єктивізмом і витримана у дусі берклiансько-юмівської гносеології.

Панпсихізм, спіритуалізм. Крім В. В. Лесевича, на Україні важко назвати філософа, якого можна було б беззастережно зарахувати до табору позитивістів. Позитивізм навіть більше був популярний серед природознавців, ніж серед філософів. Останні (наприклад, Челпанов, Грот, Кудрявцев та ін.) використовували лише окремі положення позитивної філософії, не приймаючи її в цілому. Причина такого ставлення до позитивізму пояснюється тим, що він заперечував самостійне значення філософії, тимчасом як переважна більшість ідеалістів розглядуваного періоду саме в сфері філософії шляхом створення нового світогляду прагнула знайти вихід із кризи, в якій перебувала буржуазна свідомість. А для цього необхідно було насамперед відновити філософію у правах. Отже, мова могла скоріше йти про критику позитивізму, ніж про його підтримку. Яскравим підтвердженням вказаного є філософські погляди, вся творчість професора Київського університету О. О. Козлова (1831—1900 рр.).

Початок викладацької діяльності О. О. Козлова у Київському університеті (1876 р.) збігся з періодом інтенсивних пошуків єдиного світогляду, здатного об'єднати російську інтелігенцію, ефективно протидіяти «розумовій і моральній анархії суспільства». Включившись у ці пошуки, він поставив перед собою завдання створити такий світогляд, який мав би «своїм практичним наслідком і своєю ідеальною останньою метою об'єднання індивідуальних прагнень та дій в одну спільну волю і гармонійну діяльність цілого суспільства, людства і через нього... цілого світу» [23].

У визначенні мети своєї філософської діяльності О. О. Козлов солідарний з О. Контом, однак, вбачаючи заслуги останнього у прагненні знайти засіб протидії «моральній та інтелектуальній анархії» в єдності філософського світосприйняття, позитивно оцінюючи деякі інші моменти вчення О. Конта, зокрема ідею можливості соціології як систематичної науки, спробу класифікації наук, ідею універсальної позитивної релігії [24], до позитивізму О. О. Козлов ставився негативно. «Філософська система, запропонована Контом,— писав О. О. Козлов,— далеко не стала пунктом, об'єднуючим уми... Так само, навряд чи можна сподіватися на те, що ця система стане такою об'єднуючою

[19] *Лесевич В. В.* От Конта к Авенариусу // Там же.— С. 367.
[20] *Там же.*— С. 368.
[21] *Лесевич В. В.* Философское наследие XIX века // Там же.— Т. 2.— С. 282—285.
[22] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 18.— С. 324.
[23] *Козлов А. А.* Философские этюды.— Спб., 1876.— Ч. 1.— С. XIV.
[24] *Там же.*— С. 64—65.

силою в майбутньому, хоч про це ще мріють деякі прибічники позитивної філософії» [25].

Будучи певним, що вихід із духовної кризи суспільства можна знайти лише у сфері філософії, О. О. Козлов розпочав свою діяльність у цьому напряму із спроб відновити філософію у правах, він виступив проти заміни її конкретними науками. Інакше кажучи, свою діяльність у Києві він розпочав із критики позитивізму, який у 70—80-і роки минулого століття був однією з досить популярних філософських течій в Росії, і саме цим можна пояснити непопулярність лекцій О. О. Козлова серед університетської молоді.

Опонентом О. О. Козлова у Київському університеті виступив П. І. Аландський, який доводив непотрібність філософії, оскільки весь обсяг людського пізнання розподіляється між окремими науками [26]. Свою точку зору О. О. Козлов обгрунтував у відповіді П. І. Аландському на сторінках «Университетских известий» [27], а також в інших працях, зокрема «Философских этюдах» та «Очерках из истории философии».

Проблема правомірності філософії як самостійної галузі знання зводилась насамперед до визначення її предмета і методу. Для обгрунтування положення про існування специфічного предмета і методу філософії О. О. Козлов, по-перше, звертається до її історії, а по-друге, до аналізу її співвідношення з іншими науками. Історія філософії, вказував він, переконує нас у тому, що «предметом філософського пізнання завжди може бути тільки один світ» [28], а «філософія є наука про світ, як суще» [29]. Філософія завжди мала свій специфічний предмет дослідження, який не повинен зводитися до предметів інших наук. Сказане повною мірою стосується і методу. Різниця у змісті філософських систем, а іноді навіть їхня протилежність залежали не від різних методів пізнання, а від різноманітності точок зору, з яких досліджувався предмет філософії [30]. Цим предметом протягом всієї історії філософії завжди був світ у цілому. «Лише прийнявши світ, у розумінні системи речей,— писав О. О. Козлов,— ми можемо об'єднати у понятті філософа мислителів самих різних, нерідко прямо протилежних напрямів» [31]. Різні філософські вчення «виражають різницю напрямів філософії за кількістю і якістю начал, які кладуться в основу світу, за методом побудови світоспоглядання, за основами, які випливають із світоспоглядання для вчення про мораль і т. ін.» [32]

Визначаючи ж коло питань, які входять до предмета філософії, через зіставлення її з конкретними науками, О. О. Козлов доводив, що кожна конкретна наука, маючи справу з особливим предметом дослідження, не може ставити і розв'язувати питання про предмет знання взагалі. Для вирішення цього питання необхідно вийти за межі спеціального знання про той чи інший предмет і проаналізувати елемент, тотожний усім наукам, а саме: загальні начала та форми всякого знання чи всякої науки. «Дослідження це і становить завдання особливої науки, яка називається філософією і яка передбачається будь-якою спеціальною наукою» [33]. Отже, з точки зору існування окремих наук, філософія є наука про всі предмети спеціальних наук з огляду їх тотожності і належності до єдиного цілого. Однак О. О. Козлов не обмежується таким тлумаченням філософії, а розглядає її (залежно від виконуваних функцій) як науку про єдність, зв'язок та взаємовідношення духу і матерії, як науку, що досліджує природу, походження і значення основних понять окремих наук, як науку про зв'язок

[25] *Там же.*— С. 5.
[26] *Аландский П. И.* Философия и наука // Унив. изв., 1877.— № 1.— С. 94—115; № 2.— С. 135—159.
[27] *Козлов А. А.* Философия как наука : Ответ Аландскому // Там же.— № 4.— С. 266—282; № 5.— С. 333—364; № 6.— С. 509—536; № 8.— С. 597—635.
[28] *Козлов А. А.* Философские этюды.— Ч. 1.— С. 35.
[29] *Козлов А. А.* Очерки из истории философии.— Киев, 1887.— С. 3.
[30] *Козлов А. А.* Философские этюды.— Ч. 1.— С. 16.
[31] *Там же.*— С. 68.
[32] *Там же.*— С. 111.
[33] *Козлов А. А.* Очерки из истории философии.— С. 3.

всіх явищ світу, що виступає передумовою практичної, а також вільної моральної діяльності людини. Все це підсумовується у визначенні: «Філософія є наука про світ, його пізнання і його відношення до пізнаючого суб'єкта» [34].

Таким чином, на думку О. О. Козлова, філософія завжди мала свій особливий предмет дослідження, який не може бути охоплений окремими науками. «Філософія виступає регулюючим началом у науках, коли йде мова про зв'язок між предметами деяких чи всіх в даний час існуючих наук» [35]. Окремі науки без філософії нагадують собою точки, які розкидані у просторі і не мають загального центра. Співвідносячись же з філософією, ці точки становлять фігуру, периферію кола, центром якого виступає філософія. З другого боку, саме філософія завжди залежала від конкретних наук, той чи інший стан яких виступає «однією із істотних умов для успішної діяльності філософії» [36]. Отже, робить висновок О. О. Козлов, зв'язок філософії з науками, «необхідний і плідний як для неї, так і для інших наук» [37].

Що ж стосується ставлення філософії до релігії, то вона, на думку О. О. Козлова, взагалі не повинна торкатися теологічних питань, бо ні за своїм методом, ні за критерієм пізнання філософія «не компетентна в питаннях власне теологічних» [38]. Сказане свідчить про прагнення О. О. Козлова захистити релігію як від спроб її філософізації, так і від критики з боку філософів-матеріалістів. Ставлячи релігію над філософією, він розглядає її як синтетичну єдність діяльності духу, що включає в себе і філософію, і науку, і мораль. Отже, в цьому питанні О. О. Козлов не вийшов за межі традиції всієї попередньої релігійно-ідеалістичної філософії Росії.

Оцінюючи позицію О. О. Козлова, зайняту ним у питанні про співвідношення філософії з іншими науками, неважко зрозуміти, що вона була цілком підпорядкована основній меті його наукової діяльності. Пов'язуючи вихід з «розумової і моральної анархії суспільства» з філософією, бо лише вона здатна виробити таке поняття, «яким би дійсно охоплювалася в єдності вся необмежена різноманітність явищ і подій, що підлягають нашому пізнанню кожне окремо» [39]. О. О. Козлов змушений був за умов нігілістичного ставлення до філософії з боку позитивістів насамперед відновити у правах філософію, щоб потім доводити її пріоритет у справі подолання духовної кризи суспільства. Зробити це можна було лише шляхом визначення специфіки предмета філософського дослідження.

Що ж являє собою запропонований О. О. Козловим варіант філософії? Відповідь на поставлене питання передбачає аналіз його світогляду в цілому. Філософією О. О. Козлов почав займатися порівняно пізно, після сорока років. До цього його інтереси перебували у сфері політекономії та філології. У філософію він прийшов під впливом ідей Шопенгауера, Канта, Гартмана [40]. 1880 р. захистив магістерську дисертацію «Метод и направление философии Платона», а в 1884 — докторську («Генезис теории пространства и времени у Канта»). Згодом його погляди еволюціонували через монадологію Лейбніца, теологічний ідеалізм Лотце, персоналізм Тейхмюллера до створення власної системи так званого панпсихізму, що являв собою одну з різновидностей персоналізму в Росії, поряд з такими його різновидами, як критичний персоналізм, індивідуалізм та критичний спіритуалізм [41].

Однією з необхідних передумов створення нового світогляду О. О. Козлов вважав критику матеріалізму. Порівняльний аналіз вихідних принципів матеріалізму та ідеалізму, на його думку, переконує в тому, що «явища духу і в логічному, і в часовому порядку суть перші щодо явищ матерії» [42], а тому «для філософії буде великий виграш, якщо вона остаточно зупиниться на системі, яка визнає абсолютне духовне начало», бо матеріалізм кінець кінцем «повинен буде поступитися пануванням своєму антагоністу, тобто напряму, який шукає абсолютне начало у галузі духу» [43].

На думку О. О. Козлова, речі та явища є не просто речами та явищами, а формою вияву чогось іншого, а саме — метафізичного начала, субстанції. Лише філософія нового часу, писав він, змогла зрозуміти, що «в істинному понятті буття повинна бути мислима і сама собі рівна нерухома основа, на якій здійснюється вічна зміна» [44]. Причому ця основа, чи субстанція, може бути лише духовною і не може бути матеріальною. Аналізуючи світогляд античних матеріалістів, основну їхню помилку О. О. Козлов вбачав у нерозумінні того, що всі без винятку речі суть насамперед продукти людського «я», суть продукти його свідомості, його духу [45].

Ідея духовної субстанції, яку людина усвідомлює в своєму «я», і була покладена О. О. Козловим в основу його філософії. Навколишній світ являє не що інше, як сукупність станів свідомості суб'єкта. Субстанціальна єдність цих станів здійснюється у самому суб'єкті. Матеріальний же світ не являє собою ніякої реальності (подібно до того, як не реальні простір і час), він є лише знаками духовних субстанцій, як єдиного в собі сущого буття. Буття, вважав О. О. Козлов, є поняття, зміст якого складається із знання про нашу субстанцію, форми її діяльності та зміст цих форм в їхній єдності та ставленні однієї до другої. Отже, світ являє собою не що інше, як лише систему взаємодіючих субстанцій. Він існує не в просторі й часі, а в свідомості пізнаючого суб'єкта. Він не розвивається в часі, бо сама ідея часу повністю зникає в богові.

Гносеологічна позиція О. О. Козлова визначилася його загальнофілософською, світоглядною позицією. Визначаючи зв'язок між філософською системою в цілому і теорією пізнання, він, зокрема, писав: «Світоспоглядання, тобто та чи інша система, завжди з точки зору своїх основ пояснює можливість і факт пізнання взагалі, а також і можливість істини, а з другого боку критерій істини пояснює достовірність та істинність світоспоглядання» [46]. Щодо системи самого О. О. Козлова, таке співвідношення означало, що «пізнання дійсно існує лише і винятково в голові, в духові, в свідомості індивідуальної особи» [47]. Свідомість — це щось цілком індивідуальне, а основним фактором пізнання виступає субстанціальна єдність пізнаючих істот, які перетворюють свідомість із ірраціональної множинності на осмислену єдність. Свідомість дана людині від природи, а категорії пізнання є не чим іншим, як лише продуктами мислячого «Я».

Неважко зрозуміти, що О. О. Козлов, спекулюючи на нездатності домарксівського матеріалізму послідовно науково пояснити діяльність свідомості як продукту матеріальних процесів, вважає таке пояснення неможливим у принципі й перетворює свідомість на субстанціальне, творче начало. По суті, панпсихізм О. О. Козлова був ідеалізмом спіритуалістичного толку, який не має нічого спільного з наукою і вів до рафінованої попівщини, до фідеїзму. Не далеким від істини був С. О. Аскольдов, коли писав, що О. О. Козлов був одним із основних творців християнської метафізики, християнської філософії в Росії [48].

Зрозуміло, така філософія не могла стати тим світоглядом, який, за задумом О. О. Козлова, повинен був об'єднати російську інтелігенцію, оскільки мала яскраво виражений антинауковий характер. Навіть однодумці О. О. Козлова змушені

---

[34] *Там же.*— С. 6.
[35] *Козлов А. А.* Философские этюды.— Ч. 1.— С. 48—49.
[36] *Там же.*— С. 104.
[37] *Там же.*— С. 17.
[38] *Там же.*

[39] *Там же.*— С. 32.
[40] Один час Козлов схилявся до філософії Дюрінга, якої, однак, не сприйняв через наявність у ній матеріалізму та ідей соціалізму, і в 1877 р. виступив із статтею «Критические замечания к философской системе Дюринга».
[41] Крім Козлова, ідеї персоналізму в Росії розвивали Л. Лопатін, С. Аскольдов, М. Бердяєв, частково М. Лосський, С. Булгаков, а також представники «Юр'ївської школи персоналізму» (Е. Бобров, Я. Озе та ін.).

[42] *Козлов А. А.* Очерки из истории философии.— С. 22.
[43] *Там же.*— С. 23.
[44] *Там же.*— С. 118.
[45] *Там же.*— С. 114.

[46] *Козлов А. А.* Философские этюды.— Ч. 1.— С. 82.
[47] *Там же.*— С. 134.
[48] *Аскольдов С. А.* Русские мыслители : А. А. Козлов.— М., 1912.— С. 218.

були визнати, що ідея духовної субстанції в його філософії була незрозуміла і навіть ворожа сучасникам [49]. Розвиток природознавства кінця XIX — початку XX ст. показав усю неспроможність подібних умоглядних побудов, і вже на початку століття персоналізм в Росії, а з ним і панпсихізм О. О. Козлова, змушені були зійти з арени, поступившись місцем іншим ідеалістичним течіям, зокрема неокантіанству.

На відміну від О. О. Козлова, який вбачав у філософії порятунок від усіх соціальних і моральних недугів, О. М. Гіляров на початку своєї ідейної еволюції ставив перед нею більш скромні завдання. «Завдання філософії,— писав він 1887 р.,— не в тому, щоб проводити у свідомість нові істини, а в тому, щоб перевіряти і систематизувати те, що дане як нею самою, так й іншими науками» [50]. Пізніше його уявлення про завдання філософії змінюються, і він формулює їх таким чином: «Філософія є спроба створити таке цілісне світорозуміння, яке задовольняло б усім запитам нашого духу, однаково теоретичним, моральним, релігійним, естетичним; допомагало б розібратися в усіх складних питаннях життя і давало б для нього настанову» [51].

Ідеальним варіантом такого цілісного світогляду в кінці 90-х років О. М. Гіляров вважав філософію Платона, оскільки вона нібито «більше за всі інші системи задовольняє вимогам серця» [52] і в цьому її неоціненне історичне значення. Ідеалізм, на думку О. М. Гілярова, став всеперемагаючою силою саме завдяки Платону, який заклав основи тих естетичних, моральних і релігійних переконань, які «більше двадцяти століть становлять несвідоме розумове надбання освічених людей» [53]. О. М. Гіляров вважав, що вчення Платона зробило значно більший вплив на філософію нового часу, ніж вчення Арістотеля. В цей період своєї ідейної еволюції О. М. Гіляров з пафосом писав, що він не знає метафізики вищої за Платонову, а морального вчення вищого і кращого, ніж євангельське.

Пізніше, однак, філософія Платона перестає його задовольняти. Мету філософії він починає вбачати в тому, щоб «за допомогою аналізу всього духовного змісту знайти такі елементи, з яких можна побудувати цілісне і струнке світорозуміння» [54].

За глибоким переконанням О. М. Гілярова, таке цілісне світорозуміння можна створити лише на основі духовного начала, як начала діяльного за своєю природою. Матеріалізм для цієї мети не придатний, бо він намагається пояснити всю дійсність із начала мертвого, просторово визначеного і несвідомого. Щоправда, на відміну від О. О. Козлова, який вбачав в матеріалізмі лише негативні сторони, Гіляров визнавав і деякі позитивні його моменти. Закликаючи, наприклад, вивчати навколишню дійсність, матеріалізм сприяв ознайомленню з природою. Визнаючи можливість врахування явищ природи, матеріалізм дає опору для математичного тлумачення дійсності, на якому грунтується сучасне природознавство [55]. В цілому ж вихідні положення матеріалізму О. М. Гіляров прийняти не може.

Разом з тим цілісний світогляд не можна створити і на основі релігії, оскільки «посилатися на бога при розв'язанні тих чи інших питань — отже не давати ніякої відповіді» [56].

Гіляров вважає також непридатною для цієї мети філософію Декарта, Спінози, Лейбніца, Фіхте, Шеллінга, Гегеля, Спенсера. Він звертає свій погляд на Берклі і Канта. Аналізуючи позицію Берклі, він, зокрема, писав: «З основним принципом Берклі, тобто що ми не можемо вийти за межі духу,— ми повинні погодитися як з цілком незаперечним» [57]. Разом з тим він не погоджується із спробами Берклі

[49] *Там же.*— С. 6.
[50] *Гиляров А. Н.* Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбах философии.— М., 1887.— С. 6.
[51] *Гиляров А. Н.* Введение в философию.— Киев, 1907.— С. 3.
[52] *Гиляров А. Н.* Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбах философии.— С. 18.
[53] *Там же.*— С. 11.
[54] *Гиляров А. Н.* Введение в философию.— С. 27.
[55] *Там же.*— С. 22.
[56] *Там же.*— С. 23.
[57] *Там же.*— С. 28.

зіслатися на бога як на причину, що викликає в них уявлення, бо в даному випадку в природне Берклі вводить надприродний елемент, а значить, залишає науковий грунт.

Поділяючи багато положень філософії Канта, Гіляров повністю прийняти її також не може через наявність в ній поступки матеріалізму. «Якби Кант не стверджував, що існують «речі в собі», він став би на точку зору чистого спірітуалізму і був би послідовним, але тепер нам залишається визнати його вчення незадовільним» [58].

З гегелівської ж філософії Гіляров бере лише одне положення, а саме: світогляд слід будувати із загального, а не з часткового, і це загальне є буття живе [59].

На думку Гілярова, задовільне розв'язання різних питань в сфері гносеології, онтології, релігії, моралі і т. д. можливе лише у рамках вчення про загальноєдиний духовний організм. Саме таким є вчення німецького фізика Густава Фехнера, де Всесвіт розглядається як зворотний бік психічного. Захоплюючись цією теорією, Гіляров писав, що незалежно від Г. Фехнера він дійшов ідентичних висновків і вважає їх не лише єдино правильними, а й незаперечними.

Виходячи з того, що всяке світорозуміння зумовлене, по-перше, властивостями нашої внутрішньої, духовної природи, а по-друге, часом і місцем нашого життя, О. М. Гіляров намагається довести, що у світі немає нічого мертвого, а все живе. Всесвіт — це живий організм. Суть його теорії, яку він називає синехологічним [60] спірітуалізмом, полягає в тому, що дух розглядається у вигляді системи, яка «містить у собі з самого початку і множинність і зв'язуючу її єдність» [61]. Інакше кажучи, вся різноманітність навколишньої дійсності з самого початку закладена у природі духу.

Для обгрунтування синехологічного спірітуалізму О. М. Гіляров висуває ряд положень, за допомогою яких намагається довести, що в основі світобудови лежить свідомість, яка ніколи не виникає, а існує вічно. Вона не має іншого першоджерела, крім самої себе. «Існує лише те,— писав О. М. Гіляров,— що покладається свідомістю і усвідомлюється, а те, що не покладається свідомістю і не усвідомлюється, не існує; саме поняття буття є визначенням свідомості» [62]. Свідомість є першоосновою, яку не можна ні пояснити, ні вивести, ні довести. І хоч її носій, суб'єкт свідомості, є матеріальна система, все ж «не матерія породжує свідомість, а свідомість стягує роздрібнену матеріальну дійсність до системи, яка виступає зовнішнім виразом, виявом, суб'єктом, носієм свідомості» [63]. Матерія без свідомості немислима, недопустима, бо існує лише те, що покладається свідомістю. Бути породженим свідомістю й існувати як буття — це те саме. Інакше кажучи, буття і свідомість тотожні. Отже, якщо свідомість служить основою для породження дійсності, то на зовнішню дійсність ми повинні дивитися як на знак чи символ внутрішньої духовної дійсності. На думку О. М. Гілярова, природа — символ духу. «Цим положенням,— писав він,— намічається плідна метода: щоб вивчити дух, ми повинні вивчати природу, і навпаки, щоб вивчити природу, ми повинні вивчати дух» [64]. Йдучи таким шляхом, ми, на думку О. М. Гілярова, неминуче дійдем висновку, що змістом свідомості є увесь Всесвіт, бо про нього ми знаємо лише через свідомість. «Кожна свідомість в уяві містить Всесвіт, оскільки може його усвідомити, кожний атом є носієм всесвітньої свідомості, оскільки є частина матеріальної системи, яка носить цю свідомість» [65].

Зрештою, вважав О. М. Гіляров, ми неминуче повинні дійти висновку про наявність душі у рослин, у нашої планети в цілому, у всього Всесвіту. Немає сенсу зупинитися на розгляді запропонованих О. М. Гіляровим доведень цієї думки, бо всі вони цілком довільні (наприклад,

[58] *Там же.*— С. 30.
[59] *Там же.*— С. 39.
[60] Синехологічний у перекладі з грецької мови означає зв'язуючий.
[61] *Гиляров А. Н.* Введение в философию.— С. 31.
[62] *Там же.*— С. 110—111.
[63] *Там же.*— С. 121.
[64] *Там же.*— С. 52.
[65] *Там же.*— С. 122.

основним доказом наявності душі у Землі виступає генетичний зв'язок з нею живих істот). Важливо інше: розглядаючи Всесвіт, як всеохоплюючий живий організм, включаючи в себе безкінечну кількість підпорядкованих живих організмів, нерозривно пов'язаних між собою, О. М. Гіляров змушений визнати існування якогось всесвітнього організму, всесвітньої особи, яка є наскрізь свідомістю. Виходячи з того, що внутрішнім виразом зовнішньої системи є особа, він приписує кожному організму наявність особи. Скажімо, людському організму відповідає людська особа, організму рослин — особа рослини і т. д., аж до верховної особи. «Верховна особа... є особа всесвітнього організму» [66]. Індивідуальна свідомість залежить від інших свідомостей, і оскільки не можна вийти за межі свідомості, остільки ми «з необхідністю повинні визнати існування деякої загальної свідомості, яка зумовлює і зовнішню природу, і внутрішній світ кожного з нас» [67]. Лише цій свідомості притаманна безумовна свобода, а отже, «першооснова є всезагальна свідомість, а всі одиничні свідомості з усім їхнім змістом суть породження цієї всезагальної свідомості» [68]. До такого зрештою висновку дійшов О. М. Гіляров під час пошуків «єдино прийнятної точки зору на світобудову». Намагаючись знайти задовільне вирішення проблеми співвідношення матерії та свідомості, він від ідеї наявності душі в усій навколишній дійсності дійшов необхідності визнання існування верховної істоти як першооснови світу, що мало чим відрізняється від християнського бога. Не випадково філософія Гілярова не отримала більш-менш широкого розповсюдження, і в літературі розглядуваного періоду важко знайти посилання на його праці.

Неокантіанство. Неспроможність філософських позицій О. М. Гілярова, так само як і О. О. Козлова, була показана їхнім сучасником, професором філософії і психології Київського (1892—1906 рр.), а згодом Московського (1907—1923 рр.) університетів Г. І. Челпановим (1862—1936 рр.), який довів, що вихідний принцип панпсихізму (свідомість творить матерію) міг би бути правильним «лише у тому випадку, коли б матерія була лише нашим уявленням» [69]. Насправді ж «матерія є дещо більше, ніж лише уявлення» [70]. Неправомірно також, на думку Г. І. Челпанова, ототожнювати духовне і матеріальне, оскільки, по-перше, невідомо, що розуміють прибічники цієї теорії під тотожністю тілесного та духовного, по-друге, як це так, що психічне породжується лише психічним [71]. І по-третє, «висновок про те, що всі тіла мають душу, суперечить загальноприйнятим поглядам, згідно з якими духовне життя може бути визнане лише там, де є мозок, чи, у крайньому випадку, нервова система» [72]. Різниця між фізичними та психічними процесами настільки велика, вказує Г. І. Челпанов, що ототожнювати їх ні в якому разі не можна. В чому вона полягає? Щоб відповісти на це питання, необхідно розглянути філософські погляди самого Г. І. Челпанова, який був одним із найяскравіших представників так званого «академічного неокантіанства» в Росії.

Неокантіанство належить до найбільш поширених течій ідеалістичної філософії Росії кінця XIX — початку XX ст. Першими його ідеями зацікавилися представники університетської професури, зокрема О. І. Введенський, І. І. Лапшин, Г. І. Челпанов та ін. Ідеї неокантіанства мали вплив на ліберальних народників, були сприйняті «легальними марксистами» (Струве, Туган-Барановський, Бердяєв, Булгаков та ін.). Саме останні намагалися поєднати марксизм з неокантіанством, «запліднити» економічну й історичну теорію К. Маркса неокантіанською гносеологією та етичною теорією І. Канта. Що ж стосується представників університетської професури, то для них неокантіанство було тією філософією, з позицій якої вони намагалися спростувати матеріалізм взагалі. Економічний матеріалізм, твердив Г. І. Челпанов, можна поєднати не лише

[66] *Там же.*— С. 63.
[67] *Там же.*— С. 51.
[68] *Там же.*

[69] *Челпанов Г. И.* Введение в философию.— Киев, 1907.— С. 152.
[70] *Там же.*
[71] *Там же.*— С. 160, 161.
[72] *Там же.*— С. 167.

з матеріалізмом, але й з іншими філософськими вченнями, аби лише вони мали моністичний характер.

У творчій спадщині Г. І. Челпанова критика матеріалізму посідає особливе місце. Про це свідчить хоч би той факт, що даному питанню він присвятив спеціальний цикл публічних лекцій, який 1900 р. видав окремою книгою під назвою «Мозг і душа». Лейтмотивом книги є спроба довести, що «сучасний науково-філософський світогляд ні в якому разі не може виражатися словом «матеріалізм» [73], бо «матеріалізм нічого спільного з наукою не має» [74].

Під матеріалізмом Г. І. Челпанов розуміє таке вчення, згідно з яким лише матеріальні атоми являють собою істинну реальність. З них створюється вся навколишня дійсність, все існуюче, а душа, свідомість, думка є не що інше, як рух атомів. Вирішуючи проблему свідомості, матеріалізм пройшов еволюцію від спроб довести, що думка є рух матеріальних атомів через розгляд її як властивості матерії до концепцій, згідно з якими думка — це виділення мозку. «На цьому пункті,— писав Г. І. Челпанов,— матеріалізм зупинився. Він сказав усе, що міг сказати. Можна стверджувати, що наприкінці XVIII ст. матеріалізм сказав своє останнє слово. XIX ст. і його великі успіхи у природознавстві нічого не додали до матеріалізму XVIII ст. Сучасний матеріалізм є лише повторенням матеріалізму XVIII ст.» [75] Основну причину популярності матеріалізму у другій половині XIX ст. Г. І. Челпанов пов'язує не з розвитком природознавства, а з недоліками самої філософії першої половини XIX ст., тобто метафізичних систем Фіхте, Шеллінга, Гегеля та їх спекулятивного методу.

У своїй критиці матеріалізму Г. І. Челпанов виходив з визнання принципової відмінності між явищами фізичними та психічними. Вони відмінні не лише за своєю природою, а й за способами пізнання. Світ психічного пізнається за допомогою методу самоспостереження, або так званого внутрішнього досвіду, тим часом як для пізнання світу фізичного існує метод зовнішнього спостереження, або зовнішній досвід. Перший з вказаних методів є суб'єктивний, другий — об'єктивний. Корінна різниця між фізичними та психічними явищами полягає в тому, що до жодного з них не може бути прикладена якась із категорій просторової протяжності, за допомогою яких описуються явища матеріального світу.

Безпідставним вважає Челпанов положення матеріалізму про те, що думка є властивістю матерії. Для обгрунтування своєї позиції він апелює до філософії Г.-Л.-Ф. Гельмгольца, згідно з якою поняття «сила», «властивість», «здатність» — це лише слова для позначення мислимих відношень між речами. За ними не стоїть ніяка реальність, вони реальні лише у нашій думці, це тільки форма нашого мислення, а фактично існує лише рух матеріальних частинок. Коли ж «для нас зрозуміло, що в матеріальних речах об'єктивно, реально ніякі властивості, ніякі сили не існують,— писав Г. І. Челпанов,— то і неправильність тверджень матеріалістів, що думка є властивість речовини, також буде зрозуміла. Думка є реальність, яку ми безпосередньо сприймаємо, а властивість є лише форма нашого сприйняття» [76].

Г. І. Челпанов заперечує наявність причинного зв'язку між фізичними та психічними явищами. А раз такий зв'язок відсутній, значить матерія не може породжувати психічні явища, отже, для психічного існує інше джерело. Фізичні та психічні процеси відбуваються паралельно. Причому «із двох безпосередньо наданих родів явищ, матеріальних і психічних, психічним притаманна більш очевидна реальність. Те, що ми називаємо матеріальним, зрештою є наше уявлення. Наше уявлення, почуття, думка і бажання, тобто наші психічні стани, дані нам безпосередньо, ми сприймаємо їх так, як вони є, між тим як матерія у власному розумінні, або атоми, являє собою лише гіпотезу. Ніяк не можна стверджувати, що матерії притаманне більш безсумнівне

[73] *Челпанов Г. И.* Мозг и душа.— М., 1912.— С. 15.
[74] *Там же.*— С. 25.
[75] *Там же.*— С. 45.

[76] *Там же.*— С. 126.

існування, ніж свідомості, тому що світ як духовний, так однаковою мірою і матеріальний становить зміст нашої свідомості» [77]. До такого висновку Г. І. Челпанов доходить на основі розгляду проблем гносеології, які в його працях посідають центральне місце. І це не випадково, адже однією з найбільш характерних рис неокантіанства в Росії було намагання його представників знайти емпіричне підтвердження кантівської теорії пізнання, обгрунтування її, спираючись на найновіші досягнення науки і насамперед фізіології та психології. Доводячи правомірність перетворення гносеології в центральну проблему філософії, Г. І. Челпанов писав: «Теорія пізнаня є однією з основних частин сучасної філософії. Немає можливості будувати філософську систему, якщо не визначити наперед, що може ваш розум пізнати і від пізнання чого він повинен відмовитися назавжди, якщо не визначити наперед меж людського пізнання» [78].

Основне завдання гносеології Г. І. Челпанов вбачав у з'ясуванні того, що в пізнанні належить суб'єкту, а що — об'єкту. Гносеологічний аргумент, на його думку, найбільш переконливий у боротьбі проти матеріалізму, бо теорія пізнання останнього «має лише вигляд теорії, насправді ж вона являє собою лише образне, нічого в дійсності не пояснююче, порівняння з відображуючим дзеркалом. Коли б навіть визнати правильність цієї теорії, то все ж питання, яким чином дерево-річ може зробитися деревом-думкою, залишається, як і раніше, не розв'язаним» [79]. Наведені рядки свідчать про те, що їх автор ототожнював марксистську гносеологію з теорією пізнання всього попереднього матеріалізму.

Гносеологічна концепція самого Челпанова підпорядкована доведенню того, що «ми творимо наше пізнання за допомогою форм нашої думки і віримо, що йому дійсно відповідає світ, який нами створений». Пояснити пізнання, показати умови його існування можна лише припустивши, «що в нашому пізнанні є елементи, без яких саме пізнання неможливе, але які водночас не можуть бути виведені із чуттєвого досвіду і які через це повинні бути визнані продуктом самостійної діяльності нашого духу» [80].

Г. І. Челпанов виходить з того, що предмет для нас є не більше, як певна сукупність відчуттів, пов'язаних за певним правилом. Звук не є копією чогось реально існуючого, він об'єктивно не існує. Об'єктивно існує лише коливання повітря. «Отже, зрозуміло, що потрібне вухо для того, щоб міг існувати звук, ясно також і те, що звук, або звукове відчуття, являє чисто психологічний зміст, є чисто психологічний процес, в природі об'єктивно не існуючий» [81]. Сказане повною мірою стосується тепла, холоду, світла, кольору, запаху, які являють собою тільки суб'єктивний зміст відчуттів. Те, що їх породжує, зовсім на них не схоже. Тут відсутнє ставлення копії до оригіналу. Звідси робиться висновок, що наші відчуття не прямо відповідають тим речам, які їх викликають, а є символами для них, і що «ми пізнаємо світ не таким, яким він є в дійсності, а творимо його відповідно до властивостей нашої психічної організації» [82]. Поява тих чи інших відчуттів перебуває в залежності не від їхнього джерела, а від особливостей нашої організації. Коли б людина була створена інакше, коли б її фізична організація була інакша, то світ міг би їй уявлятися зовсім в іншому вигляді [83].

Однак лише фізична організація не може вважатися достатньою умовою пізнання. Крім неї такою умовою виступає ще і психофізична організація. Якщо заслуга Р. Декарта і Дж. Локка полягає, на думку Челпанова, у визнанні суб'єктивності відчуттів, то заслуга Канта — у доведенні суб'єктивності простору і часу. Челпанов

[77] *Там же.*— С. 210.
[78] *Там же.*— С. 147.
[79] *Челпанов Г. И.* Введение в философию.— С. 17.

[80] *Челпанов Г. И.* Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности.— Киев, 1904.— Ч. 2.— С. 429.
[81] *Челпанов Г. И.* Мозг и душа.— С. 157.
[82] *Челпанов Г. И.* Введение в философию.— С. 50.
[83] *Челпанов Г. И.* Мозг и душа.— С. 172.

глибоко переконаний у тому, що без кантівського апріоризму теорія пізнання взагалі неможлива, бо без визнання апріорних понять неможливий досвід, вони — передумова досвіду. Кант показав, пише Челпанов, «що чисто суб'єктивні за своїм походженням поняття, набувають об'єктивного характеру тому, що вони зумовлюють досвід, що вони суть умови можливості досвіду» [84].

На думку Г. І. Челпанова, поняття простору, часу, тотожності тощо, виступаючи в нашому мисленні чимось постійним, незмінним, не відповідають дійсності, що чуттєво сприймається, бо в природі ми не знаходимо їх у такому вигляді, в якому мислимо. Вони виникають не із зовнішнього досвіду, а являють собою результат рефлексії і вносяться в зовнішній досвід. Інакше кажучи, часовий, просторовий порядок, який відсутній у природі, вноситься у чуттєвий досвід тільки нашою свідомістю. Без апріорних понять пізнання неможливе. Г. І. Челпанов розрізняє психологічну і гносеологічну апріорність вказаних понять. Перша полягає в тому, що вони суть функції самої свідомості; друга — що вони логічна передумова сприйняття, або досвіду [85].

Апріорний характер мають також логічні закони, оскільки ми одержуємо їх не із зовнішнього досвіду, не із спостереження чуттєвих речей, а із внутрішнього досвіду, із спостереження діяльності самого духу. Вони є умовою мислення про речі, і в цьому розумінні їх можна назвати апріорними умовами пізнання [86].

Однак сказаним не вичерпується відповідь Г. І. Челпанова на питання, що в пізнанні належить суб'єкту, а що — об'єкту, як не вичерпується і його гносеологічна концепція. На його думку, пізнання не можна до кінця з'ясувати, якщо існування об'єктивного світу ставити в цілковиту залежність від існування свідомості. Г. І. Челпанов слушно зауважує, що всі теорії, які заперечують існування речей незалежно від нашої свідомості, не можуть пояснити виникнення уявлень без допущення трансцендентного або транссуб'єктивного світу. Навіть Берклі змушений зробити таке допущення. Трансцендентним у нього виступає бог. Із факту існування нерозривного зв'язку між мисленням і предметом зовсім не випливає, що немає об'єкта без суб'єкта, що об'єкт не може існувати поза мислення його суб'єктом.

Що ж в такому разі існує об'єктивно і яка його природа? На думку Г. І. Челпанова, це те, що не підлягає перетворенню та розкладу, те, що зберігається кількісно, або, іншими словами,— це матерія, субстрат, носій матеріальних явищ. «Цей субстрат насправді збігається з тим,— писав Г. І. Челпанов,— що в хімії та фізиці називають атомами. Хоч ми визнаємо, що матерія цілком розкладається на відчуття, але щоб пояснити можливість змін речовини, якими викликаються відчуття, ми припускаємо гіпотезу атомів» [87]. Лише таке допущення дає змогу довести існування закономірного зв'язку між відчуттям і реальними речами. Сам факт існування того чи іншого відчуття є свідченням існування речі поза цим відчуттям. Відчуття світла, тепла, холоду, кольору, запаху щодо цього не є щось абсолютно суб'єктивне, воно виступає знаком для певних явищ, воно продукт взаємодії зовнішніх процесів та психофізичних умов сприйняття.

Отже, «те чи інше відчуття, яке ми вважаємо суб'єктивним,— робить висновок Г. І. Челпанов,— є показником існування інших властивостей, а це співіснування з іншими, не усвідомлюваними властивостями, показує, що поза відчуттям є речі, які існують незалежно від нашого пізнання» [88]. Простір з цієї точки зору виступає продуктом взаємодії двох факторів: з одного боку, свідомості, з другого — об'єктивної основи, «по відношенню до якої наше поняття простору є в певному розумінні відображенням» [89]. Разом з тим Г. І. Чел-

[84] *Челпанов Г. И.* Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности.— Ч. 2.— С. 118.
[85] *Там же.*— С. 267—298.
[86] *Там же.*— С. 226—227.

[87] *Челпанов Г. И.* Мозг и душа.— С. 206.
[88] *Челпанов Г. И.* Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности.— Ч. 2.— С. 410.
[89] *Там же.*— С. 415.

панов твердив, що ми повинні лише констатувати факт існування такої основи, відмовляючись від будь-яких її визначень, бо насправді вона може виявитися не простором, а лише його аналогом. Поняття простору не має емпіричного характеру, а тому «про об'єктивну основу простору можна тільки сказати, що наш простір їй відповідає» [90] і не більше.

Об'єктивна основа пізнання у гносеологічній концепції Г. І. Челпанова — це не що інше, як кантівська «річ в собі». У даному випадку зі всією повнотою виявляється агностицизм філософії Г. І. Челпанова. Адже про природу трансцендентного чи транссуб'єктивного ми нічого не можемо сказати, крім того, що воно є. Ми віримо в його існування лише на підставі того, що воно є умовою існування пізнання. Щось подібне щодо цього трапляється під час дослідження закону причинності. Використання постулату причинності, твердив Г. І. Челпанов, не може бути виправдано міркуваннями логічного характеру, бо ми не можемо довести існування закономірності в природі, а тому у нас може бути лише впевненість в істинності закону причинності. Однак, незважаючи на це, ми його визнаємо, оскільки без цього неможливе пізнання. Нам необхідно виправдати знання таким, яким воно є. Існують речі, які не можна пізнати розумом, ми приймаємо їх на віру. Г. І. Челпанов писав, що віра не заперечує знання, вони тотожні в плані досягнення істини, бо й те й інше викликає у нас впевненість в існуванні певної реальності [91]. Більше того, Г. І. Челпанов не обмежується гносеологічною характеристикою віри, а включає її до одного з визначальних факторів світогляду. На його думку, «завдання знання полягає в тому, щоб розкривати, пояснювати те, що виступає предметом віри» [92].

Аналіз філософських поглядів Г. І. Челпанова показує, таким чином, що вони були цілком витримані в дусі кантівського апріоризму і агностицизму. Намагаючись обійти основне питання філософії, він звів її завдання до формальнологічного з'ясування достовірності та меж знання. Обмеживши ж сферу філософії, він водночас розширив сферу релігії, що було цілком природно для філософії, побудованої на принципах апріоризму та агностицизму, логічне завершення яких неминуче вело до визнання духовної першооснови світу. Філософія Г. І. Челпанова щодо цього була цілком витримана в дусі тих тенденцій, які характеризують еволюцію російського ідеалізму кінця XIX — початку XX ст.

Психологізація філософії. Серед представників ідеалістичної філософії Росії останньої третини XIX — початку XX ст. виділяється постать М. Я. Грота (1852—1899 рр.), який розпочинав свою філософську діяльність на Україні, де працював близько десяти років спочатку професором Ніжинського історико-філологічного інституту, а потім Новоросійського (Одеського) університету. Під час перебування на Україні М. Я. Грот написав значну кількість праць, в тому числі й ряд фундаментальних, зокрема «К вопросу о реформе логики» (1882 р.) та «О душе в связи с современными учениями о силе» (1886 р.), в яких він виклав основи світогляду.

Філософським поглядам М. Я. Грота важко дати однозначну оцінку, оскільки вони досить суперечливі як за своїм змістом, так і за формою викладу. Протягом своєї філософської еволюції М. Я. Грот неодноразово відмовлявся від ідей, які відстоював лише два-три роки тому. Постійне прагнення до перегляду тих чи інших положень своєї концепції спричинило до того, що М. Я. Грот не залишив після себе більш-менш узагальнюючої праці, де систематизував би свої погляди. Все ж, незважаючи на розмаїтість філософських інтересів (він займався питаннями історії філософії, логіки, теорії пізнання, етики, естетики, психології), складність та суперечливий характер світогляду М. Я. Грота, існує дві проблеми, які проходять червоною ниткою крізь усю його творчість і аналіз яких дає змогу адекватно відтворити його ідейну еволюцію, дати узагальнюючу характеристику

[90] *Там же.*— С. 417.
[91] *Челпанов Г. И.* Введение в философию.— С. 512.
[92] *Там же.*— С. 511—512.

його філософії і визначити місце останньої у філософському процесі розглядуваного періоду. Це — проблема предмета та завдань філософії і проблема пізнання. М. Я. Грот писав, що розвиток його філософії — її ідеї і зміст — «обертався навколо питань про завдання філософії і про відношення та значення думки і почуття [93], як джерел знання» [94].

Аналіз проблеми предмета та завдань філософії був у М. Я. Грота підпорядкований досягненню основної мети його творчості — створенню нового світогляду. З самого початку він ішов «від зруйнування основ старої метафізики до побудови власного позитивного світогляду» [95]. В одній із перших своїх праць, присвяченій критичному аналізу «Філософських етюдів» О. О. Козлова, Грот ставить питання, як взагалі можлива філософія і в якому відношенні вона перебуває щодо науки. Він заперечує відстоюване О. О. Козловим положення про те, що філософія — це наука про світ в цілому, оскільки, на його думку, вона не може бути чимось більшим, ніж загальною назвою для певного кола спеціальних наук. Наука, яка б лише синтезувала результати, здобуті в інших сферах знання, не потрібна, бо «об'єднуючий синтез є вже ідеальна мета конкретних наук» [96]. Більше того, філософія, як особлива наука про світ в цілому, не лише не потрібна, а й неможлива, оскільки філософські системи віджили свій вік. Це типово позитивістська точка зору, від якої М. Я. Грот невдовзі відмовляється, бо, заперечуючи право філософії бути синтетичною наукою про світ в цілому, він не міг знайти відповіді на питання, чому саме філософія становить одну із корінних потреб людського розуму. Відповідь на поставлене питання передбачала переосмислення місця філософії в системі знань та інтересів людського розуму. У своїх пошуках М. Я. Грот стає на шлях ототожнення філософії з мистецтвом, звідки залишався один крок до психологізації філософії, який він згодом і зробив.

Філософія як наука про світ в цілому зайва і неможлива, але «особиста філософія, особистий синтез — цілком можлива і законна річ, бо задовольняють об'єктивним потребам людського розуму» [97]. Вона, на думку М. Я. Грота, повинна відкривати суспільству не істину, а лише внутрішній світ людини, служити суб'єктивним потребам людини і задовольняти її почуття. Звідси, «філософія як синтез, як відображення суб'єктивного, як результат творчості й є мистецтво, а не наука» [98].

Аналіз предмета та завдань філософії у такій площині дає змогу, на думку М. Я. Грота, розглядати філософію і як частину мистецтва, і як саме мистецтво, тобто як останній момент, вищу ступінь в його розвитку. Не будемо зараз зупинятися на критиці даної точки зору, оскільки для нас у даному випадку більш важливо інше, а саме: при всій хибності спроб М. Я. Грота ототожнити філософію з мистецтвом цінним є його прагнення знайти ту сферу буття чи людської діяльності, де філософія не може бути повністю замінена наукою. Розгляд філософії як мистецтва є не що інше, як визнання за нею не лише права на самостійне існування, а й рівного з наукою пізнавального значення. М. Я. Грот зазначав, що «з точки зору складу знання ми не маємо підстав для протиставлення філософії і науки» [99], бо сума людського знання — це щось ціле, єдине, і саме її розподіл між філософією та наукою завжди доводив до абсурду.

М. Я. Грот відмовляється від своєї ж точки зору, згідно з якою завжди буде стільки ж філософій, скільки філософів, і для кожного істинною буде лише його філософія, а будь-яка інша — хибною. Він

[93] Поняття «почуття» є одним із центральних у філософії М. Я. Грота. Він спеціально підкреслював, що чітко розрізняє терміни «почуття» і «відчуття» (*Грот Н. Я.* О направлении и задачах моей философии // Философия и ее общие задачи.— Спб., 1904.— С. 150). У даному випадку йдеться про почуття.
[94] *Там же.*— С. 160.
[95] *Там же.*— С. 147.
[96] *Грот Н. Я.* Философские этюды (Сочинения А. А. Козлова) : Критический очерк.— Там же.— С. 7.
[97] *Грот Н. Я.* Философия как ветвь искусства.— Там же.— С. 28.
[98] *Там же.*— С. 29.
[99] *Грот Н. Я.* Отношение философии к науке и искусству // Там же.— С. 34.

схилявся до думки, що філософію не можна ототожнювати ні з наукою, ні з мистецтвом, ні з релігією, оскільки вона «як ціле, не є ні наука тільки, ні мистецтво, ні релігія, а є філософія, і повинна завжди і насамперед залишатися сама собою» [100]. Першочергове її завдання — розробка загального світогляду, тобто «вчення про світ і про ставлення до нього людини» [101], бо «з усіх завдань попередньої філософії лише це одне не заперечується у неї ніякою спеціальною галуззю знання» [102]. Побудувати ж цілісний світогляд філософія може лише в тісному союзі з точними науками, оскільки «в усі часи переробка змісту філософії та її відображення в тому й полягали,— зазначав М. Я. Грот,— щоб за допомогою нових наукових відкриттів розширювати і утверджувати на все більш міцних основах її ідеальні побудови» [103].

До структури світогляду М. Я. Грот включає вчення про пізнання, філософську космологію, філософську антропологію й етику, тобто ті досягнення сучасної йому науки, до яких слід віднести гіпотезу перетворення і єдності сил, закон збереження енергії, біологічну теорію розвитку та деякі інші наукові ідеї [104]. Серед структурних елементів світогляду центральне місце в філософії М. Я. Грота посідають питання теорії пізнання, через розробку яких він прагнув побудувати новий світогляд. Основне своє завдання в цій сфері М. Я. Грот вбачав у переробці теорії пізнання на грунті фізіологічної психології.

Провідною ідеєю всієї гносеологічної концепції М. Я. Грота є положення про те, що «все пізнання наше грунтується на об'єктивному досвіді, зовнішньому і внутрішньому, між якими немає різких меж, різкої протилежності» [105], а «все завдання знання зводиться до правильного тлумачення наших станів або явищ нашого зовнішнього і внутрішнього досвіду як виразів законів буття Всесвіту» [106]. Зовнішній і внутрішній досвід в усіх сферах пізнання органічно пов'язані один з одним і повинні розглядатися у нерозривній єдності.

М. Я. Грот виходив з того, що початок психічної взаємодії між навколишнім світом і людиною може перебувати не лише у світі, а й у самій людині, причому не лише в думці, а й в почуттях. Життя людини являє собою таку взаємодію організму з навколишнім середовищем, в результаті якої відбувається пристосування, з одного боку, внутрішніх відносин до зовнішніх, а з другого — зовнішніх до внутрішніх. Пристосування внутрішніх відносин до зовнішніх М. Я. Грот називає сприйняттям, а зовнішніх до внутрішніх — діяльністю. Всякий акт такої взаємодії він називає психічними обертами, кожен із яких починається або від середовища, або від самої свідомості. Ідеальний тип простого психічного оберту починається з відчуття і закінчується рухом. «Спочатку ми оцінюємо речі об'єктивно, як вони є (думкою),— писав М. Я. Грот,— а потім ті самі речі суб'єктивно, в їх значенні, або цінні для нас (почуття). Із почуттів народжується воля, із волі дія (теорія психічного оберту)» [107]. Ця концепція психічного оберту і була покладена М. Я. Гротом в основу всіх його гносеологічних побудов, оскільки саме вона, на його думку, давала змогу показати роль суб'єктивного досвіду, роль людських почуттів у пізнанні.

Грот виступає проти приниження ролі почуттів і перебільшення ролі розуму у пізнанні і намагається довести, що «інакше пізнати закони і начала природи, як через себе, крізь призму своїх станів, ми не можемо» [108]. Почуття — це, на думку М. Я. Грота, вияв у людині законів природи. Вони є джерелом пізнання суб'єктивного боку речей, суб'єктивних законів природи. При певній переробці свідомістю, стверджував М. Я. Грот, почуття набувають значення цілком необхідної, достовірної та всезагальної основи пізнання внутрішнього боку предметів, їхнього внутрішнього суб'єкта. Він вважає необгрунтованою точку зору про відносність та суб'єктивність почуттів і намагається довести, що почуття не менш об'єктивні, ніж розум [109]. Для обгрунтування своєї точки зору М. Я. Грот звертається до аналізу відчуттів і прагне знайти шляхи наукового доведення істинності чуттєвих сприйняттів.

Доказом відповідності реально існуючим об'єктам може служити факт існування різниці між реальними відчуттями та ілюзіями, галюцинаціями і сновидінням. Якщо відчуття спотворюють дійсність, то ми змушені визнати неможливість не лише взаємодії з об'єктами, а й самого існування об'єктів, нашої діяльності і взагалі нашого існування, яке виявляється у цій діяльності. «Якби відчуття нас обдурювали і не відповідали внутрішній природі речей,— писав М. Я. Грот,— то ми жодну річ не могли б знати повністю, в усьому її складі, а отже, і штучне відтворення предметів та явищ, цілком тотожних тим, які створила сама природа, не було б можливе... Тотожність відчуттів, одержуваних нами від предметів, природних і штучних, тобто, створених рукою самої людини, служить кращою перевіркою правильності цих відчуттів, відповідності їх істинній природі зовнішнього світу» [110].

Однак цих доказів істинності відчуттів, на думку М. Я. Грота, недостатньо, оскільки вони грунтуються на суперечностях, які випливають із визнання не істинності відчуттів, а отже, ці докази «доводять лише значну вірогідність відповідності відчуттів об'єктам, а не необхідність цієї відповідності. Ця необхідність може бути виведена лише дедуктивним шляхом, із доведених наукових істин, а не із фактів, які самі зрештою констатуються лише змістом нашого чуттєвого досвіду» [111]. Такою науково доведеною істиною М. Я. Грот вважав вчення про людський організм як продукт природи. «Всі органи чуттєвого досвіду,— вказує він,— являють собою лише подальшу диференціацію під впливом дій самої природи тієї первісної відчуваючої поверхні, яка відчувала лише механічні поштовхи і рухи в навколишньому середовищі й таким чином спонукала організм до відповідних їм механічних поштовхів і рухів» [112]. Звідси випливає необхідність повної відповідності наших відчуттів властивостям речей. Якщо самі речі та їхні властивості викликали виникнення та диференціацію різних органів відчуття, то останні, будучи продуктом самої природи, повинні правильно відображувати її властивості. Отже, «кращий доказ на користь достовірності чуттєвого досвіду,— робить висновок М. Я. Грот,— ми знаходимо у розвитку сучасного наукового висновку про умови походження організму» [113].

Заперечуючи апріорний метод пізнання і вважаючи чуттєвий досвід єдиною запорукою істинного пізнання, М. Я. Грот відстоює таким чином точку зору емпіризму, чи, як він сам висловлюється, «наївного реалізму». Однак його позиція щодо цього своєрідна. Поділяючи досвід на зовнішній і внутрішній, першому з них він відводить незначну роль у пізнанні. Провідна роль належить внутрішньому досвіду, бо саме тут ми маємо справу з самою суттю речей і явищ, з тими силами, що приховано в них діють, тимчасом як у зовнішньому досвіді ми маємо справу лише з поверховим виявом цих сил. З'ясування всіх фізичних явищ, писав М. Я. Грот, ми знайдемо лише у самосвідомості, у внутрішньому досвіді, за допомогою якого дізнаємося, що таке відчуття, мислення, знання і навіть сам досвід з його явищами. «Лише через дослідження свідомості ми дізнаємося, що відчуття — більш суб'єктивні за сильні об'єктивні події та факти. Кольори, звуки не тотожні, не адекватні тим явищам у галузі фізичного світу, які ми спостері-

---

[100] *Грот Н. Я.* Что такое метафизика? // Там же.— С. 199.
[101] *Грот Н. Я.* К вопросу об истинных задачах философии // Там же.— С. 144.
[102] *Там же.*— С. 129.
[103] *Грот Н. Я.* О душе в связи с современными учениями о силе.— Одесса, 1886.— С. 42.
[104] *Там же.*
[105] *Грот Н. Я.* К вопросу о классификации наук // Философия и общие задачи.— С. 119.
[106] *Грот Н. Я.* О душе в связи с современными учениями о силе.— С. 61.
[107] *Грот Н. Я.* О направлении и задачах моей философии // Философия и ее общие задачи.— С. 150; *Грот Н. Я.* К вопросу о реформе логики // Там же.— С. 50—111.
[108] *Грот Н. Я.* О душе в связи с современными учениями о силе.— С. 71.
[109] *Грот Н. Я.* Значение чувства в познании и деятельности человека // Философия и ее общие задачи.— С. 186—187.
[110] *Грот Н. Я.* К вопросу о критериях истины // Там же.— С. 57.
[111] *Там же.*— С. 58.
[112] *Там же.*— С. 59.
[113] *Там же.*— С. 60.

гаємо. Таким чином, достовірність знання, яке грунтується на зовнішньому досвіді,— умовна... В науках внутрішнього досвіду достовірність безпосередня і цілком безсумнівна, тому що існування думки, волі, як дійсних, безсумнівних форм душевних процесів, не може бути спростоване нічим» [114].

Самопізнання відрізняється від пізнання світу зовнішніх явищ тим, що у пізнанні останніх ми, за твердженням М. І. Грота, йдемо від символічного, опосередкованого знання окремих форм і явищ, або, інакше кажучи, від окремих і роздрібнених вражень до пізнання загальних законів і властивостей фізичного світу. У внутрішньому ж досвіді пізнання здійснюється якраз навпаки. Тут будь-яке роздроблення є перешкодою на шляху пізнання, бо лише у цілісності та єдності психічних явищ, в їх нерозривному зв'язку пізнається їхня істинна природа. Переваги внутрішнього досвіду над зовнішнім М. Я. Грот показує, зокрема, на аналізі проблеми причинності. Він вважає, що коли йдеться про причинно-наслідковий зв'язок явищ зовнішнього світу, то мається на увазі лише передування одного явища іншому. У даному випадку причина — це те, що передує іншим фізичним явищам. Однак, чому одні явища передують іншим, які спонукальні сили лежать в їх основі, завдяки чому породжують інші явища — на ці питання зовнішній досвід відповіді не дає. Інша справа — явища психічного порядку, самосвідомість. Тут «відкривається основна причина явищ,— писав М. Я. Грот,— фактор, який їх творить — воля. Вона є першою і основною причиною всіх явищ. Ця причина діє не механічно, а з певними цілями» [115]. Отже, воля виступає не лише механічним прецедентом психічних і фізичних рухів, а й причиною, яка творить ці явища.

М. Я. Грот вважав, що саме у внутрішньому досвіді маємо реальне співвідношення причини і наслідку, «але не в механічному смислі попереднього і наступного, а, так би мовити, в органічному, тому що ми вбачаємо тут внутрішній органічний зв'язок діяча з тим, що він творить, з його дією» [116]. Що ж стосується зовнішнього досвіду, то в ньому рушійні сили явищ, джерело руху недоступні нашому вивченню. Як же в такому випадку ми пізнаємо ці сили, звідки знаємо про їхнє існування? Виявляється, що сама ідея сили запозичується нами із внутрішнього досвіду і екстраполюється на явища фізичного світу. «Саме поняття дії є насамперед поняття психічне,— стверджував М. Я. Грот,— і згодом воно переноситься у галузь зовнішнього досвіду, в галузь фізичну» [117].

До ідей внутрішнього походження належать також поняття простору і часу. Відчуваючи різноманітні зміни у різних частинах свого тіла, людина створює з цих внутрішніх відчуттів уявлення про власне протяжне тіло, яке згодом екстраполює на всі інші зовнішні предмети, узагальнює ці уявлення про протяжні тіла в поняття протяжність взагалі, а далі у абстрактне поняття простору. Таким самим шляхом створюється і поняття часу.

Разом з тим, хоча простір і час є суб'єктивними формами уявлення, однак тлумачення їх, на думку М. Я. Грота, повинно бути об'єктивним, оскільки ми усвідомлюємо, що уявляємо у них перешкоди і межі свого духовного буття. Інакше кажучи, час можна визначити як суб'єктивну форму сприйняття духом однієї з об'єктивних властивостей начала, що його обмежує, тобто матерії. В свою чергу, простір виступає другою суб'єктивною формою сприйняття духом об'єктивних властивостей матерії.

Отже, «простір і час,— робить висновок М. Я. Грот,— суть суб'єктивні психічні форми сприйняття об'єктивних, не залежних від духу відносин, і в цьому смислі вони вже не можуть бути формами сприйняття самих психічних форм, тобто уявлень, до яких і вони належать» [118]. Іншими словами, існує принципова різниця між формами зовнішнього буття і формами буття внутрішнього, або психічного. Дух

[114] *Грот Н. Я.* Общие основания психологии.— М., 1890—1891.— С. 47.
[115] *Там же.*— С. 42.
[116] *Там же.*— С. 44.
[117] *Там же.*
[118] *Там же.*— С. 82.

не підлягає просторово-часовим характеристикам.

Такий підхід дає змогу, на думку М. Я. Грота, обгрунтувати ідею безсмертя душі. Якщо ідея часу не використовується до визначення буття духовної субстанції, то отже вона існує поза часом. «Ідея безсмертя духу виражає не що інше, як цю безглуздість прикладання до буття духу чужої йому форми, яка визначає буття того, що йому протилежне — матерії» [119]. Матерія теж вічна, але коли вічність духу — це його безсмертя, то вічність матерії — це вічна зміна життя і смерті, творення і розкладу на частини, чого не можна сказати про дух. Він не може бути розкладений на частини, а завжди існує як щось цілісне, неподільне. Дух змінюється лише настільки, наскільки він сприймає зміни у матеріальних предметах.

Між поняттями простору і часу, з одного боку, та поняттями причини, з другого, при всій їхній суб'єктивності, існує одна істотна різниця, яка полягає у тому, що «ідея причинності є в корені своєму ідея психологічна, ідея, взята з галузі внутрішнього досвіду, тимчасом як ідея часу і простору виникає лише в зв'язку з умовами зовнішнього досвіду» [120].

Таке розмежування має принципове значення для філософії М. Я. Грота. Зайнята ним позиція у питанні про природу понять простору і часу дає можливість відстоювати ідею абсолютності духу. Крайній же психологізм у тлумаченні поняття причинності покликаний спростувати ідею детермінізму щодо явищ об'єктивної дійсності. Якщо дійсне поняття причини має відношення лише до внутрішнього досвіду, то пізнати рушійні сили причинно-наслідкового зв'язку щодо явищ навколишньої дійсності ми не можемо і змушені обмежуватися констатацією наявності там лише механічної причинності [121]. Це означає, що без внутрішнього досвіду ми не можемо розкрити внутрішні механізми розвитку явищ навколишнього світу, бо «ідея причини є ідея сили» [122], а «в понятті сили лежить поняття рушійної волі — начала, яке творить явища» [123]. Зовнішній досвід знає лише матерію та її зміни, але не знає причин цих змін, бо він не дає ніякого поняття про силу як джерело руху. До поняття сили як активного начала несвідомо завжди вкладали те, що знаходили в своєму внутрішньому досвіді, в досвіді власної активності. Отже, робить висновок М. Я. Грот, «все, що ми знаємо про природу активної сили, ми беремо з внутрішнього досвіду. Ми самі — активна сила, джерело рухів і через самосвідомість ми дізнаємося безпосередньо про сутність цієї активної сили як джерела руху, теплоти, життя, свідомості» [124]. Звідси випливає, що коли ця активна сила єдина, коли рух, світло, магнетизм, життя, свідомість являють собою лише модифікації активної сили, то до визначення її природи слід внести все те, що знаходимо у своїй самосвідомості. Коли ж ми визнаємо, що всі активні сили природи суть модифікації однієї сили (життя є модифікація тієї самої сили, яка породжує магнетизм, електрику), якщо свідомість являє собою більш високий рівень розвитку сили життя, а самосвідомість — вищий продукт розвитку свідомості, то ми повинні визнати, що всяка активна сила духовна за своєю природою. «Щоб сила могла розвинутися до свідомості і самосвідомості,— писав М. Я. Грот,— вона повинна уже заключати в собі з самого початку сім'я свідомості, здатність стати свідомістю» [125]. У своїх нижчих формах існування сила свідомості, духовна сила взагалі перебуває у латентному напруженому стані. Для людини ж сила є її власна душа, від якої шляхом суб'єктивної індукції людина підіймається до ідеї «духу», що визначає силу природи, силу Всесвіту. Отже, будь-яка активна сила повинна бути духом, у більш-менш напруженому чи вільному стані» [126].

Цій активній силі протистоїть сила-матерія, яка зовсім відмінна від сили-духу, бо є пасивною силою, джерелом спокою.

[119] *Там же.*— С. 80.
[120] *Там же.*— С. 86.
[121] *Там же.*— С. 93.
[122] *Там же.*— С. 85.
[123] *Там же.*— С. 43—44.
[124] *Грот Н. Я.* О душе в связи с современными учениями о силе.— С. 74.
[125] *Там же.*— С. 74—75.
[126] *Там же.*— С. 78.

«Матерія є щось незалежне від волі,— твердить М. Я. Грот,— є реальне буття особливого порядку, яке породжується волею, а існує незалежно від неї» [127]. Матерія протистоїть духу, обмежує його, зменшує силу його дії. Таким чином, в основі існуючої реальності лежать два начала. Одно з них, маючи можливість стати свідомістю, слід визнати духовним началом, або субстанцією духу, началом активності, а друге — сила-матерія, або матеріальна субстанція — слід визнати началом пасивним, джерелом спокою і опору.

Розробляючи свою теорію пізнання і беручи її за основу вирішення всіх інших проблем філософії, М. Я. Грот розумів, що всі його побудови залишаться досить хиткими доти, доки не буде доведена правомірність екстраполяції ідей внутрішнього досвіду на явища об'єктивної дійсності. «Якщо ми — відображення природи і законів Всесвіту,— писав він,— то у своєму внутрішньому досвіді ми знаходимо дійсно відображення внутрішнього буття, сутності життя Всесвіту. Тоді наша суб'єктивна індукція, тобто індукція від станів нашої самосвідомості до сутності життя природи, цілком законна» [128]. Але де критерій достовірності цієї суб'єктивної індукції? Проблема щодо цього зводиться, на думку М. Я. Грота, до відшукання в нас самих, у змісті нашої думки такого принципу, який, будучи суб'єктивним за походженням, мав би водночас об'єктивне значення. Таким принципом, а отже, і критерієм достовірності суб'єктивної індукції, виступає у М. Я. Грота закон одноманітності природи, виведений із аналізу наших внутрішніх психічних станів, тобто із внутрішнього досвіду. Аналізуючи останній, твердив М. Я. Грот, дійдемо висновку про одноманітність і постійність нашого власного існування. Інакше кажучи, ідея одноманітності природи виникає із уявлень про наше «я», як щось незмінне, а згодом екстраполюється на зовнішні предмети. Усвідомлення цього достатньо для переконання в одноманітності законів як власного існування індивіда, так і законів зовнішнього світу, адже, за твердженням М. Я. Грота, «у своїх власних станах я знаходжу відображення станів світу, Всесвіту — я мікрокосм, в якому в малому вигляді відображується все, Всесвіт у всій своїй багатогранності, так само і Всесвіт, в свою чергу, є мікрокосм, відтворюючий у безконечно більшому, більш досконалому і повному вигляді мене самого. Цей закон одноманітності природи, цілком виведений із аналізу змісту моїх власних станів, і є той єдиний принцип, який ми із себе можемо винести поза себе — у світ, у Всесвіт, як критерій істинного знання» [129]. Звідси і вся проблема знання зводиться до встановлення меж, або міри відповідності наших власних станів тій дійсності, яка їх породжує.

Вважаючи доведеною достовірність суб'єктивної індукції, М. Я. Грот вважав доведеним і дуалізм природи, який він називав новою формою дуалізму — монодуалізм. Але чому, власне кажучи, моно-, а не просто дуалізм? Відповідаючи на це питання, філософ писав: «Цей дуалізм є водночас монодуалізм, як можна зробити висновок із загального поняття сили, що об'єднує поняття духу і матерії» [130]. Однак це лише один момент гротівського розуміння монодуалізму. Другий пов'язаний із проблемою абсолюту. В більш широкому смислі — це проблема співвідношення філософії і релігії.

У своїх перших працях М. Я. Грот майже не торкається питань релігії. «Я в богові ніколи не сумнівався,— писав він пізніше,— але, не знаючи, як виправдати його існування не метафізично, а відповідно до науки, я мовчав і нічого не говорив про нього, посилаючись на теорію «непізнанності сутностей», яку засвоїв спочатку від емпіриків і позитивістів» [131] і яка «приховує від нас й істинного бога, й істинну духовність та розумність нашого існування, і сам сенс життя» [132]. Згодом

[127] *Грот Н. Я.* Общие основания психологии.— С. 116.
[128] *Грот Н. Я.* О душе в связи с современными учениями о силе.— С. 73.
[129] *Там же.*— С. 58.
[130] *Там же.*— С. 89.
[131] *Грот Н. Я.* О направлении и задачах моей философии // Философия и ее общие задачи.— С. 154.
[132] *Грот Н. Я.* К вопросу об истинных задачах философии // Там же.— С. 143.

під впливом філософії Д. Бруно М. Я. Грот дійшов до ідеї про існування «свідомості Всесвіту», яку можна зрозуміти лише через аналіз внутрішнього суб'єктивного життя. Будучи завдяки самосвідомості, переконаними в існуванні особистої свідомості у інших істот, ми можемо бути переконаними в існуванні свідомості й у всьому Всесвіті, бо «вияв цієї особистої свідомості Всесвіту в особистій свідомості її істот і в загальній розумності та узгодженості явищ природи не менш ясний для нас, ніж вияв для нас особистої свідомості інших людей та істот». Це і є перші зерна ідеї бога, яка потребує подальшого розвитку шляхом філософського її осмислення. Останнє передбачало доведення того, що свідомість є основою внутрішнього буття Всесвіту, або, іншими словами, перетворення свідомості на закон життя Всесвіту. Формулюючи цей закон свідомості, М. Я. Грот писав: «Все в природі, будучи наділене активною силою, наділене і різною мірою свідомості, тобто духовності, яка перебуває у вільному або напруженому (прихованому) стані» [133]. Далі М. Я. Грот розглядає свідомість Всесвіту як особливу активну силу природи, як першооснову всього сущого. «Якщо ми відкинемо гіпотезу такої першооснови, якою для нас є бог, як начало і джерело всього існуючого,— твердив він,— то увесь світовий процес стане нам абсолютно незрозумілим, бо за властивостями свого розуму можемо вивести і пояснити двояке лише в єдності, що диференціюється» [134].

Отже, з визнанням існування душі М. Я. Грот пов'язує визнання існування вищої істоти, ідеї розумності та загальної доцільності всього існуючого. Крім того, з ідеєю бога пов'язаний дійсний смисл добра і зла, віра в прекрасне, в ідеал справедливості. Інакше все це було б не чим іншим, як лише вигадкою. «Розрив з релігією і релігійністю,— писав М. Я. Грот,— змушував філософію заплутуватися у безвихідних суперечностях і антиноміях людського розсудку і втрачати всі засоби для їхнього примирення» [135]. В свою чергу філософія служить для релігії засобом перевірки та утвердження перед розумом істин віри.

Підсумовуючи сказане, слід зазначити, що філософія М. Я. Грота має суперечливий характер. У своїй основі вона дуалістична. З одного боку, він визнає існування матерії, як начала пасивного, незалежного від духу, а з другого — волі, як начала свідомого і розумного, такого, що творить всю природу. Воля — це джерело будь-якого руху і активності у природі. Об'єднання пасивної матерії і активного духовного начала відбувається через поняття сили, яку ми пізнаємо шляхом екстраполяції внутрішнього досвіду на явища навколишньої дійсності.

Філософія М. Я. Грота була однією із характерних для розглядуваного періоду спроб знайти «третю лінію» в філософії. Монодуалізм М. Я. Грота близький до так званого психофізичного монізму або трансцендентного монізму, згідно з яким існує особлива субстанція, щодо якої духовне і матеріальне є лише її вияв. Спроба М. Я. Грота є яскравим свідченням неспроможності подібних пошуків. Ввівши до своєї концепції поняття сили, він не зміг подолати дуалізму духу і матерії, а тому змушений був визнати існування абсолюту як першооснови всього існуючого. Пошуки «третього шляху» у філософії привели М. Я. Грота зрештою до об'єктивного ідеалізму.

Багато в чому співзвучними з філософією М. Я. Грота були погляди В. В. Зеньковського, весь дожовтневий період діяльності якого був пов'язаний з Київським університетом. Щоправда, коло філософських інтересів В. В. Зеньковського, у порівнянні з М. Я. Гротом, було вужчим, однак у багатьох питаннях їхні погляди були не лише близькими, а й збігалися. Це головним чином стосується вихідних принципів світогляду, а також деяких проблем гносеології.

У творчості В. В. Зеньковського, який в галузі психології перебував під значним впливом З. Фрейда, а в галузі логіки —

[133] *Грот Н. Я.* О направлении и задачах моей философии // Там же.— С. 157.
[134] *Там же.*— С. 158.
[135] *Грот Н. Я.* Что такое метафизика? // Философия и ее общие задачи.— С. 199.

Е. Гуссерля (викладав ці курси за творами даних філософів), можливо, навіть більшою мірою, ніж у М. Я. Грота, виявилася тенденція до психологізації філософії. У дожовтневий період його інтереси перебували у сфері філософських проблем психології, про що свідчать назви його основних праць цього періоду: «Современное состояние психофизической проблемы» (Киев, 1905) та «Проблема психологической причинности». Звернення В. В. Зеньковського до вказаних проблем не було випадковим, оскільки він вважав, що «в надрах філософії готується... велика реформа сучасної науки. Психології належить велика роль у цій новій філософській реформації, до чого б вона не привела, вона повинна закінчитися нечуваним розквітом психологічного знання» [136].

Предметом досліджень В. В. Зеньковського стає проблема природи та своєрідності людської психіки, а більш широко — проблема душі. У зв'язку з цим розглядається питання про можливість та характер детермінації психічних явищ. Аналізуючи проблему причинності взагалі і психічної зокрема, філософ прагне виявити ті ознаки, які можуть вважатися основними для з'ясування суті причинності й розглядає під цим кутом зору такі моменти, як постійність, послідовність, необхідність зв'язку та реальне творення одного явища іншим. Перші три моменти, на його думку, не стосуються суті причинності, бо, скажімо, послідовність явищ ще не ставить їх у причинне взаємовідношення, оскільки вона може бути випадковою [137]. У причинності слід вбачати зв'язок, який «не вичерпується простим слідуванням дії за причиною, а полягає в акті «творення» [138].

Поняття необхідності, вважав В. В. Зеньковський, недостатньо для розкриття суті причинності, бо необхідність не дана нам у чуттєвому досвіді. Вона не охоплює весь потік причинності, оскільки в останньому можуть бути елементи випадковості. Отже, необхідність не пов'язана органічно із суттю причинності. «Раз немає «апріорної» необхідності мислити причинні зв'язки необхідними, раз, з другого боку, обсяг причинності необхідністю не має визначених меж, то значить,— робить висновок В. В. Зеньковський,— питання про походження моменту необхідності зводиться винятково до психологічної, а не гносеологічної проблеми» [139].

Причинність не є зовнішня щодо буття сила, яка повинна пояснити факт змінності. Навпаки, вона нічого іншого в собі не містить, крім іманентного фактору змінності, а свій істинний смисл поняття причинності знаходить у понятті «творення» і «переходу» сил. Почуття сили яскраво і вводиться до системи мислення через необхідність причинного пояснення дійсності. «Серед різних «ознак» причинності,— писав В. В. Зеньковський,— на першому місці ми ставимо момент «творення» причиною своєї дії, що і виражається у так званому «переході» сил. Через поняття сили стає зрозумілою і сутність причинності, бо дві інші сторони причинності — «необхідність» зв'язку причини і дії та неможливість усунути час із причинного потоку — зв'язуються лише через поняття сили» [140]. Саме ж поняття сили має свою емпіричну основу у внутрішньому досвіді. Інакше кажучи, В. В. Зеньковський, подібно до М. Я. Грота, вважав, що пізнати силу, розкрити її суть можна лише через аналіз внутрішнього досвіду. А раз поняття сили являє собою момент, що визначає сутність причинності, то зрозуміло, що, прикладаючи категорію причинності до навколишньої дійсності, ми створюємо досвід, а не навпаки — із досвіду виводимо причинність [141].

Виходячи з такого розуміння суті причинності, В. В. Зеньковський намагається довести, що закон причинності не є всезагальним у його застосуванні до досвіду. Чому ж тоді закон причинності має об'єктивне значення не лише як загальновизнане і необхідне правило пізнання, а й як умова, яка визначає явища? Відповідаючи на це питання, В. В. Зеньковський писав: «Якщо реальний потік буття натягнув на ідеальний «скелет» живу плоть матерії, то це може бути зведено або до ідеальної ж сили, до Логосу, або повинно бути визнане первинним фактором. Проте безначальність матерії і законів, що над нею панують, є фіктивна зупинка нашого розуму: те, що не має реальної сили («закони»), не могло б підпорядкувати собі реальне буття без вищої реальності» [142]. Оскільки сказане повною мірою стосується і закону причинності, остільки останній «може бути обгрунтований, таким чином, лише в понятті самопричини, реальність якої дається лише у релігійному досвіді» [143].

Отже, на думку В. В. Зеньковського, постулат всезагальної причинності має чисто релігійний зміст, і наука щодо цього свого постулату повинна запліднюватися релігійним мисленням. Так само, де це обгрунтування намагається бути не релігійним, воно або фіктивно звільняється від релігійної основи (об'єктивний ідеалізм), або втрачає будь-яку основу (матеріалізм).

Все сказане стосується механічної причинності, тобто причинності, яка діє у неорганічному світі, але ще більшою мірою справедливість цих положень доводить, на думку В. В. Зеньковського, аналіз психічної причинності, тобто причинності, яка діє в органічному світі. У філософа немає сумніву щодо існування психічної причинності. Принципова можливість останньої обгрунтовується через поняття «психічна енергія». Раз психічне буття розгортається у часі, твердив В. В. Зеньковський, то причинне пояснення змін, що відбуваються у психіці, пояснення зміни одних душевних явищ іншими неможливе без припущення психічної роботи, а отже, й психічної енергії, як здатності виконувати психічну роботу, тобто викликати до життя окремі душевні явища. Джерелом психічної енергії виступає духовна субстанція. «В духовній субстанції,— писав філософ,— прихована стійка основа психіки, в безперервній діяльності якої і обгрунтовується самостійна психічна причинність. Духовна субстанція є, мабуть, невичерпне джерело психічної енергії» [144]. Душевні явища вступають у причинні відносини саме тому, що вони породжуються суб'єктом, духовною субстанцією. Звідси стає зрозумілою принципова різниця між причинністю в органічному і неорганічному світі. В органічному світі механічна причинність незастосовна, оскільки там існує амеханічний фактор — психіка. На відміну від механічної причинності, органічна має доцільний характер, тобто включає дію кінцевої причини.

Щоправда, теологічний фактор, вважав В. В. Зеньковський, притаманний і механічній причинності, однак «в межах останньої теологічний фактор має трансцендентний характер, тимчасом як у життєвих процесах доцільність іманентна організму» [145]. Поняття іманентної доцільності може мати самостійний сенс лише у тому випадкові, коли вона виявляється у формі «кінцевої причини». Отже, «поняття «кінцевої причини»,— робить висновок В. В. Зеньковський,— і становить основну особливість органічної причинності,— без нього вона втрачає свій основний сенс» [146].

Що ж являє собою ця «кінцева причина»? Вона є не що інше, твердив В. В. Зеньковський, як психічне буття та його модифікація — воля. В «близькості психічного життя до вищого духовного боку дійсності,— писав він,— виявляється метафізична первісність психіки як форми буття, і органічне життя в світлі цього є лише першим щаблем в розвитку психіки, пов'язаним з матеріальним буттям» [147].

У пошуках «кінцевої причини» як основної особливості органічної причинності філософ зрештою змушений був дійти висновку, що для розуміння дійсного смислу психічного життя необхідне визнання існування відносної безпричинності. Ідея ж безпричинності в її повному обсязі застосовна лише до божества [148]. Пси-

---

[136] *Зеньковский В. В.* Проблема психологической причинности.— Киев, 1914.— С. 433—434.
[137] *Там же.*— С. 27.
[138] *Там же.*— С. 42.
[139] *Там же.*— С. 86.
[140] *Там же.*— С. 65.
[141] *Там же.*— С. 95.
[142] *Там же.*— С. 138.
[143] *Там же.*— С. 120.
[144] *Там же.*— С. 351.
[145] *Там же.*— С. 151.
[146] *Там же.*— С. 152.
[147] *Там же.*— С. 393.
[148] *Там же.*— С. 408—410.

хічне буття, на його думку, не може виникнути з інших форм буття. Якщо в індивіді здійснюються ті чи інші психічні процеси, то вони повинні мати своє коріння, своє ядро, з якого вони розвиваються. Саме ця психічна основа душі й виступає реальним суб'єктом психічного розвитку, носієм єдності психіки, якого В. В. Зеньковський називає реальним «я». Реальне «я» якраз і є центром психічного життя, його організуючою силою, джерелом психічної енергії [149]. Якщо у своєму розвитку реальне «я», або індивідуальність, підпорядковане причинності, то за своїм основним змістом воно багато в чому повинно бути зведене до зовнішнього щодо нього акту творення. Інакше кажучи, індивідуальність слід розглядати як «неповторний промінь абсолюту». «Якщо індивідуальність не в повному розумінні causa sui,— твердив В. В. Зеньковський,— то в ній все ж таки живе і діє ніби промінь із дійсної causa sui — божества» [150].

Отже, спроби В. В. Зеньковського знайти наукове пояснення природи психіки привели його зрештою до визнання її надприродної сутності. Для обгрунтування своєї позиції він був змушений звернутися до релігії і вводити до своєї концепції теологічний елемент. Сказане стосується не лише проблем психіки, а й проблеми причинності. «Увесь неосяжний світ, у всьому безмірному хаосі «випадковостей», які трапляються у ньому, замінюється для нас величною картиною вищої причинності, що виходить від основи світу, від божества, в якому «випадкове» відкривається, як розумне, тільки незбагненне для нас» [151]. Погляди філософа — це ще одне свідчення близькості світоглядних позицій представників філософського ідеалізму і філософів релігійно-теїстичного табору.

Релігійно-ідеалістична філософія. На Україні у розглядуваний період її в основному представляли викладачі Київської духовної академії. Їхні філософські погляди перебували у фарватері тих тенденцій, які притаманні всій релігійній філософії Росії останньої третини XIX — початку XX ст. Намагаючись примирити філософію і релігію, поставити філософію і науку на службу релігії, вони прагнули довести, що релігія не лише переймає в науки необхідні для неї висновки, а й звеличує саму науку. З другого боку, за допомогою науки поглиблюється релігійна віра. Інакше кажучи, завдання зводилося до обгрунтування пріоритету віри перед філософією.

Друге, не менш важливе, завдання представники релігійної філософії вбачали у спростуванні матеріалізму.

Отже, за своїми цілями релігійна філософія кінця XIX — початку XX ст. мало чим відрізнялася від релігійної філософії першої половини та середини XIX ст. Що ж стосується засобів досягнення поставленої мети, то тут мали місце істотні відмінності, пов'язані із спробами використати для боротьби з матеріалізмом ідеї сучасних їй течій буржуазно-ідеалістичної філософії, таких, наприклад, як неокантіанство та емпіріокритицизм.

Релігійні філософи сходилися на тому, що матеріалізм нібито завжди був знаряддям заперечення і самостійного значення не мав. Тому, твердив П. І. Ліницький, «з точки зору філософської необхідно визнати позитивним вченням спірітуалізм, а негативним — матеріалізм, бо останній заперечує буття духу, отже, і філософію як вияв і породження духу» [152]. «Взагалі для характеристики матеріалізму філософська термінологія мало придатна з причини невизначеності, саме у філософському відношенні, матеріалістичного принципу. Матерія є щось уявне лише, а не мислиме» [153].

Подібно до представників філософського ідеалізму, релігійні філософи головне вістря критики спрямовували на гносеологію матеріалізму. Для обгрунтування своєї точки зору в даному питанні релігійні філософи звертаються до ідей тих чи інших течій філософського ідеалізму. П. І. Ліницький, наприклад, використовує ідеї неокантіанства. Критикуючи старий матеріалізм за нездатність задовільно обгрунтувати свою ідею про досвідне походження апріорних начал, навіть за умови розширення свого розуміння досвіду до загальнолюдського досвіду, П. І. Ліницький апелює до кантівського апріоризму, вважаючи його одним із найхарактерніших властивостей людського духу. «Якщо допустити думку, що людина не завжди володіла апріорними началами,— писав він,— то назавжди повинно залишитися нерозв'язною загадкою, яким чином могло відбутися перетворення тварини в людину» [154]. Апріорні начала (простір, час, причинність) служать, на думку П. І. Ліницького, основою загальних законів, а «запорукою істинності понять може бути лише розум» [155].

Цілком у дусі неокантіанства він намагається обмежити предмет філософії теорією пізнання, а завдання філософії вбачає у виділенні та розмежуванні того, що притаманне суб'єкту пізнання, від того, що належало об'єкту. Цим, однак, і вичерпується вплив ідей неокантіанства на П. І. Ліницького. Коли ж він переходить до аналізу питання про першооснову світу, то тут відразу ж на поверхні з'являються теологічні елементи його філософії. Розв'язуючи дане питання, він відходить від неокантіанської ідеї зведення предмета філософії до теорії пізнання і вважає, що до предмета її дослідження повинно входити обгрунтування ідеї безумовної істоти, як істоти всемогутньої, творчої і премудрої, тобто бога. Питання про безумовне настільки важливе для філософії, писав П. І. Ліницький, що по суті до нього зводяться всі інші основні філософські питання, саме питання про сутність речей, про пізнання, про мислення. Усунення ідеї безумовного із предмета її дослідження призводить до заперечення самої філософії, бо ідея безумовного є керуючим началом філософії. Для доведення буття безумовного явно недостатньо, на думку П. І. Ліницького, лише психологічної, соціологічної та практичної необхідності, оскільки його необхідність є логічною, бо буття безумовного припускається «в силу необхідності самої ідеї безумовного» [156]. У вічній, всемогутній, безумовній істоті знаходимо, на думку філософа, саме достовірне обгрунтування ідеї безсмертя душі, яка має субстанціальний характер, свідченням чого служить свідомість нашого «я» як суб'єкта [157]. Тіло ж є її органом, і як таке повинно бути підпорядковане її цілям. В усій природі панує доцільність і «найбільшу ступінь доцільності у своїх діях виявляє душа людська» [158]. Вона ж, як цілком самостійна істота, володіє свободою волі.

Як бачимо, у поглядах П. І. Ліницького чітко простежується тенденція релігійної філософії використати ідеї філософського ідеалізму (у даному випадку неокантіанства) для спростування матеріалізму, з одного боку, а з другого,— для обмеження сфери знання з тим, щоб довести пріоритет віри у витлумаченні питань, пов'язаних з розкриттям першооснови світу.

На відміну від П. І. Ліницького для боротьби з матеріалізмом П. Кудрявцев намагався використати ідеї емпіріокритицизму, заслугу якого вбачав у доведенні до логічного завершення принципу, який дозволяє вийти за межі матеріалізму. Суть цього принципу полягає в тому, що світ, який ми сприймаємо, є наше уявлення, і ми сприймаємо не речі самі по собі, а явища, про відповідність яких речам нічого не знаємо і знати не можемо. «У наш час,— писав П. Кудрявцев,— матеріалізм втратив свій кредит: його місце посів емпіріокритицизм. Вивчати цей напрям — отже вивчати один з основних елементів у змісті нашого духовного життя» [159]. На думку філософа, чистий матеріалізм був нібито в античності. Новий же час не знає чистого матеріалізму. П. Кудрявцев твердив, що серед матеріалістів нового часу взагалі важко знайти такого, який був би до кінця матеріалістом [160].

Торкаючись питання про союз матеріалізму з природознавством, П. Кудрявцев

---

[149] *Там же.*— С. 342.
[150] *Там же.*— С. 409.
[151] *Там же.*— С. 413.
[152] *Линицкий П. И.* Основные вопросы философии.— Киев, 1901.— С. 28.
[153] *Там же.*— С. 23.
[154] *Там же.*— С. 174.
[155] *Там же.*— С. 178.
[156] *Там же.*— С. 161.
[157] *Там же.*— С. 154.
[158] *Там же.*— С. 145.
[159] *Кудрявцев П.* Абсолютизм или релятивизм? — Киев, 1908.— С. 89.
[160] *Там же.*— С. 204—206.

вважав подібний союз незаконним, бо природознавство, «будучи за предметом свого дослідження близьким до матеріалізму, не дає, однак, підстав для витлумачення дійсності у матеріалістичному дусі» [161]. З усього цього робиться висновок, що як суспільне явище матеріалізм ще живий, а як філософська система він давно помер.

Разом з тим, П. Кудрявцев, як релігійний філософ, природно, не може повністю прийняти емпіріокритицизм. Зазначивши прагнення емпіріокритицизму стати вище крайнощів гегелівського панлогізму і матеріалізму, а також пов'язуючи його виникнення з поворотом ідеалізму 60-х років XIX ст. до філософії І. Канта, П. Кудрявцев вважав, що емпіріокритицизм також однобічний, а отже, не може бути прийнятним через його крайній релятивізм. Емпіризм Маха і Авенаріуса, писав П. Кудрявцев, «характеризується послідовним проведенням релятивістської точки зору, однаково несприятної як для філософського, так і для релігійного абсолютизму» [162], бо «проведений послідовно релятивізм не залишає місця ні для метафізики, ні для релігії» [163].

П. Кудрявцев відстоював такий світогляд, який визнає існування абсолютного, що є компенсацією віри, а не знання. «Поки ми перебуваємо в рамках того,— писав він,— що можна довести фактами чи міркуваннями розуму, немає місця для віри» [164]. Компетенція філософії обмежується сферою зумовленого. Безумовне ж — це компетенція віри. П. Кудрявцев стверджував, що «об'єктом віри служить щось абсолютно цінне» [165]. Це останнє є не що інше, як бог, який виступає живим зосередженням абсолютних цінностей. Він «є початок, зосередження і кінець світового життя» [166], а люди створені для різноманітного та гармонійного життя у спілкуванні з богом. Сенс людського існування — в уподібненні богу. «Якщо в момент поклоніння перед абсолютним людина ніби втрачає свою особистість, усвідомлюючи себе дуже нікчемною порівняно до неосяжної величі божества,— писав П. Кудрявцев,— ...то у процесі служіння Абсолютному вона знову знаходить себе, тому що це служіння вимагає напруження всіх сил її духу» [167].

Отже, П. Кудрявцев прагнув довести, що єдино прийнятною формою філософії є філософія православно-теїстичного гатунку, яка нібито примирює віру і знання шляхом розмежування їхніх сфер.

В останній третині XIX — на початку XX ст. важко знайти філософа, який би так чи інакше не торкався в своїх працях спадщини І. Канта. При цьому ставлення до ідей німецького мислителя визначалося в кожному конкретному випадку загальнофілософською позицією того чи іншого філософа. Виступали з оцінками І. Канта і представники релігійного крила російського ідеалізму, помітною фігурою серед яких був Д. І. Богдашевський.

1898 р. Д. І. Богдашевський на основі прочитаного ним у Київській духовній академії циклу лекцій видав книгу «Философия Канта», в якій дається типова для релігійних філософів оцінка спадщини німецького мислителя.

Загалом Д. І. Богдашевський високо цінує внесок І. Канта у філософію і поділяє думки М. Я. Грота щодо творчості І. Канта, які той висловлює у передмові до російського видання праці І. Канта «Пролегомены ко всей будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки» (М., 1889), де зазначає, що І. Кант є творцем новітньої філософії, нового методу, без глибокого розуміння яких в наш час не можна вважати себе філософом. Для тих же, хто усвідомив всю важливість поставлених ним питань, «зрозуміло, що від Канта повинно виходити і донині всяке філософське вчення, яке претендує на те, щоб бути істотним і грунтовним, хоч би відправною точкою і виступала сувора критика кантівських положень» [168].

[161] *Там же.*— С. 207.
[162] *Там же.*— С. 69.
[163] *Там же.*— С. 71.
[164] *Там же.*— С. 32.
[165] *Там же.*
[166] *Там же.*— С. 3.

[167] *Там же.*— С. 5.
[168] Цит. по: *Богдашевский Д.* Философия Канта.— Киев, 1898.— С. 9.

Д. І. Богдашевський детально викладає основні ідеї кантівської філософії, переважну більшість з яких він поділяє. Проте ряд моментів його не влаштовують, оскільки він не погоджується, якщо не з самою постановкою, то в крайньому разі із запропонованим І. Кантом вирішенням проблем. Сказане стосується кантівського розуміння простору та часу, категорій кількості, якості, відношення і т. д. Однак найбільшій критиці піддається кантівська «річ в собі» та його критика доведень буття бога. «Найбезпечнішим для І. Канта пунктом,— писав Богдашевський,— є визнання ним буття речі в собі; «річ в собі» — це своєрідна ахіллесова п'ята Кантової системи, і недарма противники філософа завжди звертали увагу на цей пункт його філософії» [169]. Безперечно, Д. І. Богдашевського не влаштовує ця кантівська поступка матеріалізму, і тому він критикує припущення існування «речі в собі», і його критика є не чим іншим, як різновидом критики І. Канта справа.

Ще більшою мірою не влаштовує Д. І. Богдашевського кантівська критика доведень буття бога. «Загальний результат кантівської критики доведень буття бога той,— писав він,— що ніяке раціональне богослов'я неможливе. І. Кант не заперечував буття бога, а писав лише, що теоретичним шляхом довести буття бога не можна. Але зате цим шляхом не можна стверджувати і небуття бога» [170]. Отже, Д. І. Богдашевський ставить у заслугу І. Канту те, що немає чого боятися ні матеріалізму, ні атеїзму, бо всі ці теорії, будучи метафізичними, знають не більше про буття бога, ніж теорії, їм протилежні.

На думку Д. І. Богдашевського, І. Кант придумав ту антиномістику, в яку впадає розум під час розв'язання космологічних питань і яка може бути розв'язана лише на основі критицизму. Протиріччя у вирішенні космологічних питань не є протиріччями розуму самого по собі, або боротьбою його з самим собою. Коли йдеться про світ як ціле, про повноту явищ світу, твердив Д. Богдашевський, то розум можуть задовольнити тільки тези антиномій, оскільки антитези відкидають цілісність світу. Остання ж передбачає початок світу, межу у просторі, верховного творця [171]. Третю й четверту антиномії, на думку Д. Богдашевського, слід визнати тотожними, «бо чи розглядаємо ми світ за категорією відношення, чи за категорією модальності, маючи на увазі відношення буття випадкового до необхідного,— в тому і іншому випадку виникає в розумі ідея про першу причину світу» [172].

Однією з найбільш невдалих Д. Богдашевський вважав критику І. Кантом онтологічного доведення буття бога. «Щодо кінечних предметів слід, дійсно, сказати,— писав він,— що у понятті про них, оскільки вони випадкові, не дано ознаки буття. Але інакше питання стоїть щодо істоти всереальнішої, яка визначається в своєму бутті сама собою. Оскільки онтологічне доведення має на увазі саме цю істоту, яка не залежить ні від чого іншого, воно утримує повне право припускати, що сама реальність даного предмета така, що з неї необхідно виходить буття» [173].

Більш переконливим Д. Богдашевський вважає заперечення І. Канта проти космологічного та фізико-телеологічного доведення буття бога. На його думку, космологічне доведення дійсно не може утверджувати буття особистої верховної істоти, а призводить лише до визнання верховної світової причини. В свою чергу фізико-теологічне доведення не йде далі утвердження буття творця світу. «Однак обидва ці доведення взаємно доповнюють одне одного і не можуть бути розірваними: перше утверджує абсолютність верховної істоти, друге висуває її духовність, найвищий розум» [174].

Якщо ми порівняємо оцінку філософії І. Канта, дану Д. Богдашевським, з одного боку, і Г. Челпановим — з другого, то побачимо, що їх ставлення до спадщини

[169] *Там же.*— С. 109.
[170] *Там же.*— С. 106.

[171] *Там же.*— С. 110.
[172] *Там же.*— С. 111.
[173] *Там же.*— С. 111—112.
[174] Порів.: *Богдашевский Д.* Философия Канта.— С. 106—112 і *Челпанов Г.* Введение в философию.— С. 120, 481—487.

німецького мислителя принципово відрізняються. Ми не маємо підстав вважати Д. Богдашевського неокантіанцем, яким був Г. Челпанов. Ставлення Д. Богдашевського до філософії І. Канта є позиція критики, позиція, характерна для філософів релігійного напряму. Їх мета — довести неспроможність кантівської філософії підірвати основи християнської ортодоксії.

Аналіз основних течій ідеалістичної філософії останньої третини XIX — початку XX ст. показує, що, порівняно з першою половиною XIX ст., вона зазнала істотних змін, які були пов'язані головним чином з усвідомленням неспроможності класичних способів обгрунтування вихідних принципів ідеалізму і пошуками «нових». Останні виявилися безпідставними, однак вони стали яскравим свідченням глибокої кризи буржуазної ідеології взагалі й ідеалістичної філософії зокрема.

Екзистенціалізм і «нова релігійна свідомість». У кінці XIX — на початку XX ст. досить «солідно» на Україні були представлені генетично пов'язані з «легальним марксизмом» екзистенціалізм і так звана «нова релігійна свідомість». Впливові гуртки «легальних марксистів» існували у Києві (М. О. Бердяєв, С. М. Булгаков, М. Водовозов, Б. Кистяковський), Миколаєві (М. М. Лежнєв), Одесі та Харкові, а один з «патріархів» «легального марксизму», М. І. Туган-Барановський спеціально приїздив до Полтави з курсом лекцій з суспільних питань, які було прочитано для місцевої ліберальної інтелігенції; з ініціативи М. О. Бердяєва — засновника Петербурзького і Московського релігійно-філософських товариств — аналогічне товариство було створено й у Києві. У Києві починали свою ідеологічно-філософську діяльність М. О. Бердяєв і Л. Шестов (Л. І. Шварцман), засновники одного з найбільш впливових напрямів сучасної буржуазної філософії — екзистенціалізму (і хоча перший пізніше діяв в основному у Петербурзі і Москві, а другий тривалий час перебував за кордоном, вони неодноразово приїздили до Києва, беручи найактивнішу участь у пропаганді своїх ідеалістичних точок зору). У Києві з 1901 по 1906 р. працював і С. М. Булгаков, якого В. І. Ленін називав «найсміливішим, найпослідовнішим (а остільки і найчеснішим)» [175] з «критиків марксизму» у аграрному питанні — С. М. Булгаков керував кафедрою політичної економії у Політехнічному інституті.

У своїх філософських поглядах М. О. Бердяєв (1874—1948 рр.) виходить з факту глибокої соціальної і духовної кризи, що охопила наявне (буржуазне) суспільство. Глибоко занепокоєний ситуацією кризи, він шукав шляхів її подолання. Проте розуміння цієї реальної кризи у філософа виразно ідеалістичне — категорично відкидаючи матеріалістичне розуміння історії, принципово заперечуючи марксистський підхід до питання, М. О. Бердяєв говорить про необхідність духовної революції, духовного оновлення суспільства. Науковий, матеріалістичний підхід до проблеми відкидається філософом, оскільки, на його думку, він принципово нібито несумісний з творчістю. Звідси і робить М. О. Бердяєв «висновок» про «непридатність» Марксового «соціалістичного матеріалізму» для розв'язання справді творчих завдань революційного визволення людства, оскільки він нібито «веде до остаточного поневолення людини необхідністю, до перетворення людини на знаряддя матеріальних продуктивних сил» [176]. В цьому міркуванні М. О. Бердяєва легко вгадується «теоретична» конструкція, поширена серед сучасних буржуазних «марксологів» на Заході — фальсифікаторське тлумачення марксистського розуміння необхідності у дусі механістичного матеріалізму, метою якого є метафізичне, абсолютне протиставлення необхідності свободі й творчості.

Джерелом кризи «сучасного людства», на думку М. О. Бердяєва, є не ті або інші обставини соціально-історичного, матеріального плану, а науково-раціоналістичне розуміння світу, що «розриває» його на суб'єкт і об'єкт. Подолання кризи М. О. Бердяєв вбачає «у поверненні до буття і до живого досвіду, у подоланні всіх штучних і хворобливих перегородок між

[175] *Ленін В. І.* Повн. зібр. творів.— Т. 6.— С. 301.

[176] *Бердяєв Н. А.* Смысл творчества.— М., 1916.— С. 84.

суб'єктом і об'єктом. Повинна бути створена нова філософія тотожності, за духом близька до шеллінгової, але збагачена всіма новими завоюваннями» [177]; при цьому «живий досвід» М. О. Бердяєв тлумачить як «саме життя у його повноті» [178]. Але ж, з позицій досвіду, ми сприймаємо світ як матеріальний, закономірний, просторово-часовий, тобто таким, яким змальовує його наука. І це — не ілюзія нашої свідомості, а справжній стан буття. Проте це зовсім не означає згоди М. О. Бердяєва з науково-матеріалістичним розумінням буття. Справа в тому, що сучасний — кризисний — стан буття, який і справді адекватно змальовується матеріалістично орієнтованою наукою, є, за М. О. Бердяєвим, «дефектним» (і тому — кризисним) станом, джерелом якого є ... гріховність людини. Саме внаслідок гріховності людини, вважав філософ, «буття захворіло».

Проте, писав М. О. Бердяєв, гріховність (і відповідно панування матерії, необхідність і зла у світі) не є чимось абсолютно випадковим, суто «зовнішнім» щодо «божественного смислу» створеного богом світу. І той, хто, міркуючи з позицій раціоналістичних критеріїв оцінки сущого, вважає, що для бога «доцільнішим» було б одразу створити «добрий» (без зла і гріха) Всесвіт, «цілком перебуває у сфері людської обмеженості і не підноситься до усвідомлення смислу буття, оскільки зміст цей пов'язаний з ірраціональною таємницею свободи гріха. Примусове, зовнішнє усунення зла із світу, необхідність і неминучість добра — ось що остаточно суперечить достоїнству будь-якої істоти і досконалості буття, ось план, що не відповідає задуму істоти абсолютної у всій своїй досконалості. Творець не створив необхідно і насильственно досконалий і добрий космос, оскільки такий космос не був би ні досконалим, ні добрим у своїй основі. Основа досконалості й добра — у свободі, у свободній любові до бога, у свободному єднанні з богом, у цьому — характер усякої досконалості й добра будь-якого буття, що робить неминучою світову трагедію» [179]. Звідси — своєрідна «періодизація» людської історії, основою якої виступають не ті або інші реальні соціально-історичні чинники, а суто містичні біблейські стадії «божественного одкровення», що становлять «теоретичний» каркас бердяєвської «антроподицеї» — вчення про третє одкровення, як ту «духовну революцію», що єдина покликана «здолати» кризу сучасного людства (перші два — одкровення Отця, викладене у Ветхому завіті, і одкровення Сина, викладене у Новому завіті,— є лише «щаблями» на шляху до справді «досконалого» космосу). Якщо перше одкровення реалізувалося через закон, що демонстрував «природну божественну міць», друге — через спокуту, у якій розкривалося «звільнення від гріха», то бог тут ще залишався абсолютно «трансцендентним» людині і «посейбічні» (матеріальні) чинники ще мали видимість «реальних» чинників людського буття. Третє ж одкровення рішуче пориває з будь-якою «видимістю» матеріального буття і через творчість — і тому, нарешті, справді свободно — долає «трансцендентність» бога. Тому, пророчествує М. О. Бердяєв, «третього одкровення не можна чекати, його повинна здійснити сама людина, що живе в дусі, здійснити свободним творчим актом» [180]. «Творчість,— продовжує М. О. Бердяєв,— не припускається і не виправдовується релігією, творчість — сама релігія. Творчий досвід — особливий релігійний досвід і шлях, творчий екстаз потрясіння всього єства людини, вихід в інший світ» [181].

М. О. Бердяєв остаточно стає на реакційний шлях створення «нової релігії», і реакційність такого «повороту» досить недвозначно демонструється свідомим протиставленням «антроподицеї» самим її автором марксизму — «марксистське вчення про соціальний розвиток,— писав філософ,— так само консервативне, нетворче, так само покірне необхідності, як і дар-

[177] *Бердяев Н. А.* Об онтологической гносеологии // Вопр. философии и психологии.— М., 1908.— Кн. 93.— С. 420.

[178] *Там же.*— С. 421.

[179] *Бердяев Н. А.* Происхождение зла и смысл истории // Вопросы философии и психологии.— 1908.— Кн. 94.— С. 308.

[180] *Бердяев Н. А.* Смысл творчества.— С. 101.

[181] *Там же.*— С. 104.

вініcтське вчення про біологічний розвиток. Марксизм так само заперечує творчий суб'єкт, як і дарвінізм. І для марксизму розвиток є лише перерозподіл соціальної матерії... Марксизм не знає особистості, не знає свободи, і тому не знає творчості» [182]. І всі ці «звинувачення» на адресу марксизму (до речі, старанно повторювані багатьма представниками сучасної буржуазної «марксології», «радянології» і т. п.) грунтуються на приписуванні марксизму догматично-утопічної, «сліпої» прихильності до традиції, що «некритично» хапається за нібито «історично віджилу» ілюзію «справжності» матеріальної «видимості» буття, в той час як справжня «сутність нашої епохи», що нібито навіть зовні виявляється як «криза роду і матерії», полягає, за М. О. Бердяєвим, у переході «в інший план буття з плану матеріального», що знаменує «остаточне народження людини і життя духу» [183]. Абсолютно протиставляючи матеріальні чинники людського буття духовним (і тлумачачи при цьому матеріальне як «ілюзорну» лише реальність), свободу — необхідності (при суто ідеальному тлумаченні самої свободи), особистість — роду (суспільству, класу тощо), духовну творчість — матеріальній практиці людини, М. О. Бердяєв поклав початок тому типу екзистенціалістського і персоналістського філософствування, яке сьогодні набуло надзвичайного поширення в буржуазних філософських колах Західної Європи і США.

Відомим представником російського екзистенціалізму був і Л. Шестов (1866—1938 рр.), який в ряді праць розгортає своєрідний варіант екзистенціалістської «філософії абсурду», яка спричинила безпосередній вплив на впливову в сучасному екзистенціалізмі лінію, представлену А. Камю, і так зване мистецтво абсурду, що стало модним у сучасному буржуазному світі.

Основним фактом людського існування у світі для Л. Шестова виступає трагізм життя, що спричиняється неминучістю смерті на землі, безглуздістю і випадковістю її настання. Уже в своїх ранніх працях, керуючись подібною установкою на світ, Л. Шестов дійшов формулювання своєрідної «філософії трагедії», згідно з якою не слід тікати або закривати очі на трагізм буття, трагедію належить стоїчно зустрічати віч-на-віч, хоч адекватною формою її сприйняття людиною може бути лише биття головою об стіну. Камінь, що падає з даху і вбиває людину, у праці «Шекспір і його критик Брандес» стає одним з центральних символів шестовської філософії, проходячи майже через всі його праці. З цих позицій Л. Шестов атакує науку, раціонально-об'єктивний аналіз подій і явищ навколишнього світу — адже наука з'ясовує той же факт смерті людини від падіння на її голову цеглини не з позицій людини, а з «позицій цеглини»; тому наукове пояснення просто «усуває» трагедію, «не бачить» її, прирівнюючи саму людину до цеглини, але не «долає» самої трагедії.

«Нещодавно у одного чоловіка вбили на війні єдиного сина. Не біда,— гротескно імітує Л. Шестов «науковий коментар» цієї трагічної події,— ламана більша від прямої...» і робить висновок: «наука своїми висновками поселила жах серед найбільш чулих людей» [184]. Адже, міркує Л. Шестов, логіка науки часто «узаконює» найжахливіші (і найбезглуздіші) речі лише через те, що вони не суперечать «закону протиріччя» і навпаки: «Круглий квадрат або дерев'яне залізо є безглуздя і, отже, неможливі, оскільки такі з'єднання понять робляться всупереч закону протиріччя. А отруєний Сократ не є безглуздя, а значить, таке можливе, оскільки на таке з'єднання понять закон протиріччя дав свій дозвіл. Виникає питання: а чи не можна спростувати або змусити закон протиріччя змінити свої рішення? ...Так, щоб вийшло, що отруєний Сократ є безглуздя і, отже, Сократа не отруїли, а дерев'яне залізо не є безглуздя і, значить, можливо, що коли-небудь дерев'яне залізо і знайдеться» [185]. Наука взагалі, вважав Л. Шестов, дає лише суто формальні пояснення — адже самі «повторюваність» і «закономірність» явищ природи, до яких апелює наука, залишаються нез'ясованими, загадковими і таємничими: якби з бурякового насіння виросли, пояснює свою думку Л. Шестов, телята і носороги, наука досить легко «пояснила» б цей «факт», а й «величезний буряк, що виріс з маленької насінини, після всіх пояснень, що їх дають ботаніки, так само незрозумілий, як і носорог, що виріс з тієї самої насінини» [186].

Таким чином, у центрі уваги Л. Шестова так само, як і у М. Бердяєва,— ситуація кризи (викликаний кризою стан трагічної випадковості людського існування, жах і відчай перед лицем невблаганної смертної людської істоти і т. п.). Але на відміну від М. О. Бердяєва, який прагне «раціонально» пояснити кризу («буття захворіло») і «вивести» людство з кризи на шляхи «третього одкровення» — до «свободного» і «творчого» єднання з богом, Л. Шестов не дає подібного роду певної перспективи: він вчить відкритому і безоглядному протистоянню смерті й трагедії. Лише таке протистояння безглуздій випадковості людського існування у світі може зруйнувати «аксіоми наукового пізнання», зламати перегородку між «посейбічним» і «потойбічним», яка виявляє своє «чисто досвідне» (а не корінитися у природі речей чи природі розуму) походження і виявити принципово парадоксальний характер буття. Ознайомившись з філософією С. К'єркегора, Л. Шестов спеціально наголосив на дивовижному збігу своєї позиції з позицією цього родоначальника екзистенціалістської «філософії абсурду». «Платон,— писав Л. Шестов,— провістив світу: «Немає більшого нещастя для людини, ніж зробитися місологом, тобто ненависником розуму...». Якщо б необхідно було у кількох словах сформулювати найзаповітніші думки К'єркегора, довелося б сказати: найбільше нещастя для людини — це беззастережна довіра до розуму і розумного мислення... В усіх своїх творах він на тисячі ладів повторює: завдання філософії у тому, щоб вирватися з-під влади розумного мислення і знайти в собі сміливість шукати істину в тому, що всі звикли вважати парадоксом і абсурдом» [187]. Солідаризуючись з «абсурдистським» тлумаченням «екзистенціонального» бачення світу К'єркегором, Шестов, шукаючи разом з Бердяєвим та іншими російськими філософами-ідеалістами початку XX ст. «божественну» основу буття, йде найбільш ірраціоналістичним, відверто містичним шляхом. Бог Шестова — це старозавітний, жахаючий, невідомий і німотний бог. Для такого «апофатичного» (який визначається лише негативними характеристиками) бога, як зазначає англо-американська філософська енциклопедія, «всі речі можливі, навіть те, що Декарт називав логічним абсурдом» [188]. Розкриваючи соціальний зміст екзистенціального ірраціоналізму Л. Шестова, відомий радянський філософ В. Ф. Асмус писав в одній з своїх статей: «Це люди, для яких у їх суб'єктивній свідомості та уяві «зв'язок часу розпався» і які з жахом і тугою не бачать вже, не можуть бачити, що б могло цей зв'язок часу, що «розпався», знову «зв'язати». Саме таким стало світосприйняття російської буржуазії, яку Велика Жовтнева соціалістична революція позбавила влади» [189].

М. О. Бердяєв і Л. Шестов, як бачимо, виступають родоначальниками екзистенціалізму (і персоналізму у тому його варіанті, який розвивали у 30—40-і роки у Франції Е. Мун'є, М. Недонсель та ін.) — однієї з найвпливовіших течій сучасної буржуазної філософії.

Родоначальником так званої «нової релігійної свідомості», одного з перших (поряд з неотомізмом) варіантів «філософії релігії», так само однієї з найвпливовіших течій сучасної буржуазної філософії, виступив ідейний соратник М. О. Бердяєва у молоді роки (вони разом були «легальними марксистами») С. М. Булгаков (1871—1944 рр.).

---

[182] *Там же.*— С. 134.
[183] *Там же.*— С. 15.
[184] *Шестов Л.* Шекспир и его критик Брандес // Собр. соч.— Спб., 1911.— Т. 1.— С. 20, 23.
[185] *Шестов Л.* Афины и Иерусалим.— Париж, 1951.— С. 268.
[186] *Шестов Л.* Самоочевидные истины // Мысль и слово : Филос. ежегодник.— М., 1917.— Кн. 1.— С. 123—124.
[187] *Шестов Л.* Умозрение и откровение.— Париж. 1964.— С. 238, 239.
[188] Стаття «Shestov Leon».
[189] *Асмус В. Ф.* Лев Шестов и Кьеркегор // Филос. науки, 1972.— № 4.— С. 79—80.

Еволюція російських буржуазних ідеологів, які замолоду загравали з марксизмом (навіть Л. Шестов, який не був ніколи навіть «легальним» марксистом, будучи молодим, цікавився робочим питанням, причому у такий спосіб, що його дисертацію з цієї теми заборонила цензура), в цілому йшла у напрямі тих або інших варіантів релігійних форм філософствування. Однак, якщо М. О. Бердяєв і особливо Л. Шестов тяжіли до істотно відмінних від традиційно православних форм християнського вчення, до відверто ірраціоналістичних, містико-міфологічних побудов, близьких до антихристиянського «нігілізму» і «аморалізму» Ф. Ніцше, у С. М. Булгакова трапляється більш традиційний (і навіть по-своєму «раціоналістичний») підхід до проблем, хоч екзистенціалістські, ірраціоналістично-інтуїтивістські мотиви виразно проступають у філософсько-теологічних побудовах цього метра «нової релігійної свідомості». С. М. Булгаков, проте, продовжує тримати в полі зору своїх досліджень в основному ту саму (економічну, господарську тощо) тематику, надаючи їй дедалі більш виразно релігійного тлумачення. Навіть у «легально-марксистський» період С. М. Булгаков, механічно тлумачачи матеріалістичне розуміння історії, «доповнює» марксизм (цілком у бернштейнівському дусі) неокантіанським «етичним» підходом. Він цілком солідаризується з неокантіанцем Р. Штаммлером, який вважав, що матеріалістичне розуміння історії намагається дати механічне тлумачення історичного процесу. Підкреслюючи, що «слідом за Штаммлером виступили деякі письменники, німецькі й почасти російські, які під марксистське вчення про розвиток суспільства намагалися підвести етичний фундамент тлумачення його у світлі кантівської моралі» [190], С. М. Булгаков беззастережно зараховує себе до цієї групи «письменників». Наголошення на визначальній ролі у суспільстві духовно-етичних, моральних чинників всупереч матеріальним характеризує позицію Булгакова і в наступний — релігійно-філософський — період його діяльності. Так, виступаючи 1906 р. у Києві на вечорі пам'яті Ф. М. Достоєвського, С. М. Булгаков закінчує свій виступ словами В. С. Соловйова, який протиставляв «людей факту» і «людей віри» — «люди факту живуть чужим життям, але не вони творять життя. Творять життя люди віри. Це ті, хто звуться мрійниками, утопістами, юродивими,— вони ж пророки, істинно кращі люди і вожді людства» [191].

Переходячи після 1903 р. остаточно на позиції релігійної філософії, С. М. Булгаков зауважує у праці «Два гради»: «Для мене є аксіомою... що істинну основу суспільності слід вбачати у релігії. Релігія є фермент суспільності, той «базис», на якому здіймаються різноманітні «надбудови». У цьому розумінні релігія є універсальне єднаюче начало і людина є істотою суспільною... лише наскільки вона є істотою релігійною» [192]. Довільно протиставляючи характеристики свободи і творчості матеріальному буттю світу, С. М. Булгаков робить «висновок» про нібито «релігійні» джерела самої історії — «лише через непорозуміння або ж у повному засліпленні можна говорити про стихійну, безособову, а отже, бездушну і речову (або «природну») ходу історії... Історія... є свободне діяння, праця, подвиг людства. Але зводячи до цього джерела людську історію, ми тим самим приводимо її до релігійного самовизнання людського духу» [193]. При такому вкрай «розширительному» тлумаченні релігійності (фактичному її ототожненні з будь-якими виявами духовності взагалі) до розряду різновидностей релігійних вчень С. М. Булгаков зараховує і... марксизм [194].

С. М. Булгаков намагається змалювати релігію («універсалізовану» у вказаному вище плані) як «вирішальний чинник і у сфері економіки. Так, навіть капіталістичний спосіб виробництва він намагається «вивести» з специфічних рис кальвіністської, пуританської... етики: бог, як своєрідний «космічний капіталіст», розподіляє «роботу» між людьми за законами капіталістичного нагромадження, перетворюючи космос на грандіозне «капіталістичне підприємство».

Абсолютне протиставлення духовного (тлумаченого як «релігійне») матеріальному служить С .М. Булгакову «теоретичною базою» не лише абсолютизації «релігійного начала» у світі, а й для фальсифікації (у механістично-метафізичному дусі) марксизму. Матеріалістичне розуміння історії, за С. М. Булгаковим, саме внаслідок свого матеріалістичного («бездуховного» у розумінні С. М. Булгакова, як, до речі, й у його колеги по «легальному марксизму» М. Бердяєва) характеру, позбавляє людську істоту її індивідуальності та неповторності (які, згідно з тією самою булгаківсько-бердяєвською «логікою», мають суто духовну природу).

Подальша еволюція С. М. Булгакова йшла у напрямі перетворення його з «релігійного філософа» на теолога. «Перетворення» це сталося теоретично — 1917 р. на сторінках праці «Світло невечірнє», а практично ж — 1918 р., коли С. М. Булгаков прийняв сан священика.

2. Філософсько-соціологічні погляди українських буржуазних націоналістів

У розвитку філософської і соціологічної думки на Україні своєрідно виявляються загальні закономірності всесвітнього історико-філософського процесу. Це стосується й теоретичних проблем національного питання. Під час аналізу необхідно виходити із загального методологічного положення В. І. Леніна: «Буржуазний націоналізм і пролетарський інтернаціоналізм — ось два непримиренно-ворожі лозунги, що відповідають двом великим класовим таборам усього капіталістичного світу і виражають *дві* політики (більше того: два світогляди) в національному питанні» [195].

В. І. Ленін підкреслював, що не можна нехтувати національними особливостями народів; необхідно звертати увагу на те, що різні країни відрізняються одна від одної швидкістю національного розвитку, національним складом населення, розміщенням його та ін. Тому «не може бути й мови про приступ до національної програми марксистів даної країни без врахування всіх цих загальноісторичних і конкретно-державних умов» [196].

Проте визнання національних рухів не повинно перетворюватися на апологію націоналізму, тому В. І. Ленін закликав в національних рухах підтримувати лише те, що є прогресивним, і відкидати все те, що є реакційним, ворожим класовим інтересам пролетаріату. Отже, до національних рухів слід підходити конкретно-історично.

З точки зору національних рухів необхідно чітко розрізняти дві докорінно відмінні епохи. Перша — це епоха краху феодалізму й абсолютизму, коли маси пробуджуються від феодальної сплячки і піднімаються на боротьбу проти соціального і національного гноблення, за суверенність своєї нації. У цей період складаються буржуазно-демократичні суспільства і держави, національні рухи вперше стають масовими, в ці рухи так чи інакше втягуються всі класи населення, насамперед найбільш численна верства його — селянство. Друга — це епоха цілком сформованих капіталістичних держав з розвинутим антагонізмом пролетаріату і буржуазії, епоха, яку В. І. Ленін називає передоднем краху імперіалізму. В цей період відсутні, як правило, масові буржуазно-демократичні рухи, а розвинутий капіталізм дедалі більше висуває на перший план антагонізм інтернаціонально злитого капіталу з інтернаціональним робітничим рухом.

Марксисти строго враховують ці історичні епохи розвитку капіталізму, зміни цілей і змісту національних рухів. Вони підтримують загальнодемократичний зміст національних рухів, спрямований проти гноблення і відкидають «позитивну» діяльність буржуазії, що намагається зміцнити свій націоналізм. «*Оскільки* буржуазія нації пригнобленої,— зазначав В. І. Ленін,— бореться з гноблячою, *остільки* ми завжди

---

[190] *Булгаков С. Н.* История социальных учений в XIX веке.— М., 1913.— С. 373.

[191] *Булгаков С. Н.* Венец терновый.— Спб., 1907.— С. 20.

[192] *Булгаков С. Н.* Два града.— М., 1911.— Т. 1.— С. VII.

[193] *Там же.*— С. VIII.

[194] *Там же.*— С. X.

[195] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 24.— С. 120.

[196] *Там же.*— Т. 25.— С. 252.

і в усякому разі і рішучіше всіх *за*, бо ми найсміливіші і найпослідовніші вороги гноблення. Оскільки буржуазія пригнобленої нації стоїть за *свій* буржуазний націоналізм, ми проти» [197].

Виходячи з цих настанов, слід розглядати буржуазну націоналістичну ідеологію. Націоналістичний рух української буржуазії, що оформився у першій половині XIX ст., безперечно, мав у собі певні прогресивні, загальнодемократичні елементи. Це виявилося у вимозі ліквідації кріпацтва, хоч і не революційним шляхом, а реформою згори; у критиці, хоч і дуже поміркованій, національного гноблення українського народу з боку російського самодержавства. Ідеологи української націоналістичної буржуазії цього періоду відстоюють права української мови і літератури, багато зусиль докладають до збирання фольклорних і етнографічних матеріалів, посилено вивчають історію України. Але разом з тим в націоналізмі української буржуазії, що народжувалася, з самого початку переважали реакційні елементи. Це пояснюється конкретно-історичними умовами розвитку країни у цей період.

Українська буржуазія була настільки економічно слабка і несамостійна, що її інтереси мало відрізнялися від інтересів українських поміщиків-кріпосників. Тому її протест проти кріпосного права виливався у ліберальні вірнопідданські прошення до царя про необхідність проведення реформи. Така форма «протесту» мала реакційний характер, оскільки сіяла серед селян ілюзії про доброго «царя-батюшку», паралізувала революційну енергію селянства, яку всіляко підтримували передові представники української нації — революційні демократи.

Основний принцип буржуазної націоналістичної ідеології — «одна нація — одна держава» — за умов буржуазно-поміщицької Росії був історично, економічно і політично абсолютно невиправданий. Відокремлення України від Росії означало б штучне роз'єднання двох братніх народів, які мають спільне походження та близькі й за мовою, й за психічним складом, й за культурою. Відокремлення України від Росії призвело б до загарбання українських земель іноземними агресорами. Роз'єднання українського і російського народів викликало б послаблення спільного фронту боротьби трудящих проти самодержавства, поміщиків і капіталістів.

Українські націоналістичні ідеологи були далекі від боротьби за справжні національні інтереси українського народу. Вони виражали інтереси українських поміщиків і буржуазії, що прагнули до монопольного права на експлуатацію українських трудящих. Зрештою українським панівним верствам були ближчі російське самодержавство, поміщики і буржуазія, ніж українські трудящі маси.

Принципи і теорії, висунуті й розроблені українськими націоналістичними ідеологами, аж ніяк не могли сприяти прогресивному розвитку наукового знання. Філософською основою їх поглядів і концепцій були ідеалізм і метафізика.

Усе це пояснює, чому вже при своєму зародженні ідеологія українського буржуазного націоналізму мала в основному реакційний характер. З розвитком капіталізму, і особливо в період переростання його в імперіалістичну стадію, український буржуазний націоналізм цілком втрачає ті куці загальнодемократичні елементи, що властиві були йому при зародженні, і перетворюється на крайньо праву, відверто реакційну і антинародну ідеологію.

Ідеологія українського буржуазного націоналізму формувалася поступово. Окремі її елементи можна знайти у творах 20—40-х років XIX ст.— в анонімній історичній праці «Історія русів», в «Історії Малої Росії» Д. Бантиш-Каменського, в «Історії Малоросії» М. Маркевича. Не виступаючи проти російського самодержавства в цілому, автори вважають, що політичне самоврядування (національна автономія) є найбільш прийнятне для України.

Подальший розвиток буржуазно-націоналістичної ідеології можна простежити у працях членів правого крила Кирило-Мефодіївського товариства — М. І. Костомарова, П. Куліша, В. Білозерського та ін. Позитивною стороною в діяльності М. І. Костомарова була критика сучасної

[197] *Там же.*— С. 262.

йому історіографії, яка, за його виразом, «ковзала по поверхні минулого життя», виявляла інтерес до випадкових історичних подій, захоплювалася описом царських дворів, урядових прийомів, законодавства, дипломатичних відносин та ін. «Крім політичної сфери,— писав М. І. Костомаров,— залишалося ще недоторканим життя народних мас з їх громадським і домашнім побутом, з їх звичками, поняттями, вихованням, співчуттями, пороками і прагненнями. Без цієї сторони вивчення історії походило на описання верхніх гілок дерева, не торкаючись стовбура і коріння» [198].

Безперечно, що М. І. Костомаров був далекий від правильного розуміння ролі народних мас і особи в історії. У цьому питанні він стояв на ідеалістичній точці зору. Проте слід зазначити, що у питанні про роль народу в історичному процесі М. І. Костомаров виявляв відчутні прогресивні тенденції. У деяких своїх працях він підкреслював необхідність вивчати історію народу, трудящих села і міста. Так, у лекції «Про відношення російської історії до географії і етнографії», прочитаній 1863 р. у Географічному товаристві, М. І. Костомаров, визначаючи мету історичної науки, говорив: «Історія, займаючись народом, має метою викласти рух життя народу, отже, предметом її повинні бути способи і прийоми розвитку сил народної діяльності в усіх сферах, в яких виявляється життєвий процес людських суспільств» [199].

Заклик до вивчення історії народу, безперечно, ще не означає розуміння його вирішальної ролі в історії, але звернення поглядів у бік народу, інтерес до його минулого і сучасного мали прогресивне значення для розвитку історіографії і суспільно-політичної думки. Заслугою М. І. Костомарова є те, що він займався не лише історією «в життєписах» її видатних діячів, а й звернув увагу на народні рухи під керівництвом Косинського, Наливайка, Степана Разіна, вивчав історію російського «народоправства», російську, українську, литовську народну поезію, етнографію тощо. М. І. Костомаров підкреслював, що історію не можна зводити до історії держави, а народ розглядати як «бездушні маси, матеріал для держави», оскільки «народ зовсім не є механічна сила держави, а історично жива стихія, зміст, а держава, навпаки, є лише форма, сам по собі мертвий механізм, що оживляється лише народними спонуками» [200].

Справі протесту проти національного поневолення українського народу з боку російського царизму служили виношувані М. І. Костомаровим ідеї про необхідність децентралізації держави і встановлення федеративних начал у взаєминах між народами Росії. Ці ідеї М. І. Костомаров намагався обгрунтувати історично, зокрема у праці «Думки про федеративне начало давньої Русі». М. І. Костомаров зазначав, що давніх слов'ян об'єднував цілий ряд важливих факторів, внаслідок чого «всі вони разом мали і повинні були мати назву спільної Руської землі, належали до одного спільного складу» [201].

Що ж до історичного процесу в цілому, то М. І. Костомаров розумів його ідеалістично. Він обстоював думку, що саме духовні начала є вирішальними в історичному процесі: «Усяке зовнішнє явище має основу в духовному нашому світі; нам хочеться знати, чому в росіян складалися такі, а не інші правила побуту. Найбільш детальний і, припустімо, найбільш правильний виклад усіх подробиць домашнього, юридичного і громадського побуту буде лише бездушним трупом, якщо в ньому не буде відчутна та жива душа, яка давала у свій час усьому цьому фізіономію і рух» [202].

Отже, всі матеріальні фактори історичного розвитку суспільства являють собою, за М. І. Костомаровим, лише вияв розвитку духовного, вони служать лише для того, щоб розкрити, виявити духовне життя.

Виходячи з цього погляду, М. І. Костомаров формулював й завдання історії: «На першому плані в історика повинна

[198] Исторические монографии и исследования Николая Костомарова.— Спб., 1867.— Т. 3.— С. 356.
[199] *Там же.*— С. 355.

[200] *Там же.*— Т. 3.— С. 361—362.
[201] *Там же.*— Т. 1.— С. 24.
[202] *Там же.*— Т. 3.— С. 363.

бути діяльна сила душі людської, а не те, що створене людиною»[203]. Це ж завдання, на думку М. І. Костомарова, стоїть і перед етнографією. Як історик, так і етнограф повинні мати своїм головним науковим предметом «духовну сторону народного життя, щоб відкриття у сферах їх наук підводилися під розуміння народного духу»[204]. Таким чином, М. І. Костомаров свідомо виступав проти примату матеріального перед духовним. В основі його історичних поглядів лежала об'єктивно-ідеалістична точка зору про «народний дух» як джерело і основу усього історичного розвитку людського суспільства.

Ідеалізм у поглядах на суспільні явища сполучався у М. І. Костомарова з ідеалізмом у поглядах на природу. М. І. Костомарову були добре відомі матеріалістичні вчення минулого, зокрема французьких матеріалістів XVIII ст. У деяких його працях відчувається певний вплив їх поглядів. Так, в «Мыслях о федеративном начале в древней Руси» і «Двох російських народностях» він запозичує їх думку про вплив умов географічного середовища на життя народу. Проте у цілому для його поглядів характерний ідеалістичний підхід до з'ясування явищ природи, свідомо негативне ставлення до матеріалістичної точки зору. Філософський ідеалізм у світогляді М. І. Костомарова поєднаний з теологізмом і агностицизмом.

Що ж до релігії та церкви, то сам М. І. Костомаров завжди підкреслював свою глибоку віру в «божественний промисел». Досить взяти хоч би його статтю «З приводу думок світської людини про книгу «Сільське духовенство», щоб переконатися в цьому. «Істини одкровення вічні,— писав М. І. Костомаров,— рід людський змінюється по волі долі, що править світом», «істини христові вічні та всеохоплюючі; вони рівно спасительні й животворні на всякому місці й в усякий час»[205] тощо. З точки зору релігії М. І. Костомаров формулював й завдання наукового дослідження. Сутність закономірностей розвитку суспільства, твердив він, невпізнанна, бо вона зводиться до волі божої. Метою ж історичної науки є дослідження тих чи інших конкретних явищ і їх конкретних причин. «Ми не маємо сумніву у промислі,— писав він,— але віримо при цьому, що все, що не трапляється у світі, керується тим же промислом — як відоме, так і невідоме,— якщо, спираючись у судженнях лише на промисел, не лишається нічого для самого судження. Справа історії — досліджувати причини часткових явищ, а не причину причин, недоступну людському розумові»[206].

У праці «Дві російські народності» М. І. Костомаров прагнув показати, що український народ — це цілком самостійний народ, який має свою історію, свою мову і культуру, свій національний характер і певну психічну структуру. Це прагнення було реакцією на ставлення російського самодержавства до українського народу як до частини російського народу, причому частини нижчої, гіршої, позбавленої будь-якої оригінальності в історичному, політичному і культурному відношеннях. Праця М. І. Костомарова була спрямована на захист самобутності українського народу, на піднесення і розвиток його національної самосвідомості. Але разом з тим вона набула й іншого звучання. Вказуючи на відмінності між українським і російським народами, що дійсно існували, він доповнював їх рядом цілком штучних, надуманих відмінностей, які виставляють український народ в ідеалізованому вигляді та принижують російський народ. Надмірне акцентування уваги М. І. Костомарова на відмінностях між цими народами призводить до протиставлення їх. Він наділяє український і російський народи ознаками протилежними, взаємовиключними. В результаті — висновки набувають цілком виразного націоналістичного характеру. Ці висновки, як і аргументацію, згодом розвинули і довели до крайності українські буржуазні націоналісти епохи імперіалізму. Вони взяті на озброєння і сучасними закордонними буржуазно-націоналістичними ідеологами.

Отже, Костомаров, по суті, проклав шлях для розвитку однієї з головних тез

[203] *Там же.*— С. 358.
[204] *Там же.*— С. 361.
[205] *Там же.*— Т. 2.— С. 383, 385.
[206] *Там же.*— Т. 1.— С. 235—236.

українського буржуазного націоналізму — про протилежність українського і російського народів. Хоч у Костомарова в інших працях, особливо більш пізнього періоду, є багато цілком протилежних думок щодо українського і російського народів, але факт залишається фактом. Своєю працею «Дві російські народності» він дав поживу для найреакційніших політичних висновків українських буржуазних націоналістів кінця XIX — XX ст. М. І. Костомаров висловив націоналістичну ідею про винятковість українського народу.

Одним із представників ідеології буржуазного націоналізму другої половини XIX ст. був П. О. Куліш (1819—1897 рр.). В ідейно-політичному відношенні постать П. О. Куліша досить складна. Понад 50 років він займався більш-менш активною громадською, літературною і науковою діяльністю. І безперечно, погляди його за цей час не могли не змінюватися. Майже всі дослідники життя і творчості П. О. Куліша відзначають суперечність його поглядів на різних етапах життя. «Йому не було дано гармонії,— писав І. Франко,— але він ніколи не міг успокоїтися на дисгармонії і пристрасно шукав того, чого не міг осягнути... [Куліш] до кінця життя не перестав шарпатись, кидатись, сердитись, шукаючи собі нового, широкого фарватеру й не находячи його»[207].

Буржуазно-націоналістична критика намагалася у минулому й намагається тепер звести виникнення «українського національного руху» до трьох «апостолів» — Шевченка, Куліша, Костомарова. Виходячи з буржуазно-націоналістичної ідеї про соціальну єдність українського народу, про відсутність класового антагонізму між різними верствами української нації, ця критика твердить, ніби Шевченко, Куліш і Костомаров, хоч і різними шляхами та методами, служили одній «українській національній справі», ніби між ними не було істотних ідейно-політичних розбіжностей. Такий погляд абсолютно не відповідає історичним фактам. Сам Куліш добре розумів невідповідність поглядів Шевченка своїй націоналістичній концепції. В листі від 1 лютого 1858 р. він намагається повернути Шевченка «у свою віру», закликає до єднання та взаємопорозуміння.

Одним із бажань Куліша було намагання відірвати Шевченка від російського оточення, застерегти його від «згубного», на його думку, впливу російської революційної демократії. Куліш висловлює негативне ставлення до творів Шевченка російською мовою.

Куліш закликає Шевченка відмовитися від того головного, що надихало поезію Шевченка,— глибокого патріотизму, любові поета до свого народу та його героїчної боротьби, революційно-демократичної переконаності.

Якого б питання, що хвилювало тогочасну громадськість, ми не торкнулися, відразу виявиться протилежність у ставленні до нього Шевченка і Куліша. Ставлення Шевченка до тих чи інших діячів може бути визначальним фактором в оцінці суспільної значимості їх поглядів. Реакційність основної суспільно-політичної концепції Куліша незаперечна хоч би вже тому, що вона протилежна революційно-демократичним настановам Шевченка.

Філософські погляди Куліша формувалися під впливом багатьох факторів. До них слід віднести вивчення української історії та літератури, народного світогляду, який виявлявся у народних піснях, історичних думах, легендах. Куліш був обізнаний і з сучасними йому вітчизняними і західноєвропейськими філософсько-соціологічними напрямами.

У цілому філософські погляди Куліша можна визначити як об'єктивно-ідеалістичні, засновані в основному на християнській теології. Але в перший період творчості в його філософських поглядах виявлялися й певні матеріалістичні та діалектичні елементи. Відгомін прогресивних філософських ідей інколи відчувається і в більш пізніх його працях, проте ці ідеї, як краплі в морі, пригнічуються всеосяжним теологізмом.

Куліш ретельно вивчав західноєвропейську філософію, особливо захоплюючись німецьким ідеалізмом XVIII — XIX ст. 1896 р. Куліш з задоволенням читає книгу Куно Фішера про молоді роки Шіллера.

[207] *Франко І. Я.* Михайло П. Старицький // Твори : В 20-ти т.— Т. 17.— С. 307.

Добре були відомі Кулішу твори Бекона, Декарта, Спінози, французьких просвітителів XVIII ст. У деяких своїх творах, особливо ранніх, не позначених ще релігійним фанатизмом, Куліш дає правильне тлумачення різних філософських течій минулого. Так, він з прихильністю говорить про досвідну філософію Бекона, «скептицизм» Декарта, дає правильну оцінку духовному деспотизму церкви й теології на Україні у XVII ст.

У ранніх працях Куліша є й інші думки прогресивного спрямування. Так, у «Нотатках про Південну Русь» він проводить ідею про об'єктивний, незалежний від людей характер сил природи. Певний вплив на світогляд Куліша справила філософія Спінози. Про вплив ідей Спінози на Куліша свідчить його «Хуторна поезія», в «Історичному оповіданні» з цієї збірки він зазначав: «Народи живуть за законом божим, за законом природи, і вся правительська мудрість тільки в тому й єсть, щоб сього закону не ламати,— скажемо лучче, щоб об сей закон не розбитись» [208]. Звідси можна зробити висновок, що Куліш ототожнює закон божий і закон природи, отже, бога і природу. Крім того, він стоїть на точці зору фаталістичного детермінізму, який відкидає будь-яку можливість впливу людини на закони природи.

У своєму вченні про природу Спіноза виходив з того, що Земля не є центром Всесвіту, що вона являє собою лише певну частину безконечного і вічного космосу, який развивається за власними механічними законами. Дії цих загальних законів підлягає і Земля, і людство в цілому, і окремі індивіди. Ця матеріалістична точка зору Спінози, незважаючи на метафізичну обмеженість, для свого часу безперечно була прогресивною. Куліш не лише знав її, а й свідомо намагався покласти її в основу своїх суспільно-політичних поглядів: «Дійшовши з прогресом кругосвітньої наукової праці тієї правди, що безкраїй і безмірний космос, у величезних і найменших творивах божих, дає нам закон громадського життя і розумового прямування, кладемо її в основу нашого провідання української національності і духовної свободи» [209].

Отже, вплив Спінози на Куліша безперечний. Він відчувається як в його поглядах на природу, так і в суспільно-політичній концепції. Але справа в тому, що цей вплив відчувається далеко не завжди, його сліди можна знайти в «Хуторній поезії» Куліша, драматичних поемах. Та найголовніше, що тут слід підкреслити, це те, що вплив Спінози на Куліша не був визначальним.

Майже вся творчість Куліша відзначається релігійністю. Релігійними ідеями він проймається з раннього юнацтва. В «Хуторській філософії...» він так згадує про свої юнацькі настрої і погляди: «Я був дуже релігійний... Без фанатизму і нетерпимості, властивої московським старовірам, з одного боку, і польськими папістами — з другого, я був ентузіастом біблійного слова. Воно, як палаюче вугілля, запалювало серце моє до любові й дружби і свого народу, до патріотизму,— патріотизму українського слова» [210].

Отже, суспільно-політичні погляди Куліша, його «українофільство» вже в роки формування світогляду випливали з його релігійних переконань. Вихідним у світогляді Куліша є визнання бога як творця усього світу — органічного й неорганічного, людини й суспільства. Своє уявлення про бога він так формулює: «Боже мій!.. Ти створив один закон правди, один закон природи, один закон життя, або буття, і звелів творитися усій різноманітності як мислячої, так і несвідомої природи, або, краще сказати, єдиній істоті, названій космосом, з усім його духовним і з усім його матеріальним; звелів творитися нескінченній різноманітності цього космосу, неосяжній навіть і для фантазії поета, за одним якимось законом, присутність якого відчуває в історії подвійноєдиного світу наша божественно влаштована душа, але якого осягнути вона не в змозі» [211].

Ставлення Куліша до бога яскраво виявляється у вірші з «Хуторної поезії» під

[208] *Куліш П. О.* Хуторна поезія.— Львів, 1882.— С. 41.

[209] *Там же.*— С. 135.

[210] *Кулиш П. А.* Хуторская философия и удаленная от света поэзия.— Киев, 1879.— С. 87.

[211] *Там же.*— С. 118.

назвою «Молитва». Тут Куліш виступає не просто як релігійна людина, а як твердо переконаний апологет релігії. Думки, що тут висловлюються, не є результатом якоїсь релігійної екзальтації, це — висновок з певних розумувань і теоретичних конструкцій. «Всевишній! Я Тобі молюся»,— так починається цей вірш. Куліш беззастережно визнає бога як творця Всесвіту, себе він називає молекулою «космосу твого».

Соціологічні погляди Куліша пов'язані з його філософськими поглядами, вони є ніби продовженням і реалізацією його загальної ідеалістично-теологічної концепції. У соціології Куліша поєднуються елементи об'єктивного і суб'єктивного ідеалізму, релігії, агностицизму і метафізики, хоч в деяких творах, особливо ранніх, він висловив деякі прогресивні думки.

П. О. Куліш вивчав класичну англійську політичну економію. Так, в «Истории воссоединения Руси» він із схваленням говорить про Адама Сміта і Кене. І, очевидно, саме під їх впливом у Куліша подекуди трапляються думки про важливість матеріальних, економічних чинників у житті суспільства. Так, у першому томі «Истории воссоединения Руси» він зазначає, що «сила економічна завжди значила багато: без неї сила моральна — що душа без тіла» [212].

Проте ці думки не є визначальними у його соціологічній концепції, скоріше вони випадкові, суперечать домінуючим положенням Куліша про первинність ідейних начал в історичному розвитку людства. В тому ж таки першому томі «Истории воссоединения Руси» у вступі («Несколько предварительных слов») П. О. Куліш писав, що віддає перевагу українському «життєвому началу», що визначило історичну долю українського народу. Це начало, побіжно, як щось само собою зрозуміле, кидає Куліш, виявляється «певна річ, в галузі духу, а не матерії, в галузі ідеї, а не форми» [213].

З ідеалістичних позицій пояснював П. О. Куліш питання про співвідношення народних мас і особи в історії. Оскільки народ є неосвіченим, він являє собою пасивну масу, нездатну до розумової самостійної дії. Вивести народ до кращого життя можуть лише освічені одиниці, «спасителі»: «Народ, не маючи нашої освіти, жде собі спасителів з якоїсь сторони, куди він не заходить». У XVII—XVIII ст. народ на Україні, мовляв, ще виступав як дійова історична сила, але оскільки тоді не було ще освічених проводирів і керівників його, народний дух приносив лише зло, вбивства і руїну. З поширенням освіти, з появою освічених людей становище змінюється. Тепер, говорить Куліш, «покоління простолюдинів відреклося від свого минулого внаслідок нового порядку, за яким не маса народу, що керується інстинктом, а певна, обмежена кількість людей, що прагне до ясно усвідомлених цілей, творить історичні обставини» [214].

Своє уявлення про суспільний прогрес, взаємини між соціальними групами народу, між націями, між містом і селом висловлює Куліш у творах, присвячених його «хуторській філософії». У даному випадку Куліш виступає з проповіддю так званої хуторної філософії, яка, з його точки зору, є єдиною, що відповідає інтересам і поглядам українського народу.

Отже, основними джерелами своєї «хуторської філософії» Куліш вважає Біблію. За ним, для того щоб людина перейнялася цією «єдино вірною філософією», вона повинна проникнути у дух «святого письма».

Пославшись на Біблію як на авторитетну підставу своїх розумувань, Куліш розгортає свою «аргументацію» щодо суті українського народу і його історичної долі. Основою його концепції є твердження про абсолютну протилежність міста і села, переваги села, а ще краще — хутора, над містом і про одвічно селянський характер українського народу.

Безперечно, у цих поглядах Куліша певною мірою відбилась історична дійсність: протилежність між містом і селом щораз гостріше виявлялась у міру розвитку капі-

[212] *Кулиш П. А.* История воссоединения Руси : В 3-х т.— Спб., 1874.— Т. 1.— С. 293.

[213] *Кулиш П. А.* Записки о Южной Руси.— М., 1856.— Т. 1.— С. 3.

[214] *Там же.*— С. 184.

талізму. Куліш відобразив той страх перед капіталістичним містом-експлуататором, який був притаманний більшості темного, забитого пригнобленого селянства.

Критика капіталістичного міста була, безперечно, прогресивним елементом у творчості Куліша. Але критикує місто Куліш з консервативних позицій. Ненависть його до міста-експлуататора переростає на ненависть до цивілізації в цілому — до науки, техніки, індустрії, торгівлі. З презирством говорить Куліш про «економістів столичних», про «чугунки», що «гуркотять, свищуть» у містах.

Закриваючи очі на вкрай злиденне, пригноблене становище селян у буржуазно-поміщицькій Росії, проти якого з таким гнівом виступали кращі люди країни, Куліш малює ідилічну картину щасливого, заможного, тихого і спокійного життя українського селянства.

Створивши облудну картину хуторянського щастя, П. О. Куліш всіляко закликав український народ відстоювати свої хуторянські звичаї і погляди. В цьому він вбачав єдино правильний шлях історичного розвитку українського народу.

Отже, «хуторська філософія» П. О. Куліша була витвором обскурантизму і ретроградства. Вона відображала інтереси реакційних поміщицьких і куркульських верств українського народу, які відстоювали феодальні порядки і виступали проти тих нововведень, які несла з собою буржуазія, що народжувалася. П. О. Куліш свідомо намагався затримати історичний прогрес, поступальний розвиток суспільства, появу нових прогресивних форм суспільного життя. Цілком свідомо він відстоює історичний застій у громадському житті українського народу, який (застій), на його думку, є фатальною необхідністю.

У «хуторській філософії» виявилися й інші реакційні погляди П. О. Куліша, які є продовженням і розвитком його націоналістичної ідеології. Це — твердження про однорідність українського народу, відсутність у ньому класових антагонізмів, його селянський характер. Це — протиставлення українського народу іншим народам, підкреслення його зверхності, месіанізму щодо інших народів і винятковості.

Загальне піднесення революційного руху в кінці XIX — на початку XX ст., пов'язане з переростанням капіталізму в імперіалізм і оформленням робітничого класу як самостійної політичної сили, викликало певне пожвавлення і в рядах української націоналістичної буржуазії. Це пожвавлення, однак, аж ніяк не йшло в єдиному напрямі з революційним рухом пролетаріату і трудового селянства за знищення пережитків кріпосництва, самодержавства, буржуазно-поміщицької системи в цілому. Навпаки, це була контрреволюційна реакція на визвольний рух трудящих.

Українська буржуазія намагалася відволікати увагу українських трудящих від спільної з іншими народами боротьби за свої соціальні права, переключити революційну енергію українських пригноблених мас на чисто національну площину. Руками самих трудящих українська буржуазія намагалася створити умови, за яких вона залишилася б єдиним господарем «власного» ринку збуту, монопольним експлуататором українських трудящих. Буржуазно-націоналістичний рух на Україні оформлюється організаційно здебільшого під модними на той час «революційними», «демократичними» і «соціалістичними» вивісками. Так, 1899 р. за участю М. Грушевського у Львові була заснована «національно-демократична партія», до якої увійшли галицькі народовці і деякі колишні члени галицької радикальної партії, що скотилася до націоналістичних позицій. Того самого 1899 р. у Львові виникла Українська соціал-демократична партія Галичини, яка з січня 1900 р. почала видавати тижневик «Воля». Ця партія одразу ж стала виразником настроїв дрібнобуржуазної націоналістичної інтелігенції, яка йшла слідом за опортуністичною австрійською соціал-демократією. Провідними діячами української соціал-демократичної партії були Микола Ганкевич, Роман Яросевич, Семен Вітик.

На початку XX ст. виникають й інші буржуазно-націоналістичні партії — «Українська демократична партія», «Українська радикальна партія», «Спілка» (Соціал-демократичний союз), «Революційна українська партія» (РУП).

Засновниками РУПу, що виник 1900 р. у Харкові, були молоді націоналістичні діячі Дмитро Антонович, Михайло Русов, Дмитро Познанський, що називали себе соціал-демократами. Програмною стала брошура «Самостійна Україна», написана на їх замовлення відвертим націоналістом, який називав себе націонал-революціонером, М. Міхновським. Згодом ця брошура стала маніфестом українського буржуазного націоналізму. Проте оскільки керівники РУПу на всіх перехрестях галасували про свій соціал-демократизм, у промовах і статтях спекулювали такими соціал-демократичними поняттями, як «усуспільнення засобів продукції», «націоналізація землі», і навіть облудно згадували про диктатуру пролетаріату, вони зрештою змушені були зробити деякі «критичні» поправки до цього націоналістичного маніфесту.

Балачки рупівців про робітничі маси, соціалізм і таке інше нічого спільного з їх справжніми цілями не мали. Вони насамперед намагалися отруїти свідомість українських трудящих мас чадом націоналізму, відірвати їх від загальноросійського революційного руху і таким чином зберегти недоторканними буржуазні порядки.

І дійсно, рупівці перейшли з терену теоретичних розумувань на поле практичної політичної боротьби за утвердження своїх реакційних націоналістичних ідей. 1905 р. ця партія розпалася. Частина її членів утворила відверто шовіністичну «Народну українську партію», а частина — перейменувала себе на «Українську соціал-демократичну робітничу партію» (УСДРП), що в теорії відстоювала ідею національної осібності завдань українського пролетаріату, а на практиці намагалася підкорити трудящих України неподільному пануванню української буржуазії.

Ідеології українського буржуазного націоналізму протистояли погляди широких кіл українського народу, прогресивної української інтелігенції, яка у боротьбі проти соціального гноблення, в єднанні трудящих різних національностей проти спільного соціального зла вбачала запоруку справедливого, дійсно демократичного розв'язання національного питання. Поборниками ідеології дружби народів, пристрасними викривачами облудності та реакційності націоналістичних ідей були революційно-демократичні мислителі І. Франко, Леся Українка, П. Грабовський, М. Павлик, М. Коцюбинський.

Серед ідеологів української буржуазії кінця XIX — початку XX ст. «відзначився» відомий український історик, публіцист і громадський діяч М. С. Грушевський. В його творах сконцентровані основні ідеї українського буржуазного націоналізму зазначеного періоду.

Його перу належить значна кількість історичних праць, розвідок, досліджень у галузі історії, української літератури, фольклору і етнографії. Серед них такі, як багатотомна «Історія України-Русі», «Розвідки й матеріали до історії України-Русі», «Хмельницький і Хмельниччина» та ін. У творах М. С. Грушевського є багато цінного фактичного матеріалу, цікавих спостережень над розвитком української мови й літератури, усної народної творчості. Він увів до наукового обігу значну кількість невідомих до того історичних пам'яток, документів та літературних творів. Однак буржуазна партійність, класові симпатії автора даються взнаки в усіх його творах. Тим більше, що у багатьох працях М. С. Грушевський відверто проголошує свої погляди, войовничо відстоює свою концепцію. В цілому погляди М. С. Грушевського являють собою подальший розвиток основних принципів ідеології української націоналістичної буржуазії. Його концепція історії України є, безперечно, антинауковою. Спираючись на свою історичну ерудицію і поряд з цим вдаючись до прямої фальсифікації і насильства над фактами, М. С. Грушевський надав зовні наукового вигляду основним націоналістичним положенням. І саме тому його твори є особливо шкідливими для справи розвитку дійсно наукової історіографії.

У центрі уваги М. С. Грушевського завжди було національне питання взагалі й національне питання на Україні зокрема, яке він розглядає як домінуюче на всіх етапах розвитку українського народу. У публіцистичних статтях і виступах він часто звинувачує не лише російську, а й українську інтелігенцію, яка нібито не розуміла величезної ваги національного питання, ставилася до нього «з презир-

ством», як до питання, що вже віджило свій вік.

Однак усе спрямування цих статей, весь їх дух служить одній меті — відволікти увагу українських трудящих від насущних проблем революційної боротьби проти буржуазно-поміщицького ладу, розірвати єдиний фронт російських і українських трудящих у боротьбі за свої соціальні права, звести революційну енергію українських експлуатованих мас у національну площину.

У статтях «Проти течії», «На другий день» (1906 р.) М. С. Грушевський порушує питання про координування національної роботи українців з загальними поточними завданнями. «Нема сумніву,— писав він,— що українці — учасники визвольного руху — принесли б йому значно більшу послугу, якби поєднували служіння загальнополітичним завданням з енергійною національною діяльністю і у своїх політичних прагненнях зберігали єднання з народом на національному грунті» [215].

Отже, у даному випадку М. С. Грушевський висуває деякі загальнодемократичні вимоги, власне, вимоги, які відстоювали буржуазні попутники революції. Проте М. С. Грушевський намагається підпорядкувати цей демократичний рух винятково національним питанням, лише на «національному грунті» вбачає він можливість вирішення соціальних проблем. М. С. Грушевський не зрозумів того, що лише розв'язання основного соціального питання, лише інтернаціональне єднання всіх трудящих проти спільного ворога може бути основою для справедливого, демократичного вирішення національних проблем.

Однією з провідних ідей націоналістів, і зокрема М. С. Грушевського, є та, за якою український і російський народи є нібито цілком різні народи — і своєю вдачею, і культурою, і своїми традиціями у суспільно-політичному житті. Цю точку зору він намагається провести в усіх своїх історичних працях. Український народ, за М. С. Грушевським, здавна був покликаний до звершення великої історичної місії, до творення найвищих форм суспільно-політичного устрою. У своїх працях «Історія України-Русі», «Ілюстрована історія України», «Нарис історії українського народу» М. С. Грушевський розглядає виникнення і розвиток українського народу поза зв'язками з історією російського та інших слов'янських народів.

Антинауковість цієї концепції цілком очевидна. Вона була ще до Великої Жовтневої соціалістичної революції піддана нищівній критиці з боку прогресивних вітчизняних діячів культури, зокрема російськими і українськими революційними демократами. Радянська ж, марксистсько-ленінська історіографія не залишила від цієї антиісторичної концепції каменя на камені.

Багато уваги приділяв М. С. Грушевський історії українського козацтва. Слід зазначити, що завдяки його працям до наукового обігу введено багато цінних історичних документів і фактів, що стосуються цього періоду. Разом з тим на усій концепції «козацької епохи» позначилися загальні буржуазно-націоналістичні переконання М. С. Грушевського. Він прямо не заперечує безперечні факти, які стали надбанням сучасної йому історичної науки і, зокрема, марксистської історіографії. Однак інтерпретація цих фактів не залишає ніяких сумнівів щодо його ідейно-політичних уподобань.

Не можна не погодитися з оцінкою М. С. Грушевським національного спрямування козацьких війн першої половини XVII ст., зокрема війн під проводом Богдана Хмельницького. Як соціальний, так і національний протест українського козацтва і селянства М. С. Грушевський зводить лише до боротьби проти польських магнатів і шляхти, оскільки, мовляв, українські поміщики, якщо й були вони на Україні, зполячились і перетворились на чужоземних для українського народу ворогів. Отже, козацькі війни М. С. Грушевський розглядав, зрештою, як війни чисто антипольські, залишаючи в тіні їх антифеодальний характер, їх спрямованість проти будь-якого соціального гноблення. Навмисне недооцінював М. С. Грушевський і той могутній елемент, який надав цим війнам антифеодального характеру,— селянство. А саме селянство, як відомо, разом зі своїми синами-козаками, було рушійною силою всіх історичних подій XVII — XVIII ст. на Україні.

Велику увагу М. С. Грушевський приділяв історії возз'єднання України з Росією. Тут необхідно зазначити, що він заперечував сам термін «возз'єднання», оскільки, на його думку, джерела походження і розвитку українського і російського народів до XVII ст. нічого спільного між собою не мали. Замість терміна «возз'єднання» М. С. Грушевський вживав термін «приєднання», бажаючи підкреслити чисто зовнішнє, механічне значення цього акту.

Хоч М. С. Грушевський і визнавав, що 1654 р. відбулося добровільне «приєднання» України до Росії, але вважав його не закономірним, а таким, що відбулося «під тиском обставин, на швидку руку, залишаючи багато недомовленого і суперечливого». Б. Хмельницький, писав М. Грушевський, «вважав своє підданство Москві за тимчасову комбінацію», він «носився з думкою про розрив з Москвою і встановлення тісного союзу із Швецією і Трансільванією». «Богдан Хмельницький...,— розвивав свою думку М. С. Грушевський,— був не лише приєднувачем України до Московської держави, а й першим українським сепаратистом». «Бажання його (Хмельницького.— *В. Є.*) і старшини,— писав М. С. Грушевський,— було, мабуть, зробити Україну нейтральною державою під протекторатом Москви й Швеції, а може, й Туреччини» [216].

Такого роду посилань у працях М. С. Грушевського можна знайти безліч. Вони відбивають його принципіальну точку зору на це питання. М. С. Грушевський розглядав возз'єднання України з Росією як чисто дипломатично-військовий акт, який не мав великого історичного значення. Таким чином Грушевський ігнорував той очевидний факт, що возз'єднання України з Росією було не лише вигідно з точки зору розвитку військових подій, а й підготовлено всім ходом історичного розвитку, відбивало інтереси широких верств українського народу, який вбачав в російському народі свого єдинокровного брата, близького і за мовою, і за культурою, і за віросповіданням. Ігноруючи історичні факти, намагаючись принизити значення возз'єднання України з Росією, М. С. Грушевський писав, що після акту возз'єднання українська культура нібито пішла шляхом занепаду, що російська культура не мала для України ніякого значення. Причому це постійно повторюється в усіх історичних роботах Грушевського. Він цілком ігнорує розвиток в Росії у цей час визвольних антикріпосницьких ідей, пов'язаних, зокрема, з творчістю О. М. Радіщева, природничонаукових, матеріалістичних поглядів М. В. Ломоносова, цілком замовчує значення прогресивної російської літератури і мистецтва.

Усі описи М. С. Грушевським історичних подій XVII — XVIII ст. пройняті сумом і жалем за «втрачену» Україною «автономію». Грушевський не бачить жодного позитивного моменту в українсько-російському єднанні, яке, мовляв, приносило українському народові лише нові лиха, приводило до занепаду економіки, громадського і культурного життя. Так, тужачи за гетьманщиною, М. С. Грушевський писав, що її ліквідація, «знищивши українську автономію», ніби закрила шлях українському народу до сприйняття передових європейських ідей і форм суспільного життя [217].

М. С. Грушевський, як ідеолог націоналістично настроєної української буржуазії по суті висловлює свій «сум і жаль» з приводу того, що спільна боротьба пролетарів, усіх трудових мас України і Росії, їх перемога в соціалістичній революції означала кінець пануванню експлуататорських класів, визволення робітників і селян з-під гніту буржуазії і поміщиків. Саме це не влаштовувало захисника інтересів панівних верств України дореволюційної епохи. І саме тому він намагався увічнити відносини панування і підкорення [218].

З антиісторичних, націоналістичних позицій оцінював М. С. Грушевський полі-

---

[215] *Грушевский М.* Освобождение России и украинский вопрос : Статьи и заметки.— Спб., 1907.— С. 10.

[216] *Там же.*— С. 96.

[217] *Грушевський М. С.* Ілюстрована історія України. К., 1918.— С. 318.

[218] *Там же.*— С. 431.

тичних і церковних діячів України другої половини XVII ст. Він підіймав на щит тих українських гетьманів, які заплямували себе в очах народу як зрадники, запроданці, що уклінно схилилися перед іноземними загарбниками. Так, про гетьмана-зрадника Виговського Грушевський пише, що він «був чоловік дуже досвідчений, розумний, бувалий, некепський політик, при тім, без сумніву, патріот український, завзятий автономіст, однодумець старшини, що разом з нею щиро бажав забезпечити свободу й незайманість України» [219]. Проводячи свою точку зору про ворожість українського народу до всього «московського», російського, М. С. Грушевський йшов напрямом фальсифікації історичних фактів. Відомо, що гетьман Дорошенко намагався віддати Україну султанській Туреччині й з цією метою 1669 р. уклав з останньою ганебну угоду. Український народ завжди з неприхильністю ставився до своїх одвічних ворогів — турецько-татарських загарбників, і заходи Дорошенка були затавровані народом як національна зрада. Всупереч цим історичним фактам, Грушевський, описуючи цей період в історії українського народу, твердить, ніби «народ поголовно бив московських людей і переходив на бік ворожого Москві гетьмана Дорошенка, який обіцяв визволення від московських зазіхань на українські порядки» [220].

Зраду Мазепи у російсько-шведській війні М. С. Грушевський намагався обгрунтувати об'єктивними причинами, своєрідною історичною ситуацією. Козацькі маси і народ, писав М. С. Грушевський, були невдоволені з проросійської політики старшин; боячись повстання народу проти старшин, остання «задумала відновити старий союз з Швецією». «Уступаючи натискові старшин, в останній момент, коли вже шведи підійшли до української границі, він (Мазепа.— *В. Є.*) вирішив прилучитися до шведського війська» [221]. Український народ не пішов за Мазепою, Грушевський це мусить визнати. Але пояснює це він тим, що Україна «була під загрозою російського війська», а також нерішучістю Мазепи і непопулярністю його особи в народі. Намагаючись будь-що обілити Мазепу, Грушевський видавав його навіть за продовжувача справи Хмельницького. «Мазепа,— писав він,— лише виконував план, прийнятий Хмельницьким і нездійснений лише тому, що смерть настигла його серед цих планів» [222].

Безперечно, таке «висвітлення» історичних подій могло завдати шкоди не лише історичній науці, а й усьому розвитку революційно-визвольних ідей в країні. Саме в єдності дій трудящих різних національностей — запорука їх перемоги над спільними ворогами — самодержавством, поміщиками і буржуазією. І саме проти цієї єдності були спрямовані писання М. С. Грушевського.

У статті «Рух політичної і громадської української думки в XIX столітті» (1906 р.) М. С. Грушевський виявив свої симпатії саме до того руху, який відзначається рисами «радикально-національними», який «намагався протиставити великоросійській стихії стихію українську, з її самобутнім змістом, як рівноправний і самодовліючий національний тип, в усякому випадку в теорії» [223].

Намагаючись відірвати українських трудящих від всеросійського революційного руху, М. С. Грушевський пропагував відособленість українського народу, заперечував революціонізуючий вплив передових ідей, що йшли з Росії. З метою приниження передової російської культури і суспільно-політичної думки та їх впливу на Україну, М. С. Грушевський «переносив» центр розвитку духовної культури українського народу з Росії в Австро-Угорщину.

У статті «Український П'ємонт» (1906 р.) М. С. Грушевський твердив, що «в останнє десятиліття XIX ст. Галичина, незважаючи на власні досить важкі умови національного і економічного існування, робиться центром українського руху і щодо українських земель Росії відіграє роль

[219] *Грушевский М. С.* Освобождение России и украинский вопрос.— С. 18.
[220] *Там же.*
[221] *Грушевський М. С.* Всесвітня історія в короткім огляді.— Ч. 3.— С. 65.
[222] *Грушевский М. С.* Освобождение России и украинский вопрос.— С. 96.
[223] *Там же.*— С. 52.

культурного арсеналу, де створювалися і вдосконалювалися засоби національного, культурного і суспільно-політичного відродження українського народу» [224]. Хоч М. С. Грушевський і вказував «на важкі умови», в яких перебували українці в Австро-Угорщині, проте дальший перелік «благ», якими вони користувалися, перетворюється на справжню апологетику австро-угорської монархії. Перебільшуючи значення суспільно-політичного і культурного руху у Галичині, М. С. Грушевський разом з тим не лише применшує, а й просто зводить нанівець успіхи визвольного і культурного розвитку Наддніпрянської України. Якщо й були певні успіхи, вважав М. С. Грушевський, то вони є результатом впливу Галичини: «Закордонні періодичні, літературні і наукові видання, що проникали навіть у невеликій кількості, достатні були для того, щоб відігравати роль риштування, за яким йшло все вище і вище у своїй громадянській і національній свідомості, у розробці своїх потреб і програм українське суспільство Росії» [225].

Ці погляди М. С. Грушевського і його однодумців про взаємини українського і російського народів натрапили на рішучу відсіч з боку революційно-демократичних мислителів.

Українські буржуазні націоналісти сіяли ворожнечу між українським і російським народами. Цій меті підпорядкована і теорія М. С. Грушевського про «винятковість» українського народу, про його нібито цілком особливий характер. М. С. Грушевський сформулював положення про українську націю як про суцільно демократичну селянську масу. «Українська народність,— писав він,— належить до категорії народностей демократичних par excellence. Історичні умови звели її національний склад майже винятково до демосу, притому головним чином демосу селянського, землеробського» [226]. Це сталося, продовжує М. С. Грушевський, тому, що Україна рано втратила свою самостійність, своє державне життя і довгий час перебувала під владою чужих урядів. Такий стан привів до втрати «вищих, майново сильних класів». «Частково вони,— писав М. С. Грушевський,— пристали до чужої привілейованої державної народності, розірвавши зв'язок зі своєю народною стихією, частково були відтиснуті й затерті представниками державної народності» [227]. Над демократичним селянським українським народом, розвиває свою думку М. С. Грушевський, постали іноземні гнобителі. Вони були носіями національного гноблення, вони ж здійснювали й соціально-економічне гноблення: «В результаті велике землеволодіння на українській території стало здобутком народностей чужих. Представники його за походженням або прийнятою ними культурою і національною самосвідомістю стали елементом чужим народу в культурному і національному, а не лише економічному відношеннях. Вони є тут елементом ненаціональним і навіть антинаціональним» [228].

Ця думка М. С. Грушевського не є якоюсь випадковою чи побіжною. Вона трапляється у багатьох його публіцистичних творах. Помилкове твердження покладено в основу його поглядів про історію України. У праці «Питання про українські кафедри і потреби української науки» М. С. Грушевський наголошував: «Після того як вищі верстви відреклися від своєї народності, селянство стало основою у понятті української національності; потреби і завдання українського селянства — це зараз потреби і завдання українства» [229]. Виходячи з цього, М. С. Грушевський розглядав український народ як такий, що відрізняється від усіх інших народів яскраво вираженими демократичними і визвольними нахилами: «Широкі демократичні прагнення лежали завжди в основі українського національного руху, який не виділяв інтересів національних від інтересів українського демосу, що являв собою національну масу» [230]. І ще: «Демократичні ідеї, які протягом століть служили основним мотивом у розвитку українства,

[224] *Там же.*— С. 116.
[225] *Там же.*— С. 119.
[226] *Там же.*— С. 142.
[227] *Там же.*
[228] *Там же.*— С. 150.
[229] *Там же.*— С. 150.
[230] *Там же.*— С. 143.

підказували українському суспільству особливу увагу до всього того, що могло служити поліпшенню становища і прогресу економічно обділених мас міського і сільського пролетаріату» [231]. Саме тому, підкреслював М. С. Грушевський, у період революції 1905—1907 рр. не було в Росії суспільства, не було народу, який би ближче приймав до серця, гаряче співчував, більш повно відкликався на справу розкріпачення державного і громадського ладу, ніж українське суспільство, український народ.

В основі поглядів М. С. Грушевського лежить антинаукове, ідеалістичне розуміння закономірностей суспільного розвитку.

Антинаукова теорія про «безкласовість» і «безбуржуазність» українського народу була піддана гострій критиці усіма українськими революційними демократами.

М. С. Грушевському були добре відомі філософські вчення минулого. У своїх творах, зокрема у «Всесвітній історії», він прагне дати «об'єктивне» висвітлення поглядів цілого ряду філософів Західної Європи XVII — XIX ст. Так, М. С. Грушевський правильно оцінював значення філософії Гегеля, зазначаючи і її ідеалістичну суть, і діалектичні ідеї. Він показав також суперечливість гегелівського вчення про розвиток його суспільно-політичним висновкам. «Хоч як красиво,— писав він,— сам філософ привів свою величаву теорію світового розуму на услугу казенного німецького консерватизму, ідеї, що в ній заложені — хоч би самого уже цього безконечного світового процесу, в котрім кожне виявлення світового духу в дальшій стадії творить антитезу собі, щоб потім знайти замирення у вищім синтезі,— менше були придатні для апофеозу консерватизму» [232].

Проте, правильно оцінивши у даному випадку суперечливість філософських і суспільно-політичних поглядів Гегеля, Грушевський взяв у останнього основне ідеалістичне положення про абсолютну ідею як основу саморозвитку навколишнього світу. Історію розвитку людства Грушевський розглядає як результат дії не матеріальних, а ідеальних факторів. «Дух народу» — ось що зрештою визначає історичну долю і шлях розвитку тієї чи іншої людської спільності. «Історія громадянства,— писав М. С. Грушевський,— це історія людського духу... З кожного духовного піднесення виникає ініціатива в інших сферах соціального життя — мистецтві, політиці, індустрії» [233]. Причому «людський дух», за М. С. Грушевським, завжди і всюди має цілком вираженний національний характер, і, власне, історія людства уявляється йому як історія «національного духу народу». Саме виходячи з цього, М. С. Грушевський розглядав народ як суцільну масу, характер якої визначається не соціально-економічним укладом, а насамперед певними «національними ознаками», що відбиваються в його духовному житті.

Ідеалістичні уподобання М. С. Грушевського виявляються і у ставленні до інших філософів минулого. Так, він високо цінував «Критику чистого розуму» Канта, цього, за його визначенням, «найбільшого з філософів нових часів», за те, що він «піддав глибокій критиці поняття людини про зовнішній світ», завдав «найтяжчий удар по старій метафізиці, що вважала поняття людини про навколишній світ відбиттям дійсності» [234], «доказував, що всі основні поняття, котрими орудувала стара метафізика про світ, бога, безсмертя людини, не можуть бути доведені. Все, що людина мислить про світ, є результатом її досвіду, а сей досвід вповні залежний від прикмет людського думання» [235]. На М. С. Грушевського певний вплив справив не лише кантівський суб'єктивний ідеалізм, а й його агностицизм щодо історичних закономірностей. Так, аналізуючи виникнення українського народу, М. С. Грушевський підкреслював, що процес його формування був справою не будь-яких свідомих факторів, а сліпих, стихійних сил, які майже не піддаються осягненню розумом. Розвиток культури українського народу є, на думку М. С. Грушевського, результат дії «стихійної сили інстинкту».

Великою симпатією користувався у М. С. Грушевського німецький філософ-ідеаліст Гердер. Основне, що зазначає він у праці Гердера «Ідеї по філософії історії людства»,— це те, що Гердер розкрив «значення народів як тих ступенів, котрими поступає людський прогрес», дав своє поняття народності, народної традиції, «пережитків народного життя», «сформулював нове поняття національності» [236]. «Німецьке відродження 1800-х років,— писав М. С. Грушевський,— було найбільш яскравим виявом сього нового руху (за народність.— *В. Є.*) і зробило свій глибокий вплив на пізніший розвиток «національної ідеї». «Ідеї» Гердера, можна сказати, послужили благовістям для слов'янських народів. Та увага, яку він звернув на слов'янство, і прихильна оцінка, яку він дав його духовним силам і перспективам, послужили однією з підстав нової слов'янської самооцінки, а погляди Фіхте з певними змінами стали підставою слов'янофільства — особливо великоросійського» [237].

У період, коли марксизм-ленінізм став прапором революційного руху мільйонів трудящих, став філософською теорією, яку не можна ігнорувати або просто заперечувати, М. С. Грушевський стає на позиції формального визнання окремих принципів марксизму. Так, К. Маркса і Ф. Енгельса М. С. Грушевський називає творцями «наукового соціалізму». Він зазначає, зокрема, особливе значення класичної праці Ф. Енгельса «Становище робітничого класу в Англії». Проте у своїх історичних працях М. С. Грушевський намагається провести ідеї, протилежні марксистським. Його праці є запереченням таких важливих проблем марксизму-ленінізму, як вчення про всесвітньо-історичну місію робітничого класу, класи і класову боротьбу, революцію, державу, диктатуру пролетаріату, національне питання тощо.

Отже, в своїх філософських поглядах, і зокрема у ставленні до марксистського вчення, М. С. Грушевський стояв осторонь прогресивного розвитку філософсько-соціологічної думки на Україні.

Подібно до П. О. Куліша, буржуазно-націоналістичні погляди М. С. Грушевського у різні періоди зазнавали певних змін, залежно від тієї чи іншої політичної ситуації в країні. Найбільш войовничими вони виявилися у період революційних подій 1917—1918 рр., коли М. С. Грушевський відкрито став на бік контрреволюції, увійшовши до складу націоналістичної Центральної Ради. В останній період свого життя М. С. Грушевський також не порвав із буржуазним націоналізмом.

1927 р. історична секція УАН випустила за редакцією М. С. Грушевського збірник «За сто літ. Матеріали з суспільного і літературного життя України XIX і початку XX ст.». У вступній статті, написаній М. С. Грушевським, проводилася думка про те, що селянство є єдиним українським національним типом, який необхідно вивчати. Цей збірник відзначився ідеалізацією минулого, запереченням історичної ролі пролетаріату та прогресивної ролі возз'єднання України з Росією. У науковому двомісячнику українознавства «Україна», що видавався також за редакцією М. С. Грушевського, вперто перекручувалися найважливіші принципи марксистської історичної науки. 1928 р. вийшла у світ перша частина IX тому «Історії України-Русі» М. С. Грушевського. В ній, як і в попередніх своїх працях, М. С. Грушевський продовжував відстоювати свої націоналістичні ідеї про «безкласовість українського історичного процесу», всупереч усім фактам намагався видати український народ за «безкласову трудову націю».

Ще за життя М. С. Грушевського і особливо після його смерті українські буржуазні націоналісти прагнули зробити з Грушевського «найвизначнішого українського вченого», «великого теоретика національного питання». Його буржуазно-націоналістичні ідеї можна знайти майже у кожній з численних «концепцій» сучасних закордонних націоналістів.

---

[231] *Там же.*— С. 151.
[232] *Грушевський М. С.* Всесвітня історія в короткім огляді.— Ч. 7.— С. 108.
[233] *Грушевський М. С.* Початки громадянства : (Генетична соціологія).— Прага, 1921.— С. 15.
[234] *Грушевський М. С.* Всесвітня історія в короткім огляді.— Ч. 2.— С. 133.
[235] *Там же.*— Ч. 3.— С. 134.
[236] *Там же.*— С. 135.
[237] *Там же.*— Ч. 4.— С. 36—37.

3. Філософсько-соціологічні погляди громадівців. О. О. Потебня і М. П. Драгоманов

З середини XIX ст., і особливо після реформи 1861 р., спостерігається швидкий розвиток української буржуазії та водночас українського ліберально-буржуазного руху. Останній набрав певних організаційних форм у так званих громадах, які виникли наприкінці 50-х — на початку 60-х років минулого століття в Києві, Харкові, Полтаві, Чернігові, Одесі та інших містах. Будучи організаційно аморфними без статутів, програм і чіткої структури, громади об'єднували в основному буржуазно-ліберальну інтелігенцію, службовців, офіцерів, студентську молодь.

Практична діяльність громад мала переважно культурно-освітній характер. Основними напрямами цієї діяльності були організація гуртків освіти, пропаганда та видання популярної й наукової літератури, вивчення історії українського народу, збирання матеріалів з етнографії, фольклору, організація недільних шкіл тощо. Залучення до знань широких мас трудящих, яке здійснювали громадівці, сприяло піднесенню їх політичної свідомості, пробудженню у них почуття власної гідності, сприяло посиленню інтересу до суспільних питань. Попри всю свою обмеженість такі сторони діяльності громад, як спрямованість проти самодержавства, національного гніту, боротьба за вільний розвиток національної культури, відігравали певною мірою прогресивну роль в українському суспільному і культурному житті того часу. Проте громади були неспроможні здійснити радикальне розв'язання соціального й національного питань. Культурно-освітню діяльність громадівці розглядали як найважливіший засіб боротьби проти національних обмежень, які проводило самодержавство. Українські ліберали намагалися мирними, легальними шляхами випросити у царського уряду окремі поступки, відкидаючи можливість активних виступів проти існуючої соціальної системи. Частина громадівців пропагувала націоналістичні ідеї, зокрема антинаукову концепцію «безкласовості», «безбуржуазності» українського народу.

Соціально-політичні переконання громадівців були неоднорідними, що зумовило наявність у діяльності цих гуртків двох протилежних тенденцій — ліберальної й демократичної, які, зокрема, досить чітко виявилися на сторінках першого українського літературно-мистецького й суспільно-політичного журналу «Основа». Хоч у журналі публікувалися твори таких революційно-демократичних і прогресивних письменників, як Т. Г. Шевченко, Марко Вовчок, А. П. Свидницький, С. В. Руданський, Л. І. Глібов, проте визначальне місце у діяльності «Основи» відігравали вчені й письменники буржуазно-ліберального напряму — М. І. Костомаров, П. О. Куліш, В. Б. Антонович та ін. Їхніми зусиллями «Основа» перетворилася переважно на ідеологічний рупор ліберальної буржуазії. Концентрованим виразом поглядів буржуазно-ліберального крила громадівців став надрукований ними 1862 р. «Відзив з Києва», в якому його автори запевняли царський уряд у своїй благонадійності й заявляли про своє відмежування від революційного руху, засуджували революціонерів, вітали грабіжницьку реформу 1861 р., всіляко підкреслювали свою лояльність самодержавству.

Незважаючи на поміркованість поглядів громадівців, обмеженість їх діяльності головним чином культурно-освітньою роботою, царський уряд, реакційна преса ставилася до них вороже. Створені громадами недільні школи були ліквідовані, видання журналу «Основа» було припинено 1862 р., культурницька діяльність громад взагалі була заборонена.

У 70-х роках XIX ст. знову спостерігається певне пожвавлення у громадівському русі. В 1873—1876 рр. громадівцям удалося добитися відкриття в Києві Південно-Західного відділу Російського географічного товариства і через нього розгорнути плідну роботу по вивченню економіки, історії, природи, культури, побуту, фольклору України.

Піднесення революційного народницького руху в Росії вплинуло на діяльність громад, сприяло загостренню боротьби в них між ліберально-буржуазними й демократичними угрупованнями, переходу певної частини передової молоді на демократичні позиції. Проникнення ідей марксизму на Україну, розвиток робітничого руху сприяли дедалі більшій поляризації у громадах. У 80-х роках поміркована частина громадівців об'єдналася навколо журналу «Киевская старина», зблизилася з ліберальними народниками, підтримувала західноукраїнських «народовців», які висували буржуазно-націоналістичну програму. В кінці XIX — на початку XX ст. переважна більшість членів громад брала участь у створенні українських буржуазно-націоналістичних партій і груп, а під час боротьби трудящих за встановлення й зміцнення Радянської влади на Україні відіграла контрреволюційну роль.

У діяльності громад у різні роки брали участь відомі діячі української науки й культури: М. П. Драгоманов, М. І. Зібер, М. В. Лисенко, С. А. Подолинський, О. О. Потебня, М. П. Старицький та ін. Вони внесли значний вклад у розвиток соціологічної та філософської думки українського народу. На противагу ідеологам самодержавства, які пропагували ідеалістичні й метафізичні теорії, радикально-демократичні діячі громад розвивали матеріалізм і діалектику, намагаючись подолати філософський ідеалізм і релігію. Видатними представниками філософської та соціологічної думки громад були О. О. Потебня й М. П. Драгоманов.

Олександр Опанасович Потебня (1835—1891 рр.) народився у селі Гаврилівка Роменського повіту Полтавської губернії *, в сім'ї кадрового офіцера російської армії. «Його сім'я,— за визнанням академіка Д. Багалія,— ...виділялася серед інших поміщиків-дворян того часу своїм культурним рівнем і стремлінням до світла» [238].

Життєвий шлях О. О. Потебні небагатий зовнішніми подіями: закінчив Радомську гімназію (Польща), а згодом історико-філологічний факультет Харківського університету, з яким пов'язана вся його наступна наукова і педагогічна діяльність. Він блискуче захистив магістерську («Про деякі символи в слов'янській народній поезії») й докторську («Із записок з російської граматики») дисертації, пройшов шлях від ад'юнкта університету до ординарного професора по кафедрі історії російської мови і літератури. 1877 р. був обраний членом-кореспондентом Петербурзької Академії наук; йому неодноразово присуджувалися медалі й премії цієї академії.

Зустріч О. О. Потебні з посланцями таємного революційно-демократичного товариства «Земля і воля», членом якого був і його рідний брат Андрій, що загинув під час польського повстання 1863 р., а також його зв'язки з представником цього товариства у Харкові М. П. Баліним, свідчать про близькість ученого до революційно-демократичного руху. Коли в Харківській громаді почали переважати ліберально-націоналістичні настрої, О. О. Потебня вийшов з неї.

Інтерес до філософії Потебня виявляє протягом усього свого життя. Він був обізнаний з творами багатьох видатних філософів, починаючи з античності — Анаксімандра, Піфагора, Арістотеля, Демокріта, Платона; вивчав твори Гегеля й Канта. Водночас він не ігнорує і досягнень вітчизняної філософської думки, вивчає твори М. В. Ломоносова, В. Г. Бєлінського, М. Г. Чернишевського. Знав він і українську філософську думку, особливо захоплювався творами Г. С. Сковороди, які часто цитував напам'ять. О. О. Потебню навіть називали «другим Сковородою». Вивчення й осмислення всіх цих джерел сприяло формуванню власних філософських поглядів ученого.

В історико-філософській літературі немає єдності у визначенні сутності філософської концепції О. О. Потебні. Однак зараз переконливо обстоюється думка про те, що філософським поглядам мислителя, незважаючи на деякі ідеалістичні збочення, властива насамперед матеріалістична зорієнтованість.

Уже у ранній праці «Думка й мова» О. О. Потебня піддає критиці деякі ідеалістичні вчення в філософії. Так, зокрема, основну помилку Беккера, який спирався на філософію Гегеля, він вбачав у тому,

---

* Зараз село Гришине Роменського району Сумської області.

[238] *Багалій Д.* Олександр Опанасович Потебня : Загальна характеристика // Червоний шлях, 1924.— № 4/5.— С. 145.

що німецький мовознавець «приймає явища природи за втілення їх ідей» [239].

Мислитель критично оцінював суб'єктивно-ідеалістичний напрям у філософії, вбачаючи основний недолік Беккера у запереченні ним об'єктивності природи. Він відкидав суб'єктивізм як метод вивчення мовних явищ, і тим самим відкидав теорію свідомого винаходу мови. Проте не лише ідеалізм не задовольняє вченого. Водночас він веде боротьбу й проти вульгарного матеріалізму.

Для філософської концепції О. О. Потебні характерно визнання детермінізму як загального принципу взаємозв'язку явищ об'єктивної дійсності. Він, зокрема, стверджував, що причина предметів об'єктивного світу нерозривно пов'язана із субстанцією: матерія містить причину в самій собі. Таке розуміння причинності має важливе значення для боротьби з релігійним тлумаченням причинності.

О. О. Потебня вказував на методологічне значення правильного розуміння причинності. Знання причинно-наслідкового зв'язку відіграє важливу роль у житті людини, оскільки вказує їй шляхи впливу на процеси й явища дійсності. «Не можна собі уявити вихователя,— писав вчений,— без певної, істинної або хибної, свідомої чи стихійної теорії причинних відношень між явищами духовного життя, подібно до того, як без знання причин хвороби можна бути лише пасивним її спостерігачем, а не лікарем» [240]. Визнання детермінізму привело О. О. Потебню до розуміння загальної взаємодії й взаємозв'язку явищ: «Речі, які мають загальні якості, представляються предметно пов'язаними, сплетеними, такими, що тримаються один одного, ніби руками» [241].

Обстоюючи взаємозумовленість і взаємозв'язок явищ і процесів матеріальної дійсності, закон збереження й перетворення речовини, він заперечує можливість перетворення матерії, речовини в «ідеальні рідини», відкидає флогістон і теплород, вказуючи, що властивості якості не можуть існувати окремо від предмета.

В теорії пізнання О. О. Потебня рішуче стає на позиції об'єктивного сенсуалізму. Приєднуючись до відомої формули про походження ідей з відчуттів, він разом з тим вказує на об'єктивне джерело відчуттів. Таке розуміння джерела відчуттів зумовлює критику вченим кантівського апріоризму, одним із прихильників якого був професор М. Я. Грот. Він зауважував М. Я. Гроту, що історія розвитку мови свідчить про те, що сучасне абстрактне число, яким користується математика, утворилося в результаті відволікання від конкретної дійсності. Історія мови показує, що колись число уявлялося лише річчю, чим взагалі заперечує «чисту», позадослідну математику. На противагу кантівському апріоризму О. О. Потебня доводив, що здатність до абстрактного мислення є результатом розвитку пізнання: «Ми думаємо, що здатність до абстрактного мислення (тобто до мислення відношень окремо від речей, як у математиці...) ...набувається народами поступово й, отже, колись була відсутня» [242].

Вчений бачив якісну відмінність між суттєвим сприйняттям світу людиною і твариною. Тварини, як зазначав О. О. Потебня, в результаті сприйняття можуть створити лише невиразні обриси чуттєвого образу, далі якого вони не йдуть. Для людини ці чуттєві образи служать лише вихідним пунктом подальшої творчості. Якісною особливістю людського сприйняття є те, що пошуки необхідності, закономірності, доцільності стають закріпленими у слові й розвиваються у понятті, тобто у людини розширюються пізнавальні здібності: у неї є мислення й його засіб — мова.

Отже, пізнання, вважав О. О. Потебня, починається з чуттєвого сприйняття. Але чуттєве сприйняття не дає нам знання ні субстанції, ні якості, ні дії. Лише за допомогою раціональних форм пізнання, слова «людина знову пізнає те, що вже було в її свідомості. Вона водночас і творить новий світ із хаосу вражень, й збільшує

[239] *Потебня А. А.* Мысль и язык // Потебня А. А. Эстетика и поэтика.— М., 1976.— С. 43.
[240] *Там же.*— С. 74.
[241] *Потебня А. А.* Из записок по русской грамматике.— М., 1968.— Т. 3.— С. 19.
[242] *Там же.*— С. 9.

свої сили для розширення меж цього світу» [243].

Історичну заслугу мислителя становить те, що він висловив цікаву думку про визначальну роль слова при переході від чуттєвого до раціонального у пізнанні, обгрунтував величезну роль мови у процесі пізнання.

Розглядаючи мову як одну з необхідних умов розвитку свідомості, вчений визнає бідність і обмеженість свідомості до виникнення мови і вказує, що лише завдяки слову людина змогла піднятися до вершин наукової діяльності й творчості. Тільки мова є засобом утворення поняття і притому цей засіб «не зовнішній, не такий, якими є винайдені людиною засоби писати, рубати дрова та ін., а навіяне самою природою людини і незамінне» [244]. Без понять, без узагальнень наука неможлива.

Спираючись на положення про нескінченність процесу пізнання, О. О. Потебня приходить до визнання його історичного характеру: «Всяке пізнання по суті історичне і має для нас значення лише по відношенню до майбутнього» [245].

Думки О. О. Потебні про історичний характер пізнання, історичність науки не випадкові. Історизм загалом як характерна риса світогляду вченого проходить крізь усю його наукову спадщину, крізь вирішення ним усіх наукових проблем. І це, безумовно, одна з характерних рис світогляду мислителя.

О. О. Потебня розмірковує над проблемами механізму переробки людською свідомістю чуттєвого досвіду, творчої сутності суб'єкта пізнання. Його не задовольняє споглядальність, механістичність гносеології метафізичного матеріалізму, яка розглядала пізнавальний образ лише як механічну копію, фотографію об'єктивної реальності. Так, розв'язуючи питання про відношення мистецтва до дійсності, він припускав, що мистецтво не є безпосереднім відображенням природи в свідомості, а є «певною видозміною цього відображення. Між твором мистецтва й природою стоїть думка людини...» [246]. У гносеологічному плані художній образ є результат пізнання, яке являє собою процес ідеалізації, тобто виділення з основного комплексу сприйнять і об'єднання певної групи рис, усунення інших рис, збереження яких зіштовхувало б думку з шляху, по якому її спрямовує образ.

Однак правильне розуміння сутності активності переробки людською думкою чуттєвого досвіду у нього інколи доходить до кантівського протиставлення мислення і буття. «Думка,— писав він,— однаково яка, художня чи наукова... не може бути тотожня з дійсністю, як спирт і цукор із зерном, картоплею і буряком» [247]. Отже, людська думка настільки видозмінює предмет, що втрачається будь-яка подібність пізнавального образу і відображуваного предмета. А звідси висновок у дусі агностицизму: «Нам лише здається, що ми пізнаємо зовнішній світ. Насправді ця видимість пізнання об'єктивної природи є величною ілюзією, на якій будується все наше внутрішнє життя» [248].

Така непослідовність матеріалістичного осмислення О. О. Потебнею філософських проблем виникає у тих випадках, «коли перед ним виникали проблеми, які просто не можна було вирішити, не піднявшись до рівня діалектичного й історичного матеріалізму» [249].

Заслуговують на увагу думки вченого про роль практики у діяльності людини й взаємодію її з теорією. «І практика і теорія,— писав він,— сторони, які відрізняються лише в думці, а в дійсності ж тісно пов'язані... Виняткова практичність, якби вона була можлива, була б смертю людства... Те ж саме і відносно виняткової теоретичності. Все, що входить до теорії, хоч би і не мало видимого зв'язку з ви-

[243] *Потебня А. А.* Из записок по теории словесности // Потебня А. А. Эстетика и поэтика.— С. 302.
[244] *Потебня А. А.* Мысль и язык // Там же.— С. 165.
[245] *Потебня А. А.* Из записок по теории словесности // Там же.— С. 306.
[246] *Потебня А. А.* Мысль и язык // Там же.— С. 184.
[247] *Потебня А. А.* Из записок по теории словесности // Там же.— С. 338.
[248] *Потебня А. А.* Мысль и язык // Там же.— С. 141.
[249] *Пресняков О. П.* А. А. Потебня и русское литературоведение конца XIX — начала XX века.— Саратов, 1978.— С. 29.

робництвом речей, практичне в тому розумінні, що воно змінює виробника»[250].

Основний напрям наукової діяльності О. О. Потебні пов'язаний головним чином з мовознавством. У центрі його наукових роздумів — проблема взаємозв'язку мови і мислення, яку вчений розглядав в генетичному, історичному і структурному планах. Він дійшов висновку, що мова і мислення утворюють діалектичну суперечність, де мова за визначальною роллю мислення виступає як відносно самостійне явище, що дає їй можливість здійснювати зворотний вплив на мислення. Мова не є пасивно формою думки, а виступає і засобом її формування. Слово бере участь в утворенні послідовного ряду систем, які охоплюють відношення особистості до природи. Одним з перших у вітчизняній науці О. О. Потебня звернувся до дослідження історії мислення у зв'язку з розвитком мови й становленням загальних семантичних принципів усвідомлення людиною основних категоріальних відношень дійсності.

Кожне слово за своєю структурою становить сукупність членороздільного звуку, внутрішньої форми й значення змісту. Внутрішня форма пов'язана з найближчим етимологічним значенням слова і є «відношення змісту думки до свідомості»[251], тобто уявленням, значення якого полягає в тому, що воно об'єктивує чуттєвий образ і зумовлює його усвідомлення. Внутрішня форма виступає як спосіб передачі значення. Суперечність між чуттєвим образом і абстрактним значенням визначає генезис мовної та розумової діяльності.

У своєму прагненні до якомога повнішого розкриття духовно-практичної, творчої функції мови О. О. Потебня, на нашу думку, був непослідовним під час розгляду комунікативної функції мови як знаряддя спілкування. У цьому питанні він не зміг звільнитися від впливу ідеалістичних концепцій німецьких філософів і психологів. Зосередивши увагу на апперцепційній здатності слова, він ігнорував або залишав в тіні питання про об'єктивну основу мови, слова, яка є загальною для того, хто пояснює, і того, хто сприймає, мовця і слухача. Слово виявляється лише засобом збудження внутрішнього змісту думки слухача, ні в чому, по суті, не збігаючись з думкою мовця. Воно виступає як своєрідний імпульс, який дає напрям роботі думці слухача. Таке розуміння перебуває у відповідності з певним положенням Гумбольдта і Штейнталя і суперечить загальній спрямованості концепції Потебні, яка матеріалістично пояснює важливі моменти психології мовної діяльності.

Прагнучи подолати ідеалізм у розумінні комунікативної функції мови, О. О. Потебня з'ясовує спільне у значенні слов для мовця й слухача, яке становить передумову й необхідну умову мовного контакту. У зв'язку з цим він виділяє два «змісти» у слові: 1) народне, або найближче етимологічне значення, яке відображає одну головну ознаку, завдяки якій слово є засобом спілкування й взаєморозуміння, і 2) особисте, або суб'єктивне значення, яке відображає множину ознак, різних за якістю і кількістю, і пов'язане з особистим досягненням мовця.

На основі вчення про мову як пізнавальну діяльність О. О. Потебня з'ясовує особливості різних видів свідомості, мислення. Своєрідність міфологічної свідомості він вбачав у нерозчленованості образної і понятійної її сторін. У художньо-поетичному мисленні, на його думку, значення виражається через образ, а в науковому мисленні значення переважає над образом.

Застосовуючи принцип історичної змінюваності форм мислення, вчений дійшов висновку, що поезія й проза є результатом розвитку міфологічного світосприйняття, яке у нерозчленованому вигляді містило в собі погляди первісних людей на явища природи і суспільного життя, зародки наукових знань, релігійних уявлень і художньо-естетичне почуття всього людства на початкових етапах його історії.

Міфологічне мислення, в чому глибоко переконаний вчений, притаманне «не одному якомусь-то часу, а людям усіх часів, що перебувають на певному ступені розвитку думки», до того ж це мислення виступає як «єдино можливе, необхідне, розумне»[252]. Воно виникає тоді, коли вже є мова, яка об'єктивує думку, служить засобом утворення загальних понять.

Міфологія виникає як відображення й пояснення явищ матеріального світу. Саме тому міфічний образ — не вигадка чи несвідома комбінація даних, що містяться у голові, а таке їх сполучення, яке здається найбільш відповідним дійсності. Ось чому образи міфічних богів, так само як і відносини між ними, на думку О. О. Потебні, відображають земне життя людини та її суспільні відносини: «Хай Боян у «Слові о полку Ігоревім» є міф, хай Гомер буде міф, але такі міфи не можуть створюватися без відповідної дійсності, як не можливий міф про сонячну колісницю у людей, що не знають колісниці»[253].

Міф, за О. О. Потебнею, споріднений з науковим мисленням відповідно того, що він є акт свідомої думки, акт пізнання, пояснення невідомого (x) за допомогою сукупності раніше пізнаних ознак, об'єднаних і доведених до свідомості словом або образом (A). При цьому в процесі міфоутворення, як і в науковому мисленні, значна роль належить мисленню за аналогією. «Природно,— писав вчений,— що дикун населяє свій небесний Олімп істотами, образ яких складений із спостережень над земними предметами. У цьому процесі він керується тими ж законами думки, як і під час пізнання найближчої дійсності. Невідоме пояснюється за допомогою відомого»[254].

Міф О. О. Потебня розглядав насамперед як словесне відбиття такого пояснення (апперцепції), при якому образу, що пояснює і має лише суб'єктивне значення, приписується об'єктивність, дійсне буття в тому, що пояснюється. Внаслідок цього специфічною рисою міфу є ототожнення образу й речі, суб'єктивного і об'єктивного, внутрішнього й зовнішнього. У міфі уживається поряд зміст релігійний, філософський, науковий. Лише подальше удосконалення пізнавальних здібностей людини веде до появи неміфологічного мислення, особливістю якого є більш відчутне усвідомлення того, що «попередній зміст нашої думки є тільки суб'єктивний засіб пізнання»[255]. Тому прогрес мислення становить виділення із сукупності мислимого властивостей, що вносяться нашим «Я» і в протиставленні цього «Я» світу.

Досліджуючи особливості неміфологічного мислення, вчений зазначав, що воно виступає у двох формах. В одному випадку воно виражається в словах, що пов'язані зі збереженням живого уявлення, в другому — в словах, які це внутрішнє уявлення втратили. Перше утворює мову поетичну, друге — мову прозаїчну (наукову). Отже, стан слова у О. О. Потебні виступає вирішальним критерієм відокремлення поезії від прози.

Художня і наукова думка не відокремлені одна від однієї глухою стіною, вони тісно пов'язані між собою. Коли слово втрачає внутрішню форму і залишається лише звуковим посередником між тим, що пізнається або пояснюється, і поясненням, то воно перетворюється на прозаїчне. У цих випадках слово прагне зрівнятися з поняттям, ускладнення якого приводить до виникнення науки.

Найзагальнішими категоріями науки є факт і закон, яким відповідають такі категорії мистецтва, як образ і значення. Істотну різницю між цими категоріями, а отже, між наукою й мистецтвом О. О. Потебня вбачав у кількох ознаках. По-перше, наука виходить з того, що думки про один і той самий факт можуть бути істинними або неістинними, тимчасом як, на думку вченого, поетичний образ не підлягає такій перевірці. Істинність поетичного образу становить здатність збуджувати психічну діяльність у того, хто його сприймає. По-друге, наукове мислення є висновок від факту як часткового до однорідного з ним закону, який виражає загальне в фактах і явищах.

Закон є постійним, визначеним, хоч факти, в яких він виявляється, мінливі, рухливі, невизначені. В поезії ж між образом

---

[250] *Потебня А. А.* Из записок по теории словесности // Потебня А. А. Эстетика и поэтика.— С. 286.

[251] *Потебня А. А.* Мысль и язык // Там же.— С. 114.

[252] *Потебня А. А.* Из записок по теории словесности // Там же.— С. 433.

[253] *Там же.*— С. 387.

[254] *Там же.*— С. 610.

[255] *Там же.*— С. 418.

і значенням завжди існує нерівність, ліквідація якої призвела б до ліквідації поетичності, тобто до перетворення образу на прозаїчне позначення часткового випадку, в науковий факт, а значення — в закон. Поетичне мислення є пояснення окремого іншим неоднорідним з ним окремим, тоді як проза (наука) є вираженням елементарного спостереження, тому наука прагне стати в певному смислі тавтологією. На противагу відношенню закону й факту, образ у поезії завжди нерухомий, а його значення мінливе настільки, що його можна визначити лише в кожному окремому випадку. По-третє, в науці відношення часткового випадку до закону доводиться через аналіз часткового випадку; при цьому повнота і точність є мірою доведення істинності загального положення. В поезії і взагалі у мистецтві зв'язок образу і значення не доводиться, а «стверджується як безпосередня вимога духу» [256]. Отже, О. О. Потебня стояв на грунті матеріалістичного розуміння відмінності між логікою художньої творчості й наукового пізнання. У зазначених відмінностях учений вбачав причину існування поезії поряд з наукою.

Оскільки сфера науки поступово розширюється і оскільки прозаїчні елементи мови і прози взагалі є похідними, то перед О. О. Потебнею виникло питання, чи не буде взагалі поезія колись витіснена прозою, а мистецтво — наукою? На це питання він відповідає негативно, вважаючи, що «диференціювання прози і поезії не веде до загибелі поезії» [257].

Зіставляючи мову й слово з мистецтвом і художнім твором, О. О. Потебня дійшов важливих висновків, що склали основу його лінгвоестетичної концепції, яка головним чином стосується мистецтва слова. Це, по-перше, положення про те, що мова є аналогом або прообразом всякої творчої діяльності. Подібно до того як таємниця живих організмів «приховується» у клітині, так і слово містить у собі «таємницю» творів мистецтва. Тому, по-друге, мистецтво за своєю структурою споріднене зі словом. Як слово становить єдність форми й змісту (образу і значення), так і твір мистецтва є нерозривною єдністю образу та ідей. І, нарешті, по-третє, мистецтво, як і слово, виникає не для образного виразу готової думки, а як засіб створення нової думки, і притому такої, яка недоступна теоретичному мисленню.

Важливу сторону світогляду О. О. Потебні становлять його атеїстичні погляди. В його науковій спадщині знайшли висвітлення такі проблеми, як походження релігії, її ролі у суспільному житті.

Аналізуючи проблему виникнення первісних форм релігії, О. О. Потебня висловив думки, які можуть зацікавити й сучасних дослідників даної проблеми, а саме: релігія є продукт реальних життєвих обставин первісної людини; розвиток різних форм релігійних вірувань залежить від різних рівнів розвитку прогресуючих форм людського пізнання дійсності; у виникненні релігійних вірувань велику роль відіграло асоціативне мислення. Звертає на себе увагу також детальне вивчення О. О. Потебнею вербальної магії. Обмеженість вченого у вирішенні проблеми походження релігійних вірувань виявилася у нерозумінні ним вирішальної ролі соціально-економічних умов у виникненні й розвитку релігійних вірувань; у перебільшенні ролі слова у виникненні віри в душу, релігійної обрядовості, міфології. Вказавши на гносеологічні й психологічні корені як єдині причини існування релігії, О. О. Потебня визнавав науку єдиним засобом боротьби з релігійними віруваннями.

Вчений відкидав твердження про нібито сприятливий вплив релігії на соціальний прогрес. Оцінюючи релігійний світогляд як реакційний, антинауковий, він стверджував, що релігія відволікає людину від об'єктивної реальності, підміняючи природу та її реальні сили фантастичним світом вигаданих істот, у результаті чого вона дезорганізує людину в її практичній діяльності, а в духовному житті — означає «самогубство».

Відкидаючи релігійне тлумачення суспільних явищ, О. О. Потебня вимагає вивчення їх через пізнання об'єктивних законів суспільного життя. Основою практичної діяльності людини повинна служити наука, а не релігія. Саме тому він критикував Л. Толстого, який вбачав у науці головну причину всіх нещасть суспільства. Злом для народу, на думку вченого, є не наука взагалі, як стверджував Л. Толстой, а те, що наука і мистецтво «служать урядам і капіталам» [258].

Учений із зневагою писав про релігійно-етичну концепцію Ф. М. Достоєвського, який «вважав корисною каторгу для спасіння душі» [259], пропагував «практичне вигнання радощів життя, самокатування» [260].

О. О. Потебня розвінчував церковну теорію про сприятливий вплив релігії на розвиток мистецтва. Він не погоджувався з тими, хто твердив, що до прийняття християнства слов'яни не мали ніяких творів мистецтва, пісень, міфологічних епосів і т. д. «Найдавніші переклади священного писання,— зазначав він,— застають вже мову слов'янську досить розвинутою й здатною до абстрагувань» [261]. Це свідчить про те, що у слов'ян були вже власні уособлені божества, поетичні сказання, міфологічний епос. Наслідком цього він вважає сучасну йому народну поезію, яка свідчить про те, що все коло домашнього й господарського життя слов'ян супроводжувалося піснями і, яким би не був великим вплив на нього християнства, «до цього часу... ніхто ще не наважувався стверджувати, що воно прищепило любов до співу, тобто стільки ж і навіть більше до поезії, ніж до музики, що воно навчило підносити до ідеалів дійсні життєві відносини» [262].

Навпаки, у ланцюгу причин, які призвели до забуття народної поезії, О. О. Потебня перше місце відводить саме християнству. «Так зване «руйнування естетики» нашого часу,— писав він,— є явище абсолютно мізерне порівняно до того, яке відбулося від прийняття християнства протягом восьми століть. Вразлива відсутність за весь цей час віршованої форми... відсутність прекрасної форми вказує на те, що краса життя або нав'язувалася думці мимоволі, несвідомо й вороже як диявольське наслання» [263]. О. О. Потебня зазначав, що з часом церква відмовилася від ворожого ставлення до мистецтва, підпорядковувала його своїм інтересам, і світська література, і взагалі мистецтво, які спочатку були ворожими релігії, стають зрештою її служителями.

До цікавих висновків дійшов О. О. Потебня з питань соціології. Він визнавав вирішальну роль суспільства у розвитку мови і психіки, висловив здогадку про роль праці та знарядь виробництва у становленні суспільства. Він вважав, що людина «переважає тварину, з одного боку, словом, тобто знаряддям, яке вона створює собі для удосконалення думки, а з другого, машиною, тобто тим, що, крім органів своїх, які дані їй природою, вона створює для дій своїх органи, знаряддя, починаючи з палиці, важеля» [264].

Незважаючи на визнання ролі праці та знарядь виробництва у розвитку суспільства, вчений залишається ідеалістом у галузі соціології. Це виявляється, зокрема, у перебільшенні ролі мови, науки у розвитку суспільства. «Легко переконатися,— писав він,— що широкі основи діяльності нащадків, які були підготовлені предками, не в успадкованих фізіологічних розташуваннях тіла і не в матеріальних пам'ятках попереднього життя. Без слів людина залишалася б дикуном серед витончених творів мистецтва, серед машин, карт і т. п., хоч би й бачила на ділі вживання цих предметів, бо як же вчити німим прикладом навіть наукам, які вимагають наочності, як передати без слів такі поняття, як наука, істина та ін., ...одне воно (слово.— *Ред.*) належить до всіх інших засобів прогресу як перше і основне» [265].

Основу суспільного прогресу, на його думку, становить нагромадження і пере-

---

[256] *Потебня А. А.* Мысль и язык // Там же.— С. 194.
[257] *Там же.*— С. 194—195.

[258] *Потебня А. А.* Черновые заметки о творчестве Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского // Потебня А. А. Эстетика и поэтика.— С. 571.
[259] *Потебня А. А.* Из записок по теории словесности // Там же.— С. 484.
[260] *Там же.*— С. 628.
[261] *Там же.*— С. 389.
[262] *Там же.*— С. 387.
[263] *Там же.*— С. 391.
[264] *Потебня А. А.* Из лекций по теории словесности // Потебня А. А. Эстетика и поэтика.— С. 541—542.
[265] *Потебня А. А.* Мысль и язык // Там же.— С. 211.

дача знань від покоління до покоління. Інтенсивність суспільного прогресу залежить від того, хто здійснює передачу знань, в яких верствах суспільства проходило їх нагромадження. В умовах відсутності писемності, друкування, шкіл передачу певних відомостей про світ та життя суспільства здійснювали старі люди. Безпомічність окремої особи у практичній діяльності та схиляння її перед досвідом людей похилого віку призводить людину до захоплення зразками минулого як чогось недосяжного й до песимістичних висновків щодо майбутнього. Коли ж виникає писемність, друкування і школа, відбувається прискорення суспільного прогресу, яке пов'язане «з твердою вірою в себе, в перевагу особистої думки, яка грунтується на колективній, а також теперішнього й майбутнього перед минулим» [266]. Наука є основою оптимізму людей, оскільки вона вказує напрям у розвитку суспільства, природи.

На думку О. О. Потебні, віра у краще майбутнє людства є потребою людини, бо інакше, без віри, її «чекає або похмуре корпіння, або самогубство» [267]. Він із задоволенням зазначав, що панівним типом серед найбільш розвинутих верств суспільства є «люди свідомої, самовпевненої думки, люди, які живуть, дивлячись вперед. ...люди, скарги яких на теперішнє грунтуються не на тому, що колись було краще, а на тому, що ...течія, яка відносить їх від минулого, дуже повільна» [268]. Щире захоплення у О. О. Потебні викликають революціонери-демократи — «лицарі, які безкровно воюють думкою і словом, і справою за ідею» [269]. Проте, залишаючись на позиціях просвітництва, мислитель не сприйняв ідеї селянської революції, яку революціонери-демократи розглядали як спосіб переходу до нового етапу у розвитку суспільства, як спосіб реалізації суспільного ідеалу.

Оскільки для О. О. Потебні залишалася не з'ясованою роль матеріального виробництва у розвитку суспільства, то йому не вдалося в усій повноті розкрити вирішальну роль народних мас в історії. Він обмежується лише аналізом цієї ролі у галузі духовної культури. Захищаючи творчий геній трудового народу, вчений, всупереч буржуазній теорії «аристократичного джерела» народної творчості, стверджував масове народне начало як у фольклорі, так і в мові. Він високо цінував роль народу у розвитку наукової думки. «Праці наук, що відокремилися, і таких-то на ім'я вчених є лише продовженням діяльності племен і народів,— писав він.— Маса безіменних для нас осіб, маса, яку можна розглядати як великого вченого, великого філософа, вже тисячоліттями удосконалює способи розподілу за загальними розрядами думки і складає на користь прийдешнім поколінням плоди своїх зусиль» [270]. О. О. Потебня засуджував реакційні суспільні порядки, які губили творчість трудового народу.

Підкреслюючи вирішальну роль народних мас у суспільному розвитку, О. О. Потебня не заперечував, що особа відіграє в історії певну роль, інакше б історія перестала мати людський характер і перетворилася б на теологію. З цього приводу він вступає в полеміку з Л. Толстим, який заперечував роль видатних осіб в історії, вважав роль будь-якої особи в історії величиною, якою можна нехтувати.

О. О. Потебня певною мірою правильно вирішує проблему співвідношення особи та народу в історії. Вибрані особи, писав він, «існують для середовища, з якого вибрані» [271]. Вони повинні служити середовищу, яке їх піднесло, оскільки інтереси роду вище інтересів виду. Діяльність митців, учених повинна відповідати об'єктивному напряму історії; лише за цієї умови наука і мистецтво сприятимуть суспільному прогресу. Вчені зобов'язані розробляти проблеми, які необхідні для розв'язання важливих завдань, що ставить перед собою суспільство. Але, як зауважує О. О. Потебня, «вчений ...у більшості випадків поставлений матеріальними умо-

[266] *Потебня А. А.* Из записок по теории словесности // Там же.— С. 409.
[267] *Там же.*— С. 405.
[268] *Там же.*— С. 405—406.
[269] *Там же.*— С. 405.
[270] *Потебня А. А.* Из записок по русской грамматике // Потебня А. А. Эстетика и поэтика.— С. 504.
[271] *Потебня А. А.* Из записок по теории словесности // Там же.— С. 376.

вами свого життя в необхідність шукати лише другорядні... причини» [272]. Роки життя вченого припадають на період гострої боротьби українського народу за своє соціальне й національне визволення, боротьби між революційно-демократичною й буржуазно-ліберальною українською інтелігенцією за долю свого народу, його культуру й мову.

Вивчення української народної поезії, багатства її мови переконувало О. О. Потебню у величезних можливостях розвитку художньої літератури і літературної мови на народній основі. В умовах драконівських заходів з боку самодержавства щодо української мови й літератури О. О. Потебня постійно звертався до історії української мови, народної творчості. Вчений теоретично обгрунтував право кожного народу розвивати свої духовні здібності за допомогою рідної мови, бо «немає мови й наріччя, які б не були здатні стати знаряддями необмежено різноманітної й глибокої думки» [273]. Щоб показати величезні смислові та стилістичні засоби української мови, О. О. Потебня здійснив переклад окремих розділів гомерівської «Одіссеї».

Оскільки кожний народ, кожна нація вносять свій вклад в розвиток загальнолюдської духовної культури, то всі народи, на думку О. О. Потебні, зацікавлені у спілкуванні. Він піддав гострій критиці Я. Ф. Головацького, який, ототожнюючи поняття народності й старовини, заперечував спілкування народів, яке нібито веде до смерті народності, національності. О. О. Потебня вважав, що спілкування, навпаки, веде до прискореного розвитку націй.

Вчений доводив, що втрата національних особливостей відбувається не в результаті спілкування з іншими націями, а тому, що «народність буває поставлена в неможливість з достатньою енергією відповідати на ці впливи, оновлювати свій зміст, удосконалювати свої засоби сприйняття» [274], тобто основну причину «денаціоналізації» треба шукати у політичному становищі нації.

О. О. Потебня розглядає поняття «націоналізм» як певну ідеологію. В розумінні останньої «ідея національності» може служити і прогресу, і реакції. «Ідея національності» буде служити прогресу тоді, коли вона сприятиме боротьбі проти реакції, не буде руйнувати довір'я й взаємоповагу між націями; ця ідея буде служити реакції в тому випадку, коли вона буде стверджувати, що якийсь народ і його цивілізація покликані «богом» панувати, а інші — мають їм підкорятися.

Поважаючи всі народи, О. О. Потебня був глибоко переконаний, що розвиток цивілізації відбувається в інтересах усього людства. Ті, хто нав'язує свою цивілізацію іншим народам, пригноблює останніх, наносить тим самим шкоду всьому суспільству. Народи дорого розплачуються за такі «блага» чужої цивілізації, оскільки «розвиток цивілізації з точки зору культуртрегерів повинен відбуватися за чужий рахунок; за навчання ворогів цивілізації добру, істині й красі, і вчителям повинно перепасти дещо у вигляді матеріального багатства або матеріальних задоволень, нерозривно пов'язаних з владою» [275].

Основними принципами у взаємовідносинах між націями О. О. Потебня вважає рівноправність і взаємоповагу. Мислитель із задоволенням зазначає зростання спілкування між народами Європи, крім тих випадків, «де вірна течія справ змінюється силою зброї або політичного шахрайства» [276].

Розуміння О. О. Потебнею національної проблеми за своїм ідейно-політичним спрямуванням співзвучне з ідеями російських та українських демократів, які вимагали рівності у правах для всіх пригноблених націй. Основні думки О. О. Потебні з цього питання абсолютно протилежні буржуазним націоналістичним намаганням відірвати український народ від братнього російського народу, його культури.

Українські буржуазні націоналісти намагалися і намагаються зараз відособити

[272] *Там же.*— С. 412.
[273] *Потебня А. А.* Рец. на кн.: Народные песни Галицкой и Угорской Руси : Собр. Я. Ф. Головацким // Там же.— С. 229.
[274] *Там же.*— С. 232.
[275] *Потебня А. А.* Язык и народность // Там же.— С. 278.
[276] *Там же.*— С. 268.

О. О. Потебню від російської науки й культури. Аналіз наукової спадщини вченого розбиває вщент їх намагання зарахувати його до табору виразників націоналістичних тенденцій в українській буржуазній науці і цим протиставити його науці братнього російського народу. Сам учений ніколи не протиставляв ці два братні народи, а про себе він говорив: «Я українець, але я і росіянин» [277]. Ідейна спадщина О. О. Потебні втілює в собі спільність прогресивної російської та української суспільної думки.

Праці О. О. Потебні становлять цінний вклад у різні галузі гуманітарного знання. Вони багаті на філософські роздуми, а тому є внеском і в розвиток філософії. О. О. Потебня одним з перших у світовій науці поставив вивчення питань історичної еволюції мислення у зв'язок з розвитком мови.

У світлі ленінських вказівок про важливе значення теоретичного аналізу фактів історії мови для подальшого розвитку марксистської діалектики та гносеології праці О. О. Потебні й зараз не втрачають свого значення.

Помітне місце в історії суспільно-політичної думки України другої половини XIX ст. посідає творчість Михайла Петровича Драгоманова (1841—1896 рр.) — історика, публіциста, етнографа, фольклориста, літературознавця. Свою громадську діяльність Драгоманов розпочав в Київському університеті, де він спочатку навчався, а потім (з 1864 по 1875 р.) працював приват-доцентом на кафедрі всесвітньої історії.

Київський період діяльності М. П. Драгоманова збігся з початком широкого культурно-просвітницького руху, який являв собою одну з форм національно-визвольного руху на Україні. Прогресивна інтелігенція ставила перед собою завдання освічення народу, вивчення його історії, побуту, звичаїв, розвитку національної культури. Зусиллями університетської молоді у Києві було організовано три «недільні школи», метою яких, за задумом організаторів, було не лише навчання грамоті, а й політична пропаганда. В одній з таких шкіл викладав і М. П. Драгоманов. Інтенсивно вивчаючи «теорію народного елемента в педагогіці» [278], він уже тоді ставив проблеми шкільної освіти «не на національний, а на педагогічний грунт» [279].

1863 р. М. П. Драгоманов вступив до київської громади, яка ставила перед собою завдання розвитку української національної культури. Значну увагу в ці роки він приділив науковим дослідженням у галузі історії, фольклору, етнографії, написав ряд великих праць, виступав із статтями на сторінках періодичних видань, в тому числі в журналах «Санкт-Петербургские ведомости» і «Вестник Европы», де розкрив культурне значення «українського руху для всієї Росії й Слов'янщини», показав «яка брехня і дурість лежать в основі розпущеного Катковим догмату, що український рух — справа польської інтриги» [280].

В той час М. П. Драгоманов дійшов висновку, що «всяка наукова, як і політична діяльність повинна грунтуватися на інтернаціональному фундаменті» [281]. Такий підхід давав можливість показати неспроможність націоналістичної позиції в питаннях культурно-просвітницької діяльності. М. П. Драгоманов боровся за право українського народу мати свою культуру, вказував на її самобутній, оригінальний характер, однак він виступав проти ворожого ставлення українських націоналістів до будь-якого запозичення культури інших народів, сліпого схиляння перед «національними святинями», фетишизації мови і т. д. Для розвитку української культури неоціненне значення має культура російського народу, зокрема його література, яка, будучи представлена «Пушкіним, Лермонтовим, Тургенєвим, Герценом і т. д., мусить визнатись у Росії

[277] Цит. за: *Бобкова В. С.* О. О. Потебня — дослідник народної поетичної творчості // Олександр Опанасович Потебня. К., 1962.— С. 38.

[278] *Драгоманов М. П.* Австро-руські спомини (1867—1877) // Літературно-публіцистичні праці : В 2-х т.— К., 1970.— Т. 2.— С. 157.

[279] *Там же.*— С. 164.

[280] *Там же.*— С. 165.

[281] *Драгоманов М. П.* Автобиографическая заметка // Там же.— Т. 1.— С. 58.

не великоруською тільки, а всеросійською по її фактичній силі» [282].

Таким чином, у київський період діяльності М. П. Драгоманов обгрунтував одну з прогресивних сторін своєї ідейної спадщини — ідею необхідності здійснювати культурно-просвітницьку діяльність на інтернаціональній основі. В цей же період формуються й інші елементи світогляду М. П. Драгоманова — матеріалістичні погляди в сфері філософії, атеїзм, федералізм, що становив квінтесенцію його суспільно-політичних поглядів. Остаточно світогляд М. П. Драгоманова сформувався у кінці 70-х — на початку 80-х років, коли він емігрував за кордон. Причиною звільнення з університету і фактичною висилкою за межі Росії була його політична «неблагонадійність».

Загалом досить суперечливий світогляд Драгоманова формувався під впливом різних ідей, в тому числі ідей Шевченка, російських революційних демократів, Руссо, Сен-Сімона, Фур'є, Оуена, Прудона. Для нього характерна еволюція від демократа до дрібнобуржуазного соціаліста реформістського спрямування.

У поглядах на природу М. П. Драгоманов стояв на матеріалістичних позиціях. Хоч свої погляди він називав позитивізмом, але його «позитивізм» не був тотожний концепції О. Конта. Крім того, цінуючи О. Конта за те, що він «дав величезну картину поступу людського в думці й громадських порядках» [283], М. П. Драгоманов разом з тим критикував французького позитивіста, за те, що той «підвів всі явища історичного життя під рубрику теологічну, метафізичну і позитивну, які без натяжок не можуть з'ясувати всіх явищ життя політичного і соціального» [284].

Значну увагу М. П. Драгоманов приділяв критиці ідеалізму, доводив, що останній, як правило, підтримував реакцію проти демократії. Для нього безсумнівним є зв'язок ідеалістичної філософії з релігією. Починаючи з Сократа, або навіть з Піфагора, ця філософія вступила у такий період свого розвитку, твердив М. П. Драгоманов, який завершився виникненням християнства. Християнське ж попівство «в першу середньовічну добу, коли християнство ширилось за поміччю королів, підпирало в нових європейських державах зачатки монархії» [285]. Крім того, діяльність служителів церкви стала «першою білою, панською працею, яка виділялась із спільного мужицтва. Віра й попівство потім причіплялись до всього доброго й злого у громаді. Проти віри й попівства перш усього піднялась скрізь і вільна думка: недурно ж у Європі реформація і вільнодумство XVIII ст. були раніше противудержавних революцій і соціалізму» [286].

М. П. Драгоманов різко виступав проти тих, хто намагався довести моральну цінність релігії, зобразити віру у вигляді гаранта антисуспільних явищ, бо вся історія християнства супроводжується кровопролиттями. Ні в якому разі не можна змішувати релігію і мораль, оскільки остання, на переконання М. П. Драгоманова,— явище соціальне, а перша — переважно сукупність космогонічних понять. Для будь-якої релігії характерним є визнання своїх догматів єдино істинними. Однак розвиток науки спростовує це і ставить людину перед дилемою визнання чогось одного — «або астрономія, або Ісус Навін, або геологія, або Мойсей, або фізика, або ходіння по водах, або фізіологія, або воскресіння мертвих, або порівняльна філологія і історія — або визнання відверто будь-якої біблії, будь-якої релігійної системи...» [287].

За свою історію християнство пройшло значну еволюцію, тому в період зрілості відрізнялося від християнства первісного настільки, що можна стверджувати — «середньовічна християнська церква з її ієрархією і багацтвами оддалилась од но-

[282] *Драгоманов М. П.* Література російська, великоруська, українська і галицька // Там же.— С. 118.

[283] *Драгоманов М. П.* Шевченко, українофіли й соціалізм // Там же.— Т. 2.— С. 69.

[284] *Драгоманов М. П.* Вопрос об историческом значении Римской империи и Тацит.— Киев, 1869.— С. 389.

[285] *Драгоманов М.* Старі хартії вільності : Іст. нариси.— К., 1907.— С. 30.

[286] *Драгоманов М. П.* Шевченко, українофіли й соціалізм // Літературно-публіцистичні праці.— Т. 2.— С. 46.

[287] *Драгоманов М. П.* Три листи до редакції «Друга» // Там же.— Т. 1.— С. 418.

возавітного характеру, а наблизилась до старозавітного»[288].

Релігія, за переконанням М. П. Драгоманова, не може стати опорою державної єдності, бо остання можлива лише за умови визнання свободи совісті, відділення поняття про державу від поняття про релігію. Серед інших догматів християнства особливій критиці М. П. Драгоманов піддавав догмат про потойбічний світ. «Як би не здавались братолюбними й вільнолюбними деякі слова в Христа й у пророків,— писав він,— а все-таки раз у них нема ніякої ясної думки про форми всього громадського й державного порядку, а вдруге в них на головну сцену ставиться не воля людини, а воля божа, і через те всякі слова про братство між людьми й проти насильників зводяться на те, щоб терпіти, поки сам бог не схоче визволити рабів. А найголовніше всього — це те, що «святе письмо» не підтримує думки, що щастя людське — перед нами, а не позаду нас»[289].

Важко переоцінити значення критики М. П. Драгомановим християнства взагалі і його моралі, зокрема, особливо коли враховувати, що вона велася у період панування релігійної ідеології. На противагу релігійній містиці він відстоює віру у могутність природних законів, обгрунтовує необхідність діалектичного підходу до аналізу явищ дійсності, захищає такий світогляд, який «не признає на світі нічого постійного, стоячого (статичного), а бачить тільки переміну (еволюцію), рух (динаміку)»[290]. Причому не існує раз назавжди даного світогляду. Останній «міняється в міру того, як яка порода (народ.— *М. Л.*) переходить із одного історичного ступеня на другий»[291].

М. П. Драгоманов переконаний у безмежних можливостях людського розуму, науки пізнати навколишній світ. І хоч люди не відразу, а поступово доходять до пізнання суті тих чи інших явищ, хоч наука «не одразу доводить людей до правди, хоч по дорозі дає людям і помилки, а іноді й горе, але тільки пробою та взаємною наукою люди доходять до правди»[292] і «не перестають сміливо, як Прометей, доходить до всього на світі своєю власною пробою, цебто вільною наукою!»[293].

Мислитель близько підходить до розуміння визначальної ролі економіки у суспільному житті, в його прогресивному політичному і культурному розвитку. Так, аналізуючи причини бідності у Галичині, він критикував тих, хто вбачав їх у лінощах трудящих, і переконливо доводить, що такою причиною є загальний характер «економічних відносин, при якому хлоп — безземельний або малоземельний, пролетар, і лад суспільства, який не допускає хлопа навіть до елементарної освіти»[294]. М. П. Драгоманов прагнув знайти економічні причини експлуатації, вважаючи, що збагачення панівних класів відбувається внаслідок недоплати працюючим і робить висновок: «І ця недоплата, а значить, і народна бідність будуть до тих пір, поки вся земля і всі фабрики не будуть власністю працюючих»[295].

Питання методів боротьби з самодержавством, а також шляхів переходу до нового ладу посідають значне місце у творчій спадщині М. П. Драгоманова і відповіді на них він давав не однозначні. У ряді випадків М. П. Драгоманов виступав за революцію, вважаючи, що «вивести Росію на нову дорогу може... лише відкритий напад на її політичний лад, напад словом і дією з боку правильно організованих політичних товариств, складених з людей громадських та військових по всіх її областях, серед усіх її народів»[296]. Він прагнув провести розмежування між по-

[288] *Драгоманов М. П.* Старі хартії, вільності : Історичні нариси.— С. 32.
[289] *Драгоманов М. П.* Шевченко, українофіли й соціалізм // Літературно-публіцистичні праці.— Т. 2.— С. 32.
[290] *Драгоманов М. П.* Чудацькі думки про українську національну справу // Там же.— С. 367.
[291] *Там же.*
[292] *Драгоманов М. П.* Шевченко, українофіли й соціалізм // Там же.— С. 41.
[293] *Там же.*— С. 42.
[294] *Драгоманов М. П.* Заздрі боги.— К., 1906.— С. 16.
[295] *Драгоманов М. П.* Три листи до редакції «Друга» // Літературно-публіцистичні праці.— С. 421.
[296] *Драгоманов М. П.* Терроризм и свобода // Собр. политич. соч. : В 2 т. М., 1908.— Т. 2.— С. 301.

встаннями, бунтами, з одного боку, та революціями, з другого. Перші, з його точки зору,— це стихійні виступи трудящих, яким «невмоготу терпіти такі чи інші порядки, що їх безпосередньо давлять»[297]. Другі — це широкі рухи народних мас, які ясно розуміють, «що валити їм, і те, чим замінити повалене, рухи, які підготовлялись широким прогресом громадських і в яких беруть участь не самі тільки ті, яких безпосередньо давлять такі чи інші порядки, а всі, хто взнав, що ті порядки вже негідні для спільних громадських потреб їхнього часу»[298]. Крім того, обов'язковою умовою революції є чітка уява про її кінцеву мету. Лише ідея суспільного прогресу, на думку М. П. Драгоманова, дала Європі дійсних революціонерів, бо «до того революції поставали більше од почувань, ніж од думки... більше були консервативні, класові, ніж прогресивні... більше піднімались проти найгостріших фактів, ніж проти системи...— і через те все були більше бунтами, ніж революціями, і дуже рідко добивались того, чого їм було треба»[299].

Зрозуміло, що для здійснення революції потрібна значна підготовка мас, інакше їхні виступи будуть мати стихійний характер і не матимуть успіху. У цьому М. П. Драгоманов, безперечно, правий. Зважаючи на відсталість Росії, він вважав, що там на першому місці повинно стояти завдання досягнення політичних свобод. Інакше кажучи, завдання полягає у освіті народу, піднятті його культурного рівня.

Все це зобов'язана робити інтелігенція, бо лише вона володіє досягненнями світової цивілізації і сама «могла виховатися тільки тому, що народ працює, обливаючись потом»[300].

Однак М. П. Драгоманову не вдалося послідовно провести свої погляди на революцію та її місце у перетворенні суспільства. Іноді він змішує революцію з бунтом[301], абсолютизує роль просвітницької діяльності, і, зрештою, доходить переконання, що здійснення соціалістичного ідеалу «можливе тільки у певній поступовості та при високому розвитку мас, а тому і досяжне більш за допомогою розумової пропаганди, чим кровавих повстань»[302].

Причини цих суперечностей слід шукати в обмеженості світоглядних, класових та методологічних позицій М. П. Драгоманова.

Основу його суспільно-політичних поглядів становив дрібнобуржуазний федералізм. «Мої прагнення,— писав він,— полягають у бажанні політичної реформи всієї Росії на началах свободи і децентралізації»[303], бо автономія громад, повітів, країн — найважливіша умова політичної волі[304]. М. П. Драгоманов висунув програму політичної та адміністративної реформи Росії на засадах автономії земств. На його думку, «державна централізація багато несе зла і мусить уступити колись місце другим, луччим формам громадського строю»[305].

Як співвідноситься така точка зору з соціалізмом? Відомо, що М. П. Драгоманов завжди називав себе соціалістом європейської школи. Коли ж ми порівняємо його погляди з різними соціалістичними теоріями Західної Європи, то побачимо, що вони найбільш близькі до теорії Прудона, який, будучи дрібнобуржуазним соціалістом, пропонував шлях мирного перетворення суспільства на основі співробітництва пролетаріату з більшістю буржуазії і відстоював ідею федеративної перебудови держави шляхом роздробленості централізованої держави на дрібні автономні області.

Вплив ідей Прудона на погляди М. П. Драгоманова безсумнівний. Він сам

[297] *Драгоманов М. П.* Шевченко, українофіли й соціалізм // Літературно-публіцистичні праці.— Т. 2.— С. 67.
[298] *Там же.*— С. 67—68.
[299] *Там же.*— С. 74.
[300] *Драгоманов М. П.* Три листи до редакції «Друга» // Там же.— С. 408.
[301] *Драгоманов М. П.* Лист до П. Лаврова, 3 лютого 1878 р. // Там же.— Т. 2.— С. 467.
[302] *Драгоманов М. П.* Автобиографическая заметка // Там же.— Т. 1.— С. 65.
[303] *Драгоманов М. П.* Добавление к автобиографической заметке // Там же.— Т. 1.— С. 74.
[304] *Драгоманов М. П.* Листи на Наддніпрянську Україну // Там же.— С. 456.
[305] *Драгоманов М. П.* Література російська, великоруська, українська і галицька // Там же.— С. 111.

це визнавав і навіть вважав, що якраз із Прудона «сама «соціальна справа» стає частиною соціальної науки» [306].

Наскільки ж сумісний федералізм із соціалізмом? Аналізуючи цю проблему, В. І. Ленін вказував, що марксисти «ставляться вороже до федерації і децентралізації — з тієї простої причини, що капіталізм вимагає для свого розвитку якомога більших і якомога більш централізованих держав. *При інших рівних умовах*, свідомий пролетаріат завжди відстоюватиме більшу державу. Він завжди боротиметься проти середньовічного партикуляризму, завжди вітатиме якомога тісніше економічне об'єднання великих територій, на яких могла б широко розгорнутися боротьба пролетаріату з буржуазією» [307]. Великих об'єднань територій вимагає сам розвиток продуктивних сил капіталізму, бо на таких територіях «тільки й може згуртуватися, знищуючи всі старі, середньовічні, станові, вузькомісцеві, дрібнонаціональні, віросповідні та інші перегородки, клас буржуазії, а разом з ним і його неминучий антипод і клас пролетарів» [308].

Марксисти, які стоять на позиціях наукового соціалізму, не можуть проводити принцип федералізму, виступити за децентралізацію ще й тому, що «централізована велика держава є величезний історичний крок вперед від середньовічної роздробленості до майбутньої соціалістичної єдності всього світу, і інакше як *через* таку державу (*нерозривно* зв'язану з капіталізмом) нема і бути не може шляху до соціалізму» [309].

Отже, розібратися у всій складності цих питань можна з позицій пролетаріату — найбільш прогресивного класу, що лише один здатний знищити капіталістичне суспільство і здійснити перехід до соціалізму. Зрозуміло, що М. П. Драгоманов як ідеолог дрібної буржуазії, не міг правильно вирішити проблему співвідношення централізму і федералізму. Не усвідомлюючи історичної ролі пролетаріату, він не зміг за умов тогочасної Росії знайти і реальних шляхів переходу до соціалізму. А тому, говорячи про революцію у Росії, М. П. Драгоманов чітко не уявляв, хто має бути її рушійною силою, і змушений був зрештою віддати перевагу розумовій пропаганді, а не «кровавому повстанню».

М. П. Драгоманов спочатку не заперечував певної ролі революції в історичному розвитку суспільства, однак коли справа стосується переходу до соціалізму, то йому більше імпонує позиція поступовця, оскільки вона іманентна інтересам того класу, точку зору якого, свідомо чи несвідомо, він відбивав. М. П. Драгоманов сам визнавав, що «хоч і нажив собі репутацію політичного агітатора, та дійсно ніколи не мав ні здібності, ні смаку до прямої політичної агітації і ще менше до її рутини: партійна (в Росії — кружкова) дипломатія, конспірація мені були завше навіть прикрі. В політиці я завше покладав найбільше уваги на політичну науку, котра мусить вияснити людям напрямок і грунт їх громадської праці, а спроби праці кожна особа чи кожний громадський елемент знайде собі сам одповідно до своїх сил, натури й обставин» [310].

Непослідовним був М. П. Драгоманов і у розв'язанні національного питання, якому він приділяв велику увагу у своїх працях. Вихідним принципом при вирішенні пов'язаних з цим питанням проблем для нього було положення: «космополітизм в ідеях і цілях, національність в грунті і формах культурної праці!» [311]. Виникнення націй, національних ознак — це, на думку М. П. Драгоманова,— результат певних історичних, природних обставин та біологічних процесів. Всякий, хто хоче працювати для народу, повинен пристосовуватись до місцевих, в тому числі й національних обставин, однак він не повинен «бути рабом тих обставин, як яких-небудь святощів, а мусить навіть перероблювати їх відповідно свого ідеалу, кот-

[306] *Драгоманов М. П.* Шевченко, українофіли й соціалізм // Там же.— Т. 2.— С. 69.
[307] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 24.— С. 139.
[308] *Там же.*
[309] *Там же.*— С. 140.
[310] *Драгоманов М. П.* Австро-руські спомини (1867—1877) // Літературно-публіцистичні праці.— Т. 2.— С. 215.
[311] *Драгоманов М. П.* Листи на Наддніпрянську Україну // Там же.— Т. 1.— С. 466.

рий давно вже на світі став вироблятись процесом інтернаціональним, космополітичним. Коли так поставити справу національностей, тоді не буде спору про націоналізм і космополітизм, спору глупого в самій своїй суті» [312]. За національні межі вийшла наука, дедалі більш інтернаціональною стала боротьба за права трудящих. Не можна, підкреслював М. П. Драгоманов, виводити політичні чи соціальні ідеї з національного почуття, бо «політичні й соціальні теорії... Локка, Монтеск'є, Руссо, К. Маркса так же мало виходять з етнографічного національного почуття (душі), як і космографія Коперника або Ньютона, біологія Дарвіна і т. д.» [313].

Отже, М. П. Драгоманов виступав за пошуки провідних суспільно-політичних ідей в інтересах інтернаціональних, відкидав націоналізм і вважав, що «головне діло — поступ людини й громади, поступ політичний, соціальний і культурний, а національність є тільки грунт, форма та спосіб...» [314]. Вічний же страх за свою національність розвиває неприхильність до загальнолюдського. Націоналісти не хочуть зрозуміти того, що всяка патріотична справа захисту своєї народності може бути міцною тільки тоді, наголошував М. П. Драгоманов, коли вона «сходиться зі справою загальнолюдського поступу культурного та соціального» [315], розглядається у нерозривній єдності з інтернаціональним.

Національні права М. П. Драгоманов розглядає у контексті проблеми політичних свобод. Чим більше політичних свобод, тим більше прав мають народності, що населяють ту чи іншу державу. Він був переконаний, що «поки в Росії не буде політичної волі, доти український рух не буде мати там серйозного грунту. Політична ж воля в Росії не може бути осягнута інакше, як спільною акцією всіх її освічених народів» [316]. А це означає, що «сіяти національні ненависті — значить, власне, оддаляти час смерті того державного стану, од котрого терплять тепер всі народи Росії» [317]. М. П. Драгоманов був прихильником політичної автономії України і вважав, що без останньої не може бути автономії національної.

Однак для нього був неприйнятний сепаратизм націоналістів, бо воля українського народу немислима без спільної праці з сусідами, і насамперед з російським народом.

«Огляд історії і теперішньої практики європейських народів показує,— писав він,— що автономія політична і національна можлива й без державної відрубності. От через те і я, не бачачи грунту для державного сепаратизму українського, бачу повну можливість політичної і національної автономії української на грунті земської автономії» [318].

М. П. Драгоманов, різко критикуючи російське самодержавство, водночас зазначав, що зв'язки між українцями та росіянами тримаються не циркулярами, не спогадами про Петрів та Катерин, «а іменами й працями Пушкіна, Лермонтова, Герцена, Бєлінського, Добролюбова і т. п., з одного боку, та Гоголя, Костомарова — з другого» [319]. Ми не можемо, та і не хочемо перестати бути громадянами великого союзу народів Росії, писав він, бо інакше втратимо більшу половину своїх моральних інтересів, і гадаємо, що й надалі треба йти свідомо вперед, не відриваючись від Росії «не тільки політично, але й морально... бо цілі народу великоруського такі ж самі, як і малоруського» [320].

Безперечно, захист М. П. Драгомановим нерозривного союзу України з Росією, доведення того, що возз'єднання України з Росією було «актом не тільки натураль-

[312] *Драгоманов М. П.* «Над Чорним морем»: Повість Івана Левицького // Там же.— Т. 2.— С. 310.
[313] *Драгоманов М. П.* Листи на Наддніпрянську Україну // Літературно-публіцистичні праці.— Т. 1.— С. 440.
[314] *Драгоманов М. П.* Чудацькі думки про українську національну справу // Там же.— Т. 2.— С. 367.
[315] *Драгоманов М. П.* Українське письменство 1866—1873 рр. // Там же.— Т. 1.— С. 306.
[316] *Драгоманов М. П.* Відповідь // Там же.— Т. 2.— С. 440.
[317] *Драгоманов М. П.* На увагу українолюбцям у Росії // Там же.— Т. 2.— С. 304.
[318] *Драгоманов М. П.* Листи на Наддніпрянську Україну // Там же.— Т. 1.— С. 472.
[319] *Драгоманов М. П.* По вопросу о малорусской литературе // Там же.— С. 360.
[320] *Драгоманов М. П.* Література російська, великоруська, українська і галицька // Там же.— С. 186.

ним, але цілком національним»[321], показ неспроможності ідеї сепаратизму було прогресивним явищем у суспільно-політичній думці України другої половини минулого століття, особливо з огляду на необхідність розвінчання ідейних засад українського буржуазного націоналізму.

Разом з тим мислитель іноді робить поступки націоналізму, повторюючи націоналістичну догму про «безбуржуазність української нації»[322]. Іншим недоліком його концепції є те, що проблема національних відносин вирішується ним з позицій дрібнобуржуазного федералізму, класова обмеженість якого була показана вище. Досить яскраво непослідовність та класова обмеженість поглядів М. П. Драгоманова у національному питанні виявилися при оцінці ним польського повстання 1863 р.

М. П. Драгоманов заявляв, що коли б він був поляком і навіть крайнім польським патріотом, то все одно б «благословляв небо, що останнє повстання не вдалося»[323], бо воно, на його думку було вигідне лише «шляхто-ієзуїтській» партії і в разі успіху влада потрапляла до рук панів. Він навіть поділяв, певною мірою, думку, згідно з якою повстання розпочалося через страх панів, що буде здійснена емансипація селян, а тому вважав, що «польське повстання було закінчене самим найкращим чином, яким могло закінчитися за тих умов, при яких воно відбувалося»[324]. Позитивну оцінку історичного значення повстання російськими прогресивними діячами М. П. Драгоманов пояснював їхньою необізнаністю станом справ у Польщі, а поведінку О. І. Герцена називав непробачною. Насправді ж причини різного ставлення до польського повстання визначалися класовими позиціями тих, хто його оцінював, а зовсім не мірою обізнаності станом польських справ. Переконливо це показав В. І. Ленін, який, грунтовно і всебічно проаналізувавши дане питання, дав вичерпні оцінки різних точок зору, в тому числі й позиції М. П. Драгоманова, на польське повстання. «Поки народні маси Росії і більшості слов'янських країн спали ще непробудним сном,— писав В. І. Ленін,— поки в цих країнах *не було* самостійних, масових, демократичних рухів, *шляхетський* визвольний рух у Польщі набував гігантського, першорядного значення з точки зору демократії не тільки всеросійської, не тільки всеслов'янської, але і всеєвропейської»[325]. Саме з таким критерієм підходили до оцінки визвольного руху в Польщі К. Маркс, Ф. Енгельс, російські революційні демократи, зокрема О. І. Герцен та М. Г. Чернишевський. Що ж стосується М. П. Драгоманова, то зайняту ним позицію В. І. Ленін назвав позицією українського міщанина, «який виражав точку зору селянина, настільки ще дикого, сонного, прирослого до своєї купи гною, що через законну ненависть до польського пана він не міг зрозуміти значення боротьби цих панів для всеросійської демократії»[326].

Отже, ставлення М. П. Драгоманова до польського визвольного руху з усією очевидністю показали вузькість і класову обмеженість його світоглядних засад.

Суспільно-політичні погляди мислителя формувалися й розвивалися за складних історичних умов відсталої Росії, тривалої еміграції, що не могло не позначитися на суперечливому характері його світогляду. М. П. Драгоманов не зміг стати на позиції революційного демократизму, однак, залишаючись дрібнобуржуазним соціалістом реформістського спрямування, багато в чому помиляючись, він усе своє свідоме життя боровся за розвиток науки, культури, освіти, за світле майбутнє свого народу, за нерозривний союз України з Росією. «Я ж справді завше хотів побачити,— писав М. П. Драгоманов наприкінці свого життя,— об'єднання освічених, добрих і чесних людей в нашій країні й по сусіднім сторонам і народам коло праці

[321] *Драгоманов М. П.* Листи на Наддніпрянську Україну // Там же.— С. 447.
[322] *Драгоманов М. П.* По вопросу о малорусской литературе // Там же.— С. 353.
[323] *Драгоманов М. П.* Восточная политика Германии и обрусение // Собр. полит. соч.— Т. 1.— С. 132.
[324] *Там же.*— С. 162.
[325] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 25.— С. 283.
[326] *Там же.*

для волі, освіти й добробуту всіх тамошніх людей і завше боровся проти всякого роз'єднання, котре вносить між тих людей неволя, неуцтво й сліпе своєлюбство, навіть і тоді, коли ці темні сили вкриваються одежами народолюбства»[327]. Саме це слід завжди мати на увазі, оцінюючи творчу спадщину М. П. Драгоманова, яка мала в цілому прогресивний характер і посідає чільне місце в історії суспільно-політичної думки України другої половини XIX ст.

4. Боротьба природодослідників за матеріалістичну теорію і науковий метод

Друга половина XIX й початок XX ст. у Росії, в тому числі і на Україні, характеризується посиленим розвитком природознавства, який був викликаний головним чином прискореним розвитком капіталістичного виробництва після скасування кріпацтва. Велику роль в розвитку природничих наук відіграли видатні російські революційні демократи, особливо О. І. Герцен, М. Г. Чернишевський і Д. І. Писарєв, які своїм обгрунтуванням необхідності розвитку природознавства для прогресу продуктивних сил і формування наукового світогляду людей, полум'яними закликами до інтелігенції займатися природознавством, надихали значну частину її на розвиток природничих наук. Різночинна інтелігенція жваво захопилася природознавством, вона шукала в ньому відповідь на найважливіші життєві питання.

Вітчизняне природознавство у цей період ознаменувалося новими досягненнями. У фізиці швидко розвивалися такі галузі, як теплота, електрика, магнетизм, був встановлений їх взаємозв'язок. Великим досягненням природознавства стало створення Д. І. Менделєєвим періодичної системи хімічних елементів. Значних успіхів здобули біологічні науки, особливо ембріологія, завдяки працям А. О. Ковалевського і І. І. Мечникова. Великих успіхів досягли також і медичні науки, особливо імунологія, за створення якої І. І. Мечников був нагороджений Нобелівською премією. Великі заслуги й інших вітчизняних вчених, зокрема фізиків і хіміків, що працювали у вузах України.

Досягнення наук про природу стало підтвердженням матеріалістичної філософії. Тому ідеалісти намагалися спростувати їх або витлумачити у своїх інтересах. Вони піддавали «нищівній» критиці, наприклад, атомістичну теорію. Так, професор Київської духовної академії і Київського університету П. С. Авсенєв, заперечуючи атомістику, намагався довести, що сутність речовини становлять не матеріальні атоми, а духовні сили. Професор Київського університету С. С. Гогоцький, виступаючи проти атомізму, писав: «Атомістична теорія у метафізичному розумінні безглузда, у розумінні фізичному незадовільна»[328].

Фальсифікуючи успіхи науки, ідеалісти виступали проти матеріалістичної тези про об'єктивність законів природи і її просторово-часових форм існування, нападали на принцип причинності, заперечували його об'єктивну значимість і підміняли його теологізмом, запекло виступали проти дарвінізму. Так, В. Я. Данилевський видав двотомний твір «Дарвінізм», в якому намагався спростувати вчення Ч. Дарвіна, довести, буцімто дарвінізм не є науковою теорією. Як й інші ідеологи реакції, він закликав до посилення боротьби з дарвінізмом, оскільки він суперечить релігійному світогляду. В. Н. Страхов опублікував статтю «Повне спростування дарвінізму», в якій вихваляв книгу В. Я. Данилевського як видатну наукову працю, «істинний подвиг російського розуму», «честь російської вченої літератури»[329].

Боротьба ідеалістів проти досягнень природознавства активізувалася у кінці XIX і на початку XX ст., коли капіталізм вступив в імперіалістичну стадію розвитку. Хвиля ідеалізму і мракобісся у Росії особливо посилилась за роки столипін-

[327] *Драгоманов М. П.* Чудацькі думки про українську національну справу // Літературно-публіцистичні праці.— С. 315—316.
[328] *Гогоцкий С. С.* Философский лексикон : В 4-х т.— М., 1857.— Т. 1.— С. 211.
[329] *Русский* вестник.— 1887.— № 1.— С. 62.

ської реакції. У галузі природознавства цей період ознаменувався відкриттям явища радіоактивності, перетворенням атомів хімічних елементів, відкриттям електрона, була встановлена подільність атомів і змінність маси. До цього часу належить створення А. Ейнштейном теорії відносності.

Усі ці та інші відкриття свідчили про величезні досягнення науки у пізнанні сутності предметів і явищ. Але ідеалісти, фальсифікуючи ці відкриття, зробили з них ідеалістичні висновки. Так, відкриття подільності атомів і залежності маси електрона від швидкості його руху вони тлумачили як «зникнення матерії», із відкриття випромінювання великої енергії радіоактивними елементами зробили висновок про крах закону збереження і перетворення енергії.

Нові відкриття, що характеризують досягнення природознавства, реакційні буржуазні філософи використали для висновків про всезагальний крах принципів фізики, про банкрутство науки. Вони стали твердити, що положення природознавства, науки взагалі є не відображенням об'єктивно існуючих у природі законів, а лише умовними знаками, зручними конструкціями розуму і т. п.

Під впливом зростаючої ідеалістичної реакції деяка частина природодослідників стала на позиції ідеалізму, серед них такі відомі вчені, як М. Ферворн, А. Пуанкаре, А. Уоллес, У. Крукс, О. Лодж, К. Пірсон, П. Дюгем та ін.

Природодослідники-ідеалісти, як і їх вчителі — Мах, Авенаріус та інші, заперечували об'єктивну і абсолютну істину. Вони закликали відмовитися від матеріалізму. Так, А. К. Самко твердив, що матеріалістичний напрям у природознавстві — «це по суті ненаукове ставлення до науки» [330]. Природодослідники-ідеалісти посилено поширювали теорію теплової смерті Всесвіту. Так, професор Харківського університету А. Щукарєв писав, що «пульс природи невпинно завмирає, її життя згасає і в нескінченній далині вимальовується чорна примара світової смерті» [331].

Усім передовим вітчизняним природодослідникам, у тому числі і вченим України, ідеалізм був органічно чужим. Вони завжди розвивали природознавство під прапором матеріалістичної філософії, не лише відстоювали матеріалістичний напрям у науці, а й викривали ідеалізм і метафізику у природознавстві. Вони багато зробили для обгрунтування і зміцнення позицій матеріалістичної філософії, тому що були глибоко переконані у матеріальності світу, в об'єктивності законів природи, що існують незалежно від свідомості людей, і в можливості пізнання цих законів для використання їх в інтересах суспільства.

Проти ідеалістичної реакції, на захист матеріалізму виступало багато видатних західноєвропейських і вітчизняних вчених, деякі з них (М. О. Умов, І. І. Мечников, М. М. Бекетов) багато років працювали на Україні й внесли великий вклад у розвиток матеріалістичної традиції в природознавстві, у розвінчення ідеалізму та містицизму.

В Одесі близько семи років працював великий російський фізіолог І. М. Сеченов. Його праці були широко відомі українській інтелігенції і справили великий вплив на розвиток матеріалістичної думки ще до того, як він почав працювати в Новоросійському (Одеському) університеті. В роки роботи в Одесі він розгорнув велику наукову і науково-пропагандистську діяльність. У своїх працях І. М. Сеченов викривав ідеалізм, відстоював, обгрунтовував і розвивав матеріалістичну філософію. У Київському університеті від 1902 до 1911 р. працював О. М. Сєверцев. Він написав, зокрема, праці «Еволюція і ембріологія», «Етюди теорії еволюції», «Сучасні завдання еволюційної теорії».

Необхідно мати на увазі, що в колах української інтелігенції поширювалися твори, що видавалися у Петербурзі та Москві. Вони справляли великий вплив на розвиток філософської думки на Україні.

[330] *Самко А. К.* Великая философская гипотеза.— Одесса, 1910.— С. 17.

[331] *Шукарев А. М.* Учение об энергии в элементарном изложении.— М., 1912.— С. 89.

Особливо це стосується творів великих російських вчених.

У боротьбі проти ідеалізму, в природничонауковому обгрунтуванні та розвитку основних положень матеріалістичної філософії багато зробили також природодослідники-матеріалісти: А. П. Шимков, М. Д. Пильчиков, І. Г. Оршанський, Л. О. Тарасевич, П. Д. Хрущов, А. І. Надєждін та інші вчені, що працювали у вузах України. Вони відстоювали матеріалізм і спростовували ідеалізм. Так, фізики і хіміки головну увагу звертали на захист і обгрунтування матеріалістичних положень про об'єктивне існування матеріального світу, про його вічність, нестворенність і незнищуваність матерії; обгрунтовували матеріалістичні погляди на рух, простір і час як форми існування матерії, піддавали критиці ідеалістичні погляди на матеріальний світ і форми його буття, приділяли увагу захисту і творчому розвитку дарвінізму, його матеріалістичних і стихійно-діалектичних ідей, природничо-науковому обгрунтуванню вчення матеріалістичної філософії про свідомість як функцію мозку, спростуванню релігійно-ідеалістичного твердження про «самостійність», незалежність її від функціонуючого організму. Велику увагу вони приділяли обгрунтуванню детермінованості біологічних явищ, в тому числі психічної діяльності, а також спростуванню ідеалістичних концепцій і релігійної містики.

Багато природодослідників-матеріалістів, що працювали на Україні, були пов'язані з визвольною боротьбою трудящих проти самодержавства, брали особисту участь у цій боротьбі. В цьому виявилась одна з характерних рис духовного обличчя передових вітчизняних вчених — глибока відданість народу, турбота про розвиток своєї батьківщини, прагнення поставити науку на службу суспільному прогресу.

Боротьба природодослідників-матеріалістів проти ідеалізму, захист і розвиток ними матеріалістичної філософії є яскравим підтвердженням того, що матеріалізм служив прогресивним силам суспільства, а ідеалізм, як і релігія, перебував на службі реакційних сил.

Обгрунтування матеріальності світу і об'єктивного характеру його законів. Передові вітчизняні природодослідники, в тому числі й ті, що працювали на Україні, багато уваги приділяли обгрунтуванню матеріальності світу і об'єктивного характеру його законів. Для їх філософських поглядів характерне безумовне визнання об'єктивної реальності, матеріальності природи, розгляд її як предмета природничих наук і наукового дослідження. Так, М. Д. Пильчиков (1857—1908 рр.) основними категоріями природознавства вважав матерію і її атрибути — простір, час, рух. Він писав, що «матеріальність реально існуючих тіл вже міститься в їх основній ознаці — протяжності у просторі» [332]. М. Д. Пильчиков указував, що не можна не визнати «матерію за реальний зміст простору» [333]. Розглядаючи природу в розвитку, він інтерпретував закон збереження і перетворення енергії як «основний закон всіх явищ матеріального світу» [334].

Матеріальна природа, підкреслював вчений, має властивість руху, просторові і часові характеристики. Ці атрибути є, на його думку, найзагальнішими формами матеріального існування. «Нема сумніву,— писав М. Д. Пильчиков,— що загальним явищем природи є рух... далі, природа немислима поза просторовими співвідношеннями, вони, очевидно, також загальні явища природи...» [335].

Загальні властивості природи — простір, час і рух — не лише невіддільні від матерії, а й є корінними умовами, без яких її буття немислиме. «Ніщо реально існуюче,— твердив вчений,— не може бути позбавлене одного з трьох основних властивостей: займати певний простір (протяжність у просторі), належати до певної епохи (протяжність у часі) і перебувати у постійній взаємодії з іншими реально існуючими об'єктами (мати запас енергії)» [336]. Принцип розвитку, підкреслював він, властивий і неорганічному світу, але

[332] *Пильчиков Н. Д.* Вступительная лекция по физике.— Харьков, 1904.— С. 10.

[333] *Там же.*

[334] *Пильчиков Н. Д.* Основные принципы энергетики.— Одесса, 1894.— С. 6.

[335] *Пильчиков Н. Д.* Вступительная лекция по физике.— С. 6.

[336] *Там же.*

особливо яскраво виявляється він в органічній природі, у життєвих явищах взагалі. «Загальними явищами природи,— вказував М. Д. Пильчиков,— можна вважати розвиток органічного життя, пристосовування до умов, боротьбу за існування...» [337].

Доводячи матеріальність світу, природодослідник твердив, що у природі не існує об'єктів нематеріального характеру. Так, заперечуючи фізикам-ідеалістам, що розглядали ефір як якусь ідеальну сутність, він твердив, що, коли ефір існує, то він не може бути ні чим іншим, як матерією *. «...Ефір,— писав М. Д. Пильчиков,— не менш матеріальний, ніж та матерія, яка може набирати видимої та відчутної форми», і тому на нього також поширюється закон збереження матерії, так що «кількість ефіру лишається абсолютно незмінною» [338].

Якщо врахувати, що ефір у фізичних теоріях початку XX ст. був своєрідним механістичним прообразом сучасної уяви про поле як особливу форму матерії, що відрізняється від речовини, то не можна не звернути уваги на чудовий здогад вченого про існування двох форм матеріальної субстанції, а саме речовини, з притаманною їй атомною структурою, і ефіра, як якогось безперервного полевидного начала. «Матерію, її реальний зміст, простір,— писав М. Д. Пильчиков,— також розділяють на дві категорії: 1) ефір і 2) вагому матерію, її речовину» [339].

Така постановка питання означала одну зі спроб перегляду на основі фізичного матеріалу того часу традиційного у класичній фізиці зведення матерії до речовини, що виявилося однією з теоретичних передумов «кризи у фізиці», твердження про «зникнення матерії».

Ось чому спроба перегляду вченим метафізичного положення про тотожність матерії і речовини, визнання ним матеріальності ефіру, як однієї з можливих поряд з речовиною форм матерії, відбивала точку зору матеріалістичної позиції щодо фізичного ідеалізму і виявилася немов передбаченням сучасної фізичної уяви про матерію як єдність речовини і поля. Ця здогадка виявилася прикладом того, як матеріалістична постановка питання, у даному випадку заперечення нематеріальних сутностей у природі, привела до своєрідного наукового прогнозу.

М. Д. Пильчиков послідовно відстоював принцип детермінізму у природознавстві та закономірність розвитку природи. «Кожна сторона явища має свою особливу причину існування, кожна така причина діє за своїм особливим законом» [340],— писав він. При цьому закони матеріального світу він розумів як об'єктивні, існуючі у самій природі. Наукова теорія повинна прагнути встановити взаємозв'язки між явищами і «закони, за якими відбуваються підлеглі її розгляду явища» [341]. Крім законів, які вивчають конкретні природничі науки, існують загальні закони. В неопублікованих «Зауваженнях про розвиток наук» природодослідник зазначав, що вчені відкрили «багато загальних законів, що керують у природі» [342].

Позитивним аспектом матеріалістичних уявлень М. Д. Пильчикова виявилося те, що він, спираючись на тезу про всезагальність руху і розвитку у природі, за кілька років до відкриття радіоактивності і подільності атомів, передбачив перетворюваність хімічних елементів і складність атомів. Так, ще 1894 р. він твердив, «що ідея генезису хімічних елементів з первісного матеріального агента може рано чи пізно одержати якісь підтвердження» [343]. І дійсно, 1896 р. було відкрито випромінюваність, 1898 р.— радій, а 1903 р. доведено перетворюваність хімічних елементів при радіоактивному розпаді. Але для вченого не стала несподіванкою і подільність атомів. «...Для хіміків,— писав він 1901 р.,— уява про атом, як комплекс, агрегат більш елементарних і більш дрібних корпускул, не новина» [344].

Доказу матеріалістичного положення про єдність світу і вічність його існування присвятив свої праці професор Харківського університету М. М. Бекетов (1827—1911 рр). У вступі до «Записок по неорганічній хімії» (Харків, 1875 р.) М. М. Бекетов доводив думку про єдність органічної і неорганічної природи. Він зазначав, що між цими двома началами природи не існує непрохідної прірви, вони підкоряються загальним законам. Така спільність законів матерії, писав М. М. Бекетов, дає змогу казати, що органічне життя — лише частковий вияв загальних властивостей матерії. Тому, щоб зрозуміти явища живої природи, необхідно познайомитись із загальними законами речового світу, вивченням якого займаються фізичні науки.

Матеріальний світ М. М. Бекетов розглядав у русі й розвитку. В своєму курсі «Фізико-хімія» (Харків, 1886 р.), підсумовуючи розділ, присвячений закону збереження енергії, вчений писав: «Найважливіший висновок цього вчення той, що рух не знищується і подібно до матерії лише видозмінюється» [345]. Матерія і енергія, підкреслював М. М. Бекетов, не можуть бути ні створені, ні знищені, а можуть тільки необмежено змінювати свої форми. У своїх лекціях з термохімії (1890 р.) М. М. Бекетов говорив: «Енергія (потенціальна або кінетична) не може бути створена, як і сама речовина, а може лише переміщуватися або перетворюватися на іншу еквівалентну їй енергію, наприклад, тепло — на механічну роботу, і навпаки: механічна робота — на тепло» [346]. В інших своїх працях він підкреслював, що один вид руху переходить в інший.

М. М. Бекетов рішуче виступив проти твердження ідеалістів про зникнення матерії. В одній з праць вчений-матеріаліст заявив: «Проте якби звичайна матерія зникла, ніби зовсім, перетворившись, наприклад, на ефір, то і це не було б, звичайно, знищенням матерії, оскільки і частки ефіру, незважаючи на притаманну їм енергію, мають своє індивідуальне існування як носії цієї енергії. Ці міркування приводять нас знову до питання про потенціальну енергію елементів і про можливості її визначення» [347].

Слід зауважити, що М. М. Бекетов у 60—70-х роках XIX ст. розумів закон збереження енергії не лише як збереження кількості руху, а й як перетворення якісно різних форм руху одна на одну. Так, 1865 р. у працях «Дослідження над явищами витіснення одних елементів іншими», «Про праці Ломоносова з фізики», «Лекції з електрохімії» та ін. М. М. Бекетов звертав увагу саме на якісну специфіку теплоти, електрики, хімічних процесів, що свідчить про розуміння ним руху не лише як переміщення тіла у просторі, а й як якісної зміни.

Показуючи тісний зв'язок фізичних і хімічних форм руху матерії, вчений підкреслював якісну особливість хімічних процесів, яка полягає в тому, що внаслідок хімічної взаємодії виникають нові речовини, якісно відмінні од речовин, що вступають у сполуку. При цих сполуках, вказував він, помітна не одна тільки механічна зміна матерії. Нові тіла не є сумою властивостей тіл, що брали участь у реакції, а характеризуються якісно новими властивостями. «Вода,— писав М. М. Бекетов у курсі «Фізико-хімія»,— не є сумою середніх властивостей між властивостями кисню і водню» [348].

М. М. Бекетов критикував хіміків-механістів, які вважали, що між атомами у молекулі існують лише зовнішні, механічні відношення, а тому властивості хімічних сполук є простою сумою властивостей, що складають їх атоми частин.

---

[337] *Там же.*

* Для фізиків-ідеалістів була характерна точка зору на ефір, сформульована київським фізиком Б. А. Шишковським, який писав, що «в гіпотезі про матерію, крім нашого уявлення, нема нічого реального».

[338] *Пильчиков Н. Д.* Основные принципы энергетики.— С. 8.

[339] *Пильчиков Н. Д.* Вступительная лекция по физике.— С. 10.

[340] *Там же.*— С. 16.

[341] Центральний державний архів АН УРСР (далі — ЦДА АН УРСР), ф. 2047, оп. 1, од. зб. 376, арк. 3.

[342] *Там же,* арк. 2.

[343] *Пильчиков Н. Д.* Основные принципы энергетики.— С. 7.

[344] *Пильчиков Н. Д.* Радий и его лучи.— Спб., 1901.— С. 1.

[345] *Бекетов Н. Н.* Избранные произведения по физической химии.— Харьков, 1955.— С. 247.

[346] *Бекетов Н. Н.* Речи химика : Общедоступ. лекции, статьи, речи и доклады из области химии и физики, 1862—1903.— Спб., 1908.— С. 106—107.

[347] *Известия* Императорской академии наук.— Сер. 6.— 1909.— № 13.— С. 883.

[348] *Бекетов Н. Н.* Избранные произведения по физической химии.— С. 182.

Видатний вчений спростував також хіміків-ідеалістів, що відривали енергію від її носія — матерії і заперечували атомістику. Доводячи об'єктивне існування атомів, М. М. Бекетов указував на велике значення періодичного закону Д. І. Менделєєва. Періодичний закон, писав він, крім свого, так би мовити, конкретного значення, має ще інше — науково-філософське. Відстоюючи атомістику і критикуючи ідеалістичну теорію енергетизму, він завжди підкреслював, що матерія при русі володіє масою і енергією.

Одним з активних борців за матеріалізм проти ідеалізму в природознавстві був М. О. Умов (1845—1915 рр.). Відстоюючи матеріалізм, М. О. Умов доводив, що «ми повинні розглядати навколишній світ, як такий, що самостійно існує і розвивається» [349]. Під зовнішнім світом, вказував він, «ми розуміємо все, про що свідчать наші почуття. Ми розрізняємо в природі індивідууми, або речі, тіла, здатність їх діяти на наші органи відчуттів, ми зазначаємо назвою фізичне тіло речовину, матеріальність» [350]. Хоч М. О. Умов, визначаючи зовнішній світ, не говорить про нього як про об'єктивну реальність, але із всіх інших його висловлювань виходить, що він розуміє матеріальний світ як незалежний від свідомості людини.

Психічне, духовне М. О. Умов розглядав як похідне від матеріального. Більш складні форми психіки він пов'язував з більш високим рівнем розвитку нервової системи тварин і людини. Матеріальний світ він розглядав в його єдності. Хто хоче, писав він, зрозуміти частини єдиної природи, той повинен дослідити їх у взаємозв'язках з іншими частинами, при цьому вивчати їх у розвитку. У передмові до другого видання книги І. І. Мечникова «Етюди про природу людини», підкреслюючи єдність матеріального світу, М. О. Умов твердив: «В природі ми маємо лише єдине на різних ступенях його розвитку» [351]. Під цим єдиним він розумів матерію.

Матеріальний світ, на думку М. О. Умова, не виникає й не може зникнути. Доводячи матеріальність світу і незалежність його від якихось надприродних сил і людської свідомості, М. О. Умов твердив, що світ розвивається за певними об'єктивними законами. «Вся природа,— писав він,— наповнена закономірностями» [352]. На противагу ідеалістам, які заявляли, що людина привносить закони у природу, М. О. Умов твердив, що закони властиві природі, він підкреслював, що «природознавство відкриває у природі непохитні закони» [353].

Професор Київського університету О. С. Шкляревський (1839—1905 рр.) твердив, що основу матеріального світу становлять матерія та її рух. Вони не породжувані та не знищувані, вічні. Це підтверджує, говорить О. С. Шкляревський, «закон збереження матерії і закон збереження енергії, два основних закони сучасного природознавства» [354].

Активність матерії, її рух є природним станом природи. Рух, вказував О. С. Шкляревський, є процесом не тільки просторовим, а й часовим. Зміни у просторі тіла органічно переплетені в ньому зі змінами в часі. «...Рух це не лише переміщення тіл у просторі, а й переміщення їх у часі, бо тіло переходить до нових місць не інакше, як у послідовно нові моменти. Воно рухається, отже, водночас у часі і в просторі» [355].

Простір і час, таким чином, твердив учений,— органічно пов'язані одне з одним: «У всіх без винятку процесах навколишнього світу простір і час становлять нерозривно пов'язані між собою і одне одного зумовлюючі величини» [356]. Вивчаючи особливості простору, О. С. Шкляревський вказував на багатоманітність його форм, у зв'язку з чим посилався на геометрію М. І. Лобачевського і Б. Рімана [357]. Він також підкреслював нескінченість і неосяжність простору. Властивістю

[349] Цит. за: *Компанеец А. И.* Борьба Умова за материализм в физике.— М., 1954.— С. 35.
[350] *Умов Н. А.* Собрание сочинений : В 3 т.— М., 1916.— Т. 3.— С. 297.
[351] *Там же.*
[352] *Там же.*— С. 199.
[353] *Там же.*— С. 159.
[354] *Шкляревский А. С.* Лекции по медицинской физике.— Киев, 1882.— С. 4.
[355] *Там же.*— С. 22.
[356] *Там же.*— С. 22—23.
[357] *Там же.*— С. 11.

нескінченності володіє, з точки зору О. С. Шкляревського, і час. Таким чином, світ, за О. С. Шкляревським, не має початку, як у часі, так і в просторі і не має меж свого існування.

Отже, основною властивістю природи, вказував О. С. Шкляревський, є її об'єктивне існування в русі, просторі і часі. Він підкреслював, що «існування в часі, протяжність у просторі і здатність взаємодії ми повинні вважати абсолютними властивостями, або атрибутами тіл природи» [358].

Рух матеріального світу підпорядкований об'єктивним законам. «Спостереження показують,— писав О. С. Шкляревський,— що зміна відбувається у природі з визначною правильністю, і чим більше ми пізнаємо природу, тим більше переконуємося у чіткому порядку, в якому проходять зміни у ній» [359]. Природознавство, писав вчений, є відображенням закономірностей об'єктивного світу. «Поряд з відповідною закону зміною явищ природи,— писав О. С. Шкляревський,— поступово виникає все повніше відображення цієї закономірності» [360].

О. С. Шкляревський вказував на важливе значення детермінізму, на необхідність встановлення причин розглядуваних явищ всіх галузей природи, суспільства і психіки. Вважаючи медицину специфічною частиною природознавства, О. С. Шкляревський послідовно проводив принцип детермінізму під час дослідження питань медицини. Розглядаючи патологічні процеси у людському і тваринному організмі, він вказував, що вони починаються з зовнішнього подразнення, яке є першопричиною патологічних змін в організмі. Розуміння важливої ролі умов життя для функціонування живого організму є істотною рисою його теоретичних поглядів.

Великою заслугою О. С. Шкляревського є те, що він один з перших природодослідників зробив спробу розмежування фізичних уявлень про будову матерії і філософської категорії матерії. Характеризуючи зміни матеріальних тіл, він писав: «Те саме тіло має у різний час різні властивості, і різні тіла інколи виявляють ті самі властивості... Ми повинні тому уявити у кожному тілі основу, яка може зазнавати всіх цих змін і яка служить субстратом для виявлення сил. Цей субстрат... називається матерією» [361].

Філософська категорія матерії, писав він, виявляє такий субстрат, «якого ми позбавляємо всіх його властивостей», конкретних фізико-хімічних виявів. Але «природодослідникам,— писав він,— доступна і цікава лише матерія, оживлена належними їй властивостями. Така матерія називається речовиною. В основі кожної частини природи лежить відома кількість речовини» [362].

Цю спробу виділення філософського поняття матерії із фізичних уявлень про її будову особливо важливо підкреслити тому, що фізики того часу ототожнювали поняття «речовина» з поняттям «матерія», а багато вчених у капіталістичних країнах і тепер ототожнюють ці поняття.

Надзвичайно цікаві міркування О. С. Шкляревського про будову матерії. Він вказував на метафізичний характер крайнього протиставлення атомізма динамізму. Щодо цього він передбачив деякі риси сучасного корпускулярно-хвильового розуміння фізичної картини світу, висунутого у 30-х роках нашого століття. О. С. Шкляревський вказував, що «атомістична теорія надміру абсолютно підкреслює перервний, «острівний» характер речовини, тимчасом як динамічна концепція з не меншою різкістю вип'ячує безперервність природи, апелюючи при цьому до гіпотетичного середовища — ефіру» [363].

Вказуючи в цьому зв'язку на те, що у методологічному відношенні значення всіх цих гіпотез приблизно однакове, О. С. Шкляревський все ж віддає перевагу атомізму, як матеріалістичному і більш прогресивному напряму порівняно з динамізмом. Якщо зі сфери цих загальних міркувань, писав він, ми перейдемо до окремостей, явищ, які ми спостерігаємо у природі, до того, що власне і становить зміст фізичних наук, то різниця між ато-

[358] *Там же.*— С. 65.
[359] *Там же.*— С. 8.
[360] *Там же.*— С. 64.
[361] *Там же.*— С. 67.
[362] *Там же.*
[363] *Там же.*— С. 67—68.

мізмом і динамічною теорією виступає дуже різко. І саме атомістична теорія, твердив О. С. Шкляревський, «має особливі права на нашу увагу, бо вона не лише дає філософське задоволення розуму, а й служить важливим знаряддям наукового прогресу...». Тому, вказував він, «ми в подальшому викладі будемо додержуватися винятково грунту атомістичної теорії, яка одна лише і дає змогу нам тепер досить далеко заглиблюватися у сутність явищ, не покидаючи водночас твердого грунту дослідних знань» [364].

Цікаві також міркування О. С. Шкляревського про те, що атоми нескінченно малі «як у просторі, так і в часі» [365]. І що вони не статичні, а змінюються у нескінченні проміжки часу.

Професор Київського університету І. І. Косоногов (1866—1928 рр.), доводячи матеріальний характер всіх явищ у природі, писав: «Матерія є основним і необхідним елементом у ряді тих елементів, з яких складається поняття про фізичне тіло. Фізичне тіло не можна собі уявити без понять про простір, час і матерію; те, що нематеріальне, не є фізичне тіло». В цьому зв'язку І. І. Косоногов говорить про «розподіл матеріальних мас, що утворюють в сукупності Всесвіт» [366]. Рух, простір і час І. І. Косоногов розглядав як форми існування матерії.

І. І. Косоногов доводив вічність і незнищуваність матерії, непорушність закону збереження енергії. «В основі хімії,— писав він,— стоїть закон про незнищуваність матерії — запас матерії у всесвіті вічний і незмінний. Тепер у паралель цьому ми можемо додати, що енергія Всесвіту є постійна, вічна, незмінна величина. Ці два основних світових закони цілком визначають наше уявлення про зовнішній світ і явища, що відбуваються поза нашим я» [367].

Вчений засуджував ідеалістичні висновки з новітніх відкриттів у фізиці. Заперечуючи проти ідеалістичного тлумачення відкриття подільності атомів на електрони і протони, І. І. Косоногов підкреслював необхідність «визнати електрони за атоми електрики». Він не вважав явища радіоактивності свідченням порушення закону збереження енергії. І. І. Косоногов давав матеріалістичне пояснення явищу радіоактивності. Так, торкаючись об'єктивних причин вивільнення енергії при радіоактивному розпаді, він писав: «Прийнявши гіпотезу розпаду атомів, легко зрозуміти причину цього: джерелом тепла тут є робота, що виробляється внутрішніми силами під час процесу розпаду» [368], точніше внутріатомна енергія.

На протилежність фізичним ідеалістам, що розглядали електрони і пов'язані з ними бета-промені як «імматеріальні» елементи, І. І. Косоногов вбачав в електронах найдрібніші частки матерії. Відкриття електронів, писав він, лише довело «існування речовини з такою малою атомною вагою», якої досі не знала хімія. Рівною ж мірою і альфа-промені фізик називав «потоком матеріальних часток» [369]. Він був твердо переконаний у матеріальній природі всіх відкритих новою фізикою явищ.

Тернопільський фізик Софрон Матвіяс, виступаючи із спростуванням ідеалістичної тези про те, що при радіоактивному розпаді порушується закон збереження енергії, писав: «Нема ні причини, ні підстав нехтувати правилом встановлення в науці і вбачати в цих явищах (явищах радіоактивності.— *Д. О.*) порушення другого принципу термодинаміки» [370]. Протестуючи проти ідеалістичних спотворень у розумінні радіоактивності, С. Матвіяс вказував, що «променистість є наслідком зміни матерії... оскільки променистість є явищем атомним» [371].

Серед вчених, що відстоювали позиції матеріалізму, слід назвати викладача хімії Київського політехнічного інституту С. Войнича-Сяноженського, який розглядав світ як незалежний від волі й свідомості людини або якоїсь духовної сили. Він управляється своїми власними законами, які можна, певно, зрозуміти, вивчити, але не можна приписати насильно. Хімік твердив, що «...речовина не створюється із нічого і не може зникнути» [372], посилаючись при цьому на закон вічності та незнищимості речовини. «При будь-яких перетвореннях речовини, писав він,— кількість її не зменшується... Положення це є справжнім всеохоплюючим і непохитним законом природи, законом вічності речовини» [373]. З відкриттям цього закону, вказував С. Войнич-Сяноженський, вчені «одержали вихідну точку зору на всі взагалі вироблення матерії» [374].

Вчений визнавав нескінченну подільність і невичерпність матерії. «Вже найпростіші досліди,— писав він,— покажуть нам, що речовина може бути подільна до нескінченності. І ми не можемо собі уявити навіть найменшої частки матерії, яку тим чи іншим способом не можна було б розділити надвоє або на більше число частин» [375].

З обгрунтуванням положень про матеріальність світу і об'єктивність його явищ виступали не лише фізики, хіміки і вчені інших наук про неорганічну природу, а й біологи і медики — І. М. Сєченов, В. Я. Данилевський, І. І. Мечников, В. І. Талієв, О. М. Сєверцев, Л. О. Тарасевич та ін.

Природничонаукове обгрунтування свідомості як функції людського мозку. Основну увагу біологи України звертали на доведення і природничонаукове обгрунтування положення матеріалістичної філософії про мислення, свідомість як функцію людського мозку, невіддільну від мозку людини, що взаємодіє з навколишнім середовищем і, таким чином, спростовували релігійно-ідеалістичні уявлення про незалежність «душі» від тіла.

В експериментальному обгрунтуванні й розвитку корінного положення матеріалістичної філософії про свідомість як функцію людського мозку виняткова роль належить І. М. Сєченову (1829—1905 рр.). Великий вчений виходив із положення про те, що «предметний світ існував і буде існувати щодо кожної людини раніше його думок» [376]. Тому, вказував він, визначальним у розвитку думки, свідомості завжди був і буде для нас зовнішній світ з його предметними зв'язками і відношеннями.

І. М. Сєченов показав, що вся психічна діяльність людини є функцією її мозку, що «мозок є орган душі, тобто таким механізмом, який, будучи приведений якимись причинами до руху, дає зрештою той ряд зовнішніх явищ, якими характеризується психічна діяльність» [377]. Він довів єдність фізіологічних і психічних явищ, відкрив фізіологічні основи психічної діяльності і показав зумовленість всього психічного життя матеріальними діями на органи відчуття подразників, що йдуть із зовнішнього світу.

І. М. Сєченов першим в історії психології зробив спробу поширити ідею детермінізму на психічні явища. Він вказав, що коли причинна зумовленість деяких психічних явищ зовнішньо не виступає очевидною, то це значить лише, що ми не змогли ще чомусь встановити їх детермінованість. Але вона обов'язково існує. При цьому йому чуже було механістичне розуміння причинного зв'язку, згідно з яким дія завжди рівна протидії. Він твердив, що дія причини залежить не тільки від неї, а й від тіла, явища, на які відбувається дія, від внутрішніх умов, через які відбувається дія. Та сама причина, говорив І. М. Сєченов, може викликати різну зворотну реакцію організму залежно від його внутрішнього стану. Зовнішні умови, на думку І. М. Сєченова, завжди діють через посередництво внутрішніх. Слід зазначити, що взаємодію І. М. Сєченов вважав більш глибокою категорією, ніж причинність.

І. М. Сєченов першим у науці обгрунтував можливість вивчення складних пси-

---

[364] *Там же.*— С. 78—79.
[365] *Там же.*— С. 79.
[366] *Косоногов И. И.* Основания физики.— Киев, 1906.— С. 2.
[367] *Там же.*— С. 439.
[368] *Там же.*— С. 438.
[369] *Там же.*
[370] *Матвіяс С.* Дещо про лучі Бекереля : Зб. математично-природозн. лік. секції наук. т-ва ім. Шевченка. Львів, 1909.— Т. 7.— Вип. 1.— С. 7.
[371] *Там же.*— С. 8.
[372] *Войнич-Сяноженский С.* Введение в изучение химии.— Киев, 1910.— С. 6, 25.
[373] *Там же.*— С. 25.
[374] *Там же.*
[375] *Там же.*— С. 40.
[376] *Сеченов И. М.* Избранные философские и психологические произведения.— М., 1947.— С. 362.
[377] *Там же.*— С. 71.

хічних процесів об'єктивним фізіологічним методом, поставив на наукову основу вивчення психічної діяльності людини. Первісна причина всякого вчинка, писав він, лежить завжди у зовнішньому, чуттєвому збудженні, тому що без нього жодна думка неможлива [378]. На думку вченого, психічні явища людей виникають внаслідок взаємодії їх з навколишнім середовищем. Вони продукт мозку, що взаємодіє із зовнішнім світом. Будучи породженням рефлекторної діяльності мозку, психічні явища є відображенням процесів матеріального світу у мозку людини. Великий фізіолог переконливо довів, що мислення і його закони являють собою форму відображень зовнішнього світу і законів його розвитку у мозку людини.

Доводячи, що матеріальний світ передує його відображенню у мисленні, І. М. Сєченов разом з тим підкреслював, що думка, запозичуючи свої елементи із дійсності, не лише відображає їх, як дзеркало. Вона аналізує чуттєві дані, зіставляє і узагальнює їх, відіграє творчу роль. Фізіолог глибоко розкрив значення рефлекторних реакцій як форм пристосування тварин до умов їх існування. Вчення І. М. Сєченова про рефлекси і про ускладнення їх у процесі еволюції тваринного світу нерозривно пов'язано з його розумінням організму в його єдності з умовами існування.

Виходячи з матеріалістичної концепції про єдність організму і умов його існування, І. М. Сєченов розглядав зовнішнє середовище як рушійну силу розвитку нервової системи. А в нервовій системі він вбачав основного носія функції пристосування організму до умов його життя, до зовнішнього середовища, основного регулятора процесів, що відбуваються у самому організмі. Цю свою роль вона здійснює через рефлекторну діяльність. Під час вивчення нервової системи вчений вимагав розглядати її в еволюції. Нервову систему людини і вищих тварин він вважав результатом тривалої еволюції органічного світу. Своїми працями вчений-матеріаліст заклав основи еволюційної фізіології.

Ідеї І. М. Сєченова про сутність і фізіологію механізму психічної діяльності людини, вперше викладені в «Рефлексах головного мозку», а потім в «Зауваженнях на книгу К. Кавеліна «Завдання психології» та ін., одержали подальший розвиток в його працях «Кому і як розробляти психологію», «Враження і дійсність» та ін.

І. М. Сєченов дав історичний аналіз формування складних явищ психіки, починаючи з найелементарнішої форми реагування живої істоти на зовнішні впливи — подразнення. Розглядаючи формування як відображення навколишнього середовища, І. М. Сєченов показав, що у найпростіших тварин, які мають лише подразливість, відчуття рівномірно розлите по всьому їхньому тілу. У процесі еволюції тваринного світу з'являється певна локалізація чуттєвості, яка вдосконалюється разом з ускладненням нервової системи цих тварин, розвивається здібність відображення у формі відчуттів. Розвиток спеціальних органів відчуття на вищому ступені тваринного світу він розглядав як величезний крок вперед у здатності організмів відбивати навколишнє середовище і пристосовуватись до нього.

У працях І. М. Сєченова дається глибокий аналіз розумової діяльності та її фізіологічних механізмів, починаючи з «предметного» мислення, тобто мислення чуттєвими образами, і закінчуючи «позачуттєвим», тобто абстрактним мисленням. І. М. Сєченов першим в історії науки поставив питання про формування абстрактного мислення у процесі розвитку людини, у процесі її активної дії на предмети і явища зовнішнього світу. Основоположник вітчизняної фізіології і психології не лише розкрив фізіологічні механізми свідомості та всієї психіки, показав їх матеріальне походження, зумовленість об'єктивної дійсності, а й виявив багато конкретних закономірностей, яким підпорядковуються психічні процеси.

Великою заслугою І. М. Сєченова перед філософією є те, що у своїх працях він показав неспроможність ідеалістичних тверджень про вродженість ідей людини. Він довів, що зміст психічної діяльності людини, рівень її культурного розвитку визначаються вихованням, умовами життя людини. Вчений рішуче заперечував проти расистських «теорій» про нерівноцінність рас і народів.

[378] *Там же.*— С. 157.

Спираючись на свої наукові відкриття, І. М. Сєченов піддав нищівній критиці ідеалістичну концепцію про свободу волі. Ідеалісти у всі часи вважали і вважають людську волю первісним, абсолютно вільним творчим началом, незалежним від матеріального світу. Найбільш яскраво ідеалістичний погляд на волю висловив німецький філософ XIX ст. А. Шопенгауер, який твердив, що світ є продуктом діяльності волі, що сутністю світу є сліпа, нерозумна воля.

У своїй статті «Вчення про несвободу волі з практичного боку» войовничий матеріаліст дав глибоке обгрунтування детермінованості людської волі, її залежності від зовнішнього чуттєвого збудження і фізіологічних процесів у нервах і мозку людини. І. М. Сєченов довів, що уявна незумовленість, беспричинність волі є обман самосвідомості, оскільки воля людини, вся її поведінка завжди детерміновані наявними зовнішніми подразниками, попереднім досвідом людини і станом її організму. Він показав матеріалістичну філософію як теоретичну основу тієї етики, яку відстоювали революційні демократи, і піддав глибокій критиці філософський ідеалізм і релігію, розуміння ними людської волі як абсолютно вільної, цілком незалежної від зовнішнього світу.

Вказуючи на фізіологічну зумовленість волі, вчинків людей, І. М. Сєченов підіймається інколи до розуміння необхідності соціального їх пояснення. Так, він писав: «Вищою мірою довільні рухи йдуть часто наперекір почуттю самозбереження. Вони доцільні лише з точки зору зумовлюючого їх психологічного мотиву» [379]. Він говорив, що вчинки людей часто визначаються лише такими високими ідейними мотивами, як «думкою про благо людського роду», «любов'ю до людини», «любов'ю до батьківщини» і т. п. Приклад таких людей І. М. Сєченов вбачав у революціонерах, які в ім'я інтересів народу не боялися переслідувань і розправ.

Ідеологи самодержавства зустріли вчення І. М. Сєченова про причинну зумовленість волі в багнети, називаючи його «шкідливим», «вкрай небезпечним» «заохоченням аморальності», «запереченням розуміння винності». Вони називали І. М. Сєченова проповідником нігілізму і аморальності. Вчений-матеріаліст викривав неспроможність цих звинувачень. Він підкреслював, що визнання причинної зумовленості волі зовсім не означає заперечення усвідомлення вчинків, участі у них совісті та розуму і не знімає відповідальності людини за свої вчинки ні перед судом суспільної совісті та розуму, ні перед суспільством. Тому матеріалістичне пояснення волі, вчинків і дій людини не може мати розбещуваного впливу на мораль.

Позбавлені підстав і закиди І. М. Сєченову у механістичному тлумаченні поведінки людей. Вчений довів, що вчинки людини, її діяльність завжди причинно зумовлені, разом з тим підкреслював, що людина є активним діячем, здатним до ініціативи.

Праці І. М. Сєченова, які є природничо-науковим підтвердженням і обгрунтуванням ідей філософського матеріалізму, зустріли лютих нападів з боку духовенства, філософів-ідеалістів і царських чиновників. Погляди І. М. Сєченова були піддані критиці не лише таких попівських журналів, як «Вера и разум», «Домашняя беседа», а й усіх реакційних журналів Росії — «Гражданин», «Вопросы философии и психологии» та ін. Проти фізіолога виступили представники реакційної, ідеалістичної філософії, які намагалися спростувати вчення І. М. Сєченова.

Великий вчений-матеріаліст сміливо відстоював свої погляди. У відповідь на нападки реакції І. М. Сєченов опублікував нові праці, в яких показував наукову неспроможність поглядів ворогів матеріалізму, неспроможність їх розуміння психіки і завдань психології у зв'язку з новітніми досягненнями природознавства. У статтях «Враження і дійсність», «Предметна думка і дійсність», «Про предмет мислення з фізіологічної точки зору» І. М. Сєченов спростував «аргументи» ідеалістів і обгрунтував матеріалістичну філософію.

[379] *Там же.*— С. 113.

Велику роль в обгрунтуванні матеріалістичного положення про свідомість як функцію високоорганізованої матерії — людського мозку відіграли праці українського фізіолога професора Харківського університету В. Я. Данилевського (1852—1939 рр.). У своїх численних працях з фізіології, і особливо фізіології нервової системи, він відстоював і розвивав ідеї І. М. Сєченова про те, що свідомість невіддільна від матерії, мозку, що джерелом всіх форм психічної діяльності як людини, так і тварин є об'єктивно існуючий матеріальний світ.

У перших своїх дослідженнях з фізіології В. Я. Данилевський сформулював свої матеріалістичні вихідні установи, виявив себе послідовником матеріалістичних ідей І. М. Сєченова. У праці «Дослідження з фізіології головного мозку» (докторська дисертація), опублікованій 1876 р., і наступних своїх працях, він продовжував обгрунтовувати і розвивати ідеї великого російського вченого.

У «Фізіології людини» (1915 р.), говорячи про матеріальний субстрат психіки, В. Я. Данилевський писав: «Всі дані стосовно тварин і людини з безсумнівністю показують, що головний мозок є «вмістилищем свідомості, душі...» і що, зокрема, «великий мозок є субстратом для тих вищих психічних здібностей (мислення, пізнання, поняття, свідома регуляція волі), які звичайно називаються сумарно інтелектом» [380].

Слідом за І. М. Сєченовим, на протилежність ідеалістам, В. Я. Данилевський вважав, що психічне є лише суб'єктивна сторона фізіологічних процесів, що відбуваються у вищих відділках центральної нервової системи, процесів, які здійснюються за типом рефлексів. Жодних самодостатніх психічних актів немає.

Борячись проти психологів-ідеалістів, за матеріалістичне розуміння психіки, В. Я. Данилевський слідом за І. М. Сєченовим доводив неспроможність суб'єктивного методу у психології і обгрунтовував необхідність об'єктивного методу у вивченні психіки. Критикуючи ідеалістичний підхід до вивчення психічного життя, В. Я. Данилевський говорив, що його прихильники вважають можливим спиратися головним чином на самоспостереження, самопізнання, на суб'єктивні дані. Але такий метод антинауковий. «Пройшов уже той час,— писав він,— коли філософ, усунувшись від зовнішнього світу, занурювався в глибини метафізичного суб'єктивного ідеалізму і всередині себе шукав рішення світових загадок. Тоді таке самоспоглядання вважалося вінцем людського мислення і верховним джерелом знань. Ці часи пройшли вже безповоротно. У всіх галузях людської думки і знання прагнуть неухильно до пізнання істини шляхом об'єктивного вивчення форм і явищ реального світу, природи у всьому її обсязі, до якої належить і сама людина зі всіма життєвими виявами своєї істоти» [381].

В. Я. Данилевський доводив, що психічні явища, як й всі інші явища природи, детерміновані, підкоряються певній закономірності та підлягають науковому об'єктивному дослідженню. «Будь-який рух у душевній сфері підкоряється закону причинності, як і всякий інший рух» [382].

У справі наукового вивчення явищ духовного життя, вказував далі В. Я. Данилевський, провідним принципом повинен служити принцип історичного розвитку. Необхідно йти від нижчого до вищого, від однорідного до різнорідного, від простого до складного, розкриваючи детермінованість психічних явищ та їх історичний розвиток.

В. Я. Данилевський звертає увагу на важливу для еволюційної психології думку про те, що між психікою тварин і мисленням людини нема абсолютної, непереходної грані та що в основі цих двох типів психічної діяльності лежить той самий механізм — відбиття об'єктивної дійсності.

У вивченні та розумінні психіки В. Я. Данилевський вважав шкідливими не лише спроби ідеалістів відірвати психічні явища від їх матеріального субстрата, а й намагання звести їх до елементарних життєвих процесів. Психічну діяльність тварин і людини можна, зазначає вчений, правильно зрозуміти не завдяки розкладу її на складові частини, а шляхом простежування її конкретного історичного розвитку, користуючись порівняльним біологічним, історичним методом.

У спростуванні ідеалістичних поглядів на свідомість значний внесок зробили такі вчені, як І. Г. Оршанський, В. В. Зав'ялов, М. С. Гаврилов та інші біологи і психологи. Так, професор Харківського університету І. Г. Оршанський у своїх працях «Спиритизм і телепатія» (1904 р.), «Завдання і методи психології», «Підручник загальної психіатрії» (1910 р.) та інших показав неспроможність ідеалістичного розуміння психіки, обгрунтовував її матеріалістичне розуміння, обстоював ідеї великого російського вченого І. М. Сєченова. І. Г. Оршанський розглядав свідомість як функцію головного мозку, який є «органом і ареною душевного життя».

Розглядаючи психіку, свідомість як реакцію організму на вплив зовнішнього середовища, І. Г. Оршанський писав: «Психічне життя є ніби супутником фізичного. Свідомість ніби укорінюється між двома кінцевими матеріальними фазами, між впливом середовища і реакцією організму». Тому, зазначав він, духовне життя людини і її свідомість можуть «вивчатися і осмислюватися лише у нерозривному зв'язку з тими матеріальними коренями, з яких вона, ця свідомість, виростає» [383].

Критикуючи ідеалістичне вчення про свободу волі, І. Г. Оршанський вказував, що ідеалісти у волі вбачають здатність душі виявляти себе незалежно від стану тіла і від впливу зовнішнього середовища. Насправді ж людська воля завжди детермінована. Аналізуючи вольові акти, він показав, що немає ніяких підстав для того, щоб визнавати у волі існування спеціальної і незалежної душевної здатності. Рішення волі залежить від зовнішніх впливів і від стану нашої організації.

У працях І. Г. Оршанського, особливо у його книзі «Механізм нервових процесів», викладено деякі ідеї про закони діяльності мозку (закони гальмування, збудження, концентрації, іррадіації, згасання збуджень та ін.), які пізніше І. П. Павлов встановив експериментально.

Професор Київського університету В. В. Зав'ялов у книзі «Початковий курс гігієни» виділяє окремий параграф під назвою «Півкулі великого мозку — орган свідомості» [384], наводить експериментальні дані, що доводять це положення. У книзі «Початковий курс фізіології людини» В. В. Зав'ялов також присвячує кілька сторінок дослідному доведенню матеріалістичного положення про те, що «півкулі головного мозку являють собою, дійсно, орган свідомості» [385].

Розкриваючи матеріалістичне положення про свідомість як функцію мозку, М. С. Гаврилов у праці «Нерви і душа» зазначав, що мозок сам по собі позбавлений свідомості. Вона властива тільки «людині, що має мозок, і лише тоді, коли на неї і її мозок діють безпосередні зовнішні подразнення або подразнення, джерелом яких були рухи, що в кінцевому підсумку викликані зовнішніми подразниками» [386].

Розробка питань наукового пізнання. Усі природодослідники-матеріалісти України виходили з визнання пізнаваності явищ і предметів матеріального світу, розглядаючи процес пізнання як відбиття об'єктивної реальності у людській свідомості. Так, М. Д. Пильчиков, не піддаючи сумніву можливість пізнання світу, у своїх працях показав великі успіхи природознавства у пізнанні природи і характеризував пізнання як історичний процес руху від незнання до дедалі більш повного знання. Те, що раніше було недоступним знанню людей, стало доступним пізніше.

У статті «Про розвиток наук», розглядаючи питання про методи пізнання природничих наук, вчений критикував ідеалістів, які будують свої теорії умоглядно, заперечують значення дослідних даних.

---

[380] *Данилевский В. Я.* Физиология человека.— Харьков, 1915.— Т. 2.— С. 1229.

[381] *Данилевский В. Я.* Душа и природа.— Харьков, 1897.— С. 51.

[382] *Там же.*— С. 53.

[383] *Оршанский И. Г.* Учебник общей психиатрии.— Харьков, 1910.— С. 8.

[384] *Завьялов В. В.* Начальный курс гигиены.— Киев, 1910.— Ч. 1.— С. 98.

[385] *Завьялов В. В.* Начальный курс физиологии человека.— Киев, 1912.— С. 254.

[386] Літературно-науковий вісник.— 1906.— Т. 35.— С. 250.

Поки умоглядні теорії, писав М. Д. Пильчиков, не спиралися на досліди і спостереження, вони скоріше затемнювали, ніж з'ясовували «істинну суть того чи іншого явища,— не могло бути і мови про серйозне пізнання природи. Факти не знаходили пояснення в теорії, а теорія часто ігнорувала факти або ж всіляко спотворювала їх зміст» [387]. Ідеалістична натурфілософія, зазначав він, подолана природознавством. Матеріалістичне природознавство відкинуло умоглядність як метод пізнання. «Під впливом реального (матеріалістичного.— *Д. О.*) напряму всі науки одержали поштовх, що вивів їх із схоластичного марнослів'я і скерував на більш вдячний шлях, шлях природності» [388].

Позитивною рисою поглядів М. Д. Пильчикова було і те, що він, спираючись на тезу про всезагальність розвитку у природі, за кілька років до відкриття радіоактивності і подільності атомів передбачив перетворюваність хімічних елементів і складну структуру атомів. Так, ще 1894 р. він стверджував, що «ідея генезису хімічних елементів у первинного матеріального агента може рано чи пізно одержати якісь підтвердження» [389].

Визнаючи вирішальну роль у пізнанні спостережень і дослідів, М. Д. Пильчиков боровся проти апріоризму, ідеалістичного трактування основних фізичних понять і законів, як нібито продуктів самоспоглядаючої діяльності чистого розуму. Він рішуче стверджував дослідний і природний характер законів збереження фізики. Природодослідникам, підкреслював вчений, не личать пусті, апріорні висновки, вони повинні у ході досліджень «звернутися до спостережень і досвіду — єдиного надійного джерела наших знань про зовнішній світ» [390].

Професор Харківського університету А. П. Шимков, розглядаючи процес пізнання людиною природи, підкреслював, що наші органи чуття — це єдині посередники між зовнішнім світом і нашими відчуттями, на основі яких ми створюємо уявлення про явища, предмети природи. Зовнішній світ доступний нам настільки, наскільки він діє на наші органи чуття. А. П. Шимков стверджував, що якби ми не мали органів чуття, здатних давати відчуття об'єктивно існуючих явищ, або якби матеріальний світ був позбавлений можливості викликати їх, то ми нічого не могли б взнати про природу. Тому не підлягає сумніву, що навколишній світ існує для нас настільки, наскільки він діє на наші органи чуття і тим викликає у розумі уявлення.

Створення тієї чи іншої наукової теорії А. П. Шимков розглядав як результат складного розумового узагальнення даних досвіду і спостережень. Однак «висновки, що одержуються розумовим шляхом, лише у тому випадку мають реальне значення у розумінні пізнання природи, коли вони грунтуються на фактах, здобутих досвідом або спостереженням» [391]. А. П. Шимков правильно вважав, що наукові теорії, перевірені спостереженням і досвідом, дають об'єктивну істину, відзначаються достовірністю. При цьому під об'єктивною істиною, писав він, «розуміється правильний опис того, що в дійсності відбувається» [392].

Вчений критикує точку зору тих, хто вбачав у наукових теоріях лише гіпотези, «які дають схеми, придатні для нашого розуму при з'ясуванні явищ, що спостерігаються нами, і викликають у ньому зовнішнім світом уявлення, однак необов'язкові для того світу, до якого ми їх прикладаємо» [393]. Теорії «представляють дійсні з'ясування явищ зовнішнього світу і дають об'єктивно правильний опис процесів, що зумовлюють виникнення явищ, які пояснюються теоріями» [394]. Немає жодних підстав відчувати якісь сумніви щодо об'єктивної реальності тих фактів, що засвідчуються досвідом і спостереженнями. Тому слід вважати світовими істинами закони

[387] Центральний державний історичний архів УРСР (далі — ЦДІА УРСР), ф. 2047, оп. 1, од. зб. 376, арк. 1.
[388] *Там же*, арк. 9.
[389] *Пильчиков Н. Д.* Основные принципы энергетики.— С. 7.
[390] *Там же.*— С. 8.
[391] *Шимков А. П.* Курс опытной физики.— Ч. 1.— С. 4.
[392] *Шимков А. П.* Внешний мир и наши о нем представления // Природа и охота, 1878.— Т. 4.— С. 2.
[393] *Там же.*— С. 19.
[394] *Там же.*

відображення і заломлення світла, закони Кеплера тощо, які відбивають загальні результати подібних спостережень [395].

Водночас А. П. Шимков зазначав, що вченим іноді доводиться виходити за межі спостережуваних фактів. «У теорії часто, для пояснення зв'язку між окремими фактами і досягненнями можливості виводити їх з одного загального початку, ідуть за межі того, що спостерігається» [396]. Отже, у наукових істинах вчений вбачав не утворення людського розуму, а результат відображення об'єктивного світу.

О. С. Шкляревський розглядав процес пізнання як «реальний процес нашої взаємодії з природою» [397], який полягає у тому, що певні частини природи, її тіла і явища впливають на людські органи чуття, в результаті чого з'являються певні відчуття — образи об'єктів, що викликали їх. Але відчуття, зазначав О. С. Шкляревський, будучи вихідним у процесі пізнання, дають лише зовнішній обрис об'єктів пізнання, вони не розкривають сутності цих об'єктів. «Те, що ми знаємо за допомогою наших чуттів про природу,— писав він,— становить, між іншим, не власну сутність речей, а лише ту дію, яку вони збуджують у нашій нервовій системі» [398].

Тому, вказував О. С. Шкляревський, для розкриття сутності речей, явищ людина використовує свій розум, мислення. Разом з органами чуттів вони здатні дати правильне уявлення про природу, вчений не сумнівався у можливості пізнання тіл, процесів, закономірностей об'єктивно існуючого світу. Щоправда, у О. С. Шкляревського трапляється одна фраза про те, що відчуття — це символ, знак зовнішнього світу [399], але всі інші його висловлювання, весь зміст його поглядів свідчать про те, що він не був прихильником теорії ієрогліфів.

У зв'язку з цим відчуття він розглядає як результат взаємодії. Але якщо в основі відчуття лежить «зміна, викликана тілом за допомогою нервів і мозку», яка завершується психічним актом, то взаємодія тіл у неорганічному світі «закінчується винятково матеріальним процесом» [400]. О. С. Шкляревський, таким чином, наближався до розуміння важливого положення матеріалістичної гносеології про те, що в основі матерії лежить властивість, подібна до відчуття.

М. М. Бекетов так само рішуче заперечував проти твердження агностиків про існування меж у пізнанні людиною природи. «Нема її (людини.— *Д. О.*) духові меж для подальшого розширення її знань» [401],— заявляв учений. «Можна сказати,— писав М. М. Бекетов,— що у Всесвіті відбувається водночас два паралельних і неминуче пов'язаних між собою явища: з одного боку, відбувається безконечна і неперервна зміна і розвиток видимого світу,— це — речовина, реальність; з другого — відбувається невпинне усвідомлення і пізнання цього реального світу» [402].

Ще в період панування уявлень про неподільність атомів М. М. Бекетов 1879 р. висловив ідею про планетарну будову атома. У доповіді на загальних зборах Російського фізико-хімічного товариства він говорив: «...Атоми всіх елементів перебувають у постійному, незвичайно швидкому русі і... самі атоми, і частки, у вигляді яких вони існують, становлять рухомі системи подібно до нашої сонячної системи» [403]. Місце Сонця у будові атома посідає частка, яку вчений назвав ядром (1903 р.); решта часток атома («планети») не падають на ядро внаслідок властивого їм руху, аналогічного руху планет Сонячної системи.

Виходячи з глибокого переконання у пізнаваності усіх явищ природи М. М. Бекетов у статті «Спроба пояснення властивості радію» (1909 р.) чітко сформулював думку про те, що атом підлягає розкладу. Він писав: «При дії найбільш енергійних фізичних чинників, наприклад електрики

[395] *Там же.*— С. 19.
[396] *Там же.*
[397] *Шкляревский А. С.* Лекции медицинской физики.— С. 65.
[398] *Там же.*— С. 64.
[399] *Там же.*
[400] *Там же.*— С. 65.
[401] *Бекетов Н. Н.* Речи химика.— С. 166.
[402] *Там же.*— С. 172.
[403] *Там же.*— С. 34.

високої напруги, атоми, незважаючи на свою міцність, будуть розкладені»[404]. Звідси визнання ним неоціненної заслуги Д. І. Менделєєва в тому, що його теорія дає можливість передбачити ще невідомі хімічні елементи.

Розробляючи питання пізнання, М. О. Умов критикував вчених, які, зневажаючи емпіричні, експериментальні дані, намагаються підігнати факти під свої апріорні теоретичні положення. Він погоджується з тими мислителями, які вважають, що починати пізнання з умоглядних конструкцій — «це значить ставити ідею, почерпнуту в нас, на місце речей, це значить виводити з такої ідеї те, чим повинна бути дійсність»[405]. М. О. Умов виходив з того, що істинного пізнання світу і його законів можна досягти лише шляхом точного спостереження і вивчення явищ природи. Він схвалював думку Леонардо да Вінчі та Ф. Бекона про те, що пізнання явищ, предметів необхідно «починати з досвіду і через нього підійматися до загальних принципів»[406].

М. О. Умов стверджував, що в основі нашого пізнання природи лежать свідчення наших органів чуття: зору, слуху, дотику і нюху. Поняття та ідеї людей, зазначав вчений, мають зрештою чуттєве походження. Розум мислить, стверджував вчений, тими поняттями і образами, які він знаходить у відчуттях, що викликають його діяльність. При цьому він підкреслював, що наша свідомість у своїх поняттях та ідеях спирається не лише на явища, що безпосередньо відчуваються, а й на ті відчуття, які створювалися у попередніх поколінь людей і передані ними.

Розглядаючи відчуття як вихідний ступінь пізнання явищ природи, М. О. Умов вважав, що вчений не повинен обмежуватися ними і відповідно експериментальними даними. У процесі пізнання він підкреслював велику роль логічних умовиводів, теоретичного мислення, за допомогою якого робляться узагальнення, висновки, створюються гіпотези, теорії. Правильність їх перевіряється досвідом, застосуванням у виробничій практиці, у житті. У своїх роботах М. О. Умов показував роль теорії у фізиці і з'ясовував нерозривний зв'язок і взаємодію двох способів пізнання природи — теорії і досвіду.

Вчений вважав, що надмірна математизація фізики створює можливість відриву положень фізики від реальних фізичних предметів і процесів. Застерігаючи від надмірного захоплення математикою, М. О. Умов водночас надавав їй великого значення у пізнанні закономірностей фізичних явищ. Однак фізики не повинні призводити фізику до відриву від матеріального світу. Надмірна математизація фізики містить небезпеку того, що замість фізичного світу залишаться «лише формули, накреслені на безмежному пергаменті, що простягається через увесь Всесвіт»[407].

У своїх працях «Досвід дослідження магнітних образів земного магнетизму», «Побудова геометричного образу потенціалу Гауса як засіб відшукання законів земного магнетизму», «Геометричний зміст інтегралів Френеля» та інших М. О. Умов наполегливо показав, що за складними математичними формулами приховуються матеріальні процеси.

Водночас він критикував і тих вчених, які закликали обмежити науку збиранням лише дослідних даних, недооцінювали теоретичні узагальнення. «Одні нехтують фактами заради висновків, інші впадають у протилежну крайність»[408].

М. О. Умов докоряв Р. Декарту за те, що він підносив теорію і недооцінював значення досвіду, спостереження у пізнанні природи. Водночас недоліком Ф. Бекона він вважав, навпаки, те, що він, вказуючи на велике значення досвіду, спостережень, недостатню увагу приділяв ролі теорії, гіпотез, логічному пізнанню. У зв'язку з цим М. О. Умов вказував на важливість наукових гіпотез у дослідженні явищ природи.

Визнаючи пізнаваність світу, достовірність наукових даних, вчений вказував на необхідність історичного підходу до досяг-

[404] *Известия* Императорской Академии наук. Сер. 6.— 1909.— № 13.— С. 879.
[405] *Умов Н. А.* Собрание сочинений.— Т. 3.— С. 62.
[406] *Там же.*— С. 62.
[407] *Там же.*— С. 60.
[408] *Там же.*— С. 66.

нень науки. Він стверджував, що наукові теорії не дають відразу невичерпних знань, не є абсолютними істинами, вони не мають значення назавжди встановлених догматів; навпаки, «вони рухомі, що й повинно бути, оскільки пізнання є чимось рухомим і зупинка його руху була б найглибшим нещастям для людства»[409].

Наука, за М. О. Умовим, розвивається і дедалі глибше проникає у таємниці природи, дає дедалі більш повне знання про неї. Кожний новий етап у розвитку науки є ступенем «того безконечного наближення до істини, у якому напевно полягає призначення нашого духовного розвитку»[410]. На зміну одним теоріям приходять інші, більш достовірні. «Наукові системи падають,— писав М. О. Умов,— але, руйнуючись, вони не зникають безслідно: на уламках будуються теорії більш досконалі і довготривалі»[411]. Тому вчений не вважав, що з виникненням нової теорії попередню слід віднести до хибної. Нова теорія зберігає в собі все цінне і позитивне з старих теорій. Отже, з тих достовірних часток, що збереглися, у процесі пізнання складається абсолютна істина.

Обстоюючи матеріалізм, М. О. Умов піддав критиці ідеї агностиків про непізнаваність світу. Він заявляв, що матерія не є таємницею, що вона «розкрита у своїх властивостях і сутності»[412]. У передмові до твору І. І. Мечникова «Етюди про природу людини» М. О. Умов підкреслював, що «немає ділянки, яка рано чи пізно не буде завойована наукою»[413]. Завдання пізнання полягає саме у тому, щоб відкрити закони існування і розвитку явища. «Кінцева мета дослідження явища,— писав вчений,— є встановлення закону, якому це явище підлягає»[414].

Велику увагу розробці питань теорії і методу пізнання явищ природи приділяв І. І. Мечников (1845—1916). Переконаний, що немає непізнаваних явищ, а є ще непізнані наукою, І. І. Мечников заперечував агностицизм. Він доводив, що наука в міру свого розвитку дедалі більш розширює межі пізнаваного. Вихідним ступенем пізнання великий вчений вважав чуттєві дані, спостереження, досвід, але йому був чужий тривіальний емпіризм, він вимагав підходити до емпіричних даних з певних ідейних позицій, необхідності теоретичного узагальнення фактів. Фактам без їх теоретичної оцінки, без визначення їх ролі він надавав мало значення. Займаючись питаннями зоології і медицини, І. І. Мечников завжди вносив у науку широкі наукові узагальнення. Критикуючи тривіальних емпіриків, він писав: «Метод дослідження позитивних наук може бути названим експериментальним або спостережливим усупереч випадково умоглядному методу абсолютної філософії. Але з цього ще не випливає, що у справі природознавства ми могли обмежитися одним лише спостереженням, зовсім не даючи собі труда розмірковувати над добутими за допомогою спостереження точними даними»[415].

І. І. Мечников доводив, що лише поєднання експериментів і спостереження з теоретичним узагальненням їх може забезпечити природознавству успішне вивчення природи. Він з винятковою переконливістю доводив значення мислення для наукового розуміння конкретних факторів. Тільки поєднуючи суттєве пізнання з логічним, можна прийти до істини. Наші почуття і мислення, разом узяті, стверджував він, дають нам правильне відображення дійсності. Тому І. І. Мечников не лише не заперечував значення філософських узагальнень експериментальних даних, а й вимагав не обмежуватися одними чуттєвими спостереженнями, прагнув до широких теоретичних висновків. При цьому самі експериментальні дослідження, на думку вченого, повинні вестися, виходячи з певних методологічних принципів.

І. І. Косоногов, критикуючи агностиків, доводячи безумовну пізнаваність природи, стверджував, що, незважаючи на всі труднощі, наука дедалі глибше пізнає сутність,

[409] *Там же.*— С. 228.
[410] *Там же.*— С. 114—115.
[411] *Там же.*— С. 61.
[412] *Там же.*— С. 370—371.
[413] *Там же.*— С. 608.
[414] *Там же.*— С. 370.
[415] *Мечников И. И.* Академическое собрание сочинений : В 15 т.— М., 1955—1962.— Т. 4.— С. 33.

дедалі ближче підходить до істинної картини світу. «Нехай наука,— писав він,— іноді помиляється, нехай іноді вона потрапляє на неправильний шлях, однак помилки її не довготривалі; критичний аналіз виводить людський геній на правильний шлях, і дедалі ближче і ближче стоїть перед нашим розумом істина, дедалі яскравіше і яскравіше блищить її дивне світло» [416].

В. Я. Данилевський, обгрунтовуючи пізнаваність явищ природи, достовірність наукових даних, вказував, що, якщо наші органи чуття з первовими центрами розглядати як свого роду фотографічний апарат, то ми маємо право сказати, що відбитки, які одержано, достатні, щоб дати нам правильні, неспотворені відомості про предмети і явища. «Само собою зрозуміло, така правильність відбитків,— писав В. Я. Данилевський,— зовсім ще не гарантує, що вони передають повністю все, що перебуває і здійснюється перед апаратом, що сприймає. Щоб доповнити такі передбачені прогалини, спостерігач вдається до допомоги штучних апаратів, інструментів, які збільшують, якісно і кількісно сприймальні сили фотографічного приладу» [417].

Аргументуючи пізнаваність природи, В. Я. Данилевський підкреслює, що наші знання «є результатом досвіду і логіки; закони ж логіки суть відображення законів природи. Саме у цьому і полягає гарантія правильної відповідності нашого знання, тому що становить дійсність» [418].

Л. О. Тарасевич (1868—1927 рр.), обстоюючи пізнаваність усіх явищ природи і суспільства, характеризував агностицизм, який поширився у кінці XIX — на початку XX ст., як одну з характерних рис ідеології реакційних сил суспільства. Вчений-матеріаліст переконливо спростовував твердження прихильників агностицизму про неможливість пізнання явищ природи. Л. О. Тарасевич доводив можливість пізнання людиною усіх явищ природи і суспільства, їх сутності й закономірності розвитку, вказуючи при цьому на практику як основу пізнання і критерій істини. Характеризуючи роль науки, зокрема фізіології і патології, вчений зазначав, що «ці науки не лише дають нам змогу проникнути в глиб подій, які здійснюються, пізнати їх закони; вони не обмежуються пасивним спостереженням, а як науки експериментальні, активні, озброюють нас для боротьби з будь-якими шкідливими, обмежуючими життя явищами і факторами, дозволяють сподіватися на те, що зрештою ця боротьба приведе до перемоги» [419].

В. І. Талієв (1872—1932 рр.), розглядаючи питання про можливість застосування у біології умоглядного («спекулятивного») та індуктивно-експериментального методів, писав, що спекулятивний, умоглядний метод, взятий сам по собі, малоефективний, а експериментальний метод може застосовуватися лише як частковий, а не абсолютний. Він зазначав, що чисто спекулятивний метод, який робить спроби розв'язати питання про походження видів умоглядним шляхом, відійшов у минуле, і для нас має лише історичний інтерес.

Таким чином, взяті окремо ні індукція, ні експеримент, ні умоглядність не забезпечують, з точки зору В. І. Талієва, правильних наукових висновків. Обгрунтовуючи це положення, вчений особливу увагу звертає на доведення обмеженості експериментального методу, який абсолютизували позитивісти. Критика В. І. Талієвим всеіндуктивізму робить честь його філософській спостережливості.

В історії науки, починаючи з періоду кризи класичної натурфілософії, багато буржуазних теоретиків проповідували і продовжують проповідувати всеіндуктивізм як єдиний шлях до істини. На початку XX ст., коли позитивізм з його гаслом заміни будь-якого теоретичного узагальнення частковим індуктивним наслідком поширився, боротьба В. І. Талієва з всеіндуктивізмом мала велике значення і в філософському відношенні, бо вона

[416] *Косоногов И. И.* Основания физики.— С. 207.
[417] *Данилевский В. Я.* Душа и природа.— Харьков, 1896.— С. 76—77.
[418] *Данилевский В. Я.* Чувство и жизнь // Зап. Харьк. ун-та.— 1895.— Кн. 3.— С. 78.
[419] *Тарасевич Л. А.* Общая патология.— Киев, 1940.— С. 432; *Тарасевич Л. А.* Начальный курс общей патологии.— Петербург; Киев, 1914.— С. 275.

зміцнювала позиції матеріалізму і наукової методології.

В. І. Талієв проводить діалектичну думку про єдність індукції і дедукції, теоретичних і експериментальних засобів дослідження. Ні експеримент, ні теоретичний аналіз, зазначав він, не можуть претендувати на непогрішність.

З цієї точки зору найбільш сприйнятливим вчений вважав теоретико-індуктивний або, за його словами, «спекулятивно-дедуктивний» метод. Саме такий характер, на думку В. І. Талієва, має порівняльно-історичний метод Ч. Дарвіна.

Боротьба за науковий метод у природознавстві. Під час викладу поглядів вчених з різних питань природознавства, і зокрема з питань про джерело і метод пізнання природи, ми привели багато діалектико-матеріалістичних висловлювань у цих питаннях. Як доповнення до всього сказаного, необхідно підкреслити, що у багатьох розглядуваних нами вчених їх матеріалістичні положення у тлумаченні явищ природи поєднуються в одних більшою, у других — меншою мірою з діалектичним підходом до їх пізнання. Так, у працях О. С. Шкляревського діалектичний підхід до природи виявляється, насамперед, у розгляді матеріального світу у русі розвитку. «Природа,— писав вчений,— не залишається незмінною, завжди рівною собі. У ній постійно один стан переходить у інший, одне явище, тобто одна якась форма існування, змінюється іншою» [420]. При цьому важливо підкреслити, що розвиток він розуміє переважно як виникнення нової якості, нових властивостей і закономірностей.

У своїх філософських висловлюваннях О. С. Шкляревський підкреслював необхідність для одержання об'єктивної істини знаходити «взаємний зв'язок і залежність між явищами» [421]. В обгрунтуванні існування всезагального взаємозв'язку і взаємозалежності між матеріальними тілами і явищами у природі чітко виступає діалектика О. С. Шкляревського. Вчений розумів природу як єдине ціле. Він стверджував: «Природа теперішня, минула і майбутня повинна уявлятися насамперед як одне ціле, що зберігає характер єдності, незважаючи на безконечну різноманітність її складових частин» [422].

Але якщо природа становить «не суму окремих частин, а одне неперервне інтегральне ціле, то будь-яке виділення з неї, у вигляді тіл, окремих частин є чисто логічним і довільним процесом... Однак ми розглядаємо їх при цьому не як самостійні одиниці, а як довільно виділені частини великого цілого, що одержують сенс і значення лише внаслідок зв'язку з цим цілим та іншими його частинами» [423].

Таким чином, О. С. Шкляревський обстоює матеріальну єдність світу, яка відбивається не лише у єдності органічної і неорганічної природи, а й в єдності явищ матеріальних і духовних. «Принцип єдності природи і поєднання всіх її частин в один Космос, що керується одними загальними для всіх законами, становить важливу мету і основну характерну рису сучасного природознавства» [424].

Хоч за роки діяльності О. С. Шкляревського у медицині панували механістичні погляди Р. Вірхова, згідно з якими організм уявлявся федерацією клітин, кожна з яких мала самостійне життя, О. С. Шкляревський стверджував, що організм є не сумою різнорідних частин, а єдиним цілим. Фізіологічній науці вдалося довести, зазначав він, що за грубою різноманітністю органів приховується цілісність організму тварини і людини.

Спираючись на принцип єдності природи, О. С. Шкляревський робить висновок і про єдність фізичних і психічних явищ. Цікаво, що хід думок вченого збігається щодо цього з аргументацією М. Г. Чернишевського і М. О. Добролюбова, які доводили матеріальну зумовленість психіки, спираючись на принцип єдності світу. Як і революційні демократи, О. С. Шкляревський вказував, що психічний світ, органічна і неорганічна природа мають загальні закони. Так, в основі психічної діяльності лежить один з основних принципів

[420] *Шкляревский А. С.* Лекции по медицинской физике.— С. 64.
[421] *Там же.*— С. 1—2.
[422] *Там же.*— С. 3.
[423] *Там же.*— С. 3.
[424] *Там же.*— С. 7.

природи взагалі, принцип взаємодії, лише якісно відмінний за своїм виявленням у світі неорганічному і органічному.

Однак у зв'язку з тим, що діалектика у його творах мала переважно стихійний характер, він виявляв іноді механістичне розуміння процесів фізіології, зокрема патологічної фізіології.

А. П. Шимков, хоч і віддав значну данину механіцизму, у пізнанні природи також вимагав розглядати кожне явище всебічно. Щоб зрозуміти все, що відбувається у предметі, необхідно звертати особливу увагу на його історію. Це стосується і наукових теорій. Така вимога випливає з того, що у «світі все тісно пов'язане між собою» [425]. Наступний стан явища випливає з попередніх. У природі ніяке явище ніколи не стоїть відокремлено, як ми звикли розглядати їх. Тому, бажаючи пізнати закони змін природи, «необхідно знати зв'язок між явищами, іншими словами,— розглядати їх у тій сукупності, у якій вони взагалі з'являються у природі... Ще недавно кожне з явищ приписували особливій причині й для цього вигадували особливі речовини. Але досвід показав, що різні явища тісно пов'язані між собою і що вони можуть навіть переходити одне в друге» [426].

Викладені погляди М. М. Бекетова також свідчать про діалектичні ідеї, що проникали його наукові праці. Про це ж говорить і той факт, що вчений побачив діалектичну сутність періодичного закону Д. І. Менделєєва, перехід кількісних змін у якісні. Він зазначав, що сутність періодичної системи полягає у тому, що в ній Д. І. Менделєєв обгрунтував залежність фізико-хімічних властивостей хімічних елементів від їх атомної ваги. При цьому він звернув увагу на періодичність, тобто скачкоподібний характер переходу від одного хімічного елемента до іншого. М. М. Бекетов вказував, що «перше, найголовніше і незаперечне значення періодичної системи полягає у тому, що вона доводить залежність найістотніших хімічних властивостей елементів від їх атомної ваги. Другий факт, який також відбиває істотне значення періодичної системи, полягає в тому, що ця система має періодичність» [427].

Блискучі зразки стихійної діалектики знаходимо у працях М. О. Умова, І. І. Мечникова, О. М. Сєверцова та ін. Так, на думку М. О. Умова, матеріальний світ і кожний предмет, явище перебувають у постійному русі, зміні. «У світі немає нічого, що перебувало б у спокої» [428]. Існує лише відносний спокій. Всі явища природи підлягають «неперервній зміні та розвитку» [429]. Він критикує метафізичні погляди на матеріальний світ і явища, що відбуваються у ньому. Про це свідчать наведені вище висловлювання М. О. Умова, особливо пропаганда ним дарвінізму. Торкаючись світу як цілого, вчений писав: «Уявлення про завершеність і незмінність світу у минулому і майбутньому виключало думку про те, що в ньому ж міститься причина його сучасних форм. Походження світу залишалося тому шукати лише у причині позаприродній» [430]. Важливо зазначити, що розвиток М. О. Умов розуміє як стрибкоподібний процес. У статті «Еволюція світоглядів і зв'язки з вченням Ч. Дарвіна» М. О. Умов стверджував: «Строго поступовий процес неймовірний у природі вже тому, що у кожному місці, у кожний момент стикається велика кількість різнорідних дій, а не одна. Строго поступовий процес був би вкрай рідкісною випадковістю і відбувався б надзвичайно повільно» [431].

М. О. Умов доводив, що «все у світі пов'язане між собою, якщо не безпосередньо, то опосередковано» [432], і підлягає об'єктивним законам, доступним нашому розуму. Природа, стверджував вчений, єдина і для розуміння її частин необхідно враховувати зв'язки і взаємозалежності їх з цілим і з іншими частинами. Завдання науки М. О. Умов вбачав у розкритті взаємозв'язку і взаємозалежності явищ природи, вивченні законів їх розвитку для використання в інтересах суспільного прогресу. Виходячи з цього, вчений правильно вважав, що для розуміння предметів, явищ і процесів природи необхідно розглядати їх у русі та розвитку, при цьому не ізольовано одне від одного, а у зв'язку між собою і з тими умовами, за яких виникло, існує і розвивається дане явище.

[425] *Протоколы* заседания Совета Харьковского университета.— 1867.— № 29.— С. 829.
[426] *Там же.*— С. 840.
[427] *Бекетов Н. Н.* Речи химика.— С. 155.
[428] *Умов Н. А.* Собрания сочинений.— Т. 3.— С. 7.
[429] *Там же.*— С. 264.
[430] *Там же.*— С. 382.
[431] *Там же.*— С. 359.
[432] *Там же.*— С. 363.

Найбільш яскраве вираження стихійна діалектика одержала у працях І. І. Мечникова. В своїх працях з зоології, ембріології і медицини І. І. Мечников активно обстоює змінність, розвиток усіх явищ, природи, зокрема, органічних форм, їх структури і функцій. Розвиток він розумів в основному як процес знищення старого і виникнення нового. Історію розвитку живої природи розглядав як піднесення від простого до складного, неперервного творення й руйнування, оновлення органічного світу. Він піддавав критиці метафізичні погляди на органічну природу.

Органічна природа, стверджував І. І. Мечников, існує у своїй безконечній багатоманітності якостей і властивостей. З позицій розуміння якості як об'єктивної категорії він розглядав зміни в органічному світі, у тому числі й патологічні процеси в організмі тварин і людини, а також імунітет, який, на думку вченого, залежить від якісного стану організму, а також від якісних особливостей мікробів, що викликають вияв імунітету.

Діалектика у поглядах І. І. Мечникова виявляється у розумінні явищ природи у їх взаємному зв'язку і взаємозумовленості. Вчений вважав необхідним у кожному конкретному випадку знаходити взаємні зв'язки, що існують між явищами. У взаємозв'язку і взаємозумовленості явищ І. І. Мечников надавав великого значення категорії причинності. Він вважав, що завданням науки є розкриття причинних зв'язків між явищами природи, що наукове пізнання — це причинне пояснення предметів, явищ об'єктивно існуючого світу. Заперечення причинного пояснення явищ він вважав відмовою від наукового пізнання природи, переходом на позиції містицизму. У розумінні зв'язку між причиною і наслідком вчений виходив за межі механістичного пояснення співвідношення між цими категоріями. Він зазначав, що наслідок не завжди дорівнює причині, що та сама причина може викликати різні наслідки.

Виходячи з визнання зміни і розвитку у природі, а також взаємозв'язку і взаємозумовленості явищ, І. І. Мечников вимагав підходити до будь-якого явища конкретно-історично, простежувати умови, в яких воно виникло і розвивалося. Необхідність вивчення минулого досліджуваного явища він вважав цінним для правильного його розуміння. Це особливо важливо, якщо враховувати всезагальний характер розвитку органічних форм. Заслугою І. І. Мечникова є застосування історичного методу не лише до аналізу органічних форм, а й до аналізу історії розвитку природничонаукових теорій. Так, розглядаючи історію еволюційної теорії у біології, І. І. Мечников писав, що ця теорія не є винятковою заслугою Ч. Дарвіна, «про неї можна сказати те саме, що й про всі великі відкриття та винаходи, тобто, що вона є в набагато більшою мірою плодом свого часу, ніж особистої геніальності того чи іншого вченого» [433]. І. І. Мечников підкреслює, що однією з причин такого швидкого успіху слід вважати те, що уми вже були заздалегідь підготовлені до прийняття нового вчення. Вчений мав на увазі існування еволюційних теорій, насамперед вчення Ж. Ламарка. Через це, вказує І. І. Мечников, вороги дарвінізму здатні були лише затримати його розвиток, але не в змозі були знищити його.

Критика природодослідниками ідеалізму, містицизму і релігії. Вчені-матеріалісти фізики і хіміки М. О. Умов, М. М. Бекетов, М. Д. Пильчиков, А. П. Шимков та інші рішуче виступили проти ідеалістичної філософії, насамперед фізичного ідеалізму, зокрема проти енергетизму німецького вченого В. Оствальда і його послідовників, які робили спроби відірвати енергію від матерії, підмінити останню енергією. Як зазначалося, енергетизм мав вплив і на деяких вітчизняних вчених (в тому числі українських): О. Хвольсона, В. Шаврина, Н. Шишкіна, М. Шіллера, Б. Шиш-

[433] *Мечников И. И.* Академическое собрание сочинений.— Т. 4.— С. 225.

ковського, А. Шилкова, Л. Писаржевського, О. Леонтовича та ін. Групповній науковій критиці піддав енергетизм М. М. Бекетов. Доводячи неспроможність твердження ідеалістів про можливість існування енергії без матерії, він писав: «Наш розум навряд чи зможе собі уявити енергію без матерії» [434]. І пізніше у статті «Спроба пояснення властивостей радію» (1909 р.), виступаючи проти твердження махістів про перетворення матерії на енергію, М. М. Бекетов писав: «Незважаючи на такий тісний зв'язок між речовиною атома і його енергією, навряд чи хімік може визнати перетворення матерії на енергію, як до цього схильні деякі фізики і фізіохіміки» [435].

На початку наукової діяльності М. М. Бекетова, як відомо, стала поширюватися теорія про неминучість теплової смерті Всесвіту. М. М. Бекетов одним з перших виступив з критикою цієї ідеалістичної теорії. Виходячи з принципів матеріалізму і спираючись на свої дослідження, він писав: «Поряд з прагненням матерії до розсіювання енергії ми спостерігаємо з боку самої енергії також ніби прагнення її прикласти свою дію на матерію, так би мовити, пристати до неї у вигляді більш або менш прихованої потенціальної енергії і перейти навіть у чисто хімічний запас. Як здійснюється у Всесвіті цей зворотний перехід вільної або розсіяної енергії (яка по суті щезнути не може) у зв'язку, ми не знаємо, але під час хімічних процесів ми це можемо спостерігати у багатьох випадках,— сюди, одним словом, належать всі ендотермічні реакції» [436].

До речі, цікаво згадати висловлювання Ф. Енгельса з цього питання. Критикуючи теорії теплової смерті Всесвіту, Ф. Енгельс вказував, що «випромінена в світовий простір теплота повинна мати можливість якимсь шляхом,— шляхом, встановлення якого буде колись у майбутньому завданням природознавства,— перетворюватися в іншу форму руху, в якій вона може знов зосередитись і почати активно функціонувати. Тим самим відпадає головна трудність, що стояла на шляху до визнання зворотного перетворення віджилих сонць у розпечену туманність» [437].

Критикуючи енергетизм як ідеалістичну течію у фізиці і хімії, М. О. Умов стверджував, що енергія без матерії не існує, вона завжди пов'язана з матеріальним субстратом. На думку М. О. Умова, енергія без матерії так само неможлива, як і матерія без енергії. Перетворення енергії, вказував він, пов'язане з рухом електронів.

М. О. Умов відхилив спроби ідеалістів підірвати закон збереження матерії і енергії. Вчення про енергію є одним з провідних досліджень М. О. Умова. Виходячи з матеріалістичної ідеї М. В. Ломоносова про незнищенність матерії і руху, творчо розриваючи її, М. О. Умов створив вчення про рух і розподіл енергії у середовищах. Своїми працями, основною з яких є його докторська дисертація «Рівняння руху енергії в тілах», М. О. Умов завдав нищівного удару по ідеалістичних спробах підірвати закон збереження енергії. Він показав, що збереження енергії є одним з основних законів природознавства. Цей закон і закон збереження матерії, писав М. О. Умов, «керує життям Всесвіту». Відкриття цих законів, вважав М. О. Умов, завдало найсильнішого удару по ідеалізму, в тому числі й по віталізму в біології, оскільки вчення віталістів про «життєву силу» явно суперечить цим законам, особливо закону збереження і перетворення енергії. Він зазначав: «Якби всі наші роботи здійснювалися життєвою силою, то ми стали б невичерпним джерелом енергії» [438].

Рішуче обстоюючи матеріалістичний погляд на енергію, М. О. Умов зумів подолати обмеженість пануючих на той час поглядів на енергію, які зводили енергію лише до механічної її форми, заперечували якісну своєрідність форм енергії. І тому

[434] *Журнал* русского физико-химического общества, 1904.— Т. 36.— С. 329.
[435] *Известия* Императорской Академии наук. Сер. 6.— 1909.— № 13.— С. 882.
[436] *Бекетов Н. Н.* Речи химика.— С. 108.
[437] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 20.— С. 340.
[438] *Умов Н. А.* Собрание сочинений.— Т. 3.— С. 344.

закон збереження енергії поширювали лише на механічну енергію. М. О. Умов доводив, що закон збереження енергії поширюється на всі форми енергії. «Закон збереження енергії,— писав він,— встановлений для всієї сукупності енергії, а не для окремих форм; електрична енергія, наприклад, може зникати, перетворюючись на світлову і теплову, і т. д.» [439].

Вчений-матеріаліст М. О. Умов правильно вважав, що енергія завжди пов'язана з матеріальним субстратом як своїм носієм. Тому безпідставні спроби деяких авторів зобразити М. О. Умова прихильником засновника енергетичної філософії В. Оствальда. Так, О. І. Бачинський, намагаючись зарахувати М. О. Умова до представників ідеалістичного напряму у фізиці, зробити його своїм однодумцем, стверджував про нього, що «ніхто до цього часу з такою певністю не говорив про енергію як про субстанцію» [440].

Наведені висловлювання М. О. Умова свідчать про неспроможність докору на його адресу у схильності до енергетизму. Займаючись дослідженням енергії, вчений завжди вказував, що за енергетичними процесами стоять процеси матеріальні.

М. О. Умов піддав також критиці твердження ідеалістів про теплову смерть Всесвіту. Він зазначав, що прихильники теплової смерті Всесвіту без жодної підстави переносять закони, правильні для закритих органічних систем, на безмежну систему Всесвіту і не враховують існування у Всесвіті процесів, зворотних ентропії. Вчений доводив, що не можна поширювати цей закон на увесь Всесвіт. Обгрунтовуючи відновлення енергії, М. О. Умов стверджував, що у Всесвіті відбувається не лише розсіювання енергії, а й відтворення її, що відповідає закону збереження і перетворення енергії, який є законом будь-якої системи. Тому неправильними є спроби застосування окремого закону — другого начала термодинаміки — до всього Всесвіту. Якби у природі відбувалося лише розсіювання енергії, вказував М. О. Умов, то теплова смерть настала б давно. «Чи не вражало вас,— писав вчений,— що незважаючи на зростання ентропії, на вічне розсіювання енергії, наш світ ніяк не може вмерти і небесні світла не можуть погаснути? Із законом зростання ентропії пов'язане одне важливе питання: якщо вона збільшується, то повинен був існувати момент, коли ентропія була найменша; він повинен був би збігтися з початком світу...» [441]. Наука ж відкидає початок світу. Бо визнати його — це значить визнати творця його, стати на позиції релігії, зрадити науці, чого М. О. Умов не міг припустити. Вчений звертав увагу читачів на невичерпні запаси енергії в атомах. «Радіоактивні речовини,— писав він,— мають у собі величезні запаси енергії. Ми знаходимо в цих фактах вказівку і на величезний запас енергії в атомах інших речовин» [442].

М. О. Умов відстоював матеріалізм не лише у фізиці. Він також боровся проти віталізму в біології, вважав неспроможною ідею «життєвої сили» при з'ясуванні життєвих процесів. Він вважав за можливе пояснити процеси життя на основі фізико-хімічних закономірностей. На думку М. О. Умова, науковою теорією пояснення розвитку органічного світу виступає дарвінізм, який пояснює розвиток тваринного та рослинного світу, не вдаючись до релігійно-ідеалістичних причин. М. О. Умов був глибоко обурений тим, що віталісти визнають «присутність у живій матерії сил, відмінних від тих, які діють у неорганічному світі» [443]. Віталізм, писав він, являє собою «відголосок поширеної думки про невимірну безодню, що відділяє живе і неживе в природі» [444].

М. О. Умов виступив з критикою С. М. Лук'янова, який вважав, що в живій речовині є два різних начала — матеріальне та духовне, визнавав, що поряд зі світом природним, матеріальним існує ще й інший світ — надприродний. Він твердив, що матеріальний світ керується якимось потойбічним агентом, «цілепокладаючим

[439] *Там же.*— С. 68.
[440] *Бачинский А. И.* Очерк жизни и трудов Николая Алексеевича Умова.— М., 1916.— С. 20.
[441] *Умов Н. А.* Собр. соч.— Т. 3.— С. 282.
[442] *Там же.*— С. 238.
[443] *Там же.*— С. 184.
[444] *Там же.*— С. 186.

началом», тобто богом. Розвінчуючи погляди С. М. Лук'янова, М. О. Умов у своєму виступі говорив: «Поділ усіх явищ на природні та неприродні ведеться з того давнього часу, коли первісна людина, натрапляючи на недоступні її розумінню явища природи, вселяла в них демона, бога. З тих пір історія науки показала, що залучення неприродного до кола явищ як у сиву давнину, так і в XX і якому завгодно столітті, буде зазначати лише ту межу, до якої в дану епоху дійшла думка людська» [445]. Всілякі розмови, продовжував він, «про існування чогось неприродного будуть тому не більше, як розумовим маревом. Неприродне іде поза природним світом» [446].

Видатний вітчизняний вчений, високо оцінюючи значення теорії Ч. Дарвіна, вбачав у ній величезне завоювання людства. Дарвінізм, писав М. О. Умов, розкрив закони розвитку органічного світу і цим вніс докорінні зміни у світогляд людей.

До кінця свого життя М. О. Умов додержувався матеріалістичних поглядів. І в період столипінської реакції, коли хвиля ідеалізму намагалася поглинути природознавство, і зокрема фізику, М. О. Умов не лише не перейшов на позиції ідеалізму, як це зробили багато фізиків того часу, а й виступив на захист матеріалізму, проти махізму та інших видів ідеалізму. На противагу махістам, які у наукових теоріях вбачали лише умовні знаки, символи, М. О. Умов вимагав бачити в них певне відображення закономірностей об'єктивного світу [447].

Всупереч фізикам-ідеалістам, які відкриття ділимості атома розглядали як зникнення матерії, М. О. Умов у статті «Еволюція атома», стверджував, що відкриття електрона, радіоактивних явищ, рентгенівських променів, зміни маси тіл та інші відкриття зовсім не свідчать про зникнення матерії. Сучасна наука довела, писав М. О. Умов, що «атом є складна система багатьох рухомих частин» [448].

Разом з тим злам старих понять та уявлень у фізиці кінця XIX — початку XX ст. і слабкість методологічних позицій М. О. Умова зумовили деякі його ідеалістичні твердження.

Проти ідеалістичного пояснення природних процесів активно виступав М. Д. Пильчиков. Він заперечував ідеалістичне тлумачення фізичних явищ, вказував, що всі спроби пояснити природні процеси за допомогою релігії та «метафізичних», за його термінологією, понять лише затемнює дійсну картину явищ природи. Так, описуючи історію відкриття закону збереження енергії, він вказував на несумісність з фізикою тієї теологічної аргументації, за допомогою якої намагалися виводити ці закони Р. Декарт, Г. Лейбніц та ін.

«...Декарт,— писав М. Д. Пильчиков,— виходячи із теологічного положення про бога, як незмінної сутності, дійшов висновку про незмінність у природі кількості руху. Хибність принципу Декарта не підлягає сумніву». Однаковою мірою і Лейбніц пішов «лише самим метафізичним шляхом» [449].

Методологічна позиція М. Д. Пильчикова особливо яскраво виявилася в його боротьбі з ідеалістичною реакцією у природознавстві, пов'язаною з так званою кризою у фізиці. Вчений боровся проти основних положень «фізичного» ідеалізму, який намагався підірвати закон збереження енергії, довести зникнення матерії, відірвати матерію від руху і звести її до «чистої» енергії. М. Д. Пильчиков виступив проти ідеалістичної концепції енергетизму, проти спроб звести енергію, простір і час до чистих символів, позбавити їх будь-якого матеріального змісту. Так, заперечуючи проти ідеалістичних спроб спростувати закон збереження енергії, оголосити його незастосовним до найновіших відкриттів науки, вчений стверджував непохитність принципу збереження енергії не лише щодо відомих, а й таких явищ, які можуть бути відкриті.

Заслугою М. Д. Пильчикова в інтерпретації закону збереження енергії є те, що він наближав його до закону збереження матерії, підкреслюючи єдність та об'єктивну сутність цих корінних принципів матеріалістичного природознавства. Так, додержуючись ідеї матеріальної єдності світу і природничих наук, що його вивчають, М. Д. Пильчиков заявляв про «повну аналогію основного закону фізики — начала збереження енергії і основного закону хімії — начала збереження матерії» [450]. В цьому зв'язку він рішуче захищав матеріалістичну тезу про незнищуваність і нестворeність матерії. Жоден серйозний фізик, твердив вчений, «не сумнівається у правильності начала збереження матерії...» [451]. Якщо махісти та фізичні ідеалісти заявляли, що радіоактивний розпад демонструє «зниження матерії», перетворення її на щось «нематеріальне», то М. Д. Пильчиков відстоював матеріалістичне тлумачення радіоактивних процесів. На противагу фізичним ідеалістам, типу А. Н. Шукарьова, які твердили, що в катодному потоці ми маємо потік «нематеріальних частинок, які надзвичайно швидко рухаються» [452], М. Д. Пильчиков підкреслював, що катодні промені та аналогічний їм компонент у випромінюванні радію «не може бути чимось іншим, ніж потоком якоїсь матерії, зарядженої негативною електрикою» [453].

У питанні про сутність енергії М. Д. Пильчиков відстоював матеріалістичну точку зору, несумісну з будь-якою різновидністю енергетизму. Якщо А. Н. Шукарьов висуває ідеалістичний постулат «чисто формального розуміння енергії» [454], то М. Д. Пильчиков, наголошуючи на матеріалістичному тлумаченні енергетичних процесів, доводив, що «об'єкт дослідження у вченні про енергію — це деяка реальна сутність» [455]. У цьому зв'язку М. Д. Пильчиков критикував ту ідеалістичну доктрину, згідно з якою нібито може бути істотна різниця між енергією і матерією [456]. Він рішуче виступав проти будь-яких спроб відірвати рух від матерії, зняти питання про матеріальний субстрат енергетичних процесів. Якщо природодослідники-ідеалісти, подібні до А. Шильтова, твердили, що «сила може діяти самостійно і сама по собі без матерії» [457], то М. Д. Пильчиков доводив неможливість фізичної взаємодії без матеріального носія. Так, на противагу фізикам-ідеалістам, що тлумачили електрику як форму «чистої енергії», він вказував, що «ми не знаємо і не вміємо собі уявити, щоб електрика могла переноситись без допомоги якої-небудь матерії» [458].

Борючись проти характерної для фізичного ідеалізму підміни реальних об'єктів математичними абстракціями, зведення основних властивостей матеріального світу до довільних математичних комбінацій, М. Д. Пильчиков рішуче протестував проти ідеалістичних спекуляцій на ряді висновків неевклідової геометрії. Так, він доводив реальний тримірний характер об'єктивно існуючого простору і виступав проти спроб змішування об'єктивних просторових характеристик з математичною абстракцією четвертого виміру, на основі якого простір оголошувався ілюзорною математичною конструкцією.

Викладач Київського університету М. Ф. Хандриков (1837—1915 рр.), спростовуючи твердження ідеалістів про «зникнення матерії», доводив, що наука повинна рішуче відкинути уявлення про зникнення матерії, так само як і уявлення про її виникнення. Бо матерію не можна ні створити, ні знищити, вона існує вічно, «а якби ми і захотіли говорити про її початок, то ці судження звелися б до уявлень про... перетворення матерії, про її перехід із однієї форми в іншу» [459]. Тому «ми не можемо уявити собі знищення матерії, а лише можемо припустити таке її перетворення, при якому вона стає недосяжною нашим чуттям» [460].

---

445 *Там же.*— С. 608.
446 *Там же.*— С. 609.
447 *Там же.*— С. 263.
448 *Там же.*— С. 272.
449 *Пильчиков Н. Д.* Основные принципы энергетики.— С. 6.
450 *Там же.*
451 *Там же.*— С. 5.
452 *Шукарьов А. Н.* Проблемы теории познания.— Одесса, 1913.— С. 127.
453 *Пильчиков Н. Д.* Радий и его лучи.— Спб., 1901.— С. 15.
454 *Шукарев А. Н.* Проблемы теории познания.— С. 98.
455 *Пильчиков Н. Д.* Основные принципы энергетики.— С. 4.
456 *Там же.*— С. 6.
457 *Шильтов А. Э.* Геккель перед судом логики.— Харьков, 1907.— С. 46.
458 *Пильчиков Н. Д.* Радий и его лучи.— С. 11.
459 *Хандриков М. Ф.* Описательная астрономия, элементарно изложенная.— Киев, 1896.— С. 3.
460 *Там же.*

Передові біологи (О. С. Шкляревський, В. І. Талієв, О. М. Сєверцов та ін.), критикуючи ідеалізм, основну увагу зосереджували на спростуванні його у біології та медицині. Так, О. С. Шкляревський рішуче виступав проти телеологічного тлумачення доцільності живих організмів. Вчений доводив, що доцільність в будові органічних форм сучасна наука пояснює матеріалістично — як результат впливу на організми умов їх існування та природного добору. О. С. Шкляревський твердив про те, що розвиток органічних форм спрямовується не якоюсь нематеріальною «життєвою силою», а умовами зовнішнього середовища та природним добором. Ланцюг організмів, писав він, існує «вже мільйони років, протягом яких (надзвичайно повільно та поступово) змінювалася форма окремих членів у ланцюгу під впливом умов як з боку навколишнього неорганічного світу, так і з боку одночасно існуючих інших ланцюгів. Не дивно тому, якщо вказані умови увійшли істотним інгредієнтом до форми організмів, яку ми тепер спостерігаємо, якщо ми знаходимо їх безмежно більш доцільними, ніж найдосконаліші витвори людської культури, вік яких вимірюється тисячоліттями» [461].

Біологічні науки, зокрема фізіологія, вказував О. С. Шкляревський, поступово вивільняються від віталізму. Не впадаючи у перебільшення, наука «може стверджувати, що органічне життя є лише густою сіткою одне другого зумовлюючих фізичних явищ» [462].

Рішучу відсіч віталізму дали й інші прогресивні біологи. Спираючись на досягнення природознавства, вони обгрунтовували положення про матеріальну єдність світу, доводили, що немає непрохідної прірви між органічною та неорганічною природою, що жива природа складається з тих самих хімічних елементів, які є й в неживій природі, що не існує ніякої «життєвої сили». Так, В. І. Талієв піддав гострій критиці вчення віталістів про «життєву силу».

Видатний патолог Л. О. Тарасевич, відстоюючи матеріалізм, критикував різні ідеалістичні теорії в біології. Він відкидав їх як науково неспроможні та практично безплідні. «Останнім часом,— писав він,— розбитий успіхами позитивного знання віталізм частково відроджується у зміненому та підправленому вигляді, як неовіталізм. Як би ми не ставились до цих поглядів, потрібно зазначити, що для успіху науки та для досвідного вивчення як фізіологічних, так і патологічних явищ воно не дає нічого, й тому не може вважатися плідним» [463].

Різкій критиці піддав Л. О. Тарасевич телеологію, яка на той час набула порівняно великого поширення у біологічних та медицинських науках. Її захисники заперечували принцип детермінізму при з'ясуванні явищ природи. Так, німецький фізіолог-ідеаліст М. Ферворн стверджував, слідом за Е. Махом, що «каузальні закономірності є умоглядною містикою... настав час піддати поняття каузальності перегляду, а найкраще взагалі вилучити його з точної науки» [464]. Л. О. Тарасевич доводив, що ніяка наука немислима без визнання детермінізму, бо «наукове мислення є строго причинним,— писав він.— Такий характер мислення відбивається й на спрямуванні дослідження, яке завжди прагне до віднайдення причин, і на характері практичних заходів» [465].

Професор Харківського університету Д. І. Кураєв, спростовуючи віталістичні погляди, писав, що «жива клітина є з фізіолого-хімічної точки зору, очевидно, такою, що автоматично діє, досить складною переважно хімічною машиною, яка керується... звичайними фізико-хімічними законами.

Зараз вже немає сумніву в тому, що і жива речовина, як і будь-яка інша матерія, підпорядкована загальним світовим законам збереження речовини та енергії» [466].

[461] *Шкляревский А. С.* Лекции по медицинской физике.— С. 7.
[462] *Университетские* известия.— 1869.— № 12.— С. 12.
[463] *Тарасевич Л. А.* Общая патология.— С. 5.
[464] *Ферворн М.* Проблемы жизни.— М., 1909.— С. 61.
[465] *Тарасевич Л. А.* Общая патология.— С. 8.
[466] *Кураев Д. И.* Физиологическая химия.— Харьков, 1911.— С. 8.

Одним із найактивніших і найпослідовніших борців проти ідеалізму в біології виступив професор Київського, а пізніше Московського університету О. Т. Сєверцов. Він грунтовно спростовував твердження віталістів про існування в організмах якоїсь «життєвої сили» та внутрішнього прагнення органічних форм до розвитку. О. Т. Сєверцов розглядав ідеалізм у біології як ненауковий напрям.

Критикуючи неовіталістів, О. М. Сєверцов вказував, що вони, на відміну від віталістів у минулому, визнають ідею розвитку. Але для з'ясування факту еволюції вони вводять в організм «внутрішній телеологічний принцип» [467]. Твердження віталістів про наявність в живих організмах внутрішнього іманентного принципу розвитку О. М. Сєверцов вважав цілком безпідставним. «При визнанні цього іманентного принципу еволюції,— писав він,— ми повинні були б разом з цим визнати, що в природі існує щось на зразок установленої наперед гармонії (в смислі Лейбніца) поміж організмами, що еволюціонують, та середовищем, що змінюється, тобто повинні були б припустити, що кожній зміні середовища (а їх безліч) відповідає наперед установлена, цілком визначена й доцільна зміна організації» [468].

О. М. Сєверцов показує, що дарвіністи не заперечують наявності доцільності у будові органічних форм, але вони дають їй причинне пояснення. Відповідно до вчення Ч. Дарвіна, для з'ясування цього факту вони не вводять до живої природи недосяжну для перевірки, таку, що суперечить науці, вигадану віталістами внутрішню еволюційну силу, яка нібито діє незалежно від змін середовища. Згідно з вченням дарвіністів, доцільність у будові живих істот, їх пристосування до середовища є не результатом якогось вигаданого віталістами внутрішнього прагнення до розвитку, нібито властивого організму, або «життєвої сили», а є результатом змін, викликаних зовнішнім середовищем та закріплених природним добором.

О. М. Сєверцов правильно вбачав зв'язок віталістичних вчень з ідеалістичними філософськими теоріями. У своїй промові на XII з'їзді російських природодослідників та лікарів і Товариства природодослідників, виголошеній 3 січня 1910 р., він вказував, що неовіталізм «такою ж мірою стоїть у зв'язку з сучасним ідеалістичним напрямом метафізичної думки, у якій натурфілософія Окена та Каруса була пов'язана із філософією Фіхте та Шеллінга» [469].

Наприкінці XIX — на початку XX ст. набула поширення література, у якій пропагувалися спіритизм, телепатія та інші форми відкритої містики. В Англії, Німеччині, Франції та інших країнах Європи та США створювалися містичні товариства. В числі захисників спіритизму та телепатії виступили відомі англійські природодослідники — біолог А. Уоллес та фізики У. Крукс і О. Лодж; у Німеччині запопадливим адептом спіритизму виступив професор математики І. Цельнер, у Франції — фізіолог Ш. Ріше; в Росії — професор зоології А. П. Вагнер та видатний хімік А. М. Бутлеров.

У Росії боротьбу проти спіритизму очолив великий російський хімік Д. І. Менделєєв, на Україні особливо активно викривав спіритичну містику О. С. Шкляревський. У критиці спіритизму та його вчених захисників особливо виявився його войовничий матеріалізм.

Прибічники спіритизму виходили із визнання руху без матерії, енергії — без маси, сили — без речовини, намагалися довести існування свідомості поза функціонуючим людським мозком, можливість «матеріалізації» духів шляхом перетворення енергії на речовину та можливість «дематеріалізації» їх шляхом зворотнього перетворення речовини на енергію. Прихильники спіритизму організовували спіритичні сеанси, виписували із-за кордону медіумів, пропагували спіритизм у пресі.

О. С. Шкляревський одним з перших вчених рішуче виступив проти спіритизму та його пропагандистів. Він був занепокоєний тим, що деякі вчені стали виступати на захист спіритизму. Коли відомий

[467] *Сєверцов А. Н.* Собрание сочинений.— Т. 3.— С. 16.
[468] *Там же.*— С. 85.
[469] *Там же.*— С. 16.

російський вчений-зоопсихолог професор Петербурзького університету Н. П. Вагнер опублікував у журналі «Вестник Европы» № 4 за 1875 р. статтю «З приводу спіритизму» (лист до редактора), в якій активно відстоював спіритизм, посилаючись при цьому на свої спостереження спіритичних сеансів, О. С. Шкляревський негайно відреагував на статтю Н. П. Вагнера своєю статтею «Що думати про спіритизм», опублікованій у тому ж журналі («Вестник Европы», 1875, № 6). У цій статті він показав неспроможність аргументів Н. П. Вагнера та інших адептів спіритизму, зокрема він спростував їх твердження про існування якоїсь духовної сили, яка діє у спіритичних сеансах.

О. С. Шкляревський вказував, що результат спіритичних дослідів залежить не від дії якоїсь містичної сили, а від шахрайських засобів медіума, які ніякого наукового значення не мають, що теорія Н. П. Вагнера про якусь духовну силу не відрізняється від вчення релігії про існування душ померлих та про якийсь там потойбічний світ. Бо визнавати діяльність духовної сили без тіла, без функціонуючого людського мозку означає визнавати потойбічний світ. Якщо визнавати психічну силу, «здатну все створити,— писав О. С. Шкляревський,— то тоді можна припустити будь-яку містичну нісенітницю» [470].

О. С. Шкляревський розглядав спіритизм як явище, яке призводить до безплідної витрати сил, до нервових захворювань та до пропагування антинаукових ідей. «Я вважаю тому своїм обов'язком серйозно застерегти усіх взагалі від захоплення спіритизмом... Нехай подумають бажаючі переливати із пустого в порожнє» [471].

Деякі вчені України не лише критикували «фізичний» та «фізіологічний» ідеалізм і віталізм, різноманітні форми містики, а й виступали з критикою філософського ідеалізму взагалі, різних його течій. Так, А. П. Шимков відстоював матеріалістичне розуміння природи, піддавав критиці ідеалістичну філософію. Критикуючи суб'єктивний ідеалізм Берклі, Юма та ін., вчений вказував, що філософи, «яких називають то скептиками, то ідеалістами... вважають, що враження, які викликають у нас уявлення про предмети та явища зовнішнього світу, не лише становлять все, що ми можемо узнати про цей світ, а й що для нас нічого не існує в дійсності, опріч цих вражень». Представники цієї філософії вважають, що існування вражень не дає ще права робити висновок, що поза нами існує дійсна причина цих вражень, тобто матеріальний світ. «Узагальнюючи цей висновок, філософи доходять висновку, що весь зовнішній світ є фікцією нашого розуму; вони сумніваються в існуванні зовнішнього світу й вважають для нас безсумнівним лише існування усвідомлюючого свої враження «Я». У такому випадку вся природа стає нашим уявленням, і вивченням її, мабуть, зводиться до вивчення цих уявлень; усі фізичні теорії разом з цим стають також фікціями розуму нашого, які пов'язують логічно наші уявлення про явища, фікції, які можуть задовольнити тільки наш розум й нічого не означають для зовнішнього світу, саме існування якого підлягає сумніву» [472].

На противагу таким поглядам на навколишній світ А. П. Шимков стверджував: «Я... вважаю для себе доведеним, що поза мене і моєї свідомості існує зовнішній світ, який діє на мене через мої органи чуття» [473]. Предмети, явища зовнішнього світу не залежать від нашого сприйняття. Відчуття і людська свідомість взагалі, вказував А. П. Шимков,— не основа природи, а похідне від зовнішнього світу, вони виникають в результаті впливу матеріального світу на органи відчуття на мозок людини, які відображають об'єктивну реальність поза нами.

Критикуючи представників об'єктивного ідеалізму — Шеллінга та Гегеля, Шимков вбачав глибоку хибність їх поглядів у тому, що вони «йдуть від положення, що вся природа створена творчою й розсудливою діяльністю і що все, що відбувається

[470] *Шкляревский А. С.* Что думать о спиритизме.— Вестник Европы.— 1875.— № 6.— С. 911.
[471] *Там же.*— С. 310.
[472] *Шимков А. П.* Внешний мир и наши о нем представления.— Природа и охота, 1878.— № 7.— С. 8—9.
[473] *Там же.*— С. 10.

у ній, слід розглядати як здійснення думки творчого духу» [474].

Деякі вчені відкрито виступали з критикою релігії, її реакційної ролі. Особливо це характерно для М. О. Умова та І. І. Мечникова. М. О. Умов був непримиренним противником релігії. В ній він вбачав тормоз розвитку науки та суспільного прогресу. Вчення богословів про створення світу та людини він вважав не лише помилковим, а й шкідливим, таким, що затьмарює свідомість людей. Що ж до виникнення релігійних поглядів, то вони пов'язані з неосвіченістю людей, яка підтримується духівництвом. Низький рівень культури зумовив виникнення уявлень про бога, рай, пекло та ін. «Люди створили божество за своїм образом і подобою» [475],— твердить М. О. Умов. Він піддав різкій критиці Л. М. Толстого за спроби створення нової релігії та його зневажливе ставлення до природознавства. Вчений вважав, що в міру того, як буде розвиватися освіченість народу, релігія буде відмирати.

Для М. О. Умова було зрозумілим, що наука та релігія непримиренні. Він закликав прогресивні сили поширювати наукові знання у народі, вести боротьбу проти релігії.

Полум'яним борцем проти ідеалістичної філософії та релігії був І. І. Мечников. Він доводив непримиренність ідеалізму та науки. Великий вчений розглядав ідеалізм як різновид релігійного світогляду. І. І. Мечников вважав, що усі ідеалістичні філософські системи тісно пов'язані з релігійними вченнями. «Філософія,— писав він,— протягом віків тонула у хвилях релігійних почуттів та ідей, і довелось відновити Сізіфову працю для звільнення людського розуму... Протягом тривалого часу філософські системи ухитрялися виправдовувати релігійні догми абстрактними аргументами, не вдаючись до божественного одкровення» [476].

Розглядаючи сучасні йому модні релігійно-ідеалістичні вчення (прагматизм, інтуїтивізм, космізм та ін.), І. І. Мечников викривав антинаукову, реакційну сутність містицизму та ідеалізму взагалі. Вчений показав вузькоділяцький характер прагматизму, критикував його за відмову від розв'язання загальних питань буття, за заперечення ним теорії, науки, об'єктивної істини. Він вказував, що, виходячи із вузькопрактичних цілей, прагматизм намагається обгрунтувати містицизм. Оцінюючи прагматизм у цілому, І. І. Мечников доходить висновку, що він є релігійним вченням.

Велику увагу І. І. Мечников приділяв викриттю інтуїтивізму Бергсона у зв'язку з тим, що ця реакційна філософія була тоді поширеною, особливо у Франції. І. І. Мечников показав, що філософія інтуїтивізму є антинауковою, як і всі інші різновиди ідеалізму. Викриваючи містичний характер цієї філософії, І. І. Мечников піддавав рішучій критиці твердження інтуїтивістів про достовірність ірраціонального пізнання, заснованого на таємничій містичній інтуїції. Він показав антинауковість пояснення інтуїції Бергсоном та його послідовниками як ірраціонального інстинктивного пізнання й дає наукове, матеріалістичне пояснення інтуїції, залежність її від матерії, від досвіду та набутих раніше знань.

І. І. Мечников гостро таврував містиків, які твердили про наявність у людини космічного чуття, космічного інстинкту, за допомогою якого людина нібито проникає у надприродний світ. Рішучій критиці вчений піддав погляди німецького філософа Ейкена, німецького невропатолога Мебіуса, датського філософа Гефдінга, бельгійського письменника Метерлінка, російського юриста Хвостова та ін., які намагалися довести, що людина має якесь чуття, інстинкт, які дають йому можливість пізнати божество та злитися з ним.

Великий біолог висміював прибічників спіритизму, які твердили про існування «світу духів». Борючись проти шарлатанства спіритів, він сам неодноразово відвідував спіритичні сеанси і завжди викривав шахрайство їх організаторів. Нищівній критиці піддав І. І. Мечников таких за-

[474] *Шимков А. П.* Степень достоверности и предметы наших знаний о физическом мире // Протоколы заседаний совета Харьк. ун-та, 1881.— № 9.— Прил. 2.— С. 830.
[475] *Умов Н. А.* Собр. соч.— Т. 3.— С. 344.
[476] *Мечников И. И.* Академическое собрание сочинений.— Т. 11.— С. 153.

хисників спіритизму, як англійський фізик Лодж, французький філософ Бергсон, американський філософ Джемс та ін.

Висновки. Розглянуте дає підстави зробити певні висновки, що характеризують розвиток філософської думки (переважно ідеалізму і природничонаукового матеріалізму, оскільки філософія революційних демократів і марксистів становить зміст окремих наступних розділів) на Україні в період капіталізму.

1. Як і за умов феодалізму, пануючим напрямком філософії в цей час був ідеалізм у різних його варіантах, у тому числі таких «нових», як позитивізм, неокантіанство та деякі ін. Нові історичні обставини зумовили появу більш витончених форм ідеалізму. Це стосується навіть релігійної філософії, яка з метою збереження та зміцнення своїх позицій почала пристосовуватись до нових умов, стала більш «філософічною», гнучкою, рафінованою.

2. Характерною особливістю ідеалізму на Україні у розглядуваний період — переважною мірою — був його несамостійний характер — він обертався переважно навколо відомих вже філософських «ізмів», представлених західноєвропейською філософією. Але це не значить, що у філософських побудовах ідеалістів, які діяли на Україні, не було нічого свого, нового, «оригінального». Узагальнюючи нові дані суспільного життя і досягнення науки, вони у багатьох випадках висловлювали й обгрунтовували цікаві, хоч і хибні, думки, які якоюсь мірою були внеском у розвиток ідеалістичної лінії світового історико-філософського процесу.

3. Філософською основою світогляду ідеологів українського буржуазного націоналізму був ідеалізм в його «об'єктивному» різновиді, який в істотних моментах тяжів до ортодоксального християнського теїзму. Його загальносоціологічні конструкції відзначались відвертою реакційністю, особливо в епоху імперіалізму.

4. Матеріалістичний напрям у філософії даного періоду представляли деякі громадівці, природознавці (природничонауковий матеріалізм), а в його більш високих формах — марксисти і революційні демократи. Значну допомогу у зміцненні філософських позицій матеріалістів на Україні об'єктивно надавали передові російські мислителі в особі революціонерів-демократів, а пізніше марксистів.

5. Загальною закономірністю розвитку філософської думки на Україні в період капіталізму було поступове зміцнення — в боротьбі двох напрямів — позицій матеріалізму, в тому числі в його найвищій формі. Це певною мірою сприяло забезпеченню перемоги діалектико-матеріалістичної філософії у післяжовтневий час.

РОЗДІЛ 3 Філософсько-соціологічні погляди українських революційних демократів кінця XIX—початку XX ст.

Українська революційно-демократична ідеологія кінця XIX — початку XX ст. являє собою суто специфічне історичне явище. Воно не вміщується в рамки понять, за допомогою яких характеризується революційна демократія 40—60-х років XIX ст.

Протягом десятиліть, починаючи з 40-х років XIX ст., революційно-демократична думка, в тому числі філософська, відігравала винятково важливу роль в духовній культурі українського народу — спочатку як провідна, найбільш прогресивна в системі ідеологічних відносин на Україні даного часу взагалі, а потім — з поширенням і утвердженням марксизму — як така, що зберегла своє значення в специфічних умовах конкретно-історичного розвитку, виконуючи роль «союзниці» марксистської ідеології на етапі буржуазно-демократичної революції.

Тим більш важливо підкреслити, що філософськими основами революційно-демократичної ідеології були матеріалізм і діалектика, а найвидатніші представники української революційної демократії зазнали серйозного впливу з боку пролетарського визвольного руху і його ідейної основи — марксизму, в тому числі філософії діалектичного та історичного матеріалізму.

П. В. Копнін пише, що для точного відображення поглядів революційних мислителів і громадських діячів України розглядуваного періоду (І. Франка, Лесі Українки та ін.), як і революційної демократії сучасності (в країнах «третього світу»), не можна без необхідних застережень користуватися класичним поняттям «революційна демократія». «Тут потрібно,— зауважує він,— або суттєво збагатити новими моментами поняття революційного демократизму, або створювати нове поняття, адекватне даній історичній дійсності» [1]. В даному разі немає потреби створювати особливий концептуальний апарат, якесь «нове поняття», бо й наявне може бути використане, якщо внести в нього відповідні корективи щодо його фактичного змісту, а цей останній зумовлюється новими історичними умовами, своєрідністю соціального середовища, яке вирішальним чином впливало на ідейно-світоглядну позицію української революційної демократії нової історичної епохи.

Характерними особливостями філософсько-соціологічних поглядів найвидатніших представників революційно-демократичної української культури кінця XIX — початку XX ст. є матеріалізм, глибокий інтерес до нових досягнень природознавства, діалектика, творчий підхід до теоретичних проблем, віра в можливість пізнання об'єктивного світу, визнання дійового значення передових філософських ідей, реалістична естетика, етика революційної боротьби, войовничий атеїзм, поєднання соціалізму і демократії, віра в народ, історичний оптимізм.

Важливою особливістю революційних демократів України періоду становлення і панування імперіалізму є інтернаціоналізм. Один з радянських філософів зауважує з цього приводу: «Більшість українських революційних демократів, складаючи органічну частину загальноросійського демократичного табору, засвоїла досягнення передової російської і світової культури, знала історію визвольної боротьби українського, російського та інших народів, розуміла їх потреби, мрії і сподівання. Ця обставина відіграла вирішальну

[1] *Копнин П. В.* К вопросу о методе историко-философского исследования // Вопр. философии.— 1967.— № 5.— С. 115—116.

роль у виробленні ними правильного підходу до розв'язання соціальних і національних проблем, в досягненні розуміння спільності інтересів трудящих всіх націй»[2].

З цих позицій передові представники української суспільної думки піддавали критиці реакційну філософію, що була поширена на Україні й характеризувалась такими рисами, як ідеалізм, агностицизм і виправдання теології, фальсифікація кращих надбань природознавства, пристосування нових наукових даних до запитів релігії та ідеалізму, антиісторизм, апологетика самодержавно-кріпосницького, буржуазно-поміщицького або капіталістичного ладу, ігнорування вітчизняної філософії та сліпе схиляння перед західноєвропейською. Той факт, що численні філософські «ізми», які поширювались на Україні в кінці XIX — на початку XX ст. (теїзм, спірітуалізм, неокантіанство, фіхтеанство, шеллінгіанство, гегельянство, інтуїтивізм, містицизм, позитивізм та ін.), не мали серйозного впливу на розвиток духовної культури, пояснюється, зокрема, послідовною боротьбою передових мислителів України проти філософського ідеалізму в різних його формах і проявах.

Українські революційні демократи були полум'яними пропагандистами ідей миру, свободи, рівності й братерства народів. Їхніми зусиллями народні маси України переймались ідеями гуманізму і демократії, доблесті й звитяги, хоробрості й самопожертви в ім'я великої справи соціального та національного визволення. Натхненні борці за щастя народу, вони виступали проти поміщиків, буржуазії і царських чиновників, несли в собі глибоке співчуття до принижених і ображених, будили національну гідність, прищеплювали віру в неминучість знищення соціального гноблення і торжество справедливості. Їхні високі гуманістичні й революційні ідеали надихали багатьох борців на самовіддану боротьбу проти самодержавно-кріпосницького й буржуазно-дворянського ладу.

Представники передової суспільної думки на Україні для пропаганди своїх ідей широко використовували художню літературу. Революційні суспільно-політичні та філософські ідеї, виражені в художніх образах, справляли значний вплив на широкі кола громадськості, пробуджуючи в масах революційні настрої, усвідомлення необхідності повалення класово-експлуататорського ладу.

З кінця XIX ст. розвиток революційно-демократичної суспільної думки на Україні відбувався під впливом ідей марксизму. Це було зумовлене переміщенням центру світового робітничого руху в Росію. Боротьба російського робітничого класу, що перетворився на передовий загін міжнародної армії пролетарів, революціонізувала широкі селянські маси, які жорстоко страждали від пережитків кріпацтва. Під впливом цієї боротьби і революційних марксистських ідей видатні представники передової суспільної думки України звертають свої погляди до робітничого класу, марксистської теорії.

Хоча революційна боротьба в Росії та на Україні з кінця XIX ст. в цілому проходила під прапором марксизму, однак роль революційно-демократичної думки і в цей період була великою, оскільки думка ця була спрямована на розв'язання завдань народно-демократичної революції, тобто тих завдань, за здійснення яких в той час боровся робітничий клас на чолі зі своїм марксистським авангардом. Значна частина передових українських письменників, мислителів, громадських діячів, починаючи з 70-х років XIX ст., під впливом соціально-політичної дійсності, класової боротьби пролетаріату і завдяки успіхам у пропаганді революційних марксистських ідей, сприйняли й самі пропагували ряд програмних і теоретичних положень марксизму, перебуваючи у безпосередньому практичному й ідейному зв'язку з представниками революційної соціал-демократії.

1. Матеріалізм і діалектика

Матеріалізм. Філософія революційних демократів є невід'ємною складовою їх світогляду, теоретико-методологічною підвалиною розробленої ними ідеології. Зрештою ця філософія є теоретичним виразом самовизначення й самоствердження людини в світі згідно з революційно-демократичним ідеалом життя, який було вироблено передусім з позицій трудового селянства і на основі узагальнення досягнень науки й суспільної практики періоду прискореного розвитку капіталізму в країні. Соціально-класова позиція революційних демократів — ключ до розуміння їх філософських поглядів. Як сильні, так і слабкі сторони філософії революціонерів-демократів значною мірою зумовлювались пізнавальними можливостями, які об'єктивно пов'язані саме з такою позицією. З одного боку, вона стимулювала розробку представниками розглядуваної течії суспільної думки світоглядних ідей на шляху захисту демократичних, матеріалістичних та діалектичних традицій у вітчизняній культурі, а з другого — зумовлювала прикладання саме селянської мірки до насущних суспільно-історичних проблем і цим самим спрямовувала філософський пошук в русло непролетарської форми осмислення світу. А між тим в буржуазному суспільстві (яким воно стає на кінець XIX ст.) «тільки пролетаріат являє собою дійсно революційний клас», а всі інші класи революційні («соціалістично-революційні») лише остільки, «оскільки має відбутися їх перехід в ряди пролетаріату», «оскільки вони покидають свою власну точку зору для того, щоб стати на точку зору пролетаріату»[3]. Поза союзом з ним, без переходу на його класову позицію, селянство не здатне бути суб'єктом переможної соціалістичної революції, будівником вільного від експлуатації суспільства. А це означає, що ідеолог селянства не в змозі виробити дійсно наукові уявлення про закономірності соціалістичного перетворення суспільства, а отже, і про закономірності руху суспільства як такого, оскільки в зазначеному перетворенні узагальнюються закони розвитку історії взагалі. Звідси головна суперечність філософії революційних демократів: матеріалізм в поглядах на природу й ідеалізм в поглядах на суспільство. Ця суперечність виражалась передусім у проголошенні революціонерами-демократами природи всезагальним принципом пояснення світу водночас з несумісною з цим принципом сталою тенденцією до вироблення соціально-історичного (а не натуралістичного) способу пояснення суспільних явищ взагалі, сутності людини зокрема. Важливим джерелом матеріалізму вітчизняних революційних демократів було природознавство. Революційні демократи вступили на історичну арену в той час, коли в науці утверджувався історичний погляд на природу. В ході бурхливого прогресу в галузях біології, фізіології, органічної хімії, антропології, психології створювалась більш адекватна, ніж раніше, природничонаукова основа для розробки вирішальних у світоглядному відношенні проблем людинознавства.

В історико-філософському плані чи не найголовнішим джерелом ідейної спадщини революційних демократів (особливо другої половини XIX ст.) був матеріалізм Фейєрбаха. Якщо філософська культура революційно-демократичних діячів 40-х років XIX ст. значною мірою грунтувалась на засвоєнні надбань класичної німецької філософії, передусім вчення Гегеля, то один з найвидатніших представників революційного демократизму 50—60-х років М. Г. Чернишевський, віддаючи належне діалектиці Гегеля, висловлювався про його філософію досить стримано, а М. О. Антонович, Д. І. Писарєв, а також І. Я. Франко та Леся Українка — в цілому негативно. Вчителем філософії для них був насамперед Фейєрбах. Наявні свідчення про великий вплив ідей Л. Фейєрбаха на формування світогляду М. І. Павлика, М. М. Коцюбинського; співчутливо висловлювався про видатного німецького матеріаліста І. Я. Франко[4].

Революційні демократи в Росії та на Україні продовжували лінію Фейєрбаха. Причому, на відміну від нього, вони були добре обізнані з визначними досягнення-

---

[2] *Козлов Н. С.* Революционно-демократическая и философская мысль на Украине в конце XIX — начале XX в.— М., 1966.— С. 4—6.

[3] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 4.— С. 419. Див. також: *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 38.— С. 353.

[4] Більш докладно див.: *Манзенко П. Т.* Идейное наследие Л. Фейербаха в философской мысли Украины // Очерки по философии Л. Фейербаха.— Киев, 1982.— С. 281—296.

ми науки свого часу і в основному правильно оцінювали їх світоглядне значення, що було важливою передумовою для того, щоб учні пішли далі, ніж їх вчитель. Слідом за Фейєрбахом і Чернишевським українські революціонери-демократи вважали основним у філософії антропологічний принцип. У строгій відповідності з цим принципом українські революційні демократи, зокрема Франко, наголошують на тому, що «людина є тільки одним з незліченних творінь... природи... вона є всім для неї, поза природою нема пізнання, нема правди — отже природа є цією книгою, що її людина мусить постійно читати, бо тільки з неї може виплисти спасена правда для неї» [5]. Тому «головне, то критика думок філософічних, зводження всього на знання природи і еволюцію» [6].

Реалізуючи цю філософську програму, революційні демократи України проявляли великий інтерес до позитивізму, насамперед до ідей О. Конта і Г. Спенсера. Їх приваблювали у позитивістів проголошення природничонаукового способу мислення єдино прийнятною формою пізнавальної діяльності взагалі й притаманна такій позиції тенденція до ствердження як власне наукового лише такого знання, яке спирається на дослідно-експериментальні дані. Оцінюючи відношення російських революційних демократів до позитивізму, Н. Ф. Уткіна зауважує: «...вони знаходили в ньому підтримку у своїй боротьбі з теологією, спіритуалізмом, ідеалістичною метафізикою, інколи надіялись на можливе злиття зміненого позитивізму з їх власними теоріями, нерідко включали... в свої концепції ті чи інші елементи позитивізму, але в цілому вони протиставляли позитивізму концепцію антропологізму» [7]. Сказане добре розкриває суть відношення до позитивізму не тільки російських, а й українських представників розглядуваної течії суспільної думки.

У розв'язанні основного питання філософії українські письменники знову ж таки слідом за Л. Фейєрбахом, а також М. Г. Чернишевським спираються на природничонаукові факти, які свідчать, згідно з Фейєрбахом, що вищий продукт розвитку природи, мозок людини — «це той пункт, де матерія мислить, і тіло є дух і де, навпаки, дух є тіло, а мислення є матерія» [8]. Мислення — це матеріальна діяльність матеріального органу. «То, що для людини, або ж *суб'єктивно*, є суто духовний, нематеріальний, нечуттєвий акт, те само по собі, або ж *об'єктивно*, є матеріальний, чуттєвий акт» [9],— писав німецький матеріаліст. Менш розгорнуто, але також досить однозначно висловлюється з цього питання І. Я. Франко. «Наука, хотячи бути наукою, мусить відкинути віру, а опертися на критиці... мусить відкинути двоїстість у природі, а стояти на єдності (монізмі), т. є. мусить признати, що матерія і сила — одно суть, що дух і тіло — одно суть» [10]. Оскільки, з точки зору революційних демократів, мислення є частковим випадком дії законів природи, остільки воно не суперечить, а перебуває у згоді з цими законами.

При всій важливості такого розв'язання основного питання філософії не можна не помітити, що єдність мислення і буття трактується в ньому як єдність мислення і буття в бутті як природі. Домарксівському матеріалізмові, зауважує Ф. Енгельс, «було до деякої міри ясне відношення мислення до буття в *природі*, але неясне було це відношення в історії, він не розумів залежності мислення в усякому даному випадку від історичних матеріальних умов» [11]. При цьому, як і завжди, зрозуміле виступало ключем до незрозумілого. Тому спосіб пояснення відношення мислення до буття в природі, як правило, виступав у революційних демократів також і способом пояснення цього відношення в суспільстві. Світ у філософській теорії революційно-демократичного світогляду —

[5] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— К., 1956.— Т. 19.— С. 25.
[6] *Там же.*— Т. 20.— С. 100.
[7] *Уткина Н. Ф.* Позитивизм, антропологический материализм и наука в России (вторая половина XIX века).— М., 1975.— С. 109.
[8] *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения : В 2 т.— М., 1963.— Т. 2.— С. 546.
[9] *Там же.*— С. 213—214.
[10] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 19.— С. 115.
[11] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 20.— С. 582.

це світ природничих зв'язків і закономірностей, через які представники цього світогляду намагалися осмислити також і суспільні відносини, їх історію. Звідси тенденція до природничонаукового пояснення того, що в принципі неможливо природничонауково витлумачити (суспільні відносини, мораль тощо), намагання звести до знання природи пізнання в цілому. Так, наприклад, за свідченням І. Я. Франка, він в одній з головних своїх філософських праць «Мислі о еволюції в історії людськості» «хотів зробити те, що недостаточно зробив Ланге в „Arbeiterfrage", а що далеко краще, хоч коротко, сказав Подолинський, іменно оперти розвиток історичний і особливо соціалізм на дарвінізмі» [12]. Щодо С. А. Подолинського, про якого згадується в листі І. Я. Франка, то він чимало зусиль доклав для того, щоб всебічно розглянути працю у зв'язку з фізичним законом єдності та збереження енергії. Згідно з його концепцією, праця як одна з форм прояву «всезагальної світової енергії» підпорядкована законові її збереження і перетворення. Оскільки енергія є величиною сталою, то в цьому відношенні праця нічого не створює. Її ціль (і користь) полягає тільки в «перетворенні певної кількості сил» і накопиченні енергії [13]. Як бачимо, в основі розглядуваної концепції лежить ідея єдності природи та суспільства саме в природі. В дійсності, як наголошував К. Маркс, *«суспільство* є закінчена сутнісна єдність людини з природою...» [14]. В філософському відношенні це принципово різні точки зору. Тому Ф. Енгельс, віддаючи належне раціональному в концепції С. А. Подолинського, разом з цим відзначав: «Подолинський відхилився в бік від свого дуже цінного відкриття, бо хотів знайти новий природничий доказ правильності соціалізму і тому поплутав фізичне з економічним» [15].

Водночас слід наголосити, що основний філософський принцип революційних демократів прокладає в їх дослідженнях дорогу через ряд відхилень. На кінець XIX ст. уже важко було будувати знання про світ, виходячи тільки з антропологічного принципу. У революціонерів-демократів міцніє свідомість того, що при поясненні суспільних явищ згаданий принцип малоефективний. Так, наприклад, Леся Українка, критикуючи погляди А. Кримського за «натуралізм, доведений до крайності», вказувала, що природа — це, звичайно, фундамент людського світу, але ж «суспільна будова», яка зводиться на цьому фундаменті, суттєво відмінна від нього. Ви, продовжує поетеса, звертаючись до А. Кримського, «виставляєте людину на „натуралістичне позорище", тяжієте в своїх поясненнях до фізіології, а що з неї візьмеш? Вона собі жінка проста і мало розуміється на ідеалах». Їй «всякі обвинувачення як горох об стіну, вона знає одне: „Як не будеш їсти, то будеш голоден, а більш їй ні до чого діла нема". Що ж до вини ваших Бобрових та судних (персонажів повісті.— *Авт.*), то тут уже діло не так просто,— вони можуть рятунку шукати в соціології, та ще хто зна, який вона їм порятунок дасть...» [16]. Оскільки природа є незмінною підвалиною людського буття, то від неї нічого вимагати, з нею потрібно рахуватись. «Єдиний спосіб, щоб природа не лазила „без докладу" в вікно, се — пускати її в двері, то може, вона тоді більше поважатиме визначені їй Sprechstunde (приймальні години.— *Авт.*)» [17]. В міркуваннях поетеси чітко простежується думка про неможливість природними чинниками пояснити поведінку людей. Пояснювати їх нещастя з природи — значить виправдовувати ці нещастя. Адже якщо всі лиха людини від природи, то це назавжди. Головне джерело людських нещасть не в природі, а в суспільстві. Тому й шлях до позбавлення від усяких

[12] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 20.— С. 143.
[13] *Подолинський С. А.* Людська праця і єдність сил // З починів українського соціалістичного руху : Михайло Драгоманов і Женев. соц. гурток.— Відень, 1922.— С. 186. Див. також: *Подолинский С. А.* Труд человека и его отношение к распределению энергии // Слово.— 1880.— Апр.
[14] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 42.— С. 109.
[15] *Там же.*— Т. 35.— С. 106.
[16] *Українка Л.* Твори : В 10 т.— К., 1957.— Т. 10.— С. 106.
[17] *Там же.*— С. 200.

бідувань, на думку Лесі Українки, лежить не через «фізіологію», а через «соціологію», вирішення «ділем класового антагонізму».

У відповідності зі своїм основним філософським принципом революційні демократи висловлювались за взаємопроникнення філософії та природознавства, за те, щоб філософія стала суто досвідною наукою, а досвідні науки піднялись до філософії, і щоб вони не вирізнялись одне від одного ні загальністю ідей, ні методом [18]. Однією з основних реальних передумов такої точки зору був якісно новий рівень розвитку природознавства в той час, коли воно, за Ф. Енгельсом, «завдяки виявленню існуючих в самій природі зв'язків між різними галузями дослідження (механікою, фізикою, хімією, біологією і т. д.) перетворилось з емпіричної науки в теоретичну, стаючи при узагальненні здобутих результатів системою матеріалістичного пізнання природи» [19]. Природничонауковий спосіб мислення кваліфікується представниками розглядуваної течії філософської думки як ідеальний метод пізнання взагалі. При цьому, за винятком праць О. І. Герцена, ні в працях російських, ні українських революційних демократів нічого не сказано про те, що тільки філософія здатна виробити всезагальний науковий метод пізнання.

Натуралістичне розуміння свідомості, сутність якої революційні демократи вбачали в фізіологічній діяльності, оберталось суттєвими прорахунками у вирішенні питання про предмет філософії. Нерозуміння сутності мислення, його суспільно-історичного походження штовхало революціонерів-демократів до недооцінки *мислення про мислення,* зрештою — до недооцінки аналізу понять, категорій, без якого неможлива всебічна розробка діалектики як логіки та історії пізнання.

Визнання правомірним лише відношення мислення до буття і неврахування того, що важливою складовою цього відношення є мислення про мислення, так чи інакше відбилося в працях усіх революційних демократів другої половини XIX — початку XX ст., в тому числі й І. Я. Франка, який відзначав, що історично науку, її цілі розуміли по-різному. При цьому виділяються два основних підходи до неї: ідеалістичний, в межах якого дослідження законів і сил природи не вважалось за обов'язкову умову наукового прогресу, і матеріалістичний, який наголошував на необхідності неухильного додержання цієї умови. Останній, на думку Франка, є єдино істинним, оскільки він орієнтує не на «безплідні розмірковування» в ході мислення про мислення, а націлює на пізнання буття. «...Тільки пізнання законів і сил природи, які проявляються де-небудь і як-небудь, можна назвати наукою»,— вважає письменник [20]. «Справжня наука,— зазначає він,— має справу тільки зі світом зовнішнім, з природою, розуміючи цю природу якнайширше, тобто включаючи туди все, що тільки підлягає нашому пізнанню...» [21], в тому числі й мислення людини. Останнє, на думку революціонерів-демократів, є таким же природним процесом, як і всякий інший. Не дивно, що з цієї точки зору наукою про зміст людської думки постала психологія (що ґрунтується передусім на фізіології), а наукою про форму мислення — формальна логіка. За словами Франка, якщо логіка, будучи «наукою формальною і у відношенні до інших антропологічних наук... найпростішою», «не займається змістом і тим, що людина мислить», то психологія як «наука про людську думку» розглядає всі духовні дії людини... вже не з формального боку, як логіка, але з боку їх змісту, причини, протікання і наслідків» [22]. Що ж до змістовно-діалектичної

[18] Наприклад, М. Г. Чернишевський, як зауважує дослідник його творчості, «наполягав на принциповій тотожності філософії та природознавства» [*Пантин И. К.* Боротьба Н. Г. Чернышевского и М. А. Антоновича за материалистическую теорию познания (60—80-е годы XIX в.) // Очерки по истории философии в России (вторая половина XIX — начало XX вв.).— М., 1960.— С. 62].

[19] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 20.— С. 476.

[20] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 19.— С. 25.

[21] *Там же.*

[22] *Там же.*— С. 31.

логіки, то статус науки за нею Франко (як і всі українські революційні демократи) фактично не визнає.

На закінчення характеристики матеріалізму революційних демократів розкриємо в загальних рисах його зв'язок з їх соціально-класовою позицією. Відомо, що революціонери-демократи виражали інтереси насамперед трудового селянства. В чому ж полягає зв'язок (спільність) між такою класовою позицією і відстоюванням основоположного значення в філософії «принципу природи», зокрема антропологічного принципу? Відстоювати інтереси селянства — це значить відстоювати інтереси землеробського класу, з точки зору якого справедливий розподіл землі є основою усунення соціальної нерівності, а «користання з... природних творчих сил» землі — основою суспільного прогресу в цілому. Франко наголошує на тому, що «земля, на якій живе... народ, являється підставою його життя, джерелом його добробуту...» Тому «кожний народ, дбалий про свою будущину, повинен поперед усього дбати про свою землю... про такий устрій суспільного загосподарювання, який давав би досить широку раму для поміщення всіх членів народу, без спихання більшої або хоч би лиш меншої части в безодню пролетаріату...» [23]. Таким чином, письменник не з позицій робітничого класу розмірковує про визволення селянства, а, навпаки, з позицій селянства пропонує «засіб» визволення пролетаріату. При цьому підкреслюється думка про те, що саме «земля повинна служити тривкою та невід'ємною підставою для дальшого розвою народу на полі промисловім та інтелектуальнім. Тільки такий розвій, що йтиме від ґрунту, буде здоровий і не сполучений ні з чиєю кривдою» [24]. З викладеного досить рельєфно вимальовується взаємозв'язок ідей розглядуваних мислителів з їх класовою позицією. На додаток зазначимо, що на відміну від «світу» промислового виробництва, який є вторинним утвором відносно природи, результатом тривалого суспільно-історичного розвитку, «світ» землеробської праці перебуває в безпосередній єдності з природою. Це сприяє утвердженню мислителями, що виражають інтереси селян, саме природи основоположним філософським принципом пояснення світу.

Підсумовуючи, відзначимо, що революційні демократи були представниками старого матеріалізму, якому властивий матеріалізм у вченні про природу й ідеалізм у вченні про суспільство. Тому в них є багато спільного з філософією Л. Фейєрбаха і його попередників. Для всіх них матеріалістично витлумачена природа виступає як загальний пояснюючий принцип суспільно-природничого універсуму людини. Така позиція з необхідністю зумовлювала тенденцію до взаємопроникнення філософії та природознавства. При цьому, на відміну від матеріалізму XVII—XVIII ст., який спирався на механістичне, тобто позаісторичне природознавство, і на відміну від Фейєрбаха, повз якого пройшли великі наукові відкриття першої половини XIX ст., матеріалізм революційних демократів формується у тісному зв'язку з природознавством, пройнятим історичним поглядом на природу. Це було однією з важливих причин більш високого рівня філософської теорії революційних демократів у порівнянні з їх безпосередніми попередниками. Спроби революційних демократів перенести природничонауковий спосіб мислення у філософію не мали таких негативних наслідків, як перенесення природничонаукового (метафізичного на той час) методу мислення в філософію матеріалістами XVII—XVIII ст. Проте і в революційних демократів орієнтація на природничонауковий ідеал знання (і відповідний спосіб мислення) зумовила певну однобічність їх філософського матеріалізму. Справа в тому, що для природничонаукового типу мислення властиво всюди фіксувати примат природного начала, придавати «природним формам буття (в природничонауковій інтерпретації) загальносвітову універсальність, на фоні якої практичні прояви людини» вгасають й «від усіх людських покликань допустимі» залишається «лише одне — духовне засвідчення буття світу, яким він є сам по собі у своїй непомутнілій об'єк-

[23] *Там же.*— С. 299.

[24] *Там же.*

тивності»[25]. Така позиція природничо-наукового мислення зумовлює в гносеологічному відношенні його принциповий онтологізм. Революційні демократи розвивають саме онтологічний варіант теорії пізнання, в межах якого усвідомлюється в повній мірі діалектика взаємоопосередкування мислення про буття й мислення про мислення.

Гносеологія. Революційні демократи виводять свою теорію пізнання (центральним пунктом якої є проблема походження знання) насамперед з антропологічного принципу, з моністично-матеріалістичного трактування людини як природної істоти. На їх думку, пізнання є функцією, аргументом якої виступають органи відчуттів людини. Оскільки у неї є очі, то людина бачить, оскільки у неї є вуха, то вона чує, і т. д. Спосіб функціонування природних органів відчуттів «насильно» примушує людину пізнавати зовнішній світ. Чуттєвість в гносеології революційних демократів тлумачиться як передзадана природою незмінна основа властивого людині способу освоєння світу. В цьому питанні революціонери-демократи дотримувалися точки зору Л. Фейєрбаха, який, за словами К. Маркса, «не розглядає чуттєвість як *практичну*, людяно-чуттєву діяльність»[26], соціальну за своєю сутністю.

Якщо органи відчуттів є реальною формою єдності людини (її свідомості) з буттям (насамперед, з природою) і якщо вони наперед закладені в нас від природи й незмінні, а всі знання зрештою походять з чуттєвих сприйнять, то виникає нерозв'язуване для всього домарксівського матеріалізму (в тому числі й матеріалізму революційних демократів) питання: в чому полягає джерело розвитку людських знань? Природа відчуттів незмінна, а знання змінюються. Як це пояснити? Як обгрунтувати історизм знання, виходячи з неісторичної сутності відчуттів людини? Це одна з центральних проблем гносеології революційних демократів, особливо другого періоду.

Українські революційні демократи, зокрема І. Франко, намагаються осмислити пізнавальний прогрес не у зв'язку з суспільно-історичною практикою людини, а у зв'язку з її фізіологічною конституцією (й пізнавальним досвідом). А оскільки з цього пояснити науково історизм пізнання неможливо, то це призводить до ряду неточностей (однобічностей) у гносеологічній концепції революціонерів-демократів.

Будучи матеріалістами, вони розглядають відчуття як джерело об'єктивно-історичного відображення реального світу в людській свідомості. Разом з тим їм притаманна досить своєрідна розстановка наголосів у розв'язанні таких теоретико-пізнавальних проблем, як гносеологічна інтерпретація відчуттів та об'єктивність, абсолютність і відносність істини. В працях цих мислителів наголошуються такі положення:

1. «Все, що ми знаємо, є продуктом наших змислів (відчуттів.— *Авт.*) — тобто доходить із зверхнього світу до наших мізкових центрів за посередництвом змислів»[27]. А оскільки відчуття відразу не дають нам абсолютного по адекватності відображення образу об'єктивної дійсності у всій багатоманітності її зв'язків, то «ми знаємо зверхній світ не такий, як він є на ділі, а тільки такий, яким нам показують його наші змисли»[28].

2. Наукова картина світу, яка зрештою грунтується на свідченнях органів відчуттів, не є вичерпним (єдино вірним) осягненням дійсності. Ми володіємо тільки відносною, «зглядною» (І. Франко) істиною, а «правда абсолютна і повна правда недоступна чоловікові задля недоскопалості його змислового апарату»[29].

3. Оскільки чуттєвість людини і її здатність до мисленого комбінування і перетворення чуттєвих образів обмежені за своєю природою, то і людське пізнання

[25] *Иванов В. П.* Человеческая деятельность — познание — искусство.— Киев, 1977.— С. 9.

[26] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 42.— С. 244.

[27] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 16.— С. 259.

[28] *Там же.*

[29] *Літературно*-науковий вісник (далі: ЛНВ).— 1905.— Т. 21.— Кн. 7.— С. 77.— Див. також: *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 13.— С. 194; Там же.— Т. 17.— С. 187; *Українка Л.* Твори : В 10 т.— Т. 8.— С. 240, 247.

в цілому має певні межі. Тому І. Франко відмежовується від тих, кому властиве «певне переоцінення людських сил і здібностей», віра «в те, що границь можливості загалом нема ніяких, що все безмежне поле незвісного, невислідженого, неясного і загадкового досі для нас, се не є ніяка скляна гора, ніяка неможливість, а тільки величезний невпіжджений досі степ, який жде тільки сміливих душ і бистрих очей, щоб покритися новими битими шляхами і дати людській запопадливості нові, невимовно багаті здобутки»[30].

Виражена в цих положеннях гносеологічна позиція чітко відмежована від ідеалістичних і метафізичних поглядів на процес пізнання й водночас залишається уразливою внаслідок нечіткого розмежування з релятивізмом та агностицизмом.

Чи здатні в принципі наші органи відчуття давати нам об'єктивну реальність такою, якою вона є? Чи є відчуття суб'єктивним образом саме об'єктивного світу? (Зрештою це питання про об'єктивність істини). Чи наявний в наших уявленнях про об'єктивну дійсність момент абсолютного, тобто чи є пізнавані нами істини відносно абсолютними? (Це питання вимагає застосування діалектики до поняття об'єктивної істини). Нарешті, чи існують в наших органах відчуття та в об'єктах які-небудь границі пізнання? Діалектичний матеріалізм, свідомо ставлячи ці питання і позитивно відповідаючи на перших два з них, у питанні про межі пізнання вважає, що «...в самих органах і об'єктах пізнання не поставлено межі цьому пізнанню...»[31].

Коріння відзначеного розходження гносеології революційних демократів з теорією пізнання діалектичного матеріалізму — в нерозумінні революціонерами-демократами того, що реальною основою пізнання (отже, і його історизму) є практика. Мислителі намагаються, спираючись на антропологічний принцип, узгодити принцип сенсуалізму з принципом історизму. При цьому природа людини (в даному випадку її біологічна обмеженість) виступає вирішальним пояснюючим принципом визначальних особливостей людського знання. Так, один з найвидатніших російських однодумців (і вчителів) українських революційних демократів, М. Г. Чернишевський, вказував на те, що «залежність людських знань від людської природи прийнято у натуралістів (і революційних демократів.— *Авт.*) називати відносністю людського знання»[32]. Аналогічно розмірковували українські діячі вказаного напряму суспільної думки. Зокрема І. Франко виходить з того, що якби від природи пізнавальні можливості людини не мали меж, то вона володіла б тільки абсолютними істинами. В цьому випадку власне про розвиток знання не могло б бути й мови. Накопичення абсолютних істин — це в строгому розумінні слова не розвиток знання. Та оскільки життя показує, що наші «абсолюти» досить відносні (наголошування на цьому положенні — один з головних пунктів критики революційними демократами метафізично мислячих ідеалістів), то мислителі доходять висновку, що причиною цього є саме обмежена природа відчуттів. Дійсно, в процесі пізнання, згідно з гносеологічною моделлю революційних демократів, приймають участь передусім природа, чуттєві сприйняття людини та її «душевні сили» (пам'ять, свідомість та ін.). Природа завжди «вся в наявності». Діяльність душевних сил полягає в тому, що «вони оперують матеріалом, якого їм достарчують наші змисли»[33]. Отже, зрештою джерелом відносності знань є природа відчуттів. Чому наук про природу багато, в той час як сама природа єдина і неподільна? Через «слабкість наших відчуттів, що не можуть охопити величезного матеріалу, цілого нескінченного зв'язку сил дій і впливів»,— вважає І. Я. Франко.

Всяке знання, на думку революціонерів-демократів, неминуче (природним чином) пов'язане з реальним буттям. Це випливає з принципу сенсуалізму. Якщо всі знання

[30] *Франко І. Я.* Вибрані суспільно-політичні і філософські твори.— К., 1956.— С. 353.

[31] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 20.— С. 83.

[32] *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч. : В 15 т.— М., 1951.— Т. 10.— С. 722.

[33] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 16.— С. 260.

про світ виникають на основі відчуттів як суб'єктивних образів об'єктивного світу, то якими б далекими від життя не здавались ті чи інші теорії, зрештою вони пов'язані з ним «більш або менш безпосередніми нитками (М. Антонович). Цей «фізіологічно» зумовлений зв'язок теорії з практикою є, як вважали мислителі, основою їх єдності.

Виходячи з принципу сенсуалізму, ще не можна відповісти на питання, як відділити дійсне знання від «вченого мотлоху». Подібно до того, як, за словами Л. Фейєрбаха, з природи не можна вивести статського радника чи професора, так з неї не можна вивести знання, пов'язані з суспільно-історичними проблемами чи відірвані від них. Розуміючи це, революційні демократи висувають ідею, всебічне усвідомлення філософсько-гносеологічних основ якої могло б вивести мислителів до деяких наріжних положень марксистської гносеології.

Досі теорію пізнання революційних демократів ми розглядали крізь призму антропологічного принципу й відповідного йому розуміння єдності буття та мислення. Але, як вже зазначалось, деякі сторони філософських поглядів мислителів важко узгодити з гносеологією, розвинутою з точки зору вказаного принципу. Це, зокрема, стосується принципу партійності.

В революційно-демократичній літературі відзначалось, що «кожне сторонництво (партія.— *Авт.*) має свій світогляд...» [34], що, таким чином, за кожним світоглядом стоїть певна партія й відстоювані нею інтереси певного класу. Гносеологічний зміст партійної позиції революційних демократів в концентрованому вигляді виразився в заклику до поєднання науки, теорії з практикою життя «трудового люду» [35]. Як ідеологічні представники трудового народу, революційні демократи ратували за зв'язок знання з працею. Соціально-класова позиція мислителів владно вривалась в їх гносеологію, прискорюючи її розвиток. Відзначена ідея таїла в собі великий методологічний потенціал, була в певному розумінні «точкою росту» філософської теорії вказаних мислителів.

І. Франко писав, що «правдива наука» мусить виконувати дві необхідні умови — «вчити нас пізнавати закони природи і вчити нас користуватись з тих законів, уживати їх у боротьбі з тою ж самою природою. Отже є дві сторони в науці: знання і праця...» [36]. Відзначена єдність знання та праці — це свого роду гносеологічний і соціальний ідеал, оскільки в реальному суспільстві наука і праця відокремлені одна від одної. «...Сьогодні,— вказував мислитель,— ...і в житті і в теорії велика частина людей відмежовує працю від науки. Але коли ближче приглянемося до одної і другої, то побачимо, що саме цей поділ дуже негативно вплинув на обидві, бо справді уповільнив і уповільняє їх розвиток — отже, праця і наука, розв'язані в житті, марніють, як дві половини розрубаної рослини» [37]. Революційні демократи мріяли про той час, «коли наука і праця зіллються в одне; коли всяка... наука стане працею, корисною для суспільства, а вся праця буде виявом... науки» [38]. Цій соціальній мрії притаманний певний гносеологічний момент, а саме: підхід до знання, його оцінка з точки зору праці.

Теорія пізнання українських революційних демократів кінця XIX — початку XX ст. реалізувала граничні можливості основоположних принципів домарксівського матеріалізму. Її не можна розвивати далі, не переходячи в марксизм. Спроби діячів вказаного напрямку обгрунтувати історизм пізнання показали, що наукове поєднання в гносеології принципу сенсуалізму (чуттєвого походження знань) та принципу розвитку можливе лише за умови, що вони спираються на принцип практики. І потрібно наголосити на тому, що думка мислителів рухалась саме таким шляхом, який веде до поглибленого розуміння зв'язку теорії з практикою, до марксистської гносеології.

[34] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 19.— С. 63.
[35] *Грабовський П. А.* Зібр. творів : В 3 т.— К., 1960.— Т. 3.— С. 124; *Павлик М.* Твори.— К., 1959.— С. 387, 389.
[36] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 19.— С. 26.
[37] *Там же.*
[38] *Там же.*

Діалектика. Українські революційні демократи кінця XIX — початку XX ст. у світоглядних питаннях і в галузі методологічних питань продовжували традиції своїх російських попередників — Бєлінського, Герцена, Чернишевського та ін. Демократична й революційна за своїм характером соціально-політична позиція виразників інтересів трудового народу Росії та України визначила спільність загальнотеоретичної основи їх філософських поглядів — матеріалізму і діалектики. Стосовно методу ця спільність знайшла свій конкретний вираз в критичному ставленні до метафізики та ідеалістичної діалектики, у визнанні великого значення головних діалектичних ідей, в прагненні поставити діалектику на службу революційному прогресу, розв'язання корінних проблем суспільного розвитку. Дійсно, порівняльний аналіз методологічних настанов і принципів революційних демократів Росії і України, їх загальна спрямованість, незважаючи на всю їх своєрідність, свідчать про їх глибоку, органічну єдність і наступність в розвитку. І це цілком природно, оскільки діячі тієї чи іншої історичної епохи мають можливість спиратися на «мислительний матеріал», залишений їх попередниками-однодумцями, і разом з тим на нові завоювання наукової думки та історичної практики.

Відмітна особливість методу українських революційних демократів в порівнянні з методом революціонерів-демократів Росії полягає насамперед у тому, що в певній мірі погляди українських представників революційної демократії формувалися вже під впливом марксистської методології, на основі узагальнення нових даних науки та історичної практики. Це було результатом ознайомлення цих мислителів з низкою філософських творів К. Маркса і Ф. Енгельса, таких, як «Анти-Дюрінг», «Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії», «Капітал», «Маніфест Комуністичної партії» та ін.

Найбільший вклад в методологічний арсенал української революційної демократії внесли І. Франко і Леся Українка, ідейна спадщина яких містить в собі численні, плідні за своїм теоретичним значенням думки про загальну сутність, основні характерні риси, пізнавальну і практично-дійову роль діалектики, а також (в ряді випадків щодо окремих принципів) законів і категорій діалектики. Цінні висловлювання про спосіб підходу до пізнання явищ дійсності, метод їх практичного перетворення в інтересах прогресивних сил суспільства характерні також для С. Подолинського, М. Павлика, П. Грабовського, М. Коцюбинського та інших видатних мислителів революційно-демократичного табору України.

Найвидатніший із славетної плеяди революційних демократів кінця XIX — початку XX ст. Іван Франко висловлював глибокі діалектичні ідеї в багатьох своїх творах. Особливе значення мають такі його наукові розвідки та критично-публіцистичні праці, як «Наука і її становище щодо працюючих класів», «Мислі о еволюції в історії людськості», «Кілька слів о тім, як упорядкувати і провадити наші людові видавництва», «Чи вертатись нам назад до народу?», «Найновіші напрями в народознавстві», «Поза межами можливого», «Що таке поступ?», «Соціальна акція, соціальне питання і соціалізм» та ін. Цінні думки висловлені також у його поетичних і прозових художніх творах («Наука», «Ex nihilo», «Монолог атеїста», «Ідеалісти», «Нема, нема вже владаря грізного», «Мамо природо», «Товаришам з тюрми», «Рубач», «На дні», «Великий шум», «Моя стріча з Олексою» та ін.).

Матеріалістичний світогляд українського мислителя, спрямований проти релігії й ідеалізму, був теоретичною зброєю в боротьбі за революційний суспільний прогрес. Великий продовжувач традицій Т. Г. Шевченка, послідовник російських революціонерів-демократів, який глибоко вивчав світову прогресивну думку, Франко водночас зазнав істотного впливу з боку марксизму, в тому числі його філософії.

Діалектика українських, як і російських, революціонерів-демократів посідала проміжне становище щодо перших двох історичних типів діалектичного мислення (стихійної діалектики античних філософів і ідеалістичної), з одного боку, і матеріалістичного — з другого. Від першого вона істотно відрізнялася своєю теоретичною обгрунтованістю (порівняно з діалектикою

стародавніх мислителів) і спрямованістю на реальні об'єкти природи та суспільства, від останнього — незавершеністю, наявністю в її структурі кількісно переважаючих елементів перших двох історичних типів діалектичного мислення. Цим пояснюється той незаперечний факт, що революційні демократи як Росії, так і України піддавали критиці метафізику та ідеалістичну діалектику, намагалися обгрунтувати ідею розвитку в об'єктивному світі і мисленні, бачили в діалектиці надійну зброю революційних перетворень соціальної дійсності. Водночас вони нерідко висловлювались в дусі представників діалектики домарксівського періоду, широко послуговуючись «гіпотетичним» методом, «запозиченим» у М. Г. Чернишевського, замість діалектичного у власному розумінні цього слова або віддавали данину порівняльному та «психологічному» методам, перевагу індукції над дедукцією, як це спостерігалося щодо Франка, внаслідок чого вони не змогли розкрити справжню діалектику соціальних процесів, залишаючись на позиціях ідеалістичного розуміння історії, поза науковою методологією марксизму, або, що характерно для революціонерів-демократів України, зазнали впливу її лише (в певному розумінні) обмежено.

Відомо, що основною ідеєю діалектики як методу є ідея розвитку в універсальному розумінні цього слова. Саме ця ідея становить основу методу українських революційних демократів, хоча розвиток вони й не розуміли як саморозвиток. Специфічною особливістю цієї ідеї у поглядах революціонерів-демократів був її зв'язок — як головної опори і основного об'єкта цілеспрямованої дії — з боротьбою широких трудящих мас проти експлуатації і гноблення, за їх соціальне і національне визволення. Згадаємо щодо цього такі твори, як «Нариси гоголівського періоду російської літератури», «Критика філософських упереджень проти громадського володіння» М. Г. Чернишевського, «Про ступінь участі народності в розвитку російської літератури» М. О. Добролюбова, «Схоластика XIX віку» М. І. Писарєва, «Що таке поступ?» І. Франка, «Утопія в белетристиці» Лесі Українки та ін. В них, як і в багатьох інших працях російських та українських революціонерів-демократів, послідовно проводиться думка про те, що основні філософські принципи і закони, абстраговані від дійсності, в свою чергу неодмінно повинні (завдяки революційній діяльності трудящих на чолі з передовою інтелігенцією) реалізуватись в справедливо організованому, відповідно до їх розуміння, соціально-економічному, політичному і духовному житті суспільства.

Намагаючись дати загальнотеоретичне, філософське обгрунтування боротьби за радикальну перебудову суспільних відносин того часу, українські революційні демократи продовжували щодо цього справу російських революційних демократів, які в діалектиці вбачали «алгебру революції» (О. І. Герцен) і чимало зробили для філософсько-соціологічного обгрунтування програми соціально-економічних перетворень в країні.

Нові умови суспільного розвитку і благотворний вплив ідей марксизму спричинили те, що представники революційно-демократичного напряму на Україні другого етапу його еволюції, тобто кінця XIX — початку XX ст., у витлумаченні діалектичних ідей пішли далі, ніж їхні російські попередники і вчителі, які переважно діяли ще в період кріпосництва і з тих чи інших причин не були знайомі з марксистською методологією. В ряді випадків Сергій Подолинський, Іван Франко, Леся Українка, Павло Грабовський використовували ідеї наукової, марксистської методології, зокрема в аналізі соціально-економічних і духовних процесів, у їх глибокому причинному взаємозв'язку в поясненні визначальної ролі економіки щодо соціальної структури, політичних, юридичних та інших інститутів, похідного характеру духовних явищ щодо матеріальних і їх зворотного впливу на матеріальне життя.

Суттєвим структурним елементом методу українських мислителів є також визнання (під впливом марксистської методології) «внутрішньої діалектики» розвитку речей і явищ дійсності, «природної причинності» як вирішальної передумови глибокого і органічного зв'язку предметів і процесів в об'єктивному світі. Виходячи з діалектичної ідеї розвитку, вони не тільки вірили в остаточне торжество революційного перетворення світу, але й прагнули, певною мірою на основі ідей Марксового «Капіталу», широко обгрунтувати думку про неминучість загибелі капіталізму та перемогу ладу, заснованого на суспільній власності. Піддаючи критиці реакційні соціальні утопії, вони визнали важливу роль пролетаріату в боротьбі за докорінну перебудову суспільних відносин.

Однак окремі думки і положення ще не становлять цілісної системи поглядів, завершеної концепції. Тому немає достатніх підстав для твердження, за яким діалектика І. Франка, Лесі Українки чи будь-якого з табору української революційної демократії є матеріалістичною у повному розумінні цього слова. Про це свідчить наївна для їх філософських і соціологічних поглядів думка про вирішальну роль явищ надбудовного характеру в суспільному розвитку.

Метод революціонерів-демократів Росії та України загалом не є метафізичним, оскільки головною, цементуючою його ідеєю є ідея розвитку. Водночас таку діалектику не можна ототожнювати ні з ідеалістичною діалектикою гегелівського типу, ні з матеріалістичною діалектикою. Від першої українські мислителі відійшли, хоч остаточно не зрозуміли всього її позитивного значення, до другої — лише наблизились. Цей метод становить специфічне духовне утворення, яке не мало аналога в історії розвитку методологічного інструментарію.

В загальному вигляді своєрідність цього методу полягає, по-перше, в наявності певних елементів справді наукового, матеріалістичного характеру (це є результатом впливу марксизму), а по-друге — в проявах негативного впливу нових для свого часу форм метафізики, пов'язаних з позитивізмом, еволюційною теорією в її крайньому вираженні. Цим останнім, зокрема, пояснюється та обставина, що у творах І. Франка, Лесі Українки, М. Коцюбинського та інших революційних мислителів України даного періоду немає посилань в позитивному плані на гегелівську діалектику (вважалося, що вона остаточно подолана еволюційною теорією, яка тоді набула поширення і «визнання»).

Орієнтування на еволюційну теорію в її крайньому вираженні призвело, зокрема Франка, до заперечення стрибків у природі і суспільному житті, до суто негативної оцінки гегелівської діалектики, до перебільшення справжнього значення як «природничих праць Дарвіна», так і творів тих учених, які некритично переносили окремі ідеї дарвінізму зі сфери природи в соціальну дійсність. «Се ж ясно, як на долоні,— писав І. Франко в 1908 р.,— що в людському розвої, так як і в усякім природнім явищі, не буває ніяких скоків. Все постає і минає звільна і правильно, нині родиться із учора, а завтра повстає з нині» [39].

До еволюційної теорії Франко й апелює у багатьох своїх спеціальних філософсько-соціологічних творах («Мислі об еволюції в історії людськості», «Що таке поступ?», «Найновіші напрями в народознавстві» та ін.), а також у філософській ліриці та епістолярії. Це характерно і для Лесі Українки («Утопія в белетристиці», «Замітки з приводу статті „Політика і етика"», «Європейська соціальна драма XIX ст.») та інших представників українських революціонерів-демократів.

Загалом щодо методу у деяких істотних моментах Франко пішов далі своїх попередників і сучасників з табору немарксистських філософів, бо його методом є діалектика, яка в ряді пунктів поєднувалася з матеріалізмом, хоча й не дістала завершеності. Однією з важливих особливостей діалектичних уявлень І. Франко (великою мірою це характерно також для С. Подолинського) є їх глибокий зв'язок з досягненнями світового і вітчизняного природознавства. Основні філософські праці українського мислителя — з повним правом це можна сказати і про просякнуту філософськими ідеями його поетичну творчість — у своїй основі й головних висновках безпосередньо грунтуються на узагальнених даних сучасних йому природничих наук. Наведемо деякі висловлювання щодо цього самого Франка. «...Наука,— писав він у 1895 р. в одній із своїх

[39] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 19.— С. 762.

статей (які свідчать про прагнення видатного вченого і мислителя органічно поєднати науку, в тому числі і філософію, з вимогами реального життя, інтересами трудового народу),— нараз на очах двох-трьох поколінь незмінно поширила кругозір нашого знання, поглибила його зміст, показала нікчемність та мілкість давніх апріорних доктрин, що основувалися на спекулятивності... і пробила шлях новому еволюційному поглядові на світ та людську історію. Цей погляд, що його висловили іще в догматичний спосіб ідеаліст Гегель і позитивіст Конт (Conte), з'являється, як вислід матеріалістичного погляду Гегелевих учнів, таких, як Фейєрбах і Маркс, здобуває велику підтримку в геніальних природничих працях Дарвіна, що із свого боку дали сильний імпульс для розвитку багатьох емпіричних наук» [40].

Франкові, як і революціонерам-демократам взагалі, були чужими емпіризм і беззмістовні спекуляції в тлумаченні явищ дійсності. Лише «науковий, натуралістичний» метод [41], вважає він, сприятиме одержанню правильних результатів. Цей метод передбачає причинне пояснення сумлінно вивчених фактів, перехід від них до узагальнень (від одиничного до загального), критичне ставлення до дійсності, ретельне порівняння одних явищ з іншими, грунтовність самого підходу до розглядуваних предметів, об'єктивність їх оцінки. Суто ж умоглядні побудови, як і просте нанизування органічно не пов'язаних фактів,— безплідні. Про це Франко писав ще в одній із ранніх своїх праць: «Чи спекулятивну грецьку філософію Платона і систему Арістотеля, якій на кожному кроці нестає фактів, спостережень і описів, можуть порівнювати з нинішнім розвитком позитивної філософії, яка в старих системах є тільки в слабких зародках?» [42].

Франко піддає критиці тих однобічно мислячих учених, які, прагнучи реалізувати свою «метафізичну доктрину», вивчають лише окремі ізольовані факти, без глибокого проникнення в їхню сутність, внутрішній зв'язок. «...Навіть наші вчені люди,— пише він,— далекі ще від того, щоб так понімати науку і дійсність: у них і дійсність і наука поділені на „фахи", немов ті камінці в мінералогічнім кабінеті, розташовані по поличках: одна поличка різко відділена від другої і вчений чоловік потребує запхатися в одну таку поличку і ритися в ній, і сього, по його думці, досить для вченості. Наші вчені, кажучи їх же вченим словом, держаться методу метафізичного, того методу, котрий, як каже Гете: „...сли хоче пізнать, описать щось живого, стараєсь перед всім духа вигнати з нього, то часті мертвії і важить й рахує, лиш жаль, що їм зв'язь духовая хибує". А той дух, та духовна зв'язь, то не що інше, як природна причиновість, внутрішня діалектика розвитку, котра лучить в собі всі суперечності, вирівнює всі нерівності, котра з найрізнородніших частей творить одноцільну єдність. От того-то діалектичного методу, тої єдності в погляді на природу і на світ хибує ще й досі найбільшій частині наших учених учителів» [43].

На противагу обом цим крайностям, говорить І. Франко, потрібно виходити з реального стану речей в об'єктивній дійсності, який дістає своє відображення в нашому науковому пізнанні. Оскільки наука «є не що друге, як відбиток дійсності і живої природи в мислячім умі чоловіка», то, як і в природі, в людській думці все «раз у раз движеться, змінюється, все в'яжеться одно з другим і випливає одно з другого» [44].

Характеризуючи діалектику, що грунтується на реальних фактах дійсності, зафіксованих науковим пізнанням, мислитель відзначає її найістотніші ознаки. Однією з них є конкретність врахування точних обставин виникнення та існування даного предмета чи явища дійсності. Це правильно щодо діалектики буття і його пізнання. «...Що таке слова? — пише він в цьому зв'язку,— „революція", „соціалізм", „нігілізм", „анархізм", „дарвінізм", „натуралізм" — що се таке? Взявши кожне слово віддільно, механічно,— воно нічого не значить, нічого не говорить — жупел та й годі! ...А коли замість зупинятися на слові, звернемо увагу на саму річ, на котру таким словом натякається, і вияснимо її генетично, в зв'язку з обставинами, причинами й наслідками, то покажеться... зовсім інакше». Виходячи з цього, письменник вимагає вивчати справжнє життя в найрізноманітніших його виявах, не покладаючись на якусь «одну формулу», бо вона не може увібрати в себе безліч зв'язків і відносин життя. З цього приводу він зауважував: «По моїй думці, найменше надії треба покладати на загальні рецепти, на формули хоч би й які якісні та логічні, а противно, завсігди треба дивитися на них скептично: чим вони ширші, тим менше в них реального змісту, чим більше блискучі, тим небезпечніші. Життя йде відразу тисячами шляхів, усіх їх у одну «формулу» не вбгаєш» [45].

Важливою рисою наукового, діалектичного розгляду явищ дійсності, згідно з Франком, є визнання єдності світу і наук, що його відображають, єдності закономірності, необхідності й випадковості в природі та суспільстві, визначальної ролі змісту щодо форми, відносності, історичного характеру людських знань.

Головний логічний висновок, який зробив український мислитель з принципів застосованого ним методу, полягав у тому, що «необхідно бути реалістом», ворогом «догм» і «апріорних доктрин», історичним оптимістом, водночас відкидаючи як фаталістичне світосприймання, так і будь-які варіанти суб'єктивно-волюнтаристського підходу до аналізу соціальної дійсності. Щоправда, сам Франко не зумів послідовно лишитися на проголошених ним методологічних позиціях.

Важливі думки методологічного характеру висловлював також друг і однодумець Івана Франка — Михайло Павлик. Заперечуючи індетермінізм, він вважав за необхідне виходити з того, що в світі існує зв'язок і взаємодія явищ, їх причинна зумовленість, закономірність. В ряді випадків Павлик доводив — і про це красномовно свідчить визнання ним суспільного прогресу, класової боротьби і революції як форми переходу від однієї, нижчої суспільної організації до іншої, вищої,— що загальними законами розвитку дійсності є перехід кількісних змін у якісні та боротьба протилежностей. Об'єктивну закономірність визнавали також П. Грабовський і М. Коцюбинський. Для їх поглядів характерні думки про всезагальність руху, зміни явищ в природі й суспільстві, їх взаємозумовленість, неминучість перемоги нових форм життя. Про це, зокрема, свідчить зміст їх праць, в яких критично розглядаються філософські основи творчості реакційних письменників.

Як діалектик в питаннях методології (у підході до явищ дійсності) поряд з І. Франком та іншими революційними демократами України виступала також Леся Українка. В усіх сферах своєї багатогранної діяльності — в галузі художньої творчості, літературної критики, публіцистики — Леся Українка докладала всіх зусиль, щоб вивчити і розглянути об'єкт свого найближчого інтересу по можливості всебічно, в усіх його зв'язках і опосередкованнях, і притому в русі, а не в спокої. Так, у «Замітках про новітню польську літературу», торкаючись явищ соціальної та психологічної сфери, вона говорить, що не можна бути «натуралістом-метафізиком», або «метафізичним натуралістом» [46], який стоїть на точці зору незмінності й вічності предметів світу, що треба виходити з ідеї зміни і розвитку як природи, так і суспільного життя. В «Замітках з приводу статті „Політика і етика"» вона говорить, що матеріальне життя людей і суспільних класів розвивається, змінюється і неминуче породжує явища ідеологічного характеру (політичні погляди, мораль і т. д.), мінливі в свою чергу. У багатій змістом статті «Утопія в белетристиці» Леся Українка, говорячи про майбутній соціалістичний лад, створений на наукових засадах, розглядає його не ізольовано від усього попереднього ходу історичного розвитку, а в нерозривному зв'язку з ним. Вона говорить, що при-

[40] *Там же.*— С. 148.
[41] *Там же.*— С. 23—24.
[42] *Там же.*
[43] *Там же.*— С. 114.
[44] *Там же.*— С. 113.
[45] *Там же.*— Т. 20.— С. 433.
[46] *Українка Л.* Зібр. творів : В 12 т.— К., 1977.— Т. 8.— С. 120—121.

йдешній суспільний лад тісно, логічно нерозривно зв'язаний з еволюцією тих початків, які можна було бачити в першій половині XIX ст. Слідом за цим Леся Українка, виявляючи історичний підхід до оцінки й розуміння тих чи інших явищ суспільного життя, говорить: «Правда, вже й у Мора були якісь натяки на історичне пояснення утопічного ладу, але ж це було тільки геніальне, та все-таки невиразне передчуття еволюційної теорії, і більшого ми, звісно, від письменника XVI віку ні вимагати, ні сподіватись не можемо» [47].

Проте, продовжує Леся Українка, коли в XIX ст. «теорія еволюції міцно запанувала в науці та розпросторювала свій вплив і на „широку публіку", уже нікого не цікавили серйозно фантастичні вигадки про майбутнє соціалістичне царство, так само як «не інтересувало ніщо, вирване хоч би силою фантазії з великого і величного ланцюга еволюції» [48]. Утопісти цього часу, за словами Лесі Українки, уже не наважувались зовсім відірвати свої утопії від конкретних явищ суспільного життя і відомих наукових даних.

У додатку до українського перекладу книжки «Хто з чого жиє» говориться відповідно до марксистських поглядів, що шлях визволення робітничого класу від капіталістичного рабства є складним шляхом діалектичного росту класової організованості і самосвідомості пролетаріату, є шляхом непримиренної боротьби робітників, що об'єдналися в масштабі кожної країни і всього світу проти буржуазії як класу.

Ці думки Лесі Українки свідчать, по-перше, про конкретно-історичний підхід її до явищ суспільного життя, а по-друге — про визнання руху як невід'ємного атрибута матеріальної, в тому числі й соціальної, дійсності. Характерним щодо цього є місце з тієї ж статті «Утопія в белетристиці», де говориться, що не можна «в'явити собі ліс без дерев, життя без руху» [49]. Відзначимо також положення розвідки Лесі Українки з історії, яке підкреслює суперечливий характер розвитку суспільства вже на ранніх його ступенях.

Леся Українка робить правильний, цілком природний висновок про відсутність абстрактної істини, про необхідність в науковому дослідженні і практично-політичній діяльності якнайсуворіше враховувати умови, місце і час існування того чи іншого природного або історичного явища. Так, у «Замітках з приводу статті „Політика і етика"» ідея конкретності істини, «конкретної правди» обгрунтована і з своєї теоретичної сторони. Як приклад Леся Українка вказує на застосування води, яку треба заощаджувати в умовах посухи, раціонально витрачаючи її з метою сприятливого дозрівання хлібів. А в період збирання врожаю дощ зовсім не потрібний, і люди борються з поводями [50].

Це положення прямо перекликається з відомим положенням М. Чернишевського про те, що не можна «певно», тобто однозначно, відповідати, наприклад, на питання: «корисний чи шкідливий дощ», бо в одних умовах, а саме тоді, коли проведено сівбу і потрібна волога для дозрівання злаків, дощ корисний, в інших же випадках, коли умови змінились, коли мова йде про збирання врожаю, дощ є перешкодою для успішної роботи. Очевидно, Леся Українка для ілюстрації прямо скористалася з цього положення великого російського революційного мислителя. На це вказує чорновий начерк «Заміток з приводу статті „Політика і етика"», де робиться пряме посилання на М. Чернишевського і висловлюється цілковита згода з ним («він правий», пише Леся Українка).

В іншому місці своїх «Заміток» Леся Українка говорить: «Навряд чи навіть той, хто звик думати абсолютними категоріями, буде боронити такого тезису, що людської крові взагалі проливати не можна: як треба для медичної мети, або як людина хоче свою кров пролити для якої героїчної ідеї, то навіть і „непротивленці" нічого проти того не скажуть» [51]. Тут говориться й про історичний характер ідеалів, створюваних людьми на протязі їх

[47] *Там же.*— С. 174.
[48] *Там же.*— С. 175.
[49] *Там же.*— С. 184.
[50] *Там же.*— С. 266.
[51] *Там же.*

історичного розвитку. «Ідеал поти і живе, поки він нерушимий та оспоримий, а як перестає ним бути, то йде до архіву історії» [52]. Те саме притаманне і моральним нормам і принципам — вони мають силу лише для певних історичних періодів і змінюються разом із зміною конкретних умов суспільного розвитку.

Ту чи іншу оцінку певного явища Леся Українка давала незалежно від якогось абстрактного, раз і назавжди даного «принципу», а лише якнайсуворіше враховуючи конкретну життєву ситуацію, яка зумовлює саме існування і особливості цього явища. Те саме, на думку Лесі Українки, слід сказати і про практичні висновки із сформульованих положень.

Леся Українка вважала, що процес розвитку явищ, так само як і самий пізнавальний процес, не являє собою якоїсь прямої, несуперечливої лінії, а є таким процесом, який супроводиться суперечливістю, боротьбою протилежних тенденцій, сторін і т. ін. У вірші «Свята ніч» вона прямо говорить про наявність протилежностей у самій дійсності та в її відображеннях — наших уявленнях, поняттях:

...Проти вічності неба були ми малі,
але небо схилялось над нами.
Ніч без тіней і світло без проміння
хвиль,—
все було і далеко й близенько,
і сіяли нам зорі за тисячі миль,
і між нами світили низенько [53].

Аналізуючи декадентські твори ряду західноєвропейських письменників, зокрема у статті «Утопія в белетристиці», поетеса піддає критиці відсутність у цих творах зображення «боротьби, цеї конечної умови життя», що свідчить про визнання Лесею Українкою розвитку явищ через боротьбу їх протилежних сторін.

Леся Українка не могла миритися з догматизмом в розумінні явищ дійсності, з абсолютизуванням результатів пізнання. Вона різко виступає (в «Замітках з приводу статті „Політика і етика"») проти догматизму, всяких абсолютів, еклектизму, за діалектичну оцінку тих чи інших явищ. Догматизмові вона протиставить «науковий, або практичний релятивізм», що не визнає ніяких «абсолютів» — філософських, естетичних і т. п. «Релятивіст» (тобто ворог догматизму.— *Авт.*) не може «запевнити себе і других, що вся правда і розум може бути в чомусь та ще й в комусь одному». Не можна, продовжує Леся Українка, безглуздо стояти на грунті визнання якогось «абсолюту» або «золотої середини», примиряючи «два супротилежні світогляди» [54].

Дуже різко і рішуче Леся Українка виступає проти еклектичного змішування «двох різних критеріїв, релятивного й абсолютного», проти однобічного роздування будь-якої риси, грані в пізнанні і перетворення її в абсолют. Тут вона говорить про деяких римських філософів, що вони «були ближчі до наукової, об'єктивної правди, коли казали «errare humanum est" (людині властиво помилятися.— *Авт.*), а тим самим піддавали під науковий сумнів всяку ортодоксію, всяку претензію одної людини... на виключну монополію правди і розуму» [55].

Леся Українка іноді схильна була розглядати діалектику лише як прийом, що допомагає викривати неправильну аргументацію і тим самим добиватися з'ясування «істини». Так, у статті «Спогади про Миколу Ковалевського» вона пише: «М. В. (Ковалевський.— *Авт.*) переймав свого бесідника і, запанувавши над ним своєю блискучою діалектикою, вів його навпростець і часом заводив туди, куди молодий бесідник ніяк не сподівався достатись. Щоб витримати такий словесний поєдинок з М. В. і зостатись незбитим зі свого становища, треба було мати чималу діалектичну практику, а надто пильно стерегтись, щоб не попасти в сперечку з самим собою, бо як тільки М. В. завважив це, то вже перемога була його» [56].

Як бачимо, тут Леся Українка висловлює цінну з методологічного погляду думку, а саме: діалектика є надійним засобом викриття всіляких софістичних вивертів противника. Про це ж говорить критика

[52] *Там же.*— С. 258.
[53] *Там же.*— С. 257.
[54] *Там же.*— С. 259.
[55] *Там же.*— С. 256.
[56] *Там же.*— С. 226.

Лесею Українкою аргументації, майже цілком побудованої за софістичним принципом [57].

Ці висловлювання Лесі Українки є підставою для того, щоб вважати, що в даному разі вона розуміла діалектику в її початковому значенні — лише як засіб викриття суперечностей в поглядах противника, як знаряддя виявлення «істини» шляхом зіткнень протилежних думок, а не як метод наукового дослідження і революційного перетворення світу, хоч, як ми бачили, в ряді конкретних випадків письменниця говорить, що успіх пізнання і революційної діяльності залежить від правильного, діалектичного підходу до явищ.

Нарешті, слід сказати, що Леся Українка, борючись проти догматизму і стоячи на історичній точці зору, разом з тим говорила, що в певних умовах треба вимагати однозначної, цілком певної відповіді на те чи інше питання. Часто, говорить Леся Українка, особливо в питаннях класової, партійної боротьби, не можна відповідати «в дусі золотої середини», а просто так чи ні з відповідним «мотивуванням». Не можна також задовольнятись «гіпотетичним міркуванням», хоч гіпотеза і має значення, бо, підкреслює Леся Українка, їх будують навіть переконані учені соціалісти. Ці гіпотези бувають різні за своїм характером, вони можуть стосуватись питань боротьби людини з природою і питань суспільного життя. В пізнанні законів дійсності, говорить Леся Українка, треба йти далі гіпотези — в напрямі розкриття дійсних зв'язків і відношень предмета, з тим, щоб визначити в ньому вирішальне, головне.

Таким чином, у питанні методу Леся Українка стояла на діалектичних позиціях. При цьому особливо важливе те, що діалектика Лесі Українки завжди наповнювалась реальним, життєвим змістом, тобто поєднувалась з матеріалістичним розв'язанням основного філософського питання, з боротьбою за революційну зміну суспільного життя. В ранній період творчості письменниці ця діалектика загалом була спорідненою з діалектикою великих російських революціонерів-демократів XIX ст., а в другий період вона відображала також вплив матеріалістичної діалектики К. Маркса та Ф. Енгельса.

Матеріалізм Лесі Українки, що поєднувався з діалектикою, не був діалектичним в марксистському розумінні цього слова. Письменниця не оволоділа діалектико-матеріалістичною методологією і в цілому залишилась на позиціях домарксівського матеріалізму.

Разом з тим необхідно відзначити, що Леся Українка робила серйозні спроби зрозуміти і застосувати на практиці філософське вчення марксизму. Про це з усією очевидністю свідчить її прагнення розібратися, виходячи з положень марксизму, в закономірностях історичного розвитку, в законах класової боротьби. Тому беззастережно не можна сказати, що в розумінні явищ історії Леся Українка була ідеалісткою. Серйозні матеріалістичні тенденції в поглядах на суспільство переросли у неї в наукове, матеріалістичне розуміння суті ряду питань суспільного життя, що підтверджується її поглядами на питання про класи, класову боротьбу, революцію, роль народних мас в історії і т. п. Проте через об'єктивні обставини вона не зуміла піднятися до діалектичного та історичного матеріалізму.

Отже, випливає загальний висновок, що революціонери-демократи України кінця минулого — початку поточного століття в підході до явищ дійсності були діалектиками. Але їхній метод, незважаючи на спрямованість проти головних підвалин метафізики та ідеалістичної діалектики, не був послідовно науковим, безумовно антиметафізичним і матеріалістичним. За своєю суттю його можна характеризувати як перехідний від попередніх методів до матеріалістичної діалектики.

2. Соціологічні погляди

Соціологічні погляди українських революціонерів-демократів кінця XIX — початку XX ст. формувались і розвивались під благотворним впливом традицій Т. Г. Шевченка і російських революціонерів-демократів 40—60-х років XIX ст. До того ж, на їхній світогляд значний вплив справили ідеї марксизму. Під впливом революційного руху в Росії соціологічні погляди І. Я. Франка, М. М. Коцюбинського, П. А. Грабовського, Лесі Українки набували якісно нового розвитку, з тенденцією наближення до наукового соціалізму. Йдеться про уявлення українських мислителів про об'єктивні закономірності суспільного руху, їхнє прагнення дати характеристику історії людства як закономірного процесу поступового розвитку від перших, найпростіших до все вищих форм суспільного життя. Виступаючи на захист теорії розвитку в поглядах на суспільні явища, Франко критикував тих соціологів, які твердили, що соціальні порядки раз і назавжди дані, встановлені богом і не підлягають ніякому перегляду. Підкреслюючи необхідність розглядати досліджуваний предмет чи процес у розвитку, у взаємозв'язку з іншими явищами, Франко писав: «Пізнання історичної еволюції, певної інституції, певного вірування, певної розумової системи є першою основною умовою, щоб їх зрозуміти, є доброю половиною їх зрозуміння, яке без цього буде, звичайно, абстрактним і довільним» [58]. На думку Франка, тільки тривалий розвиток наук привів до з'ясування того, що й суспільство підкоряється об'єктивним законам розвитку, що людська історія змінюється залежно від глибоких економічних перетворень.

Заслугою українських революційних демократів кінця XIX — початку XX ст. є те, що вони, говорячи про причинну зумовленість суспільного процесу, не заперечували можливості вільного вибору дій, тобто обстоювали позицію детермінізму, а не фаталізму. В той же час вони критично ставились до вчення про абсолютну свободу людської особи. З точки зору Франка, принцип абсолютної свободи волі «рівнозначний із самоволею, отже, з тим, що переважно роз'єднує людей, він рівночасно ігнорує всі ті принципи, що здружують людей, отже, спільне замешкання, спільну мову, спільну історію й традицію та почуття спільних обов'язків, без чого людська громада тратить характер суспільності, нації, а робиться стадом» [59]. Згідно з положеннями українських революційних демократів, свобода волі не є незалежність від законів суспільства і природи, вона полягає в пізнанні і діяльності на основі цих законів. Грабовський в одному з листів до Грінченка писав з цього приводу: «Ми живемо не на небі, а на землі: якщо що-небудь робимо, то в тому напрямку, який показує нам та чи інша тенденція руху, а свої зусилля здійснюємо в міру тої можливості, яку дає нам грунт. Таким грунтом є найболющі інтереси мас народу» [60]. Слід, однак, зауважити, що взаємозв'язок історичної необхідності й свідомої діяльності людей мислителі цього напряму розуміли дещо однобічно, перебільшуючи роль суб'єктивного фактора.

Захищаючи і розвиваючи матеріалістичні тенденції в суспільно-політичних поглядах своїх попередників, українські революційні демократи виступали проти тих соціологів, які помилково ототожнювали суспільні закони з законами природи. Показуючи спільність законів розвитку, зміни, взаємозв'язку, взаємозумовленості, поступальності, вони виступали проти механічного перенесення природних законів на людське суспільство, піддаючи критиці представників соціал-дарвінізму, мальтузіанства й расизму. Як вказував І. Франко, «природознавці бралися говорити про питання суспільні, переносили сюди живцем свої теорії, незважаючи на відмінний грунт, і натворили багато лиха» [61].

Розкриваючи суть соціал-дарвінізму, І. Франко вказував на основний недолік цієї теорії: «Тим-то іменно блудять многі дарвіністи, що в історії і в цілій теперішній суспільності хотять бачити тільки таку боротьбу (боротьбу за існування.— *Авт.*), що вважають сесю форму боротьби за існування вічним і незмінним законом природи,— беруть одну форму за саму суть явища. Форма одиничної боротьби за існування зовсім не закон, не вічна і не загальна, і сею формою не могли б

---

[57] Див., наприклад, «доводи» Гелена у драмі «Кассандра».

[58] *Франко І.* Твори : В 20 т.— Т. 19.— С. 146.

[59] *ЛНВ.*— 1906.— Т. 32. Кн. 8.— С. 239.

[60] *Грабовський П. А.* Зібр. творів : В 3 т.— Т. 3.— С. 256.

[61] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 19.— С. 69.

ми вияснити ані початку історії, ані розвитку культури людської» [62].

Надаючи великого значення еволюційній теорії Ч. Дарвіна, розуміючи її як закон розвитку живого, деякі українські революціонери-демократи, зокрема І. Франко і С. Подолинський, нерідко користувалися поняттями дарвінізму при поясненні окремих суспільних явищ, проте вкладали в них інший зміст. Тому це не дає підстави для звинувачення їх у соціал-дарвінізмі.

У людському суспільстві діють інші закони, ніж у природі. Зміни суспільства, говорив І. Франко, визначаються насамперед не фізичними змінами окремих індивідів, а змінами в способі життя, а також змінами в суспільних інститутах. «Тут уже природний добір з поля біологічного переходить на поле соціологічне, і конечна річ, що на тім новім полі мусить прийняти й новий вигляд» [63],— писав Франко, вказуючи на специфіку суспільних законів. Виходячи лише з законів природи, не можна пояснити таких явищ, як поділ суспільства на багатих і бідних, класова боротьба, бо причини їх лежать в самому суспільному ладі; тільки суспільні відносини, серед яких визначальними є економічні, пояснюють існування селян і панів, робітників і капіталістів.

Критикуючи представників вульгарної політичної економії, І. Франко розкривав суть їхніх позицій, ламаючи ідейну зброю, за допомогою якої вони намагались виправдати існуючі суперечності. Якщо життя — це боротьба, то нехай, мовляв, люди борються між собою: хто сильніший і здібніший — той переможе. Зрозуміло, що у цій боротьбі буде забезпечено перемогу того класу, в руках якого знаряддя виробництва; трудящі ж приречені на поразку. «На жаль,— писав І. Франко,— пани дарвіністи, виголошуючи такі погляди, занадто добре придивились життю щупаків у воді та вовків у лісі, а трохи замало продумали історію людського роду і власне те, що в ній є відмінне від історії рослинного і звірячого розвою» [64].

З соціальним дарвінізмом тісно переплітається мальтузіанство — реакційна теорія, за допомогою якої буржуазні апологети намагаються виправдати вади капіталістичного суспільства: тяжкі життєві умови, злидні, безробіття тощо.

У статті «Громадівство і теорія Дарвіна» С. Подолинський показав, що основне положення теорії Мальтуса про випереджаюче зростання народонаселення порівняно з предметами споживання цілковито заперечується історичними фактами, які доводять протилежне. Розкриваючи економічні закони розвитку капіталістичної системи господарства і основні положення Марксової теорії додаткової вартості, яка пояснює існування криз надвиробництва і величезної армії безробітних, Подолинський у творі «Ремесла і фабрики на Україні» підкреслив, що мальтусівська теорія і знадобилась для того, щоб виправдати існування за капіталізму цих негативних явищ. «Коли б ця думка була справедлива, тоді чим далі, тим бідніші ставатимуть люди, тим гірша буде нужда, тим більше число людей, буде, як казав Мальтус, «виключено з бенкету життя». І далі: «Тим часом це річ зовсім не доказана, або навіть можна сказати, що певно доказано, що майже ні в одній стороні людство так швидко не удвоюється» [65]. С. Подолинський розкривав неправомірність висновків Мальтуса щодо перенаселення на цифрових матеріалах, які характеризують стан зростання народонаселення в Росії, Англії, Пруссії, Франції, Австрії, посилався при цьому на працю Ф. Енгельса «Анти-Дюрінг», в якій дається характеристика суспільного багатства Великобританії.

У творі «Праця людини і її відношення до розподілу енергії» (1880 р.) С. Подолинський піддав критиці «теорію спадної родючості грунту», показуючи, що землеробство лише тоді виснажує грунт, коли воно ведеться по-хижацькому, без використання науково-технічних досягнень.

Вказуючи, що основна причина злиднів трудящих криється у характері суспільних відносин, С. Подолинський підкреслював, що таке становище існуватиме доти, доки існуватиме капіталізм: «Діятиметься це од неправдивого упорядкування праці усього господарства, від тяжкого ярма, положеного на працю капіталом, ярма, котре тим часом можна і скинути, а зовсім не через який-небудь необхідний закон природи» [66].

Проти Мальтуса виступив і І. Франко. У статті «Нова повість Е. Золя „Fecondite"» («Плодючість», 1900) він говорить про ненауковість мальтузіанства. «Мальтус не стільки відкрив дійсний закон органічного життя, скільки висловив математичною формулою той страх капіталістичної суспільності перед надто швидким розмножуванням» [67]. Тут же він критикував Золя, який сприймав поверхові висновки мальтусівської теорії, тоді як йому треба було б звернути увагу на соціальні причини зображуваних явищ. Франко гостро засуджував суспільство, яке базується на несправедливих соціальних відносинах і прирікає на злидні і голод бідняцьку масу, яка поповнює армії, яка гине на війні, від хвороб і тяжких умов життя,— і все це освячується дією природних законів, сила яких, мовляв, непоборна.

Капіталізм штовхає людство у вир винищувальних воєн, розглядуваних мальтузіанством як закономірні регулюючі фактори зростання народонаселення, як «очищувальні акти», що нібито приводять у відповідність співвідношення народонаселення і кількості продуктів споживання, підвищуючи добробут людей, які залишилися. Українські прогресивні діячі оцінювали такі несправедливі війни, що ведуться в інтересах експлуататорських класів, як найбільше суспільне зло, бо вони руйнують продуктивні сили, знищують суспільне багатство.

Українські революціонери-демократи відкидали і расистські теорії, за допомогою яких захисники капіталізму намагалися увічнити класовий поділ суспільства. Гостро засуджувала ніцшеанське уявлення про «біляву бестію» Леся Українка. І. Франко популяризував передові теорії походження рас, розкривав природні причини їхнього виникнення.

Виступаючи проти спроб буржуазних економістів «моралізувати» історію, О. Терлецький у статті «Лихва на Буковині» (1878) показав справжні причини зубожіння селянських мас, закабалення їх лихварями. Він говорив про те, що «не в моральних і не в духовних хибах треба шукати джерела хиб економічних, але якраз навиворіт: економічна нужда нерозлучно і конечно веде з собою і моральний і духовний упадок народа» [68].

На це звертав увагу також І. Франко, коли писав, що основу життя суспільства треба шукати «в економічному стані народу, в суспільно-економічних умовах життя» [69]. Заслуга Франка полягає в тому, що він прагнув матеріалістично пояснити взаємозв'язок між матеріальним і духовним факторами у житті суспільства, між базисом і надбудовою, розглянути світогляд людей та ідеологію як явища, обумовлені обставинами суспільного життя, належністю індивідів до певного класу. В статті «Найновіші напрямки в народознавстві» він писав з цього приводу: «Матеріалістична економія голосно заявила і знаменито мотивувала ту тезу, що суспільні й політичні інституції є зовнішнім виявом, або, як це образно казалося, є надбудовою продукційних відносин і форм даного суспільства, так що основою інституцій, а дальше й правових поглядів даного народу є не так етичні погляди, як радше способи продукції і циркуляції економічних багатств» [70]. Неважко помітити, що в цьому положенні Франко використав марксистську термінологію, хоча використання її ще не свідчить про те, що він розумів діалектику продуктивних сил і виробничих відносин і вирішальну роль виробництва матеріальних благ в розвитку суспільства. Зокрема, про це свідчить те, що поряд з матеріалістичними положеннями ми зустрічаємо у Франка і такі висловлювання, за якими економічному розвою суспільства відповідає роз-

[62] *Там же.*— С. 79—80.
[63] *Там же.*— С. 83.
[64] *Там же.*— С. 181.
[65] *Подолинський С.* Ремесла і фабрики на Україні.— Женева, 1880.— С. 58.
[66] *Там же.*— С. 63.
[67] *Франко І.* Твори : В 20 т.— Т. 18.— С. 471.
[68] *Молот.*— Львів, 1878.— С. 135.
[69] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 20.— С. 45.
[70] *Там же.*— Т. 19.— С. 148.

виток егоїзму, а духовному розвитку відповідає розвиток альтруїзму, що «обі ті течії... основані на людській природі» [71].

Значення матеріальних умов життя в розвитку суспільства підкреслювали й інші українські революціонери-демократи. Наприклад, виступаючи проти ідеалістичного пояснення суспільних явищ, П. Грабовський не схвалював поширення перекладів деяких творів Л. Толстого, зокрема так званих «народних видань», в яких проповідувалися християнсько-моралізаторські ідеї, а класові суперечності пояснювалися «безпричинною боротьбою чортовини з противними 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» [72].

Під впливом марксизму і близькості до революційного робітничого руху українські революційні демократи наблизилися до розуміння того, що суспільне буття визначає суспільну свідомість, що не ідеї, не теорії зумовлюють зміни в суспільному житті, а саме зміна економічних відносин приводить до появи нових ідей. Ця думка особливо виразно висловлена у творі І. Франка «Редакція „Правди" в боротьбі з вітряками», де зазначалося, що «всякі суспільні перевороти... відбувалися силою законів економічних, силою попереду вже звершених змін в продукції та обміні достатків серед даної суспільності. Всякі суспільно-реформові теорії всіх часів — від Лікурга і Гракхів аж до Оуена та Маркса — були тільки виводами з даних в сучасній суспільності фактів, були тільки немов підведенєм одної суми під те, що було...» [73]. Ідеї і теорії повинні виникати на міцній базі практичного життя, інакше це будуть «падалиці», нежиттєві і недійові, непотрібні для суспільного розвитку, підкреслював Франко.

Заслуговують на увагу положення українських революційних демократів про те, що праця людини — це основа її життя, так само як і суспільна праця — основа життя суспільства. В праці «Ремесла і фабрики на Україні» С. Подолинський зауважував, що історія людства не знає часу, коли б люди не працювали. Праця — це процес виробництва матеріальних благ для задоволення потреб людей. Головним елементом в цьому процесі є самі знаряддя праці, які відіграють вирішальну роль у визначенні способу (за Подолинським — форми) виробництва. Розшукуючи «остатки струментів і інших речей, котрі трапляються у шарах грунту,— писав Подолинський,— можна визначити стан розвитку людського суспільства» [74]. У праці «Життя і здоров'я людей на Україні», написаній Подолинським на основі фактичного матеріалу, що характеризував становище трудящих мас в умовах розвитку капіталізму, дається окремий розділ «Обставини життя взагалі», в якому розкривається поняття «природні умови життя суспільства», куди входить географічне середовище, клімат, густота населення. Серед них особливо виділяються необхідність праці в суспільстві, бо «щоб здобути все, що він повинен мати для задоволення своїх потреб, чоловік мусить робити» [75]. З цієї точки зору царі та князі, життєпис яких становив основу ідеалістичного викладу історії, відсуваються з першого плану, перестають розглядатися як рушійні сили історичного розвитку, а на їхнє місце стають трудящі маси, економічні відносини в суспільному виробництві, суспільна праця людей.

Українські мислителі не ставили питання про спосіб виробництва як категорію, проте наближалися до розуміння його суті. С. Подолинський визначав спосіб виробництва як «різні впорядкування праці», «спосіб користуватися працею», «форму здобування (продукції)»; І. Франко — як «організацію продукції», «продукційну систему» тощо. Ці думки свідчать про наближення їх авторів до розуміння матеріальних умов життя суспільства, серед

[71] *ЛНВ.*— 1905.— Т. 31.— Кн. 7.— С. 77.
[72] *Грабовський П. А.* Зібр. творів : В 3 т.— Т. 3.— С. 55.
[73] *Франко І. Я.* Статті і матеріали.— Львів, 1960.— С. 10.
[74] *Подолинський С.* Ремесла і фабрики на Україні.— С. 7.
[75] *Подолинський С.* Життя і здоров'я людей на Україні.— Женева, 1879.— С. 7.

яких спосіб виробництва виділяється як головна, основна причина розвитку. Дослідження творчості українських революціонерів-демократів дає підстави твердити, що вони підходили до розуміння способу виробництва як єдності продуктивних сил і виробничих відносин і останнім також надавали великого значення.

У праці «Ремесла і фабрики на Україні» С. Подолинський прямо ставить перед собою мету показати, «як праця людей і відносини господарські між ними помалу змінялись, аж поки не дійшли до найголовнішого теперечки упорядкування, до великої хвабрики з властивцем-хазяїном і безчисленними наймитами-робітниками, котрі працюють чужими машинами та чужим струментом для чужого здобутку й не мають жодної волості в ділі їх власної праці» [76].

Простежуючи зміну виробничих відносин в історії людства, українські революціонери-демократи часто звертали увагу на майнові відносини і форми розподілу. Це дає підставу твердити, що вони близько підійшли до правильного розуміння поняття «виробничі відносини». Наприклад, І. Франко показав, що в первісному суспільстві колективному характеру праці відповідала колективна власність на засоби виробництва і рівний розподіл засобів споживання між людьми. Майнової нерівності, класів та держави не існувало. Рабовласницьке суспільство характеризується вже наявністю класів. Раб був річчю, повною власністю свого господаря, який безкарно міг його продати, побити і навіть убити. Феодалізму притаманні вже інші відносини між господарем і працівником, «власник землі (пан, шляхтич) мав деяку кількість „душ", прив'язаних до поля, які не мали власної землі, а тільки одержували по шматкові для користування» [77]. За це повинні були відробляти панові. Для епохи феодалізму характерна ієрархія в усіх сферах суспільного життя, «правдива драбина, що йшла від найдрібніших свобідних феодалів аж до найвищого — короля» [78]. Безпосередній виробник користується уже більшими правами, ніж раб, його вже не можна вбити. Але становище кріпака юридично ще безправне, «хлопські права були мало чим більші від прав робочої худоби» [79]. Певної свободи безпосередній виробник досягає при капіталізмі, але ціною дальшого економічного закабалення.

У праці «Ремесла і фабрики на Україні» С. Подолинський простежив історію розвитку способів виробництва — від первісно-общинного до капіталістичного. Він відзначив спільність антагоністичних способів виробництва, яка полягає в тому, що основний виробник працював не на себе, а на свого господаря. Відмінність між ними полягала у формі виробничих відносин, зокрема в тому, «що невільник усе потрібне для життя, т. є. харч, жилля, одежу й т. ін., дістає від хазяїв, але замість того вертає йому всю свою працю... Кріпосний одрізняється од невільника тільки тим, що хазяїн його не содержить, але лишає в його власності невеличкий шматок грунту із землі, по більшій часті, у його ж, або в його батьків одібраної. З того шматка кріпосний повинен себе й свою сім'ю содержати, а на хазяїна кілька днів щотижня робити... Вільного робітника хазяїн теж содержить, тільки звичайно (особливо в Західній Європі) він йому не дає харчів і одежі, а виплачує грішми за частину його праці» [80].

Аналізуючи історію рабовласницького, феодального і капіталістичного суспільства, українські революційні демократи підійшли до усвідомлення того, що економічні відносини породжують певну класову структуру. Як тільки з розкладом первіснообщинного ладу з'являються два антагоністичні класи, починається боротьба між ними.

В одному з листів до Б. Грінченка П. Грабовський різко засуджував українських буржуазних націоналістів за їхню «теорію безбуржуазності», «загальнодемократичності» української нації. Він писав:

[76] *Подолинський С.* Ремесла і фабрики на Україні.— С. 7.
[77] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 19.— С. 232.
[78] *Там же.*— С. 567.
[79] *Там же.*— С. 562.
[80] *Подолинський С.* Ремесла і фабрики на Україні.— С. 25—26.

«найбільшою з нісенітниць є та, буцім Україна була колись єдиним неподільним тілом з погляду національних інтересів і змагань, як хотять запевнити наші псевдопатріоти — такої України ніколи не існувало і не існує... ніколи інтереси і потреби різних станів української людності не були однакові, а навпаки, ворогували між собою, і казати про якусь цілокупну Україну, про її боротьбу за долю рідного краю, значить завдавати брехню — свідомо чи несвідомо» [81].

Про те, що суспільство поділяється на дві, зовсім протилежні верстви — на клас привілейованих і клас пригнічених,— І. Франко говорив у ряді статей, присвячених суспільним питанням. На «страшний антагонізм» між трудящими і класом експлуататорів вказувала Леся Українка в оповіданні «Над морем» (1898), у статті «Новейшая общественная драма» (1901) та ін.

Українські революціонери-демократи у багатьох випадках стояли на правильних позиціях у з'ясуванні питання про виникнення класів. Велику увагу цьому приділяв, зокрема, І. Франко. В тлумаченні ним цього питання відчувається вплив праці Ф. Енгельса «Анти-Дюрінг». Визначаючи певну роль насильства у розвитку історії, він вказував, що самі війни не породили класового суспільства; причини його виникнення — в економічних умовах. Щоправда, інколи І. Франко допускав певну непослідовність, неточність висловлювань («війна кладе першу підвалину до поділу суспільності на верстви»), хоча ці неточності, на нашу думку, не можна вважати за першорядні й основні при характеристиці його світогляду.

Притаманна українським революційним демократам і думка про те, що в основі класової боротьби лежить протилежність економічного стану різних верств суспільства, що клас, який займає панівне становище в економіці, рано чи пізно прийде до влади. «І воля, і віра батьків,— писав з цього приводу П. Грабовський,— у кожного стану були свої і виявлялись ні в чому іншому, як у реальних життєвих потребах, за котрі тільки і йшла боротьба». Пануюче положення, пише він далі, займав той стан, «який мав під той або інший час більше сили використати другі стани в ім'я своїх власних інтересів» [82]. На прикладі третьої верстви у Франції І. Франко показав, що кожна суспільна група, яка починає відігравати вирішальну роль в економіці, ставить зрештою питання про захоплення політичної влади.

Це питання повинні ставити й трудящі маси у боротьбі з експлуататорами, бо причини їх тяжкого становища, як указували революціонери-демократи, не лежать на поверхні суспільних явищ. «Ні сьогочасні знаряди хліборобські, ні поліпшені заходи коло праці,— писав П. Грабовський,— не вирятують селянства з безземельності та загального підпаду економічного: тут потрібні інші ліки, більш дійсні та більш радикальні, поодинокими мірами багацько не заподієш» [83]. Вихід один — повалення існуючого ладу. До цього й закликали українські революціонери-демократи, продовжуючи славні традиції революційно-демократичної ідеології своїх попередників.

Але якщо соціальною основою революційно-демократичної ідеології першого етапу (40—60-х років XIX ст.) були суперечності феодального суспільства, проти чого виступали її представники від імені всього селянства, то революційна демократія другого етапу (кінець XIX — початок XX ст.) відображала суперечності капіталістичних відносин на селі й виступала від імені не всього селянства, а лише його трудящих верств. Щоправда, і українські революційні демократи залишились на позиціях революційно-демократичної ідеології, оскільки не стояли на грунті пролетарського руху. Проте їхнє сприйняття окремих ідей марксизму, близькість до робітничого руху, до революційної діяльності російської соціал-демократії зумовили в ряді випадків правильний підхід до обгрунтування питань про заміну капіталістичного ладу соціалістичним внаслідок дії об'єктивних закономірностей.

[81] *Грабовський П. А.* Зібр. творів : В 3 т.— Т. 3.— С. 299—300.

[82] *Грабовський П. А.* Вибр. твори.— К., 1949.— С. 340—341.

[83] *Грабовський П.* Зібр. творів : В 3 т.— Т. 3.— С. 117.

Слід підкреслити розуміння українськими революційними демократами того, що перехід до соціалізму через стару, напівфеодальну селянську общину неможливий. На противагу народникам, які твердили про стійкість дрібнотоварного виробництва, українські демократи показували, що капіталістичні виробничі відносини проникли і в сільську общину, вона розкладається зсередини класовими суперечностями між багатими і бідними. Невпинна диференціація селянства веде найбідніші його верстви до усвідомлення необхідності не лише боротьби з залишками кріпосницького ладу, а й союзу з пролетаріатом у боротьбі з капіталізмом. На відміну від російських революціонерів-демократів, які не бачили і не могли «у 60-х роках минулого століття бачити, що тільки розвиток капіталізму і пролетаріату може створити матеріальні умови і суспільну силу для здійснення соціалізму» [84], українські мислителі підійшли до розуміння цього положення. Вони вже звертали увагу на основні закономірності капіталістичного виробництва, на породжувані ним суперечності й на основі їх дослідження робили висновки про неминучість загибелі цього ладу, вказували на появу об'єктивних передумов нового, соціалістичного суспільства в надрах капіталістичного. «Той самий хід розвитку економічного, який дав силу вищим верствам,— писав О. Терлецький,— сам пробуджує і в нижчих класах свідомість їхніх класових інтересів» [85]. Поляризація класів у суспільстві, відмічав І. Франко, приводить до того, що утворюються «на однім кінці чимраз більші маєтки, згромаджені в немногих руках; на другім кінці чимраз менша горстка багачів... Коли в тих темних масах (трудящих.— *Авт.*) народиться почуття своєї кривди, своєї класової єдності і своєї сили, тоді виб'є остання година капіталістів» [86].

Проте українські революційні демократи розуміли, що соціалізм не прийде сам собою. Тому І. Франко писав про наївність російських народників, які сподівались, що, почувши їхні проповіді, «народ відразу встане і зірве, мов доспіле яблуко з дерева, готовий, ідеальний соціальний устрій» [87]. Потрібна революційна боротьба, писав Франко, і вже народилась суспільна сила здатна вести послідовну боротьбу проти капіталізму.

Українські революціонери-демократи сприйняли від своїх попередників розуміння класової боротьби як закономірності розвитку антагоністичних формацій. Найвищим проявом цієї боротьби вони вважали соціальну революцію, яку розглядали як закономірний момент в розвитку суспільства, зумовлений еволюцією його матеріальних умов.

Українські революціонери-демократи підкреслювали, що докорінні суспільні перетворення не можуть бути здійснені без підтримки народних мас. Особливо це стосується революційної перебудови всього суспільства. Якщо народ не підтримує революцію, то вона приречена на поразку, якщо ж народ запалиться революційною ідеєю і виступить на боротьбу зі своїми гнобителями, рано чи пізно перемога буде на його боці.

Видатні українські письменники і публіцисти в своїх творах звертали увагу на розкриття самого поняття «народ». Так, Леся Українка, характеризуючи літературну творчість Ади Негрі, називає її народною поетесою, підкреслюючи, що під поняттям «народ» вона розуміє «робітничі класи», а народним поетом вважає того, хто відображає інтереси і прагнення трудящих мас.

І. Я. Франко в статті «Хуторна поезія П. А. Куліша» критикує розуміння останнім поняття «народ» як його панівної верхівки, зазначаючи, що під назвою «поляки», «ляхи» та ін., перш за все треба розуміти «польський люд» — трудящі маси.

Вкладаючи в поняття «народ» конкретно-історичний зміст, революціонери-демократи підкреслювали, що в XIX ст. народ представляється «четвертим сословієм»,

[84] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 20.— С. 165.

[85] *Вольне* слово.— Женева.— 1882.— № 41.— С. 10.

[86] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 19.— С. 190.

[87] *Франко І. Я.* Остап Терлецький : Спомини і матеріали // Зап. наук. т-ва Т. Г. Шевченка.— 1902.— Т. 1.— Кн. 6.— С. 24.

тобто в основному трудящими масами селянства і народжуваного пролетаріату.

Українські революційні мислителі даного періоду вважали, що трудящі маси як основна продуктивна сила в процесі виробництва в усі історичні епохи були рушієм історії. Історичний прогрес — це наслідок невсипущої, безперервної праці трудящих. Характеризуючи незліченні матеріальні багатства, створені капіталістичним виробництвом, І. Франко вказував на робітника як найважливішого «чинника цивілізації», бо капітал без праці не має ніякого значення. Леся Українка у вірші «Напис в руїні» (1904), прославляючи творчу історичну роль народу, говорить, що час стирає імена видатних полководців, жорстоких царів-тиранів, але «кожна цеглина, статуя, колона, мережечка, різьба і малювання незримими устами промовляє: „Мене створив єгипетський народ і тим навік своє імення вславив“» [88]. Видатні пам'ятки культури — це свідок безсмертя народу-творця, розум і руки якого, невичерпна енергія, винахідливість і талант піднімають розвиток людського суспільства до неосяжних вершин.

Критикуючи П. Куліша за зневагу до народу, І. Франко підкреслював, що саме народ «своєю кров'ю і своїми кістками писав історію своєї боротьби за волю» [89] і в найтяжчі години не втрачав мужності, віри у своє визволення.

М. Павлик гостро засуджує П. Куліша за намагання показати представників панівної верхівки як «строїтелів», «носіїв» прогресу, а народні маси — як «руїнників», «варварів», здатних лише до знищення матеріальної і духовної культури.

Якими б не були заслуги окремих осіб в історії, остання є не що інше, як «історія народних мас, і тих соціальних, економічних та духовних течій, які з непереможною, елементарною силою проявляються в їх життю» [90], відзначав І. Франко, вважаючи, що роль народних мас зростає з історичним прогресом. У статті «Наука й її становище щодо працюючих класів» (1878) Франко показав помилковість тлумачення народниками історії людства як результату діяльності видатних осіб. Відкидаючи цю точку зору, Франко підкреслює, що «великі королі, полководці й завойовники не тільки не „робили“, і не „роблять“ історії, а навпаки, що історія породила їх самих, тобто, що вони з'явилися і стали необхідними внаслідок... його сучасних економічних і політичних умов, і що вони були тільки знаряддям їх дальшого розвитку, тільки щаблями, по яких розвиток ішов і йде щораз вище й вище» [91].

Революціонери-демократи, уважно слідкуючи за революційним рухом трудящих мас і беручи в цьому русі активну участь, розуміли, що основною запорукою плодотворної діяльності видатної особи може бути тісний зв'язок з народними масами. Ідеї і практичні дії видатних осіб тоді знайдуть історичне визнання, коли вони відобразять дух епохи, прагнення і настрої народу.

Характеризуючи історичну роль Богдана Хмельницького, І. Франко вказує, що його дії зрештою треба розуміти не як вираз суб'єктивних властивостей його характеру, а як відображення історичних вимог того періоду. На це звертає увагу і П. Грабовський у вірші «До Богдана Хмельницького», характеризуючи його як «чуле вухо» своєї епохи.

Українські письменники гостро критикували і представників західноєвропейської буржуазної ідеології, зокрема Ніцше, Карлейля, Брандеса за перебільшення ролі особи.

При постановці питання про рушійні сили майбутньої революції, яка мала привести до соціалізму, революціонери-демократи кінця XIX — початку XX ст., на відміну від своїх попередників, вже не могли орієнтуватися лише на селянство, оскільки воно не було однорідним. Вони вважали, що рушійними силами майбутньої революції будуть трудящі маси села і міста, в основному бідне селянство і робітничий клас. Робітниками називали тих, писав І. Франко, «хто, не маючи власності... у вигляді капіталів, змушений найматися

[88] *Українка Л.* Твори : В 10 т.— Т. 1.— С. 331.
[89] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 17.— С. 182—183.
[90] *Там же.*— Т. 16.— С. 351.
[91] *Там же.*— Т. 19.— С. 19.

до капіталістів, тобто продавати їм свою працю». Пролетар — це продукт капіталістичного способу виробництва, «наймана праця — це мати, родителька пролетаріату...» [92] — як міського, так і сільського. Селянство — це другий клас, що представляв трудящі маси Росії періоду утвердження капіталізму. Зазнаючи інтенсивної диференціації через вкорінення товарно-грошових відносин на селі, селянство поділяється на дві основні суспільні групи — сільську бідноту і сільських багатіїв. Перша була резервом для промислового пролетаріату, з другої виростав клас сільської буржуазії — куркульство.

Розуміючи, що зміни, які відбуваються у селянстві в період розвитку капіталізму, становлять основний зміст класових відносин на селі, революціонери-демократи рішуче стали на захист тієї його частини, яка зазнавала всіляких утисків і гноблення з боку не лише кріпосницьких залишків, а й нового хижака — сільського буржуя, куркуля.

Високу оцінку в Лесі Українки та інших революціонерів-демократів одержує збірка «Синя книжечка» видатного українського новеліста Василя Стефаника, бо «вона зачіпає тему, що тепер найживіше займає російську публіку, а власне справу пролетарізації селян» [93].

Змальовуючи тяжке становище трудящого селянства, українські революційні демократи показали, що частина його зовсім втратила земельні наділи і, не маючи засобів до існування, змушена була йти в наймити або в місто. Це сільський пролетаріат, у якого нічого немає, крім своєї робочої сили, яку він змушений продавати. Ця частина селянства здатна до сприйняття соціалістичних ідей. Саме її українські революційні демократи об'єднували з робітничим класом. С. Подолинський в одному зі своїх ранніх творів «Начерк розвитку міжнародної асоціації робітників» писав: «Під робітниками ми розуміємо не лише фабричних або взагалі міських робітників, а й сільських і частково все селянство, оскільки й воно, хоч і не так безпосередньо, та все ж цілковито підпорядковане капіталістичному способу виробництва. Правда, міські робітники цікавитимуть нас більше ніж селяни, але тільки тому, що вони, зважаючи на сторонні причини, у більш значній мірі, ніж селяни, були і є засобом для поширення ідей робітничого соціалізму» [94].

Заслуговує на увагу те, що при розв'язанні питання про здійснення соціалістичних ідеалів українські революційні демократи не покладались на селянство, не заперечували, а, навпаки, заохочували роботу серед робітників; поряд з питаннями аграрними вони ставили питання, що стосувалися трудящих міста, зазначаючи при цьому, що в усіх партійних програмах повинні знайти відображення інтереси робітничого класу.

Леся Українка писала в одній із статей, що «не можна визволитися виключно при помочі селянства, навіть поставивши в боротьбі на першому плані інтереси цілого народу...» [95]. Вона відзначала, що не селяни, а робітники є «більш догідним грунтом» для ведення революційної пропаганди.

Історична заслуга українських революціонерів-демократів кінця XIX — початку XX ст. полягає у тому, що вони захищали ідею революційного союзу трудового селянства і пролетаріату в умовах зародження і розвитку пролетарського руху в Росії і на Україні. Так, критикуючи опортуністичну австрійську соціал-демократію за нерозуміння питання про рушійні сили революції, за недооцінку ролі селянства і схилення до ліберальної буржуазії, І. Франко вказував у статті «Із історії робітницького руху в Австрії» (1886), що «фабричні робітники австрійські, позбувшись пангерманських фантазій, догадаються шукати в самій Австрії грунту для практичної діяльності і звернуть очі на своїх природних і одиноко можливих союзників — мужиків і робітників сільських. Тільки такий зв'язок, опертий на спільних інтересах усіх робочих верств, але не зв'язок із німецькою централістич-

[92] *Там же.*— С. 233.
[93] *Українка Л.* Твори : В 10 т.— Т. 9.— С. 395.
[94] *Вперед.*— 1873.— Т. 1.— С. 119.
[95] *Українка Л.* Твори : В 10 т.— Т. 8.— С. 19.

пою буржуазією, може довести до витворення сильної та тривкої партії людової» [96]. На необхідність союзу селянства з робітничим рухом звертав увагу також О. Терлецький. У статті «Боротьба партій і рух робітників в Австрії» він підкреслював, що рух селян «поєднується з рухом фабричного пролетаріату, від якого селяни тепер ще тримаються збоку» [97].

У питанні про керівну силу в майбутній революції революціонери-демократи близько підійшли до визнання цієї ролі за пролетаріатом. Якщо в листі до В. Смирнова від 29 березня 1876 р. С. Подолинський писав: «У нас майже всякий селянин — власник, про робітника і говорити нічого, [він] вже за своїми обставинами є хороший революціонер і на нього перш за все ми і повинні діяти, він-то і становить справжню силу майбутньої революції...» [98], то в 1881 р. в передмові до польського перекладу праці Подолинського «Ремесла і фабрики на Україні», написаній М. Павликом разом з автором книжки, вже прямо вказується на необхідність проведення революції на Україні — «соціалістичної справи, в авангарді якої завжди повинні бути міські робітники» [99].

Слід, однак, зауважити, що українські революційні демократи не до кінця зрозуміли суть пролетаріату і його політичних завдань, не показали росту самосвідомості робітників, організацію їх як класу. Обмеженість, непослідовність проявляв, зокрема, І. Франко, висловлюючи думку, що основною силою майбутньої революції на Україні буде селянство [100]. Однак, вивчаючи дійсність, він все більше схилявся до того, що робітники виступають сміливіше, більш уперто йдуть до своєї мети, чим селянство, бистріше сприймають нові думки про докорінну зміну існуючого ладу. Це висловлює Франко вустами одного з персонажів комедії «Майстер Чирняк» (1902): «...пролетаріат... організується, набирає свідомість, здобуває силу, а сила в руках пролетаріату — се початок нового ладу, нової епохи, початок людського щастя на землі» [101]. Дане положення свідчить про те, що українські революціонери-демократи ставилися до революцій як до переломних моментів нової епохи в історії людства, як до очисних бур, що зносять все старе, даючи змогу розвиватись прогресивному, новому, життєвому. Саме в революціях трудящі маси ставлять перед усім суспільством свої «великі, святі проблеми та завдання: свободу, рівність, добробут, братерство, працю — народ ллє кров за тоті високі засоби на барикадах і по всіх кінцях світу, народ поборює і валить в порох елементи реакційні, шляхту, привілеї, цехи, темноту і нелюдськість середньовічну» [102],— писав Франко.

З прозорливістю великих мислителів українські революційні демократи говорили про історичну необхідність зміни соціальної дійсності за допомогою революційної діяльності мас, підкреслюючи, що шлях і українського народу, як й російського, до кращого майбутнього лежить через збройне повстання. Заклик до революційних дій був визначальною дійовою стороною революційного демократизму українських прогресивних мислителів на відміну від реформістів. Так, С. Подолинський полемізував із М. Драгомановим, який не погоджувався з його думками, висловленими у програмі журналу «Громада» (1890). Подолинський відстоював своє переконання, твердячи, що «нігде й ніколи докорінні зміни громадського життя не робились тільки мирним поступом. На Україні, ще може менше, ніж деінде, можна сподіватись, щоб начальства й панства по волі зреклись свого панування, й через те простому народу на Україні не обійтись без оружного бою й повстання (революції)» [103]. За революційні мотиви були заборонені збірки поезій П. Грабовського («Пролісок», «З півночі»). Як відзначив цензор Щоголєв, автор висловлював у них свою ненависть до царського уряду і закликав повалити існуючий державний лад, порвати кайдани, скинути владу катів.

Позитивні герої творів українських революційних демократів — це незламні волею і духом борці за визволення трудящих. Революційні борці, за виразом Лесі Українки,— це нащадки Прометея, вони роздмухають прометеєву іскру протесту в могутнє полум'я загальнонародного повстання, яке звалить тиранів і зробить народ щасливим. Поетеса вказувала на прогресивну роль революційних актів в історії суспільства. Вона відмежувалась від тих, хто в перемозі пролетаріату вбачав регрес, підкреслювала високий гуманізм революційної боротьби. На прикладі Паризької комуни Леся Українка показала високу моральність революції. Вона говорила, що французька революція не передала історії жодного імені професійного ката, «серед її „громади"... справді не було ні шахраїв, ні трусів». Чесність її діячів, відданість справі революції, безсрібництво вождів, легендарна сміливість і стійкість ввійшли в історію, підтверджуючи, що ця революція стояла вище за всі попередні, «паризькі комунари були нащадками Спартака, а не Брута і Цицерона...» [104]. Цю ж думку підтримував С. Подолинський, який виступав проти тих, хто уявляв майбутнє революцію як криваву різанину, як розбійництво; він стверджував, що трудящі маси повстають не для цього («не за тим ми бунтувались, щоб розбійничати, а за тим, щоб добувати нашу волю, нашу правду» [105]).

Революційні українські мислителі уявляли революцію не як одноразову дію, суть якої зводиться лише до знищення того, що гальмує поступ, а як складний, тривалий і багатосторонній процес, що містить не лише руйнування, але й побудову. Революція охоплює всі сторони суспільного життя. В листі до О. Рошкевич І. Франко писав, що революція включає питання політичні, економічні, культурно-освітні та інші. Висловлюючи думку, що перебудова економічних відносин є, по суті, головним завданням соціальної революції, С. Подолинський вказував: «Мало зпічтожити користування одного чоловіка працею другого. Треба так упорядкувати працю людей, щоб навіть таке користування й наступити не могло» [106].

І. Франко відзначав, що в соціальній революції зацікавлений той клас, який здобуває вирішальну роль в економіці; тоді перед ним виникає необхідність завоювання політичної влади. Основним питанням революції і є здобування політичного панування. Франко підтверджує це положення прикладами революційної боротьби «третього стану». Революція у Франції, пише він, «одним замахом здрухотала (знищила.— *Авт.*) феодальний устрій, а на його місце ввела панування третьої верстви» [107].

Важливим моментом у революційно-демократичному світогляді українських письменників було наближення їх до розуміння докорінної відмінності всіх попередніх революцій від прийдешньої. Так, С. Подолинський підкреслював, що «політичні революції досі звичайно лише усували яку-небудь дану форму уряду, не змінюючи суті урядових відносин» [108]. Йдеться, як бачимо, про те, що попередні революції змінювали лише форму влади, на місце однієї експлуататорської машини ставили іншу, на місце старого класового антагонізму приходив інший, а експлуатація залишалася.

Вирішуючи питання про шляхи переходу від капіталізму до соціалізму, українські революційні демократи говорили про можливість кривавих або безкровних шляхів до соціалізму, які залежать від поведінки буржуазії. «Якщо вона (буржуазія.— *Авт.*) вчасно зрозуміє ситуацію, постарається випередити частково бажання

---

[96] *Франко І. Я.* Писання. Т. 7. В наймах у сусідів.— Львів.— 1914.— С. 37.

[97] *Вольне* слово.— 1882.— № 41.— С. 11.

[98] Цит. за: *Рудько М. П.* С. А. Подолинський у революційно-народницькому русі 70-х рр. XIX ст. // Укр. іст. журн.— 1966.— № 7.— С. 127.

[99] Цит. за: *Корнійчук Л. Я., Мешко І. М.* Економічні погляди С. А. Подолинського.— К., 1958.— С. 64.

[100] *Франко І. Я.* Писання. Т. 7. В наймах у сусідів.— С. 164.

[101] *Франко І.* Твори : В 20 т.— Т. 9.— С. 363.

[102] *Там же.*— Т. 16.— С. 30.

[103] *Громада.*— 1880.— № 1.— С. 3.

[104] *Українка Л.* Твори : В 10 т.— Т. 8.— С. 300—301.

[105] *Подолинський С.* Парова машина.— Женева, 1875.— С. 20.

[106] *Подолинський С.* Ремесла і фабрики на Україні.— С. 145.

[107] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 19.— С. 101.

[108] *Подолинский С.* Очерк развития международной ассоциации рабочих // Вперед.— 1873.— Т. 1.— С. 119.

пролетаріату, то перехід з сучасного порядку до нового буде лагідним, а остаточне зіткнення буде менш насильницьким» [109]. Певна річ, припущення можливості мирних шляхів переходу до соціалізму зовсім не означає, що Франко стояв на позиціях реформізму. Навпаки, в «Програмі галицьких соціалістів», одним із авторів якої був Франко, дається критика реформізму, розкривається його суть, показується корінна відмінність між вимогою мирного переходу до соціалізму, яка висувається представником революційного напряму, і вимогою мирного переростання капіталізму в соціалізм, яка ставиться реформістами. Взагалі українські революціонери-демократи піддавали критиці різні форми буржуазного реформізму. Виступаючи проти проповіді «класової гармонії», «класового миру» між експлуатованими і експлуататорами, вони засуджували ліберальну ідеологію в особі Брентано, Шеффле, Левитського та ін. (див., наприклад: «Начерк розвитку міжнародної асоціації робітників» Подолинського). Проповідь «соціального супокою», писав Франко, необхідна для представників експлуатуючого класу, бо «се найкраща гарантія для п'явок — висасувати їх жертви» [110].

Схиляючись перед революційною самопожертвою народників 60—70-х років, українські революційні демократи засуджували їхні методи боротьби з самодержавством, зокрема метод індивідуального терору. У драмі «Руфін і Прісцілла» Леся Українка говорить про безперспективність терористичних методів боротьби — на місце одних правителів приходять інші: «...кожен Брут новому Цезарю дорогу простав, та ще й не ліпшому» [111]. Гостро критикували українські письменники М. Бакуніна і бакунізм. С. Подолинський називає прихильників Бакуніна «примітивними», їхні рішення про засоби революційного перевороту — «елементарними», «не продуманими».

Українські революційні демократи підійшли до розуміння обмеженості економічної боротьби робітників, необхідності поєднання її з боротьбою політичною. Але ці положення не здобули у них відповідного розвитку, як і думки про необхідність певної політичної організації, яка б керувала боротьбою трудящих проти експлуататорів. Однак заслуговує на увагу те, що прикладом такої організації вони вважали I Інтернаціонал, створений К. Марксом і Ф. Енгельсом, високо оцінюючи його функції міжнародного об'єднання трудящих для боротьби за своє визволення. «Свідомі свого стану робітники,— писала Леся Українка,— не повинні вважати на те, хто з них до якої віри чи народу належить... а повинні триматися спільно, одностайно, бо у всіх у них один ворог — стан багачів, капіталістів, що користає з робітницької праці. Тим-то повинні бути для кожного робітника святими сі слова: робітники з усіх країн, єднайтесь!» [112]. Говорячи про революцію в Росії, українські революційні демократи закликали усіх, не зважаючи на різницю національності, поєднати свої сили, щоб звалити спільного ворога — весь старий політичний лад [113]. Зв'язуючи долю українського народу з долею російського народу, вони підкреслювали, що перемога революції в Росії принесе визволення також українському народові.

Слід, однак, зауважити, що, розглядаючи революцію як головний засіб перетворення суспільства на соціалістичних засадах, українські революційні демократи не поривали остаточно з просвітительством. Це виявилось, перш за все, у перебільшенні ролі освіти, науки; вони іноді говорили, що розповсюдження освіти є головним завданням суспільної діяльності. Наприклад, І. Франко в статті «Наука і її становище щодо працюючих класів» писав: «народи тільки тоді зможуть досягти щастя і волі, коли всі будуть освіченими працівниками, тобто коли кожний буде найвсебічніше розвинений, наскільки це можливо, і коли зможе використовувати свої

[109] Program socialistów galiciyskich.— Женева.— 1881.— С. 11.
[110] *Франко І. Я.* Вибрані суспільно-політичні та філософські твори.— К., 1956.— С. 357.
[111] *Українка Л.* Твори : В 10 т.— Т. 4.— С. 130.
[112] *Там же.*— Т. 8.— С. 26.
[113] *Коцюбинський М.* Твори : В 6 т.— Т. 5.— С. 436.

сили для добра загального і особистого» [114]. Цим в певній мірі пояснюється і те, що теорію революційної боротьби народу проти поміщицького ладу вони не доводили до вчення про диктатуру пролетаріату.

Розуміння того, що матеріальні, економічні відносини складають основу суспільного життя, дозволило українським революційним демократам підійти до правильного розв'язання питання про роль ідей в суспільному розвитку. Так, Леся Українка у вірші «Народ до пророка» (1907) підкреслювала велику життєву роль ідеї в тому випадку, коли вона стає зрозумілою і близькою народові, коли він на ділі переконується в її правильності. М. Коцюбинський зазначав, що ідея лише тоді набирає вартості, коли «проростає тілом, переводиться в життя» [115].

Українські революційні демократи розглядали політику, мораль, науку, релігію, мистецтво тощо, характеризуючи їх суть і роль в суспільстві. Вони писали про походження, джерела, класову суть цих форм суспільної свідомості. Наприклад, розглядаючи мораль, українські революційні демократи бачили її соціальні корені в економічних, політичних і культурних обставинах суспільного життя. «Кожний вік, кожний ступень цивілізації,— писав І. Франко у статті „Соціальна акція, соціальне питання і соціалізм",— має свою етику, яка для інших може видатися цілком несправедливою і неетичною» [116]. Підкреслюючи те, що мораль відіграє активну дійову роль в суспільстві, вони, проте, не перебільшували її значення, тому що завжди пам'ятали про залежність моралі від суспільних матеріальних умов життя. Наприклад, І. Франко писав, що об'єктивні суспільні закони «...сильніш індивідуальної доброї волі людей», що не «етичні імперативи», а якраз «ці закони визначають поведінку людей в суспільстві» [117].

Розкриваючи соціальну суть моралі, українські революційні демократи підкреслювали, що мораль (так само, як філософія, політика тощо) має класовий характер. «Яка кляса суспільна, така її етика, яка кляса суспільна, така і політична партія, що є представником єї потреб і змагань»,— писала Леся Українка [118]. Цілком вірні положення українських революційних демократів про те, що мораль, політика, наука тощо взаємно пов'язані між собою. Про зв'язок моралі й політики писав І. Франко, критикуючи ліберальні і народницькі уявлення про моральний ідеал. Політичні засади, справедливо зауважував він, завжди більше або менше моральні, а мораль має політичну основу. Ідеал лібералів має абстрактний характер саме тому, що позбавлений конкретної політичної основи [119].

Слід зауважити, що, розглядаючи соціально-економічні умови як джерело формування моралі, політики, права тощо, українські революційні демократи не завжди були послідовними. Зокрема, стверджуючи, що людина добра від природи, вони прагнули виводити моральні норми з цієї людської природи. Ці помилки антропологічного характеру знайшли відображення, зокрема, при класифікації наук, за основу якої І. Франко, наприклад, брав природу людини, розподіляючи науки на фізичні і антропологічні.

В творах українських революційних демократів значне місце займає розв'язання питання про відносини особи і суспільства. Українські письменники вважали, що «людина — це продукт свого оточення, розвитку своїх попередників, природи і суспільства, серед яких вона живе» [120].

Проте вони не приписували обставинам фатального характеру, навпаки, говорячи про вплив суспільного середовища на формування людської особи, робили революційні висновки про необхідність перетворення цих обставин, соціального середовища в інтересах трудящих мас. Коли характер людини, писав І. Франко, є «витвором

[114] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 19.— С. 26.
[115] *Коцюбинський М.* Твори : В 6 т.— Т. 1.— С. 174.
[116] *Франко І. Я.* Вибрані суспільно-політичні і філософські твори.— С. 411.
[117] *ЛНВ.*— 1906.— Кн. 8.— С. 225.
[118] *Українка Л.* Твори : В 10 т.— Т. 8.— С. 288.
[119] *Франко І. Я.* Реалісти чи кар'єристи? // Житє і слово.— 1896.— Т. 5.— Кн. 2.— С. 86.
[120] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 18.— С. 82.

впливів окруження і суспільних условин, серед яких робиться і жиє осібник... треба змінити теперішній суспільний порядок»[121], тому що в ньому «робочий чоловік живе наймерзенніше і найнужденніше, а нероби і багатирі уживають всіх розкошів»[122].

Українські революційні демократи вважали, що новим суспільним ладом, який забезпечить всім людям щасливе життя, дасть можливість людині праці розгорнути свої розумові й моральні сили і таланти, може бути лише соціалізм, тому що «соціалізм,— за виразом Франка,— це змагання усунути всяку суспільну нерівність, усякий визиск і всяке вбожество, запровадити справедливий, щасливіший від теперішнього лад»[123].

Розглядаючи зв'язок особи і суспільства, українські революційні демократи розвивали учення своїх попередників про гармонійне поєднання особистих і суспільних інтересів. Визначним началом в розв'язанні цієї проблеми був принцип колективізму, з позиції якого вони критикували індивідуалізм, грубий егоїзм. Основу індивідуалізму українські революційні демократи вбачали в приватній власності, яка роз'єднує людей і ставить їх у ворожі відносини один до одного. Капіталізм, писали вони, доводить індивідуалізм до найвищого ступеню, сприяючи розвитку конкуренції, розпалюючи жагу до наживи і користолюбства. Заслугою українських революціонерів-демократів є те, що вони змогли побачити в умовах життя і праці пролетаріату розвиток і зміцнення колективізму, зрозуміти те, що цей принцип робітники несуть до селянства, стаючи керівниками народних мас (М. Коцюбинський «Fata morgana», І. Франко «Борислав сміється», Леся Українка «Осіння казка» та ін.).

Українські мислителі підкреслювали, що колективізм не зводить особистість до загального знаменника, як це прагнули довести буржуазні націоналісти, а поєднує особисте і суспільне. Справжній особистий інтерес, з точки зору українських революційних демократів,— це той, що підіймається до суспільного інтересу, поширюється на сім'ю, клас, націю і суспільство в цілому. Ось чому Франко, Грабовський, Леся Українка, Коцюбинський та інші закликали підпорядковувати інтереси особисті інтересам суспільним. Кожна чесна людина, говорили вони, повинна думати в першу чергу про визволення народу, про боротьбу за його щастя, пам'ятаючи, що лише щастя усієї країни є основою і її власного щастя. Героями українські революційні демократи вважали тих людей, які жертвували особистим в ім'я загального. «Героїзмом,— писав Франко,— можна назвати тільки таке діло, де муки і терпіння одиниці здобуває або окупляє добро цілого народу, цілої людськості»[124].

Виступаючи на захист народу, українські письменники критикували абстрактний буржуазний гуманізм з його лицемірною проповіддю «любові до ближнього». Справжня любов до народу, писали вони, пов'язана з ненавистю до його експлуататорів.

Однак українські революційні демократи не показали історичний процес формування особистих і суспільних інтересів в трудовій діяльності людей. Щоправда, у Франка і Подолинського є окремі положення про поділ праці як початок відокремлення виробників і їх особистих інтересів від суспільних, але ці положення не одержали у них відповідного розвитку.

Але якщо розглядати соціологічні погляди українських революційних демократів в цілому, то їм притаманні сильні матеріалістичні тенденції, хоча вони і не змогли встати на позиції історичного матеріалізму. Їх заслуга в ряді випадків полягає в тому, що вони прагнули матеріалістично пояснити суспільні явища, обгрунтувати ту думку, що основу розвитку суспільства слід шукати в матеріальних, економічних відносинах. З цими відносинами вони пов'язували класову структуру суспільства і, аналізуючи класову боротьбу в різні історичні епохи, приходили до правильного висновку, що її найвищою формою є соціальна революція.

Соціологічні погляди українських революційних демократів містять в собі значні елементи діалектики, що знайшло вираз перш за все в їх прагненні розкрити об'єктивний процес розвитку суспільства залежно від економічних перетворень. Вирішуючи це питання, вони зосереджували увагу на з'ясуванні змісту поняття прогресу (поступу), його форм і напрямку (І. Франко «Що таке поступ», 1903). Розглядаючи поступ як складний, суперечливий процес, Франко писав, що зигзагоподібний шлях розвитку історії людства врешті-решт становить загальний прогресивний рух вперед, по висхідній лінії. Колесо історії не можна повернути назад, вказував Франко в статті «Иоанн Вышенский» (1889). Воно невпинно веде по лінії прогресу, суспільного поступу від нижчого до вищого, повторюючи раніше пройдені етапи, але вже на іншій основі[125].

Проте соціологічні погляди українських революційних демократів не позбавлені помилок і непослідовностей, які суперечать їх власним положенням. Наприклад, поряд з правильними думками про те, що основу суспільства складають економічні відносини, мають місце і твердження про вирішальну роль етичних ідеалів, духовної культури. «Продукція,— писав, зокрема, І. Франко,— невпинна і чимраз інтенсивніша культурна праця — се виплив потреб і ідеалів суспільності. Тільки там, де ті ідеали живі, розвиваються і пнуться чимраз вище, маємо й прогресивну і чимраз інтенсивнішу матеріальну продукцію»[126]. Критикуючи так званий «економічний матеріалізм» австромарксистів, Франко не зміг, проте, відокремити його від справжнього марксизму.

Соціологічні погляди Лесі Українки, П. Грабовського, М. Коцюбинського були більш послідовні. Це пояснюється головним чином більшою зрілістю пролетарського руху в Росії порівняно з Галичиною, хоча ідеали селянської революції залишились для всіх українських революційних демократів кінця XIX — початку XX ст. вирішальними. Цим пояснюється їх непослідовність в розв'язанні питання про засоби і шляхи здійснення соціалістичного ідеалу, які вони зводили до знищення приватної власності і встановлення справедливого розподілу результатів праці, не кажучи вже про диктатуру пролетаріату як головний засіб переходу до соціалізму. Проте історична заслуга українських революційних демократів кінця XIX — початку XX ст. в галузі соціології полягає в тому, що вони захищали і розвивали далі соціологічні погляди своїх попередників — революційних демократів 40—60-х років, популяризували окремі ідеї соціологічного вчення К. Маркса і Ф. Енгельса, революційної соціал-демократії, критикували буржуазних соціологів і тим готували грунт для засвоєння ідей історичного матеріалізму на Україні.

3. Естетика

Українська революційно-демократична естетика кінця XIX — початку XX ст. є органічною складовою частиною вітчизняної революційно-демократичної ідеології. Зазнавши благотворного впливу В. Бєлінського, М. Чернишевського, М. Добролюбова, Т. Шевченка, виражаючи інтереси широких трудящих верств, І. Франко, М. Павлик, О. Терлецький, С. Подолинський, П. Грабовський, М. Коцюбинський, Леся Українка, М. Лисенко та інші діячі другої половини XIX — початку XX ст. підпорядкували мистецтво, свою багатогранну творчу діяльність соціальному і національному визволенню українських трудящих, добре розуміючи, що воно можливе тільки за умови повалення всіма народами Росії самодержавного гніту.

Українські революційні демократи, засвоївши ряд ідей марксизму, поглибили вітчизняну революційно-демократичну естетику, відверто ставши на захист естетичної спадщини В. Бєлинського, М. Чернишевського і М. Добролюбова від нападок новітніх реакціонерів, декадентів і різного роду вульгаризаторів. Вони вели боротьбу на два фронти: проти формалістичного естетства і грубого утилітаризму.

---

[121] *Франко І. Я.* Соціалізм і соціал-демократизм // Житє і слово.— 1897.— Т. 6.— Кн. 4.— С. 273.

[122] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 19.— С. 57.

[123] *Там же.*— С. 7.

[124] *Там же.*— Т. 17.— С. 13.

[125] *Франко І. Я.* Вибрані суспільно-політичні і філософські твори.— С. 416.

[126] *ЛНВ.*— 1900.— Кн. 10.— С. 8.

Проте не слід перебільшувати ролі «рухомої естетики» і художньої практики в розвитку естетичної свідомості революційних демократів. Філософська наука також впливала на цей розвиток як прямо, так і опосередковано. Відомо, що І. Франко, М. Павлик, В. Навроцький, О. Терлецький, С. Подолинський ще у студентські роки і пізніше ознайомились з академічними системами естетики, і в полеміці з її апологетами, шукаючи відповідей на питання, які ставила сучасна їм дійсність, утверджували нові естетичні цінності, робили естетичні узагальнення.

Безпосередня участь П. Грабовського в революційному русі, спілкування під час заслання з російськими і польськими революціонерами допомогли юнакові швидко відійти від народництва і в соціології, і в естетиці. Цей фактор позначився на ефективності самоосвіти Грабовського, в ході якої він успішно оволодів деякими принципами марксизму. Твердячи в одному з листів, що «тепер все, що тільки єсть в Росії живого, рухливого та працюючого, йде під окликом марксизму» [127]. Грабовський тут же застерігав: «Треба тільки добре розбирати, чого сі людці хотять, та відрізняти як від заходів марксизму європейського, так і від догматизму щиро наукового» [128].

Самоосвітою розвивали свій світогляд М. Коцюбинський і Леся Українка. Вільні від догматизму університетських систем, оволодіваючи художнім досвідом своєї епохи, ці митці стали новаторами і в літературі, і в естетиці. Як письменники, вони гостро відчували обмеженість тих естетичних канонів, які однобічно чи неправильно відображали складність і своєрідність художніх явищ. Це спонукало їх до власної філософсько-естетичної рефлексії в листах, критичних статтях або маніфестах, які виражали нові естетичні позиції.

Важливим джерелом революційно-демократичної естетики на Україні була художня літературно-мистецька практика, в якій розроблялись і випробувались нові принципи творчого методу критичного реалізму, що за нових умов, які склалися на пролетарському етапі визвольного руху, швидко еволюціонував у напрямі зближення з методологічними засадами соціалістичної ідеології. Узагальнюючи власну художню творчість, міркуючи над шляхами розвитку української культури, ці діячі спиралися на передове мистецтво світу, були активними борцями проти націоналізму і шовінізму. Такий підхід до мистецтва не тільки збагачував власну творчість митців (усі вони активно перекладали твори іншомовних літератур), а й приводив до теоретичного осмислення взаємозв'язку, діалектики національного, класового й загальнолюдського (інтернаціоналістського) в мистецтві та естетиці.

Після І. Франка ці проблеми у власне теоретичній формі найчастіше і найпослідовніше ставили П. Грабовський і Леся Українка. Звертаючись із заслання до української молоді, Грабовський, наприклад, писав: «Кожна народність має дорости до загальнопросвітнього рівня або загинути безслідно... Перейміться вищими ідеалами часу і несіть їх до люду, освітіть його розум, підніміть його добробут, прямуйте до вироблення волі. Яко українці ви повинні працювати коло народу українського,— то перша умова поступу; але пам'ятайте: зміст вашої праці мусе бути загальнолюдським» [129].

Говорячи про естетику українських революціонерів-демократів, її джерела, зміст, особливість суспільного функціонування, слід мати на увазі провідну роль у цьому процесі І. Франка. Як письменник, критик, видавець, мислитель, він користувався незаперечним авторитетом і серед ровесників, і серед молодших соратників, яких він підтримував і здебільшого уводив у літературний процес, визначаючи характер їх таланту і новаторства. Але взаємини Франка із своїми соратниками не зводилися до учнівського засвоєння ідей і досвіду один в одного. Взаємодоповнення, взаємозбагачення навіть через полеміку, врахування можливостей таланту кожного забезпечували творчий розвиток основних

[127] *Грабовський П. А.* Зібр. творів : В 3 т.— Т. 3.— С. 290.
[128] *Там же.*
[129] *Там же.*— С. 52.

засад естетики революційного демократизму, розроблених російськими мислителями. Франко часто вдавався до власне філософсько-естетичної рефлексії, логічно обгрунтовував своє розуміння предмета і завдань індуктивної естетики, що спиралась на матеріалістичну філософію [130]. Тому чимало його висновків та узагальнень, сформульованих у літературно-критичних працях, мають загальноестетичний характер. Спираючись на них, виходячи з власного художньо-естетичного досвіду і публіцистичного освоєння дійсності в умовах боротьби за соціальне й національне визволення українських трудящих, за дальший розвиток вітчизняної культури, М. Павлик і О. Терлецький (як талановиті публіцисти), П. Грабовський, М. Коцюбинський, Леся Українка (як виразники революційно-демократичної ідеології засобами художньої творчості), В. Стефаник, О. Маковей, О. Кобилянська, Марко Черемшина, Лесь Мартович (як виразники загальнодемократичних позицій) — всі вони, кожен в міру власних можливостей сил і таланту, розвивали естетичну свідомість українського народу, даючи величезний матеріал для наступних теоретико-естетичних узагальнень.

Особливості становлення і функціонування естетичної свідомості революціонерів-демократів зумовили систему і взаємозв'язок їхніх естетичних уявлень і понять. У їхній спадщині (крім Франкової) відсутні роздуми про предмет і завдання естетики, розгорнуті характеристики естетичного освоєння дійсності та загальноестетичних категорій. Проте це не означає, що вони не зафіксували у творах різного характеру власного розуміння естетичного відношення, його типів, які становлять зміст загальнотеоретичних категорій. Поняття прекрасного, естетичної насолоди, трагічного, комічного, естетичного ідеалу мають у них глибокий, соціально зумовлений зміст і виразно окреслений обсяг. Цими поняттями вони оперували у листах, щоденниках, записних книжках, в опублікованих публіцистичних і літературно-критичних статтях. Естетичними уявленнями і поняттями широко користуються змальовані письменниками персонажі, ліричні герої. З контексту творчості кожного письменника, з системи його персонажів неважко логічно реконструювати зміст і обсяг таких елементів естетичної свідомості, як уявлення, смаки, погляди та ідеали. Проте необхідною передумовою такої реконструкції є розрізнення позиції автора і літературного персонажа.

Позиція письменника виражається шляхом вибору життєвого матеріалу (тем), способів його художньої обробки, вибору героїв, засобів типізації і художнього втілення задуму в творі мистецтва. Композиція художнього твору, зрештою вся спадщина письменника (художня, публіцистично-наукова, епістолярна) найадекватніше виражають своєрідність письменникового естетичного освоєння дійсності, міру соціальності у розумінні естетичних явищ, ступінь зв'язку естетичних явищ, естетичних цінностей з цінностями моральними і політичними.

У зв'язку з цим докладна характеристика творчого методу письменника завжди приводить до розуміння його естетичного ставлення до дійсності. Це й закономірно, адже художнє відображення світу є вищою, професійно відпрацьованою формою вираження його естетичного освоєння. Реалістичне мистецтво найвиразніше з-поміж усіх художніх напрямів фіксує дану залежність. Грунтуючись на творчому, художньо-образному, узагальнено-типізованому відображенні дійсності, в якому завжди міститься ставлення автора до зображуваних явищ, реалістичне мистецтво виявляє конкретно-чуттєвий, емоційний, цілісний і ціннісний характер естетичного відношення, його універсальність. Оскільки ж будь-яка цінність залежить як від змісту об'єктивних явищ, так і від потреб суспільства, то в класовому суспільстві з необхідністю проявляється класовість цінностей, в тому числі й естетичних.

Ось чому на поверхні естетичної системи митців революційно-демократичного напряму у відповідності з основним харак-

[130] Оскільки естетичні погляди І. Я. Франка характеризуються в окремому розділі, тут йдеться про естетику Франка лише як про фактор впливу на естетичну свідомість його соратників.

тером їхньої діяльності постає передусім система понять, що відображає процес художньої творчості, структуру художніх творів, їх соціальну роль, але за нею завжди стоїть глибший рівень загальноестетичних категорій, які характеризують гносеологічні, аксіологічні та онтологічні аспекти художньої творчості.

Окреслюючи перший рівень естетики революційних демократів, дослідники завжди докладно аналізують власне літературознавчий аспект їхніх естетичних поглядів і лише вказують на філософську, соціологічну, загальноестетичну основи. На цьому рівні осмислення естетики митців, що стояли на позиціях революційного демократизму, констатується доволі струнка концепція критичного реалізму.

Творча спадщина М. Павлика, О. Терлецького, П. Грабовського, М. Коцюбинського, Лесі Українки та інших діячів культури на Україні кінця XIX — початку XX ст. переконливо свідчить, що в ній знайшли дальший розвиток ті питання, які були вперше поставлені в естетиці вітчизняних революційних демократів 40—60-х років. З цим пов'язані найважливіші досягнення на шляху матеріалістичного пояснення специфіки літератури, художнього методу реалізму, передусім таких його принципів, як правдивість, ідейність і народність. Окремі з них підійшли до марксистсько-ленінського розуміння проблем тенденційності і партійності. Всі вони з позицій демократизму (і зрештою, з позицій філософського матеріалізму) викривали неспроможність реакційних ідеалістичних доктрин «мистецтва для мистецтва», занепадництво і декаденство у художній творчості та естетиці. Вони розробляли і збагачували концепцію реалізму, враховуючи досягнення світового мистецтва, умови соціального розвитку, новий суспільно-естетичний ідеал, збагачений згодом революційною боротьбою пролетаріату.

Історичною заслугою революціонерів-демократів межі століть є подальша розробка вчення своїх попередників про народність реалістичного мистецтва на грунті глибокого розуміння ролі народних мас в історії. Звідси випливали їх постійні виступи проти народницької ідеалізації в художніх творах патріархальщини, селянства і козацтва, пристрасне розвінчування буржуазного індивідуалізму, культу «надлюдини», нове розуміння ролі видатних осіб і народу, тобто нова концепція особистості, літературного героя.

У цій концепції позитивний герой змальовувався не просто як продукт навколишнього середовища, соціальної дійсності, а насамперед як активний суб'єкт, що прагне змінити цю дійсність. Правда, в розумінні шляхів соціального перетворення серед українських революційних демократів єдності не було. Така соціологічна позиція зумовлювала принципову відмінність їхнього способу естетичного освоєння дійсності від ліберально-демократичного. Замість естетичного прийняття дійсності, захоплення нею у революційних демократів України домінувало революційно-критичне ставлення до дійсності, девізом якого стало утвердження нового суспільно-естетичного ідеалу, який міг сформуватися лише в боротьбі за справедливе (а значить, і прекрасне) майбутнє людства. Це в свою чергу привело до зміни акцентів у концепції реалізму, до уточнення розуміння предмета і завдань мистецтва, його суспільних функцій. Якщо в естетиці 60-х років XIX ст. на перший план висувалося завдання правдивого (аж до етнографічної вірності) відображення дійсності, що інколи супроводжувалося недооцінкою творчої активності митця, то в 1890—1900-х роках теоретично усвідомлюється і художньо реалізується єдність тверезого реалізму в зображенні обставин і психології героїв з романтичним втіленням революційного ідеалу борця проти соціальної несправедливості. Поряд із зображенням персонажів — вихідців із середовища робітничого класу робляться спроби художнього втілення образу соціаліста (І. Франко, М. Павлик, О. Кобилянська, Леся Українка).

В естетичних поглядах українських митців і критиків революційно-демократичного напряму все гостріше відчувається потреба в новому творчому методі, виникає полеміка між «старими» і «новими» письменниками, загострюється ідейно-естетична боротьба між реалістами і модерністами, в основі якої виявляється протилежність і філософських основ, і політичних позицій, і естетичних норм. Гостро постає питання про утилітаризм і психологізм у мистецтві. Відстоюючи і захищаючи основні методологічні принципи своєї ідеології і художньої практики, революційні демократи висувають окремі нові положення, які дехто розцінював як поступку модернізму або відхід від революційно-демократичних позицій. Безперечно, деякі окремі положення І. Франка не витримали випробування часом, максималізм був характерний окремим судженням П. Грабовського, неточно вказували на джерела свого художнього новаторства М. Коцюбинський і О. Кобилянська, але такі історично зумовлені недоліки не змінили суті естетичних концепцій цих митців, які залишилися до кінця життя в руслі революційного демократизму, збагаченого соціалістичними ідеями.

Розгортання революційного руху в Росії та, особливо, події першої російської революції 1905—1907 рр. відчутно позначилися на науковій і художньо-естетичній думці України. Визнання мистецтва як активно-творчого відображення життя і засобу революційного перетворення дійсності, проголошення, відстоювання і художньо довершене утвердження принципів реалізму — правдивості, ідейності, гуманізму, народності — та глибоке розуміння класовості художньої творчості становлять осереддя естетичних поглядів українських революційних демократів, які завжди і послідовно розвінчували реакційні клерикально-націоналістичні естетичні доктрини. Непримиренність до «чистого» мистецтва, розвінчування спроб його філософсько-теоретичного обгрунтування робили естетику революційних демократів наступальною і соціально активною силою в ідеологічній боротьбі дожовтневого періоду в історії естетики.

Естетична думка України через діяльність революційних демократів все більше і впевненіше виходила за межі національного художньо-естетичного досвіду, теоретично завойовуючи ідеї інтернаціоналізму. Революціонери-демократи на чолі з І. Франком, спираючись на досвід розвинутих літератур, виражаючи інтереси прогресивних сил суспільства, творили самобутню національну літературу, яка дедалі виразніше проймалась інтернаціональним пафосом. Їхня боротьба проти «хуторянства», націоналістичного «назадництва» вводила українську літературу в коло світових літератур, перетворювала її на вагому силу інтернаціонального єднання українського народу з братніми народами.

Історична заслуга українських революційних демократів полягає не тільки в тому, що вони брали безпосередню участь у цьому процесі, а й у тому, що вони, теоретично осмислюючи, спрямовували його у відповідності з об'єктивними законами суспільного розвитку. Вони не тільки відстоювали інтернаціоналізацію культури, а й творили інтернаціоналістську за змістом літературно-естетичну теорію на Україні.

Інтернаціональне в естетиці — це не просто і не тільки спільне для багатьох народів, але й передусім те, що відповідає суспільному прогресові, те, що виражає інтереси передового класу, трудящих мас. І це є свідченням того, що вчення про мистецтво являє собою принциповий збіг об'єктивної істини і пристрасної зацікавленості, партійності дослідника.

Революційні демократи — поборники дружби народів. Тому їхня діяльність, результати цієї діяльності (художня творчість, теоретичні праці) сприяли прояві інтернаціонального характеру української літератури. Естетична система, яка розкривала, пояснювала, утверджувала процес інтернаціоналізації в літературі, теж ставала інтернаціоналістською за своєю суттю. Тому кращі досягнення естетичної спадщини революційних демократів були вспадковані соціалістичною культурою радянського народу.

Вирішальну роль у процесі інтернаціоналізації культури та її теорії відіграла боротьба пролетаріату на чолі з Комуністичною партією за соціальне визволення трудящих. І той факт, що революціонери-демократи стояли біля джерел цього процесу, творили та осмислювали його, найкраще засвідчує історичне значення їх спадщини для соціального процесу українського народу.

Типологічно окреслені характеристики революційно-демократичної естетики на Україні конкретно виявляються у діяльності найвидатніших представників цього напрямку, кожен з яких вніс свій вклад в утвердження її принципів, відіграв важливу роль у зміцненні її авторитету.

Видатним творцем матеріалістичної естетичної думки на Україні останньої чверті XIX ст. був П. А. Грабовський (1864—1902), який вступив на арену революційної діяльності спочатку як народник і за участь у боротьбі проти самодержавства був засланий у Сибір, де і помер. Життя, світогляд, вся творчість П. Грабовського характеризуються надзвичайною цілеспрямованістю і непохитною переконаністю у справедливості й правильності революційних ідеалів. Ідейні погляди та художньо-естетичні смаки поета сформувались під впливом соціально-економічних умов другої половини XIX ст., праць російських революційних демократів М. Чернишевського, М. Добролюбова, творчості М. Гоголя, Т. Шевченка, М. Некрасова, О. Островського, М. Салтикова-Щедріна, І. Тургенєва. Поезія О. Пушкіна і М. Лермонтова була для нього школою громадянської мужності й художньої майстерності.

Цілковито прийнявши естетичну програму революційного демократизму, він втілив її у поетичних творах, розвинув відповідно до нових умов у своїх літературно-критичних судженнях, викладених у статтях і листах. Будучи відірваним від громадського життя і літературного процесу, П. Грабовський зумів не тільки реалізувати свій поетичний талант, а й зорієнтуватися в ідеологічній боротьбі.

Центральною в естетичній концепції П. Грабовського є проблема «мистецтво і дійсність», яку він розглядає крізь призму суспільної природи прекрасного і соціального призначення художньої творчості. Беручи до уваги поетичне кредо поета — вірш «Я не співець чудовної природи» й окремі думки з його листів, деякі дослідники естетики П. Грабовського наголошували на його крайньому максималізмі в питанні про суть мистецтва, завдання якого він вбачав у спонуканні читачів до соціальної діяльності.

«В кожному творі для мене мають вагу головна думка та загальний характер»[131], — писав поет у 1900 р. Признаючись, що його часто мучить «болюча, самоаналізуюча самосвідомість», він критично оцінював власну творчість і тоді, коли її захоплено сприймали читачі: «Моя праця здається мені страшенно мізерною, як подивитись навкруги себе та порівняти її до тієї праці, якої вимагає справжнє життя людське. Питання: для кого й для чого ти складаєш оті вірші? — починає гризти за серце, а сумління натуркує, що се зовсім не те, чого було б треба»[132].

Усвідомлюючи важливу соціальну роль мистецтва в боротьбі з самодержавством, поет втілив свої погляди у віршах «Поетам-українцям», «Сучасним поетам великоруським», «Я не співець чудовної природи», «Мета». Поетичні афоризми революціонера звучали чітко аж до риторизму:

Ось наша єдина братерська порада
Борцеві, що тягне хреста:
Народна свобода — найвища засада,
Найкраща сучасна мета[133].

Однак, проголошуючи такі загальнополітичні гасла, П. Грабовський розумів, що художня література може сприяти їх здійсненню лише творами «артистичної цільності», які «чарують своєю красою артистичною»[134]. Гостро критикуючи деякі недолугі переклади поезій Т. Шевченка на російську мову, мотивуючи свій присуд, Грабовський говорив про єдність етичних і естетичних критеріїв оцінки творів мистецтва: «Ми не можемо дивитись інакше, ідучи за голосом совісті та враження естетичного»[135]. Саме у роздумах про можливість адекватного перекладу художнього твору поет спеціально зупинився на проблемі прекрасного в житті й мистецтві. На його думку, «природна снага та краса кожної окремої країни, як саме духовна міць та краса кожної окремої народності, можуть бути виспівані вповні та найти цілком придатний вираз для себе

[131] *Грабовський П. А.* Зібр. творів : В 3 т.— Т. 3.— С. 296.
[132] *Там же.*— С. 275—276.
[133] *Там же.*— Т. 2.— С. 298.
[134] *Там же.*— Т. 3.— С. 136.
[135] *Там же.*— Т. 3.— С. 137.

або, як кажуть, втілитися — тільки в рідних звуках даної країни та народності»[136]. Шевченко, підкреслював Грабовський, «художницько та непередатно зачепив у своїх творах вияв духа та життя властиво українських, так поставив та показав перед очі світові... породу українську з її багатими в зародинку дарами краси та сили внутрішньої, внісши тим щось нового, доти незнаного або малознаного, в скарбництво духовних здобутків всесвітніх»[137]. Письменник не тому не оспівав чудової природи, що нехтував її красою, а тому, що «з ума не йшли знедолені народи»[138]. Звертаючись до України, «навкруги оповитої темнотою», поет признався:

Не складаю пісень твоїй дивній красі,
Бо не бачу у стані сучасному;
Розпинали тебе всі до одного, всі,
Хто був паном у краї нещасному[139].

Як бачимо, Грабовський не мислить красу поза соціальною свободою людини, народу, вона має в нього класовий характер, несучи в собі й загальнолюдський зміст. Поет, схильний до болісного самоаналізу, глибоко осягнув, що сприйняття краси природи опосередковане соціальним досвідом людини, що саме поняття краси відбиває взаємодію чуттєвих об'єктів і суб'єктивних факторів.

Погляди П. Грабовського на інтимну лірику, яка відбиває хвилинні вибухи горя і песимізму, збігалися з поглядами Франка та Лесі Українки. Почуття, властиві людині в якийсь момент її життя, не суперечать революційному пафосу поезії, якщо не заступають складного спектра відносин пригнобленої людини до несправедливих соціальних умов. Ось чому революційні демократи наприкінці XIX ст. одностайно виступили проти вузького утилітаризму народницької критики, зробивши акцент на психологічному аспекті мистецтва, переосмисливши предмет художньої літератури, критикуючи описовість і художню неорганізованість деяких творів своїх попередників. Як і Франко й Коцюбинський, Грабовський, незважаючи на ізольованість від художнього життя, самостійно прийшов до такого саме висновку: «По-мойому, предметом белетристичного зображення повинен бути лишень внутрішній, духовний мир людини, а також ті соціально-історичні обставини життєві, що той або інший духовний мир виробили, той або інший тип людини винесли на поверх течії світової. А всі оті: „він устав... пішов... сів... почухався...“ просто зайва вага»[140].

Шляхом поглибленого психологічного аналізу пішла молода генерація українських письменників — В. Стефаник, М. Коцюбинський, О. Кобилянська, а їхній досвід чи не першими теоретично осмислили І. Франко і П. Грабовський. Так, наведений вислів останнього відноситься до 1896 р.

Виходячи з визнання того факту, що соціальна дієвість літератури опосередковується естетичним впливом художніх творів на публіку, П. Грабовський ставив надзвичайно високі вимоги до драматургії. Ці вимоги пов'язані з передовою ідейністю і художньою досконалістю творів: «У нас ніхто з писателів, здається, й не поклада, що драма чи там комедія є перш над усе літературний твір і мусе відповідати усім умовам літературної вартості, що драматичний твір насамперед мусе бути твором художньої цільності, мусе стояти та розвиватись на засновку сучасного життя, зображати його дійсності прояви»[141]. З цієї позиції Грабовський критикував окремі драматичні твори І. Карпенка-Карого, М. Старицького, М. Кропивницького і повість Б. Грінченка «Під тихими вербами», вимагав показувати «не абстрактне козацтво, а таке, яким воно справді було, з його реальними інтересами та прагненнями»[142].

Виходячи з потреб реального життя, нехтуючи нормативними приписами «пі'тики», орієнтуючись на тих російських поетів, які «виробили форму вірша до найвищих ступенів краси та мелодійності», поет-революціонер ставив завдання перед

[136] *Там же.*— С. 144.
[137] *Там же.*
[138] *Там же.*— Т. 2.— С. 635.
[139] *Там же.*— С. 119.
[140] *Там же.*— Т. 3.— С. 250.
[141] *Там же.*— С. 190.
[142] *Там же.*— С. 301.

критикою, яка повинна застосовувати ідейні та естетичні принципи до оцінки мистецьких явищ. «Цікавий, щиро людський зміст докупи з виробленою, художньо закінченою формою становлять головні прикмети всякої істинної поезії; от сих прикмет і повинен шукати в поетичних творах насамперед критик. „Штуки для штуки" не було, немає і не може бути в дійсності; се — пустопорожня, пустодзвонна фраза,— не більш. Вона, навпаки, завсігди прикривала собою найтенденційніші замахи думки, проповідувала найгрубішу тенденційність в літературі» [143],— писав П. Грабовський у статті «Дещо про творчість поетичну», яка стала класичним маніфестом революційно-демократичної естетики.

Таким чином, будучи, за його словами, «прихильником черствого матеріалізму», «ненавидячи солодушність у письменстві» [144], П. Грабовський не відкидав естетичної природи мистецтва, а в умовах засилля формалістичного естетства відстоював соціальний пафос мистецтва з його революційною тенденційністю і глибоким демократизмом. У цьому його історична заслуга як одного з творців революційно-демократичної естетики.

Велику роль в утвердженні художньої продуктивності принципів революційно-демократичної естетики відіграв М. М. Коцюбинський (1864—1913). Говорячи про формування свого світогляду, Коцюбинський не раз підкреслював його атеїстичну і соціалістичну спрямованість уже в юнацькому віці: «Читання настільки перевернуло мій світогляд, що з незвичайно релігійного хлопця, яким я був до 12 років, я став на 13 році життя атеїстом, а на 14 — соціалістом» [145]. Пізніше письменник уточнював, що це були «симпатії до соціалізму» [146], навіяні читанням праці Фур'є. Однак близькість до життя, знайомство з революційним демократом І. Я. Франком, пролетарським письменником О. М. Горьким, згодом зустріч з В. І. Леніним остаточно поставили його в ряди революційно-демократичної інтелігенції, яка перебувала під «ласкавою опікою» жандармів. Не залишивши значної літературно-критичної спадщини, в якій би в логічній формі виявилася його естетична рефлексія, він яскраво втілив розвинутий естетичний смак, багатогранні мистецькі інтереси в художній прозі й листах. Його твори свідчать, що джерелом прекрасного Коцюбинський вважав єдність добра і краси, яка виявляється через гармонію природних і суспільних явищ.

Головною ж темою естетичних роздумів Коцюбинського було питання про дальше збагачення реалізму в художній літературі. Засвоївши основні засади реалістичного способу відображення дійсності, орієнтуючись спочатку на творчий досвід П. Мирного та І. Нечуя-Левицького, він невдовзі гостро відчув необхідність вдосконалення творчого методу. Будучи людиною незвичайної естетичної вразливості, формуючи свій художній смак на творах новітньої психологічної прози, М. Коцюбинський розумів згубність звуження літературної тематики до зображення селянського життя, на що навертала українську літературу цензурна політика самодержавства, і поставив собі за мету розширити межі і можливості реалізму в українській літературі. Тому він сам вдавався до тем з життя інтелігенції, прагнучи проникнути в психологію людини, схиляв до цього інших письменників, яких запрошував взяти участь в альманасі «З потоку життя». У зверненні Коцюбинського до українського прогресивного письменства, що стало своєрідним маніфестом — виразом його естетичної платформи, сформульовані його погляди на суть і суспільне значення художньої творчості. Враховуючи зміни в читачеві, досягнуті успіхи української літератури, ситуацію, яка склалася тут на початку XX ст., письменник констатував, що «інтелігентний читач має право сподіватися й од рідної літератури ширшого поля обсервації, вірного малюнку різних сторін життя усіх, а не одної якої верстви суспільності, бажав би зустрітись в творах красного письменства нашого з обробкою

[143] *Там же.*— С. 124.
[144] *Там же.*— С. 264.
[145] *Коцюбинський М.* Твори : В 3 т.— Т. 3.— С. 281.
[146] *Там же.*— С. 287.

тем філософічних, соціальних, психологічних, історичних і інших» [147].

Розвиваючи й поглиблюючи ці погляди в полеміці із Панасом Мирним, М. Коцюбинський виділяє ряд факторів, які впливають на формування типового характеру (історико-культурні, географічно-кліматичні умови, національна і політична свідомість), наголошуючи, що вирішальне значення для розвитку й вдосконалення літератури має соціальний прогрес. Погоджуючись з Панасом Мирним, що кожна література залишається живою доти, доки зображує «тільки те, що дає само життя», Коцюбинський відстоює активний випереджуючий характер розвитку художньої творчості. «...Через те, що вона (література.— *Авт.*) мусить бути дзеркалом для *кожного моменту життя,* вона не повинна обмежуватися селянським побутом, а давати справжній образ життя всіх верств суспільності. Бо коли б література *чекала* на якісь умови відповідно якимсь планам або програмі, то вона нічого не дочекала б ся (бо й плани й програми не стоять!), вона загинула б навіки і перестала б бути літературою» [148]. Буде література мертвою чи живою — це залежить, за переконанням Коцюбинського, не тільки від теми, але «більш од автора». Показуючи, що під «грубою свитою» селянина «б'ється людське серце», письменник, як «чарівник слова, може оживити організм народний» [149].

Так М. Коцюбинський розвивав ідею революційних демократів про гуманістично-перетворюючу роль мистецтва. У таких випадках він завжди наголошував на єдності правди, добра і краси. Вітаючи М. Лисенка, письменник підкреслював: «За піснею своєю Ви водили нас, куди самі хотіли. Ви розкривали серце наше для добра, сповняли коханням, робили видющим на красу, гордим колишнім, міцним надією» [150].

Про значення естетичного впливу через емоційне зворушення, яке викликає в читача художній твір, М. Коцюбинський писав і в листах Максиму Горькому: «Пишу Вам свои впечатления, дорогой Алексей Максимович, не как критик (я этим не грешен), а как простой читатель Ваш, один из многих, и еще по праву человека, которому не чуждо чувство красоты» [151].

М. Коцюбинського як «великого сонцепоклонника» інколи звинувачували в естетстві, настільки яскраво він змальовував красу природи і людини, але такі його твори, як «Intermezzo», «Коні не винні», «Fata morgana» та інші, переконливо свідчать, що письменник ніколи не ізолював естетичних проблем від соціально-політичних. Найактуальніші питання сучасності здобували в нього високомистецьке художнє втілення.

Активну роль суб'єктивного фактора (естетичних почуттів, світогляду) М. Коцюбинський розкрив, характеризуючи проблеми психології творчості як у листах, так і в художніх творах («Цвіт яблуні», «Intermezzo»). Цю проблему він осмислював не тільки як художник, але й як мислитель, бо високо оцінив трактат І. Франка «Із секретів поетичної творчості», в якому, за словами Коцюбинського, Франко з «глубиной мысли и блестящей эрудицией рассматривает роль сознания в процессе поэтического творчества» [152].

Різко засуджуючи естетичне невігластво окремих українських авторів, які дбали лише про свою оригінальність без освоєння традицій попередників, Коцюбинський водночас не приймав естетики декадансу і модернізму. Своє ставлення до них письменник висловив у рецензії на лірику М. Філянського, яку піддав нищівній критиці за те, що там «усе темне, каламутне, хаотичне» [153].

Лірика Філянського вразила Коцюбинського «повним незнанням мови, убогістю думки й образу, механічним єднанням окремих рядків віршу, браком свіжих рим» [154].

Єдність ідейності й художності служила для письменника провідним критерієм

[147] *Там же.*— С. 239.
[148] *Там же.*— С. 245.
[149] *Там же.*— С. 247.
[150] *Там же.*— С. 252.
[151] *Там же.*— С. 394.
[152] *Там же.*— С. 12.
[153] *Там же.*— С. 23.
[154] *Там же.*— С. 25.

оцінки власних і чужих творів, визначення суспільної ролі мистецтва взагалі.

М. Коцюбинський як журналіст ставив питання про необхідність розвитку духовних потреб трудящих, про культуру й естетику народних розваг, про організацію народного театру, публічних літературних читань, які повинні розвивати у трудящих благородні почуття добра й краси. Це були улюблені теми письменника, вони проймали його естетичну свідомість, на них спиралася розроблювана ним естетична концепція. У нарисі про М. Коцюбинського Максим Горький писав: «В мире идей красоты и добра он „свой" человек... у него тонко развита эстетическая чуткость к доброму, он — любит добро любовью художника, верит в его победную силу, и в нем живет чувство гражданина, которому глубоко и всесторонне понятно культурное значение, историческая стоимость добра» [155]. Саме тому, що цей естетичний пафос органічно проймав життя і творчість М. Коцюбинського, його спадщина справила значний вплив на розвиток української художньої культури і дальший прогрес естетичної думки.

Якісно новий етап у розвитку революційно-демократичної естетики на матеріалістичній основі зв'язаний з художньою творчістю і літературно-критичною діяльністю Лесі Українки (Лариси Петрівни Косач, 1871—1913). Спорідненість естетичної позиції Лесі Українки з естетикою інших, сучасних їй революційних демократів і водночас їх принципова новизна зумовлені безпосередніми зв'язками письменниці з соціал-демократичним рухом Росії, глибшим, ніж у її соратників, сприйняттям марксистських ідей і талановитою розробкою загальнолюдських проблем на матеріалі не тільки українського, а й інших народів світу.

Леся Українка, незважаючи на кволе здоров'я, завжди була морально готова виконувати «найчорнішу роботу в мужицько-пролетарській українській газеті, лишивши білу роботу чистої ідеології» [156]. Щодо органічної єдності своєї творчості з суспільним життям, особливо в часи першої російської революції, письменниця писала: «...в поезії я тепер обдарована несподіваною гармонією настрою моєї музи з громадським настроєм (се далеко не завжди бувало!). Мені якось не приходиться навіть нагадувати сій свавільній богині про її „громадські обов'язки", так обмарив її багрянець червоних корогов і гомін бурхливої юрби» [157]. Все це зумовило особливості усвідомлення Лесею Українкою соціальної суті естетичного відношення до дійсності. Єдність її естетичних, політичних і моральних принципів визначила розуміння завдань і функцій мистецтва, критику реакційних напрямків у художній творчості, привівши, зрештою, до збагачення творчого методу письменниці, в якому з'явились передумови для методу соціалістичного реалізму.

Леся Українка поглибила розробку таких проблем естетики, як специфіка художньо-естетичного освоєння світу, зв'язок мистецтва з політикою, художня правда, класовість і народність літератури. Вся творчість Лесі Українки свідчить про її постійні пошуки нових форм естетичного освоєння суспільного життя. Відмежувавшись з самого початку літературної діяльності від епігонства продовжувачів естетики 60-х років — представників ліберального народництва, вона свідомо виводила українську літературу за горизонти національних інтересів на передові естетичні позиції своєї епохи. Полемізуючи з українським буржуазним націоналістом С. Єфремовим, Леся Українка твердила, що «літературні школи» — «вопросы не домашнего свойства», а інтернаціональні [158] і пишалася тим, що сміливо «кидалася в дебрі всесвітніх тем... куди земляки мої, за виїмком двох-трьох одважних, воліють не вступати» [159].

Передумовою художнього новаторства письменниця вважала глибоко особистісне, естетичне освоєння політичних проблем, тобто тих питань, якими переймається суспільство і які безпосередньо зачіпають

[155] *Горький М.* Собр. соч. : В 30 т.— Т. 14.— С. 102.
[156] *Українка Л.* Зібр. творів : В 12 т.— Т. 12.— С. 138.
[157] *Там же.*— С. 138—139.
[158] *Там же.*
[159] *Там же.*— С. 400.

поета, проникають у його темперамент. Нехтуючи грубим політиканством, Леся Українка обстоювала свою незалежність від догматичних доктрин і, зокрема, доводила М. Павликові, що не може «скинутися всякої політики», бо їй не дозволяють переконання і темперамент. На її погляд, скинутися політики означало б «скинутися і моєї поезії, моїх найщиріших слів, бо вимовляти і ставити їх на папері, скинувшись того діла, на яке вони кличуть інших, мені буде сором» [160].

Лесі Українці було властиве органічне поєднання особистого життя і провідних мотивів власної творчості, злиття неповторного емоційно-поетичного світосприйняття з філософським осмисленням дійсності, суті прекрасного і законів мистецтва. Звідси визнання соціально-перетворюючої ролі мистецтва («слово — зброя»), боротьба за революційну тенденційність літератури з урахуванням естетичного мотиву: «Мені здається, що коли я буду тенденцію за волосся притягати, то всім буде чутно, як її волос тріщатиме нещасній. А вона як схоче, то й сама до мене прийде...» [161]. У цих словах — типологічне сходження розуміння тенденційності художнього твору в Лесі Українки і Ф. Енгельса, до того ж прямий перегук з поглядами І. Франка. Поетеса розуміла, що зв'язок мистецтва з життям і політичними устремліннями епохи без художньої довершеності твору не можуть забезпечити естетичний вплив на публіку, а отже, й соціальну дієвість мистецтва. Міркуючи про своєрідність художньо-естетичного пізнання, Леся Українка писала: «Тільки белетрист і поет можуть нам розказати про терни та квітки нових шляхів, про світло й плями нових світачів. Вкупі з митцями будемо ми прагнути й боятись, любити й ненавидіти, будемо жити не тільки в минулому й теперішньому, але й в прийдешньому, але й у вічності, наскільки може сягнути в неї наша фантазія» [162]. З такої позиції вона аналізувала твори утопістів (стаття «Утопія в белетристиці»), по-новому (хоч і не завжди переконливо) інтерпретувала роман М. Чернишевського «Що робити?», розробляючи поняття художньої правди, слушно відстоюючи значення естетичного фактора в пропаганді соціалістичного ідеалу.

Новим в естетиці Лесі Українки є поняття моральної відповідальності митця за художню недосконалість його творів, змістом яких можуть бути навіть прогресивні ідеї. Вона, наприклад, зазначала, що не ставить собі в велику заслугу «порядну» форму віршів, бо це — «повинність кожного, хто пише вірші не для забавочки тільки» [163]. Письменники-графомани, за її переконанням, «не поважають себе або української літератури», спекулюючи на так званих «національно-патріотичних» темах і довірі читачів. Подібним поетам, вважала Леся Українка, слід би «на який час заборонити писати національно-патріотичні вірші, то, може б, вони скоріше версифікації вивчились... а то тепер вони найбільше надіються на патріотизм своїх читців, а не на власну рифму та розмір» [164]. Як бачимо, поетеса діалектично розглядала проблеми ідейності і художності, змісту і форми художнього твору. Сторони цих суперечностей в її розумінні не протистояли осібно одна одній, а взаємопроникали і переходили одна в одну в процесі естетичного сприймання твору читачем. Так, Леся Українка утверджувала естетично-функціональну природу художніх цінностей (наприклад, у своєму листі до О. Кобилянської від 3 травня 1913 р.) і, розширюючи можливості критичного реалізму, доводила необхідність романтики в структурі реалістичного творчого методу, а для позначення нової якості цього методу вживала термін «неоромантизм».

Естетична концепція Лесі Українки набувала все більшої стрункості і системності, бо поетеса-мислитель володіла даром самокритики й естетичної рефлексії. Осмислюючи художній досвід світової літератури і власну творчість, вона ще 1890 року підкреслювала, що «інакше, ніж її критики, розуміла слова „народність",

[160] *Там же.*— С. 65.
[161] *Там же.*— Т. 10.— С. 130.
[162] *Там же.*— Т. 8.— С. 189.
[163] *Там же.*— Т. 10.— С. 155.
[164] *Там же.*— С. 130.

„літературність“ та „інтелігенція“» [165]. Її власний внесок у розробку народності мистецтва був зв'язаний з новим розумінням поняття «народ». Окреслюючи його зміст, вона полемізувала з І. Франком, наголошуючи, що «деякі радикали уважають не селян, а робітників більш догідливим грунтом для своєї пропаганди» [166], і з цієї позиції стала на захист Желябова з товаришами, які пішли «до роботи для здобування всеросійської політичної волі» [167].

За змістом і за способом художнього втілення категорія народності мистецтва в трактуванні Лесі Українки набувала наукового характеру. Відкидаючи псевдонародність, письменниця високохудожньо виражала передові ідеї свого часу крізь призму інтересів трудового народу. Відчуття кровного зв'язку з боротьбою трудящих, естетичне утвердження віри в їхнє майбутнє живило оптимізм світогляду Лесі Українки, перспективність її естетики. Художнім втіленням такого розуміння народності мистецтва є драматичні поеми письменниці, особливо ж «Лісова пісня». У ній концентровано виявилися на новому рівні ті прикмети естетичного освоєння світу, які постали перед читачами ще в ранній поезії, на підставі аналізу якої Франко визначив революційно-демократичну спрямованість творчості Лесі Українки. За переконанням поетеси, писав Франко 1898 р., «все і всюди поезія — слуга життєвих потреб, слуга того вищого ідейного порядку, що веде людей до поступу, до поправи їх долі. І коли зразу вона служить інколи розривкою і забавою вищих верств, то до найвищої сили і гідності доходить тільки тоді, коли робиться виразом життя і боротьби найширших народних мас і заразом боєвим окликом за найвищі людські ідеали — свободу, рівність і братерство всіх людей» [168]. Таким чином, Франко першим з українських критиків розпізнав революційно-демократичний характер естетичного ідеалу Лесі Українки, який згодом збагатився світовідчуттям та ідеями пролетаріату.

Творчість Лесі Українки стала естетичним засобом у боротьбі трудящих за здійснення соціалістичного ідеалу. Впливаючи на українську радянську літературу, будучи складовою частиною художньої культури Радянського Союзу, спадщина письменниці сприяла розбудові наукової естетики за умов соціалізму.

Революційно-демократична естетика на Україні, розвиваючи традиції й основні принципи естетики російських революційних демократів, утверджувалася в умовах поширення марксизму й виникнення ленінізму. Відповідаючи на запити нової епохи, узагальнюючи художню практику пролетарського періоду визвольного руху в Росії, вона збагачувалася новими ідеями. Перегукуючись сьогодні з багатьма положеннями марксистсько-ленінської естетики, яка успадкувала все краще з естетичних систем минулого, українська революційно-демократична естетика за світоглядною сутністю і філософською основою залишається видатним, оригінальним досягненням, але у межах домарксистського періоду історії естетичних учень.

4. Атеїзм

Революційні демократи України, будучи войовничими атеїстами, постійно викривали релігійну ідеологію в будь-яких її формах і різновидах. Вони створили низку глибоких за змістом і блискучих за формою творів, в яких, спираючись на науку та соціальну практику, довели неспроможність ідеї про існування бога як творця й промислителя; показали реакційну сутність соціальних принципів будь-якої релігії, ворожу історичному прогресу роль релігійних установ, організацій і культу взагалі. В творах українських революціонерів-демократів з глибоким знанням справи показана несумісність будь-якої релігії з суспільним поступом, свободою, справжньою моральністю, сформульовані й обгрунтовані положення, які незаперечно свідчать про те, що атеїстичне світорозуміння авторів в значній мірі базувалось на кращих завоюваннях атеїстичної думки російської революційної демократії, домарксівського атеїзму

[165] *Там же.*— С. 65.
[166] *Там же.*— Т. 8.— С. 22.
[167] *Там же.*
[168] *Франко І. Я.* Зібр. творів : В 50 т.— Т. 31.— С. 269.

взагалі, а почасти — марксистського атеїзму.

До видатних революціонерів-демократів України розглядуваного часу — Івана Франка, Михайла Павлика, Павла Грабовського, Лесі Українки, Михайла Коцюбинського та ін.— в питаннях світогляду взагалі безпосередньо примикали й інші демократичні письменники та громадські діячі, які чимало зробили для викриття антинародної сутності релігії та церкви. Йдеться насамперед про Панаса Мирного, Марка Вовчка, Степана Руданського, Юрія Федьковича, Ольгу Кобилянську, Василя Стефаника, Леся Мартовича, Архипа Тесленка, Марка Черемшину.

В атеїстичних творах революціонерів-демократів України піддано критичному розгляду основи віровчення світових релігій, особливо християнства, показано протилежність науки, культури, суспільного прогресу релігійній ідеології та практиці.

У системі атеїстичних поглядів І. Франка, Лесі Українки та інших революційних мислителів України даного часу показано, що релігія є служницею панівних класів, ворогом історичного прогресу. Спираючись на матеріалістичний світогляд, революціонери-демократи грунтовно вивчали релігійні питання. Це стосується насамперед Франка. Приблизно з 1876 р. він міцно стає на шлях атеїзму, активної антирелігійної пропаганди, на шлях боротьби проти духовної зброї експлуататорських класів, якою є всяка релігія, в тому числі й християнство в його православній, католицькій та греко-католицькій формах. Франко наближався до науково-матеріалістичного розуміння гносеологічних і соціальних коренів релігії, добре розумів, що в релігійних віруваннях реальна дійсність дістає спотвореного відображення. Грунтуючись на багатющому історико-етнографічному матеріалі, досягненнях археології, антропології, природознавства, він в багатьох творах детально розкриває причини походження релігії.

Будучи не тільки великим митцем, але й видатним багатостороннім ученим-дослідником і мислителем, Франко багато уваги приділяв питанням походження релігії взагалі і християнства зокрема. Як справжній учений, що грунтував свої думки на ретельному вивченні наукових досягнень свого часу і в своїх теоретичних побудовах відносно релігії виходив з принципу історизму, він добре розумів, що релігія є продуктом суспільного розвитку, що її виникненню передував тривалий безрелігійний (дорелігійний) період. Людина, відзначав Франко, неминуче повинна була створити певні релігійні вірування, спочатку у формі анімізму, тотемізму і тому подібних примітивних релігій, а потім, в умовах класового суспільства,— у формі монотеїзму.

Крім страху перед грізними і таємничими силами навколишньої природи, джерелом релігії було, як зазначає І. Франко, намагання первісної людини якось пояснити такі явища, як життя, сон, сновидіння і т. п. Про віру первісної людини в загробне життя, пов'язану з визнанням безсмертя душі, відокремленої від тлінного тіла, свідчать, як про це говорить Франко, не тільки дані, зафіксовані в пам'ятках писемного слова, але й матеріальні залишки від захоронень первісних людей, зокрема амулети. В основі всіх оповідань про мертвих, що воскресають, лежить, зауважує мислитель, дуже давнє вірування в те, що людина, вмираючи, не порвиває всіх зв'язків з цим світом.

Іван Франко добре розумів, що первісні форми релігій, різні забобони, передсуди виникли закономірно і свого часу відображали ступінь соціально-історичного й розумового розвитку людини. Він доводив, що не бог створив людину за своїм образом і подобою, а, навпаки, людина створила собі богів за своїм образом і подобою.

Християнство, як одна з найбільш поширених світових релігій, незважаючи на всю його «протилежність» попереднім політеїстичним релігіям, в процесі свого виникнення використало, як правильно говорить Франко, релігійні вірування різних східних народів.

Розглядаючи питання про джерела основної християнської літератури, Франко говорив, що її творці запозичували і перетворювали для своєї мети різні форми тодішньої грецької і римської літератури, починаючи від міфів та історично-символічних романів і кінчаючи філософськими діалогами, маршовими військовими

піснями, релігійними гімнами та політичними памфлетами. Християнську «художню» літературу, наприклад «Житія святих», Франко називає «поетичною фікцією», яка передавала погляди та ідеали певної епохи і ставила своїм завданням їх пропаганду. Щодо Біблії, то вона є не що інше, як збірка міфів, легендарних і психологічних мотивів, які опрацьовані в такий чи інший спосіб.

Особливістю процесу введення християнства на східнослов'янських землях, як про це правильно говорить Франко, було те, що його неподільному пануванню передував своєрідний релігійний синкретизм — змішування християнських догм і обрядів з язическою релігією.

Аналогічних поглядів у питанні про походження та сутність релігії дотримувались також Михайло Павлик, Леся Українка та інші революційно-демократичні діячі України. Так, Павлик вважав, що ніякого бога не існує — його вигадали самі люди. Релігія, клерикалізм не мають нічого спільного «з наукою, з поступом до людської волі, людського добра, справедливого порядку на світі» [169].

Леся Українка ще замолоду була настроєна атеїстично. Про це вона сама неодноразово писала в своїх художніх творах та листах. Так, в листі до М. Драгоманова від 11 лютого 1893 р. ясно висловлена думка про відсутність бога, про безглуздість допущення його існування. В іншому листі до Драгоманова — від 28 січня 1894 р.— вона піддає критиці біблійні легенди, християнську релігію та її посіїв — «правовірних християн» і попів, жодному слову яких, говорить вона, не можна вірити.

Гостро негативне ставлення до релігії і попів, які експлуатують трудящих і культивують мракобісся, виражене в оповіданні «Школа» («Волинські образки») та у вірші «Коли вже зачепили сі питання». На самому початку цього поетичного послання, яке має глибоко атеїстичний характер, Леся Українка бажає висловити своє ставлення до питання про бога і посмертне життя з не меншою рішучістю, ніж це роблять «патентовані» філософи.

Особливо багато і докладно про корені релігії Леся Українка говорить у складеному нею для своєї молодшої сестри підручнику з стародавньої історії (1890—1891). Двадцятирічний історик уже правильно зазначає, що в первісних людей релігійні вірування були примітивними і пояснювалися дуже низьким рівнем їх розумового розвитку. «Для первісної людини,— пише Леся Українка,— все, що має рух,— має життя, отже в світі все живе, все має душу. Небо, земля, віхри, вода, хмари, зорі — все має життя, думку, бажання і душу. Міцні сили природи, дивні істоти, незрозумілі появи світові — все то боги. Первісна людина бачить своїх богів навколо себе, вона їх чує. Де лише обернеться, всюди бачить таємницю, всюди бачить своїх богів» [170]. «Для богів,— читаємо далі,— завжди робилось все краще, більше, значніше, ніж для людей». Пізніше «вибирали навіть окремих людей, що повинні були служити богам. Тії люди провіщали народові божу волю... Звісно, чим дичіші та первісніші були люди, тим дичіша та первісніша була й віра, бо в вірі відбивається натура і світогляд народу. У давніх людей віра входила в усе: в поезію, в хист, і в ціле життя. Громадське життя теж багато залежало од віри, бо кожний громадський закон уважався святим і даним од самого бога. Такий погляд на закони людські тримався і потім, коли люди жили навіть дуже розвиненим життям громадським. Все мудре, надзвичайне — вважалося ділом бога. І коли люди дійшли до того, що навчилися писати й читати, то думали, що сьому навчили їх самі боги» [171].

Про наближення Лесі Українки до послідовно наукового розуміння питання про соціальні корені релігії свідчить її стаття «Утопія в белетристиці», написана під впливом марксизму. В ній говориться, що релігійні ідеї і уявлення у фантастичній формі відображують життєві умови людей даної історичної епохи. Богословське вчення про потойбічне життя душі Леся

[169] *Павлик М.* Твори.— К., 1959.— С. 394.

[170] *Українка Л.* Стародавня історія східних народів.— Катеринослав, 1918.— С. 16.

[171] *Там же.*— С. 8, 9.

Українка називає «прадавньою легендою». Опис небесного раю, як вона вважає, створений на основі спостережень над земним життям. Фантазія стародавніх людей, говорить вона, взагалі мала нахил творити на небі дублікати всього того, що вона бачила на землі. У міркуваннях древніх про рай Леся Українка справедливо бачить риси примітивного світогляду і такого ж примітивного ідеалу: біблійним ідеалом було нічого не знати і не рівнятись до богів.

Цікаві думки щодо походження і сутності релігії висловив видатний представник демократичної культури України Панас Мирний (Опанас Якович Рудченко), який безпосередньо примикав до табору революційної демократії. Він був глибоко впевнений, що ніякого бога не існує, що бог — це витвір фантазії, створений за образом і подобою людини. В одному із своїх віршів він прямо писав, що не визнає ніякого бога, не молиться і не кланяється. Ще в своєму юнацькому щоденнику 16-річний майбутній письменник цілком недвозначно говорить про природне походження людини і відсутність бога. «...Те самые зачатки,— писав він,— которые в человеке доведены до высшей степени совершенства, находятся и в животном, только в каком-то полусонном состоянии. Из этого следует, что человек может создавать разные идеи и возводить во всесотворяющую силу — это бога!!! Но ведь и это пустое в сравнении с различием. Идеи — дело ума, а ум есть и у животного. Значит человек ничем не различим, значит, он есть животное развитое — ни больше, ни меньше, как человек!! И высшего его существа нет» [172].

З виникненням класового суспільства, доводили революціонери-демократи України, релігія освячує відносини гноблення та експлуатації, стаючи на службу пануючим класам. І. Франко писав, наприклад, що основна мета релігії — це тримати трудящих у покорі. Ця головна функція будь-якої релігії класового суспільства підтверджується її діями у всі періоди. Християнство, зауважує мислитель, з самого початку було жорстоким ворогом науки, добробуту і здоров'я людей, ворогом любові й справді людської моралі. Воно виховувало егоїзм, аморальність, ненависть до розуму і справжнього почуття людини, сіяло темноту і неуцтво.

У середні віки релігія мала необмежену владу над життям трудящої людини. Це становище зовсім не змінила Реформація, бо на місце однієї релігії прийшла інша. І в капіталістичному суспільстві релігія, як про це вірно говорить Франко, незважаючи на деякі зміни, що стосувались формального боку справи, не змінила своєї експлуататорської суті.

Релігійні ідеї, організації та установи були й залишаються реакційними за своїм змістом і призначенням, такими, що стоять на сторожі інтересів гнобителів народу. Змістом всієї «життєдіяльності» церкви, її ідеалом, говорив Франко у статті «Критичні письма о галицькій інтелігенції» (1878), є необмежена повага до божественного авторитета, захист існуючого суспільно-політичного ладу, боротьба проти прогресивної думки та революційної справи. Віруючий повинен знати тільки те, що накаже церква, яка нібито спирається на найвищу, нелюдську мудрість, на одкровення бога.

Особливо багато уваги І. Франко приділив викриттю антинародної, реакційної суті Ватікану, католицизму та унії, які були знаряддям гнобителів українського населення Галичини, що стогнало під ярмом пануючих класів клаптикової австро-угорської монархії. У статтях «Католицький панславізм», «Воскресеніє чи погребеніє?», «Наш погляд на польське питання», «Дві унії», «Радикали і попи» та багатьох інших він виступив з пристрасним, нещадним викриттям Ватікану, єзуїтів та їх союзниці — уніатської церкви, яка допомагала отруювати свідомість трудящих України в інтересах експлуататорських класів. Виступаючи в статті «Католицький панславізм» проти ворожих трудящим слов'янських країн інтриг з боку вищого католицького духовенства, Франко писав, що орден хрестоносців «Брати меча» ріками лив кров слов'ян і литовців над Балтійським морем, повністю знищив плем'я пруссів. Єзуїти нав'язали україн-

[172] *Мирний П.* Зібр. творів : В 7 т.— Т. 7.— С. 309.

ському народові унію, за допомогою якої століттями тримали його в ярмі. Вони спалили безстрашного борця проти німецької тиранії Яна Гуса, глумились над чеським народом, сіяли релігійну ворожнечу, фактично підтримували турок в їх гнобительській політиці щодо придунайських слов'ян.

Продовжуючи свої думки, Франко говорить, що після того як католицька церква втратила світську владу, швидко почав падати її моральний авторитет. В цьому відношенні багато зробили великі вчені — Джордано Бруно, Томмазо Кампанелла, Галілео Галілей, а також французькі просвітники та енциклопедисти, які значною мірою сприяли відходу європейської інтелігенції від католицизму. Нарешті, французька революція кінця XVIII ст., поваливши абсолютизм — політичну підпору католицизму, завдала останньому нищівної поразки в одній із найбільш «християнських» країн. Не допомогли ані папські булли, ані конкордати, ані анафеми. Навіть в цитаделі католицизму — Італії — його сила була підірвана, про що яскраво свідчили успіхи національно-визвольної війни під керівництвом Гарібальді [173].

Зазнавши поразки на заході Європи, католицизм звернув свій зір на Схід, до слов'янських народів. «Розуміється,— зауважує з цього приводу Франко,— що добра, розвитку, поступу слов'ян він не міг мати на цілі, що папи римські дбали о те, щоб придбати престолові свому нових слуг, нову опору, а для сеї цілі всі дороги добрі. Почалась і тут та сама дволична папська політика, якою папство свого часу вміло верховодити у світі... Наслідки його (католицизму.— *Авт.*) стемнюючих наук та діянь були і є дуже шкідні для поступу й розвитку народів слов'янських» [174].

У статті «Воскресеніє чи погребеніє?» (1884) Франко викриває Ватікан та реакційну політику правлячої верхівки католицької церкви. Він таврує так званих змартвихвстанців (тих, що встали з мертвих) — організацію монахів-єзуїтів польського походження. Про засновників ордену змартвихвстанців — Богдана Залеського, представника так званої «польсько-української школи романтиків», та його друзів (Семененка, Кайсевіча та ін.) — Франко говорить, що їх надихали дві речі — бог, вірніше католицька містика, і Україна, вірніше невідривна належність її до Польщі.

Про вкрай реакційний характер католицької місії на сході Європи, особливо на Україні та в Росії, Франко говорить в ряді своїх повістей, оповідань та віршів. Так, в оповіданні «Місія», докладно говориться про історію одного з годованців єзуїтів — патера Гаудентія. Одна з головних думок цього оповідання полягає в тому, що верховоди католицької церкви не зупинялись навіть перед тим, щоб заради своїх власних інтересів принести в жертву цілі народи, насамперед, зрозуміло, народи «іноплеменні».

Останнім твором великого письменника і борця було «персональне» присвячення главі Ватікану — «Папі в альбом». В цьому блискучому атеїстичному творі Франко з величезною пристрастю революціонера затаврував папу римського — верховоду сіячів темряви, князя чорних сил католицизму, гальмо на шляху історичного розвитку людства. У вірші «Амврозію Яновському» (1884), присвяченому одному з наукових діячів українського народу, що помер у Римі, Франко радив навіть мертвому стояти біля стін Ватікану, «мов протест науки проти тьми і Русі проти єзуїтської облуди».

Франко викрив також реакційну суть унії, яку силоміць нав'язали українському народові польські пани й Ватікан. Письменник показав, що унія принесла багато горя і страждань трудящим України. За її допомогою Ватікан і правляча верхівка Польщі та Австрії сподівались навіки поневолити український народ, розірвати його братерські зв'язки з російським народом, перетворити трудящих України на покірних рабів німецьких баронів та польських магнатів. Франко до кінця викрив реакційну політичну суть діяльності таких служителів уніатської церкви, як Сембратович та Шептицький, які чимало «попрацювали» над тим, щоб розколоти

[173] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 13.— С. 33—35.
[174] *Там же.*— Т. 19.— С. 33—35.

український народ і підкорити його впливові з боку пануючих класів Австро-Угорщини.

«Сплуваний з Римом шлюб», що являв собою релігійний синкретизм (унія), був глибоко ненависний українському народові. Ця ненависть й знайшла свій яскравий вираз в багатьох художніх, публіцистичних та наукових творах Франка. В сатиричній поемі «Ботокуди» (так письменник називав реакційну галицьку інтелігенцію) Франко їдко висміяв греко-католицьку церкву та її адептів, які захищали реакцію і фактично були вірною підпорою офіціальної політики правлячих класів. Франко все своє свідоме життя таврував українських клерикалів-уніатів, які плазували перед австрійським цісарем і Ватіканом.

Друг і однодумець Івана Франка — Михайло Павлик — в ряді своїх оповідань, публіцистичних творів і в листуванні також викривав реакційну експлуататорську суть релігії. Будь-яка релігія, писав він, «провадила людей тільки до дурного розуму, до ненависті, до колотні, до різні, до несправедливого порядку, до нерівності, до всякої неволі та неправди в світі... кожда віра завжди йшла та йде проти народу і проти науки...» [175]. В іншому місці, торкаючись ролі галицьких клерикалів в суспільному розвитку, Павлик зауважив, що все добре русини «зробили в хвилину щасливого надиху проти клерикалізму, в завзятій боротьбі з ним...» [176].

Леся Українка, як й І. Франко, добре розуміла, що релігія, виникнувши в результаті безсилля людини перед грізними і незрозумілими явищами природи, перетворюється потім в знаряддя духовного поневолення людей, у вірний засіб освячення відносин експлуатації і гноблення, прямо стає на службу пануючим класам, допомагаючи тримати трудящі маси в темноті й покорі. У листі до М. Драгоманова від 23 квітня 1894 р. вона говорить про величезну шкоду «попівсько-розкольницького туману», а також про те, що православ'я і уніатство, так само як і будь-які інші релігії, варті одне одного.

Про християнські принципи, такі, як «всяка влада від бога», «віддайте Цезарю цезареве, богове — богу», Леся Українка говорить, що вони виправдовують владу експлуататорів. У протилежність Спартаку і бунтівникам нехристиянського Риму, які не мирилися з пануючим ладом і вступали з ним у смертельну боротьбу, християни, говорить Леся Українка, з самого початку боролись, «виключно духом», у той самий час убиваючи його так, як ні один цезар не вмів убивати.

Як і Іван Франко, Леся Українка нещадно картала римсько-католицьку церкву і її служителів на чолі з «намісником Христа на землі» — папою римським. Глибоко ненавидячи Ватікан, вона висміює реакційні мрії русинів поставити представника свого народу на престол папи римського, бичує їх плазування перед Ватіканом і його главою. В цьому відношенні вона, як І. Франко, П. Грабовський, М. Коцюбинський, є попередницею таких полум'яних борців проти католицизму, як Я. Галан, С. Тудор, О. Гаврилюк та інші, які, живучи в Західній Україні, добре бачили реакційну практику уніатської церкви, що служила не тільки Ватікану, але й Гітлеру, Муссоліні та їхнім спадкоємцям.

У низці своїх творів («Біс поплутав», «Злодій», «Народолюбець», незакінчена філософська драма «Спокуса» та ін.) реакційну соціальну роль релігії затаврував також Панас Мирний. Він показав, що релігія являє собою силу, глибоко ворожу розуму, суспільному прогресу, інтересам трудового народу. Тому, відзначав письменник, необхідно визволити свідомість трудящих від релігійного мороку, щоб свої дії вони засновували на законах науки. Самі попи, зауважував письменник, розуміють, що визволення свідомості народних мас від релігійних забобонів означало б вихід їх із покори експлуататорам. Тому вони роблять все, щоб тримати народ в темряві.

Панас Мирний неодноразово відзначав, що релігія і церква в царській Росії стояли на сторожі інтересів пануючих класів, що трудящим не варто чекати допомоги від

[175] *Переписка* Михайла Драгоманова з Михайлом Павликом.— Чернівці, 1910.— Т. 3.— С. 227.
[176] *Павлик М.* Твори.— С. 406.

бога чи духівництва — «посередника» між богом і людьми. Покладатись треба лише на самих себе. Так, в незавершеній повісті «За водою» показується, як при суперечці між селянами і поміщиком місцевий піп стає на сторону пана, хоча цілком очевидно, що правда на боці селян. Піп закликає скривджених «терпіти», покірно нести свій хрест, тобто не підніматися на боротьбу проти самодура-поміщика, з вини якого гинуло селянське добро. Коли ж селяни, доведені до відчаю, оголосили, що вони вживуть рішучих заходів, щоб покласти край свавіллю поміщика, священик став всіляко відмовляти їх від цього, погрожуючи «гнівом божим» і навіть сибірською каторгою і в'язницею.

Антинародну сутність, фальш і лицемірство релігійної проповіді «покорності» і «смирення» Панас Мирний показав в оповіданні «Біс поплутав». Письменник говорить тут, що скільки б трудяща людина не молилась, не благала бога, змінити своє важке становище вона не може. Цим письменник підводить до висновку, що єдиним виходом є боротьба проти порядків, які роблять життя людей нестерпним. Церковнослужителі, стверджує письменник («Народолюбець» та ін.), є розсадником невігластва і мракобісся. За їх служіння експлуататорам, ненажерливість, скупість, безсоромність вони зустрічають в народі презирство, а іноді, як це показано в романі «Хіба ревуть воли, як ясла повні» на прикладі Чіпки або в романі «Гуляща» на прикладі Пріськи, приходять до сумніву в існуванні бога.

Антинародну сутність релігії і церкви викривали також П. Грабовський, М. Коцюбинський, інші представники табору революційної демократії.

Будучи, за його власними словами, ворогом «туману релігійного» і вважаючи, що релігія і церква стоять на сторожі інтересів багатіїв та визискувачів, Павло Грабовський затаврував їх як знаряддя реакційних суспільно-політичних сил, що використовується для затемнення свідомості мас, відвернення їх від революційної боротьби. Зокрема, він рішуче виступив проти містицизму, поширюваного в Росії та Західній Європі на рубежі століть, справедливо вважаючи його гальмом на шляху розвитку наукових знань і визвольної боротьби трудящих. Поет відзначав, що релігійно-містичні ідеї відривають свідомість людини від землі з її соціальними, політичними, економічними та іншими умовами, ведуть до того, що людина живе в якійсь неіснуючій області добрих і злих духовних начал. А це, в свою чергу, сприяє тому, що «затуманюються й без того затуманені людські голови». Звертаючись до історії України періоду національно-визвольної війни за возз'єднання з Росією, Грабовський говорить, що кожний стан тогочасного українського суспільства в цій війні переслідував свої інтереси, далекі від суто релігійних. «Не за віру і не за «неньку-Україну»,— писав він,— боролось вище українське дворянство, а за своє панування на Україні, і старалось вирвати це панування із рук поляків та інших ворогів... не за Україну боролась і верхівка українського духовенства, захищаючи незалежність української церкви, а за панування в цій церкві; тому вона схилялась і до Польщі, бо католицька Польща більше забезпечувала їй цю самостійність панування, ніж православна Москва; з цієї ж самої причини просте духівництво і чернецтво, не дуже матеріально забезпечені, залежні від вищої ієрархії, скоріше підкорені, ніж пануючі, тягнулись до московського православ'я і білого царя, бо надіялися на більшу милість і покращення свого благополуччя, якого їм важко було добитися під польським чи якимось іншим пануванням. Трудовий люд також тягнувся до православ'я і білого царя, бо не мав спокійного життя серед безперервної козацької завирухи, будучи лише гарматним м'ясом в руках всіх станів, що стояли над ним...» [177].

Торкаючись питання про Брестську церковну унію (1596), П. Грабовський відзначав, що вона мала на меті узаконене підкорення трудящих України польським магнатам і шляхті. Питання ж власне релігійні в даному разі не мали особливого значення. Це був, підкреслював він, «суто державний захід» [178].

[177] *Грабовський П. А.* Зібр. творів : В 3 т.— Т. 3.— С. 299—300.
[178] *Там же.*— С. 301.

Проповідь «любові» і «братерства», з якою виступають вірні клеврети пануючих класів — священнослужителі, спрямована, говорить Грабовський у вірші «Вороги», на те, щоб іменем вигаданого бога духовно пригнічувати людей.

Аналогічні думки висловлює в низці своїх творів і М. Коцюбинський. Зокрема, він говорить про союз церкви і самодержавства в царській Росії, спрямований на захист реакції, проти інтересів народу, соціального прогресу, революції. Церква, зауважував письменник, надихала і підтримувала криваві розправи чорносотенців і царських жандармів над революційно настроєними трудящими, допомагала уярмлювати народні маси. Церковники являють собою вірних слуг реакції, вони є проповідниками темряви і назадництва. Письменник створив образи пожадливих і розбещених представників вищого духівництва («В грішний світ»). В його зображенні церковнослужителі різних релігій виступають як жорстокі визискувачі. Таким в оповіданні «Під минаретами» є мулла — «темний експлуататор народу, який зовсім не розуміє ісламу і турбується лише про свій „закят" — десятину» [179], а в оповіданні «Лялечка» — православний піп, який ошукував віруючих, завдяки чому став багатієм. Реакційна роль релігії, служителів культу, їх антигуманізм показані Коцюбинським також в оповіданнях «Він іде», «Подарунок на іменини», «Персона грата» та інших. В цих творах письменник викриває церковників як підбурювачів контрреволюційних дій чорносотенців, говорить про те, що релігія освячує розправи з революціонерами, намагається увічнити гноблення і експлуатацію народних мас.

Відомо, що особливо наочно реакційна суть релігії проявляється при переході її від, так би мовити, «світоглядної» ролі до суто практичної. Остання знаходить свій вираз насамперед у моральному кодексі релігії, в проповідях і вчинках служителів культу і віруючих.

Ця обставина пояснює той виключно великий інтерес, який революціонери-демократи України проявляли до викриття релігійної моралі, до показу її класових коренів та антинародного призначення. Характерно, що Франко мав намір спеціально розібрати в окремій брошурі лицемірний зміст основних морально-релігійних догматів, зокрема тих, які відомі під назвою «десяти заповідей господніх». І хоч він не створив спеціальної наукової праці, присвяченої викриттю облудної релігійної моралі, проте залишив багато творів та окремих висловлювань, в яких досить повно й глибоко висловив своє різко негативне ставлення до цієї моралі, яка не тільки не знищила зло у світі, а й фактично освячувала аморалізм.

Замість «всеобіймаючої любові», яку проголосили представники раннього християнства, що виступали від «імені Христа», християнська церква фактично додержувалась іншої етики. Християнська церква, як про це говорить Франко, піддаючи критиці фальшиві мудрування митрополита Шептицького, що виступив із спеціальним посланням на захист соціальних принципів християнства та його лицемірної моралі, «угрунтувала свою есхатологію, а з тим разом і свою етику на єгипетських бюрократично-будівничих поглядах та традиціях і не перестає і досі видавати їх за найвищий вицвіт божеської мудрості.

Вона не вагається переносити наші грубі, антропоморфні форми в сферу найвищих понять і вірувань, сама не тямлячи, як суперечні ті форми розумінням тих, найвищих понять, до якого дійшла сучасна людськість» [180].

Священнослужителі різних релігій — попи, ксьондзи, рабини, мулли, біле і чорне духовенство — це вороги моральності й розуму. Вони не додержують моральних принципів релігії, в яких віруючим пропонується «не сотворять прелюби», не займатися обжерливістю, не поклонятися Мамоні, не брехати. Дуже часто вони, як дволикий Янус, проповідують одне, а самі роблять інше. Характерним для них є фарисейство. «Патріотизм» галицьких попів з націоналістичного табору — фальшивий,

[179] *Коцюбинський М.* Твори : В 7 т.— Т. 2.— С. 213.
[180] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 19.— С. 200—201.

бо попи є ворогами трудящих, живуть, особливо ті, що належать до верхівки, у розкошах, ненавидять народ і всіляко підтримують експлуататорів — панів і реакційну владу. Їх гучномовні фрази про «любов до ближнього», про захист інтересів народу не варті ламаного гроша. Серед священиків зустрічаються не просто аморальні люди, а справжні звірі, для яких взагалі не існує ніякої моралі. Таким є Телесницький з автобіографічного оповідання «Отець-гуморист» (1903). Особиста поведінка багатьох представників духовенства і проповідників квієтизму, захисників реакції і обскурантизму не відповідає навіть вимогам релігійної моралі, а запроваджений католицькою церквою целібат є не чим іншим, як лицемірною формою прикриття розпусти священиків.

Антигуманізм релігійної моралі, як зазначає Франко, яскраво виявляється у ставленні релігії й церкви до жінок, що становлять більш як половину людства. Це стосується кожної релігії, в тому числі й християнства в його католицькій та уніатській формах. Антигуманне ставлення релігії й церкви до жінок викликає у останніх цілком виправданий протест, а також ігнорування найбільш одіозних релігійних повчань. Антигуманну спрямованість релігійних повчань Франко викриває в багатьох своїх творах, зокрема в тих, які написані на морально-етичні теми і джерелом яких є уявлення, «запозичені» з «святого письма» різних релігій, особливо католицької та уніатської. Причому, як це видно з самого духу тих чи інших творів письменника, він віддає перевагу стародавнім східним релігіям, зокрема буддизму, в яких більш відчутна абстрактно-гуманістична тенденція в порівнянні з християнством та магометанством, що просякнуті нетерпимістю до інаковіруючих.

Добре розуміючи антинародну, реакційну роль релігії взагалі, ставлячи «правду над усе», Франко, Грабовський, Леся Українка, Коцюбинський та інші революційні демократи України кінця XIX — початку XX ст. рішуче і послідовно боролись проти релігії, незважаючи на погрози й переслідування поліції та духовенства, вони закликали кращих представників трудящих виходити з-під впливу будь-якої релігії та попів, вести проти них рішучу і послідовну боротьбу.

Завдання освіти народу, його визволення з-під впливу реакційної ідеології, підготовки ідейних передумов революції вимагали невпинної боротьби проти релігії, яка «вбиває розум людський і чимраз дужче його затемнює» (Франко), проти будь-яких спроб культивування релігії. Про те, що такі спроби культивувати не тільки, так би мовити, класичні форми релігії, але й відверту католицьку містику, окультизм та ін., набули з кінця XIX ст. широкого розмаху, свідчить багато фактів. Маючи на увазі саме ці обставини, Франко підготував і видав в 1913 р. книгу «Данте Алігієрі», в якій затаврував середньовічне мракобісся, містику, обскурантизм, показав спорідненість сучасних йому католицьких проповідей із вченням середньовічних бузувірів та фанатиків.

Революціонери-демократи України неодноразово підкреслювали, що затемнюючу роль релігії необхідно постійно викривати, щоб звільнити свідомість трудящих від її впливу. Необхідно скрізь і завжди захищати науку від релігійного мороку, показувати її несумісність з будь-якими забобонами і передсудами. Тільки наука дає відповіді на те, що являють собою закони природи та історії, якими засобами треба змінювати старий суспільний лад. Релігію та релігійні передсуди революційні демократи справедливо вважали несумісними з наукою, такими, що суперечать природознавству та практичному досвіду людей.

Маючи на меті показати антинауковий характер головної книги християн — Біблії, Франко ще у 80-х роках задумав написати спеціальну критичну працю, для чого ретельно вивчав твори багатьох дослідників християнської літератури — Фейєрбаха, Ренана, Штрауса, Рейса, Гаусрата, Ціттеля. Справжня наука, писав він, не має нічого спільного з жодними «надприродними силами», вродженими ідеями, внутрішніми світами, які нібито керують зовнішнім світом. Вона має справу з реальним, тобто матеріальним світом, з природою в її найширшому розумінні, тобто включаючи в неї все, що підлягає нашому пізнанню, отже, і людей з їх прогресом, історією, релігіями тощо.

З позицій послідовного, рішучого захисника науки, борця проти релігійного обскурантизму Франко висміяв верховодів уніатської церкви, які активно боролись проти науки та соціального прогресу, категорично виступив проти спроб українських буржуазно-націоналістичних діячів поєднати науку з релігією. Намагання ворогів соціального прогресу підмінити науку релігійними вигадками випливало з розуміння ними прямого зв'язку між наукою, з одного боку, і атеїзмом та соціалізмом — з другого.

Українські революційні демократи, піддаючи нищівній критиці «просвітян» з клерикального та буржуазно-націоналістичного табору, говорили, що трудящим потрібна дійсна допомога, а не намагання «очистити» їх релігійну віру, як цього вимагали, наприклад, уніатські «теоретики», що прагнули під виглядом «любові» та «співчуття» до трудящих прищепити їм ідеологію покори гнобителям, смирення перед багатіями, можновладцями. Допомога народові повинна виражатися не в попівському моралізуванні, а в самовідданій праці на його користь. Народні маси треба вчити вільнодумству, гуманності, колективізму.

Бажаючи допомогти народові зрозуміти реакційну суть будь-якої релігії, в тому числі католицизму та уніатства, і тим сприяти розвитку визвольного руху, революційні демократи України з великою енергією працювали над освітою народу як шляхом створення художніх та науково-публіцистичних праць, так і за допомогою низки розроблених ними заходів, призначенням яких було поставити справу антирелігійної пропаганди на широку наукову основу. Видатні борці за революційне перетворення соціальної дійсності свого часу протягом всього свого свідомого життя вели рішучу боротьбу проти всякої реакції, в тому числі релігійних ідей та уявлень. Словом художньої правди, зброєю науково-публіцистичної думки та революційної практичної дії вони поширювали матеріалістичні та атеїстичні ідеї, впливаючи на розвиток визвольної боротьби трудящих.

Наприклад, настійно провадила рішучу боротьбу з релігією Леся Українка. Вона добре розуміла, що завдання народної освіти, визволення народу від впливу ворожої ідеології, вимога підготовки ідейних передумов революції неминуче передбачали боротьбу проти релігії та всяких спроб її культивування серед народу, спроб, які, зокрема, робили «просвітителі» з ліберально-націоналістичного табору. В одному з ранніх листів до Драгоманова від 6—8 серпня 1894 р. Леся Українка з презирством говорить про тих «просвітителів», які хотіли «житіями святих» піднести дух народу. А в іншому листі до Драгоманова — від 5 квітня 1894 р. говориться, що ті, хто більш за всіх галасують про «українство», «толерантність» і т. д., тобто українські буржуазні націоналісти, вимагають примирення з клерикальними виданнями і навіть їх підтримки, а якщо хтось заявляє, що не визнає користі «житій святих» для народу, то це в них виглядає як «нетолерантне відношення» до людей з релігійними переконаннями.

Отже, бачимо, що продовжуючи в нових історичних умовах традицію боротьби проти релігії та церкви, започатковану видатним російським мислителем О. М. Радищевим і продовжену революціонерами-демократами 40—60-х років, українські революційні демократи кінця XIX — початку XX ст. багато зробили для викриття реакційної ролі релігії, для звільнення свідомості передової громадськості свого часу від гальмуючого й затемнюючого впливу релігії в будь-яких її формах і проявах.

5. Етична концепція

Революційно-демократична етика в Росії та на Україні сформувалася в середині минулого століття як складова частина ідеології, що виражала інтереси трудового селянства. Саме цим визначалося її місце і відношення до структури моральної свідомості, яка складалася на той час. Революційні демократи прагнули до теоретичного осмислення моральної свідомості пригноблених верств суспільства, їхнього обурення існуючими порядками і представляли «інтереси майбутності пригноблених».

В історії революційно-демократичної етики дальший розвиток її гуманістичних ідей пов'язаний з творчою діяльністю українських революційних демократів кінця XIX — початку XX ст., погляди яких формувались під визначальним впливом спадщини Бєлінського, Герцена, Огарьова, Чернишевського, Добролюбова, Писарєва, Шевченка.

Вплив ідей передових російських мислителів на погляди І. Франка, Лесі Українки, П. Грабовського, М. Коцюбинського та ін. можна прослідкувати з цілого ряду вузлових питань етики, однак найбільш яскраво він проявився в революційній спрямованості їхньої етичної концепції. Подібно до своїх російських попередників, вони нещадно критикували мораль пануючих класів, показували їх деградацію, протиставляючи цій моралі демократичні ідеали, досягнення яких пов'язували з революційною боротьбою трудящих. Леся Українка, наприклад, з гіркотою писала про російську дійсність: «Так, Росія величезна, голод, неосвіченість, злодійство, лицемірство, тиранія без кінця, і всі ці великі нещастя величезні, колосальні, грандіозні» [181].

Розкриваючи деморалізуючий вплив на людину буржуазної державної машини, І. Франко в свою чергу підкреслював, що духовна пікчемність, аморальність при грубій силі виступають необхідною умовою її існування. На його думку, «всяка неволя робить шкідний, деморалізуючий і вбійчий вплив не тільки на пригноблених, але також, і то навіть у далеко більшій мірі, на гнобителів» [182].

Не менш значний вплив на формування етичної концепції другого покоління революційних демократів мали ідеї Т. Шевченка, творчість якого завжди виступала для них взірцем глибокої народності, гуманізму, непримиримості до експлуататорського ладу, до всього того, що спустошує духовний світ людини, калічить її фізично.

Незважаючи на значний вплив ідей революційних демократів 40—60-х років XIX ст. на формування світогляду другого покоління українських революційних демократів, все ж їхні погляди в ряді питань етики різнилися. Саме цим значною мірою визначаються специфіка і те місце, яке займає етична концепція останніх в структурі революційно-демократичної етики в цілому. Йдеться насамперед про те, що українські революційні демократи кінця XIX — початку XX ст. змогли більш глибоко проаналізувати (чи принаймні поставити) цілий ряд основоположних проблем революційно-демократичної етики, аніж їхні російські попередники та Т. Шевченко. Сказане можна пояснити не тільки прагненням І. Франка, Лесі Українки, П. Грабовського та інших революційних демократів переосмислити ті чи інші проблеми етики з урахуванням змін, що сталися в суспільному бутті, але й їх знайомством з ідеями марксизму. Найбільш яскраво останнє проявилося у підході революційних демократів України до вирішення питання про суспільно-історичну природу та класовий характер моралі.

Торкаючись першого із згаданих питань, вони ставлять проблему походження моралі, пов'язуючи її з виникненням суспільного життя, трудової діяльності. Революційні демократи України показують, що на зорі людської цивілізації всяка діяльність людини була нерозривно пов'язана з обрядами і церемоніями. Обряд, звичай охоплювали всі сторони як особистого, так і суспільного життя людей. Поступово вони починають набувати форми обов'язкових, регламентованих суспільством норм співжиття. І. Франко писав: «Зразу звичайні форми набирали безмірно більшої сили, яко установи давні предківські, бо дані людям самим богом, т. є. святі і для кожного обов'язкові. І як зразу заховування або незаховування тих звичаїв було ділом чистої случайності або потреби одиниць,— тепер сталося обов'язком кожного, обов'язком, котрий треба було повнити, не думаючи про те, чи він потрібний і розумний, чи ні» [183].

Всі відносини людей у суспільстві були обставлені церемоніалом. «Совість, моральність, релігія тонули і щезали ще зовсім в мраці церемоній, і аж звільна почали з неї виділюватись, різницюватись. Церемонії зразу були всім, становили все; повнячи їх, чоловік був і моральний і релігійний, вони були первісною релігією, були вступною школою, в котрій дух людський учився правдивої релігійності, сліпої уляглої віри в усякий, хоч би й найпустіший і розумові противний авторитет» [184].

Відносячи процес виникнення моралі до початкових періодів історії людства, українські революційні демократи пов'язували, таким чином, її історію з історією суспільного життя. Як відзначала Леся Українка, «поза суспільством не діє нічого, що можна би назвати справедливим. Доперва життя громадське є джерелом тих законів» [185]. Подібні положення ми знаходимо і у Івана Франка, який підкреслював, що саме «суспільне життя потягло за собою вироблення бесіди, товариських звичаїв та моральності» [186].

Мораль покликана регулювати певне коло відносин між людьми і спрямовувати поведінку людини в потрібне русло, у відповідності із загальноприйнятими нормами поведінки. За визначенням І. Франка, мораль — це «певне коло понять про людське життя, про поводження з людьми; це є розуміння вірності, справедливості, правди, дружби і добра. Ці поняття служать основою моралі, що є предметом останньої і найвищої науки — етики» [187].

Поряд з регулятивною, мораль виконує також перетворюючу функцію, вона переробляє людську природу, робить людину здатною розуміти і творити добро. Спираючись на ідеї своїх російських однодумців, українські революційні демократи другого покоління ставили питання про джерела добра і зла. Як відомо, вже російські революційні демократи подолали просвітительське уявлення про те, що єдиною основою чесноти є розум, а зло — породження невігластва. Українські мислителі продовжували цю лінію в напрямі послідовного проведення принципу соціальної детермінації моралі, зводячи до мінімуму роль антропологічного фактора. Хоча люди різняться між собою рядом природних ознак, та не це, а становище в суспільстві визначає моральне обличчя особи. «Людина однаково, як одна, так і друга,— писав І. Я. Франко,— виходить з рук природи. Тільки суспільні відносини, в які вона попаде, роблять з однієї — селянина, з іншої — пана, з однієї робітника, з іншої — паразита» [188]. Місце, яке займає особа в суспільстві, впливає не лише на матеріальні умови її життєдіяльності, але й на її духовний розвиток. Аналізуючи становище людини праці за капіталізму, українські революційні демократи показували, що саме нелюдські умови існування є головною причиною моральної деградації певної частини трудящих. Франко, скажімо, зазначав, що легко бути освіченою і моральною людині, котрій не доводиться щоденно боротися за шматок черствого хліба, «але робітник, який тільки вийшов з дитячого віку, вже випхнений у світ і запряжений в ярмо, щоб заробити на прожиток». Він змушений постійно, день у день боротися «за найнеобхідніші засоби існування і весь свій час, всю свою силу продає на ринку, щоб мати щось їсти; і не диво, що такий робітник не дуже дбає про свій моральний стан і, буває, зіб'ється з правильної дороги» [189]. Капіталізм не може створити умов для всебічного розвитку особи. При існуючому ладі про такий розвиток не може бути й мови. «Поки знаряддя виробництва, тобто земля, майстерні, заводи тощо будуть знаходитись в руках привілейованих одиниць,— писав Франко,— доти робітник змушений бути наймитом без самобутнього існування, отже, про всесторонній розвиток його природних сил навіть не може бути й мови» [190]. В буржуазному суспільстві вся система ідеологічного впливу спрямована якраз на протилежне — «на те, щоб виховати з нього (робітника.— *Авт.*) підданого, щоб умовити в нього покірність тепе-

[181] *Українка Л.* Твори : В 10 т.— Т. 8.— С. 15.
[182] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 17.— С. 20.
[183] *Там же.*— Т. 19.— С. 85.
[184] *Там же.*— С. 85—86.
[185] *Українка Л.* Твори : В 10 т.— Т. 8.— С. 288.
[186] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 19.— С. 83.
[187] *Там же.*— С. 32.
[188] *Там же.*— С. 208.
[189] *Там же.*— С. 209—210.
[190] *Там же.*— С. 212.

рішнім, несправедливим порядкам і утвердити його в темноті»[191].

Отже, українські революційні демократи основною причиною соціального зла, яке є першопричиною зла морального, вважали існування економічної нерівності. Така постановка питання логічно підводила до висновку, що вирішення моральних проблем залежить від вирішення проблем соціально-економічних, бо «переворот духовний та літературний усе наступає по перевороті економічнім»[192]. Саме тому знищення приватної власності, ліквідація найманої праці «потягнула б за собою ще цілий ряд інших наслідків в користь робітників як матеріальних, так і моральних»[193].

Такий підхід до проблеми був дальшим розвитком і конкретизацією в нових умовах відомого положення М. Чернишевського про те, що «покращення суспільного і матеріального положення — ось найнеобхідніший попередній засіб для можливості розповсюджуватися освіті і покращуватися правам»[194].

Головна передумова розв'язання моральних проблем з точки зору революційно-демократичної етики — знищення існуючих суспільних відносин. Всілякі ж натуралістичні викривання існуючих порядків безпідставні, оскільки в їхній основі, за влучною характеристикою Лесі Українки, лежать буржуазні тенденції[195]. Поетеса вважала нездійсненною мрією «зміну правів даного середовища (класу, групи, установи) в рамках існуючого ладу, за допомогою лише моралізуючої проповіді чи легкої зміни деталей суспільної машини»[196].

Дальше поглиблення проблем соціальної детермінації моралі з необхідністю вело до визнання її історичного характеру. У вітчизняній революційно-демократичній етиці цю ідею вперше чітко сформулював О. Герцен, який вказував, що «моральностей декілька, і всі вони дуже відносні, тобто історичні»[197]. Продовжуючи дану традицію, українські революційні демократи незмінно відстоювали положення про історичний характер моралі, доводячи, що кожний вік, кожний ступінь цивілізації має свою справедливість, свою етику, яка для інших може видаватися цілком несправедливою і неетичною. Визнання історичного характеру моральних норм несумісне з релятивізмом, бо, як підкреслювала Леся Українка, «зміна етичних законів не виключає існування тих законів»[198].

Однак визнання історичного характеру моралі само по собі ще мало що дає для конкретного аналізу тих чи інших історичних форм моральної свідомості, адже зміст моралі різний не тільки в різні історичні епохи, але й в рамках одного суспільства. Тому, не обмежуючись визнанням суспільно-історичного характеру моралі, українські революційні демократи конкретизували дане положення шляхом введення принципу класового аналізу. Найбільш чітко він був сформульований Лесею Українкою в положенні: «Який клас суспільний, така його етика, який клас суспільний, така його політика, така і політична партія, що є представником його потреб і змагань»[199].

Класовий підхід до моралі дозволив українським революційним демократам зробити ряд правильних висновків щодо історії моралі, зокрема вірно оцінити історичне місце буржуазної моралі. Оцінюючи історичне значення французької буржуазної революції кінця XVIII ст., вони вбачали її мету в зруйнуванні середньовічної зашкарублості, яка сковувала свободу особи. І. Франко відмічав, що схоластично-богословська премудрість у науці, поряд із складною машиною феодального ладу в політиці, душила все людське, обплутувала кожну особу, перешкоджаючи її вільному розвитку і творчості, заглушуючи природні нахили. Революція дала

[191] *Там же.*— С. 60.
[192] *Там же.*— Т. 16.— С. 33.
[193] *Там же.*
[194] *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч. : В 15 т.— Т. 4.— С. 842.
[195] *Українка Л.* Твори : В 10 т.— Т. 8.— С. 215.
[196] *Там же.*— С. 213.
[197] *Герцен А. И.* Собр. соч. : В 30 т.— Т. 16.— С. 177.
[198] *Українка Л.* Твори : В 10 т.— Т. 8.— С. 188.
[199] *Там же.*

поштовх до звільнення особи, але це ще не було саме звільнення. Метою французької буржуазної революції була свобода в самому широкому, а значить, за висловом Франка, і в самому невизначеному розумінні. Вона проголошувала лише свободу економічно сильної особи. «Свобода сильної особи не тільки в думці й бесіді, але і в дійсності, свобода без згляду на те, чи вона приносить певну суму щастя»[200]. Але «очевидна річ, що така свобода — дуже двосічне оружжя і, як усяке оружжя, може наробити безмірно більше шкоди безоружним, слабим, аніж справити радості своєму властивцеві»[201].

Саме в цьому революційні демократи вбачали, поряд з безперечною історичною прогресивністю буржуазних революцій, їхню класову обмеженість, яка визначала обмеженість моральну. Буржуазія добивалась свободи тільки для того, щоб самій користуватися нею, тоді як дійсна свобода полягає у створенні умов, що дають можливість кожній особі найбільш широко користуватися свободою для служіння суспільству, всім пригнобленим. Жодна з буржуазних революцій, включаючи і Велику французьку (1789—1794), таких умов створити не змогла.

Застосування принципу класового аналізу до сучасної їм структури моральної свідомості дозволило революційним демократам показати несумісність моральних принципів пануючих та пригноблених класів. Як підкреслював П. Грабовський, «українське шляхетство ближче стояло по своїм змаганням, матеріальним і духовним потребам до шляхетства польського, більш було споріднене з ним, ніж з українським поспільством, з котрим у його не було нічого спільного, крім залежності, що ставила привілей одній частині українців супроти другої»[202].

Досить послідовно принцип класовості моралі проводили українські мислителі при аналізі проблеми критерію моральності. Слід підкреслити, що названу проблему вони прагнули пов'язати з питанням про правомірність революційної боротьби трудящих. Останнє досить яскраво можна проілюструвати на прикладі праці Лесі Українки «Замітки з приводу статті „Етика і політика"», в якій поетеса переконливо показала, що «критерієм вартості класу і його етики може служити для еволюції поступу не революційність або поміркованість... а найбільша згідність розвитку, діяльності й етики того чи іншого класу з ходом загальнолюдського поступу і найбільше наближення його до новочасного прогресивного ідеалу»[203].

З цих позицій Леся Українка критикує буржуазних і ревізіоністських ідеологів, які намагалися довести аморальність всякої політичної боротьби на тій підставі, ніби партійність і моральність несумісні, бо сама природа партійної боротьби веде нібито до знехтування справедливістю, до обману. Леся Українка на основі аналізу історичних фактів розкрила всю безпідставність подібних тверджень. Моральні аспекти політичної боротьби, на її думку, завжди слід оцінювати конкретно-історично, аналізуючи ті моральні принципи, якими керується той чи інший клас у своїй боротьбі. Порівнюючи французьку буржуазну революцію кінця XVIII ст. і Паризьку комуну, поетеса на конкретних прикладах проілюструвала, наскільки в моральному відношенні остання була вища за першу. Паризькі комунари «показали ділом, що психологія новітнього свідомого пролетаріату, його революційна практика, його етика пішла за поступом, а не навспак, тимчасом як спосіб боротьби Кавеньяка, Меттерніха, Муравйова в той самий час і навіть пізніше показав, що представники інших класів власне пішли навспак від ідеалу, або принаймні не доросли до рівня сучасної прогресивної етики»[204]. Отже, оцінюючи моральні аспекти партійної боротьби, важливо знати, на яких моральних принципах грунтує партія свою боротьбу.

Пов'язуючи критерій моральності з інтересами класу, який виражає потреби прогресивного розвитку суспільства, по-

[200] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 18.— С. 405.
[201] *Там же.*
[202] *Грабовський П. А.* Твори : В 2 т.— Т. 2.— С. 403.
[203] *Українка Л.* Твори : В 10 т.— Т. 8.— С. 301.
[204] *Там же.*

єднуючи моральний ідеал з визвольною боротьбою трудящих, українські революційні демократи обгрунтували тим самим правомірність такої боротьби і з політичної, і з моральної точок зору.

Як бачимо, в своїх теоретичних дослідженнях українські революційні демократи намагалися кожну з розглядуваних проблем пов'язати із завданням визвольної боротьби трудящих, що відповідало духу всієї революційно-демократичної етики.

Етична спадщина українських мислителів не вичерпується, однак, теоретичними викладками, науковим аналізом етичних проблем. Не менше (якщо не більше) значення для розвитку революційно-демократичної етики мало осмислення моральної практики суспільства, перш за все моральних аспектів проблеми «людина — суспільство» в плані співвідношення особистих та суспільних інтересів.

Для українських революційних демократів другого покоління, як уже зазначалося, характерним є акцентування уваги на соціальних характеристиках особи. Франко підкреслював, що «людина — це продукт свого оточення, розвитку своїх предків, природи та суспільства, серед яких вона живе, що з усіма цими чинниками вона зв'язана тисячами нерозривних ниток» [205]. Він вважав фікцією існування ізольованої людини, яка не знаходилася б під визначальним впливом природи і суспільства, які детермінують її поведінку. При цьому підкреслювалося, що людський індивід «на кожному кроці залежний від тисячів зовнішніх впливів, від успадкованих інстинктів своєї раси, від впливів виховання, суспільного становища, лектури, заняття, від впливів людей і природи» [206].

Подібні висловлювання, хоч і мають важливе значення для розуміння позицій українських мислителів у даному питанні, все ж недостатні для всебічної реконструкції концепції особи, яку відстоювали революційні демократи і з якої виходили при вирішенні моральних проблем. Таке уявлення може дати тільки аналіз їхньої художньої спадщини, де знайшли втілення теоретичні викладки.

Для кожної історичної епохи характерне своє уявлення про людину та її місце в суспільстві, яке завжди отримує світоглядне, ідеологічне, моральне обгрунтування і закріплення. Зміни в суспільному становищі з необхідністю приводять до руйнування старих установок особи. Змінюються не лише світоглядні ідеї, але й закріплені, санкціоновані орієнтації на цінності й еталони поведінки. Все це в специфічній формі знаходить своє відображення в художній творчості, головним чином у розумінні співвідношення особи і оточуючої дійсності. В художній літературі кінця XIX — початку XX ст. досить яскраво відобразився процес відокремлення людської особистості, який розпочався ще в період становлення буржуазного суспільства. Спостерігається зміщення акцентів у зображенні героїв та характері конфліктів. На місце відособленого, поставленого в незвичні умови ліричного героя, характерного для романтизму, приходить герой, який акумулює в собі суперечності між духовним розвитком особи і суспільними умовами, що перешкоджають цьому розвитку, остаточно складається новий літературний метод — критичного реалізму, специфічною особливістю якого є акцентування уваги на аналізі соціальних умов, які формують людську особистість. Інакше кажучи, соціальна спрямованість, яка в літературі середини XIX ст. тільки намічається, у другій половині, особливо в кінці століття стає головною проблемою літературної творчості. Все це дало змогу І. Франкові зробити висновок про те, що «ніколи ще література не була в такім живім та тіснім зв'язку з суспільним розвоєм, з провідними суспільними змаганнями, з кипучою боротьбою, як у нашім віці, ніколи вона не була таким правдивим, свідомим та живим виразом інтересів, смаку, поглядів і почувань суспільності, не була таким сильним двигачом поступу і розвою, як у нашім віці» [207].

[205] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 18.— С. 82.
[206] *Там же.*— С. 84.
[207] *Там же.*— Т. 16.— С. 250.

Все сказане повною мірою стосується творчості всіх українських революційних демократів, бо в основу їхніх творів було покладено «ідеал чоловіка діяльного і повноправного, суспільний устрій, опертий на справедливості» [208].

Центральною в художніх творах І. Франка, Лесі Українки, П. Грабовського, М. Коцюбинського була проблема людини, що виражала в концентрованому вигляді особисті та суспільні інтереси. Визначальними при цьому виступали суспільні інтереси, оскільки, як вказував І. Франко, «ані наука сама по собі, ані свобідне й безжурне життя, ані почесті, ні слава,— ніщо те не може ущасливити чоловіка, як довго той чоловік все й всюди має на оці тільки себе самого. Аж коли він всі свої здобутки, всю силу поверне на працю коло ущасливлення других, коло запевнення їм безпечного, хоч ненастанним трудом окуплюваного, життя й розвитку, тоді чоловік може бути щасливим» [209]. Отже, особисте щастя невіддільне від щастя всього народу. Сенс життя кожного члена суспільства — в служінні народові. Ця ідея являє собою лейтмотив всієї творчості українських революційних демократів.

У нерозривному зв'язку з проблемою щастя ставиться та вирішується проблема обов'язку. «Щастя інших», у розумінні українських революційних демократів,— це не просто щастя окремих індивідів, а «народне благо». Щастя полягає у виконанні обов'язку, тому служіння народові є однією з головних передумов особистого щастя. З цієї точки зору етичний ідеал не може бути зведений до особистого щастя, а має розумітися лише як досягання суспільного щастя, яке можливе тільки в умовах нового, соціалістичного ладу.

Найбільш глибокого художнього осмислення вказані проблеми дістали у філософських поемах І. Франка («Святий Валентій», «Смерть Каїна», «Похорони», «Іван Вишенський», «Мойсей») та драмах Лесі Українки («Кассандра», «На полі крові», «Одержима», «Вавілонський полон», «Руфін і Прісцілла»). Боротьба добра і зла розкривається тут через аналіз моральної колізії між егоїзмом та альтруїзмом. Наприклад, в поемі «Святий Валентій» Франко показав, що егоїзм як життєвий принцип з необхідністю приводить людину до морального краху. Значно глибше ця сама проблема осмислюється в поемі «Смерть Каїна», де головний герой проходить еволюцію від ненависті до любові. В служінні людям він знайшов мету і сенс життя. Не мислить особистого щастя поза щастям народу і Мойсей («Мойсей»), вбачаючи обов'язок в тому, щоб зробити щасливим свій народ. Таких же моральних принципів дотримуються герої драматичних поем Лесі Українки, які (наприклад, Кассандра) вважають, що головним у житті є боротьба за краще майбутнє свого народу.

Інтерес до цих проблем не був випадковим. Він зумовлювався потребами часу, які у найбільш загальній формі можна виразити як боротьбу за нову людину, за створення нової інтелігенції, здатної очолити революційну боротьбу трудящих. І. Франко вказував, що перед молодим поколінням, яке включилося в революційну боротьбу, стоять в крайньому разі два завдання: перше — утвердитися в новому світогляді, друге — боротися за створення нової інтелігенції, яка «зможе не тільки з щирим чуттям піти в народ, але заразом зможе сильними руками порятувати його, широкою наукою просвітити його» [210].

Отже, для художньої творчості українських революційних демократів характерним є прагнення при осмисленні проблеми «особа — суспільство», «особа — колектив» акцентувати увагу саме на відношенні особи до колективу і через це відношення показати моральну цінність особи, розкрити дійсний сенс її буття. Цінність особи визначається її участю в діяльності колективу. В художніх творах революційні демократи перш за все зображали суспільне життя і діяльність людини, прагнучи в художньо-образній формі осмислити характер моральних відносин в сучасному їм суспільстві.

[208] *Там же.*— С. 376.
[209] *Там же.*— Т. 18.— С. 406.
[210] *Там же.*— Т. 19.— С. 49.

Можна зробити висновок, що в етичній концепції українських революційних демократів кінця XIX — початку XX ст., як і в етичній спадщині їхніх російських попередників, одне із центральних місць займала проблема співвідношення особистих та суспільних інтересів. Характер її вирішення визначався тим, як розв'язувалося питання про спонукальні мотиви моральної поведінки особи. І російські, і українські мислителі виходили при цьому з одних ідейно-теоретичних позицій. Разом з тим українські революційні демократи, завдяки зміщенню акцентів при філософському обгрунтуванні вихідних принципів з антропологічних моментів на соціальні, змогли поглибити розгляд основоположних проблем революційно-демократичної етики. Це стосується в першу чергу спроб обгрунтувати суспільно-історичну природу та класовий характер моралі. Саме у цих питаннях вони найближче підійшли до марксизму, однак вирішити їх науково так і не змогли через обмеженість світоглядних та класових позицій, а тому в цілому не вийшли за рамки революційно-демократичної етики.

Значне місце в ідейній спадщині українських революційних демократів займала критика релігійної моралі; вони продовжували традиції, закладені демократами 40—60-х років XIX ст., котрі розкрили всю лицемірність і антигуманну сутність християнської моралі, яка вбиває в людях почуття власної гідності, перешкоджає вільному розвитку людської особистості.

Українським революційним демократам довелося вести боротьбу з християнською мораллю в епоху, яка характеризувалася загостренням «боротьби в сфері релігії і моралі між старою клерикальною традицією і новими критичними та гуманістичними напрямами» [211]. В кінці XIX — на початку XX ст. в Росії з'являється значна кількість різноманітних етичних теорій, що свідчило про зростання соціально-політичної кризи в суспільстві, а також про прагнення дворянсько-буржуазних ідеологів знайти розв'язання соціальних проблем у сфері моралі. Незважаючи на всю різноманітність течій, вони у витлумаченні проблем моральної свідомості так чи інакше зближувалися на релігійній основі, оскільки теоретичною основою для більшості з них служило релігійне вчення про світ і людину.

Критика релігійної моралі велася українськими революційними демократами в різних аспектах, починаючи з викриття аморальності служителів культу і кінчаючи обгрунтуванням моральної неспроможності основних догматів християнства. При цьому вони звертаються не тільки до сучасного християнства, але й до його історії, зокрема до історії раннього християнства. Причому критичне спрямування їхніх праць залишалося незмінним, як незмінною на протязі століть залишалася реакційна сутність спроб релігійного обгрунтування моралі. Леся Українка відмічала, що вже на зорі своєї історії християни, хоч і «боролися виключно духом, але й убивали дух так, як ні один цезар не вмів убивати» [212]. Історія раннього християнства свідчить про те, що в той період самі служителі культу не робили ніяких практичних моральних висновків із абстрактної теорії «царства божого». А «пізніші християнські покоління почали робити енергічніші практичні висновки з етичної абстрактної теорії царства божого аж тоді, коли нові філософи Відродження та Реформації отрясли порох мертвечини з творів своїх римських попередників і збудили заклятий в поганській давнині дух Спартака. Тоді почалась справді систематична і методична проповідь чисто етичних принципів, спільних християнству з загальнолюдським гуманізмом, до того ж часу її не було» [213].

Критикуючи християнську мораль, революційні демократи постійно вказували на суперечливий характер християнського віровчення в цілому. «Психологія християн і перших, і середньовічних, і новітніх,— писала Леся Українка,— завжди основувалась на двох супротилежних принципах: етичному і теологічному, бо християнство ж не було ніколи тільки філософією, але і релігією, теологічною догмою, що, як звичайно, переходила в фантастичну ортодоксальність» [214]. Інакше кажучи, коли який-небудь моральний принцип щось забороняв, то інший догматичний вимагав зовсім протилежного. Леся Українка ілюструє це на прикладі суперечності між етико-гуманістичним принципом, що забороняв убивати людину, оскільки всі люди мають однакове право на життя, та догматично-фанатичною вимогою вбивати єретиків. «Боротьба сих двох принципів, одного, що рятував духом свободи, і другого, що хтів, хоч і силоміць, вводити в царство небесне, була завжди трагічною у душі окремої людини» [215]. Форми цієї боротьби в різні періоди історії видозмінювалися, але суть її завжди залишалася незмінною — відстояти недоторканність основоположних догматів християнського віровчення. Для досягнення цієї мети церква не зупинялась ні перед чим, не звертала уваги ні на які моральні заповіді, навіть коли вони складали основу релігійної моралі. Щодо прав єретиків та атеїстів І. Франко писав: «Адже на підставі етики, якої центром, джерелом і метою єсть бог, церква півтори тисячі літ вважала своїм правом і обов'язком нищити та переслідувати таких людей, уважала їх винятими з-під усякого права, з одиноким хіба правом на ганебну смерть „без розливу крові", тобто на огняному кострі» [216]. Подібне положення вважалося справедливим і моральним. Цього, однак, сучасні Франкові клерикали не хочуть визнати, «все повторюючи фрази про незрівнянно високу християнську етику, від якої вищого не може придумати людський ум» [217]. Разом з тим вони «преспокійно живуть собі в атмосфері новочасної, гуманістичної етики, якої розширенню і виробленню церква довгі століття ставила завзятий опір і яку ще й досі загальними формулами не перестає осуджувати та проклинати, старанно закриваючи те, що сама вона завдячує їй поглиблення власних доктрин» [218].

Революційні демократи викривали прагнення теологів підвести під будь-яке положення етики релігійну основу з метою доведення божественного походження моралі. Згідно з точкою зору теологів, писав І. Франко, основою етики мусить бути «поняття якоїсь безглядної і стислої справедливості поза гробом, якогось суду, якоїсь нагороди і кари» [219]. Звернення же до періоду зародження моральних доктрин християнства переконує в тому, що тоді «про суд і кару в тих христових етичних науках не чуємо нічого, а навпаки, виразно чуємо „не судіть". Не „безглядна справедливість", а всеобіймаюча любов (коли не помиляємося) повинна бути основою християнської етики. Правда, розвій християнської церкви пішов іншою дорогою, вона лишила на боці Христову основу і угрунтувала свою есхатологію, а з тим разом і свою етику на єгипетських бюрократично-судівничих поглядах та традиціях і не перестає й досі видавати їх за найвищий вицвіт божеської мудрості» [220]. Тому, робить висновок І. Франко, неправомірно будувати якусь «вищу» етику на основі понять «справедливість», «кара», «нагорода», бо ці поняття «зовсім людські, земні, а не божеські» [221].

Отже, революційні демократи, звертаючись до історії та сучасного їм етапу християнського віровчення, в теоретичних дослідженнях розкрили неспроможність спроб релігійного обгрунтування моралі, показали лицемірність, антигуманність і суперечливий характер християнської етики.

Революційні демократи вбачали своє завдання також в тому, щоб через переосмислення релігійних сюжетів ставити і розв'язувати актуальні проблеми сучасності. Більше того, звернення до релігійних сюжетів давало змогу в доступній для свідомості широких мас населення формі розкрити неспроможність релігійної моралі. І. Франко з цього приводу прямо писав,

[211] *Там же.*— Т. 18.— С. 506.

[212] *Українка Л.* Твори : В 10 т.— Т. 8.— С. 237.

[213] *Там же.*— С. 238.

[214] *Там же.*— С. 240.

[215] *Там же.*

[216] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 19.— С. 200.

[217] *Там же.*— Т. 20.— С. 200.

[218] *Там же.*

[219] *Там же.*

[220] *Там же.*— С. 200—201.

[221] *Там же.*— С. 201.

що навряд чи праця, в якій дасться безпосередня наукова критика релігійних текстів, мала б такий успіх у населення Галичини і принесла б таку користь, як художній твір.

Усе сказане визначило не тільки характер переосмислення релігійних сюжетів, але й вибір предмета дослідження. Останнє проявилося в тому, що, вибираючи сюжет художнього твору, революційні демократи, як правило, звертались до тих періодів історії християнства, які давали можливість найбільш яскраво розкрити його світоглядну сутність. Важливо було показати його в зіткненні з іншими формами світогляду. Найбільш сприятливий матеріал для цього давала історія боротьби первісного християнства з язичеством, оскільки події того періоду ні в якому разі не можуть бути зведені лише до гонитв щодо християнських общин з боку світської влади, а повинні оцінюватися з точки зору боротьби двох різних світоглядів. Таке зіставлення дозволяло досить рельєфно показати головні недоліки не тільки світоглядних, але й моральних основ християнства, які проявилися уже в період його зародження.

Намагаючись в художньо-образній формі осмислити боротьбу між язичеством та християнством, революційні демократи робили акцент на тому, що в кінцевому підсумку її смисл зводився не до проблеми моно- чи політеїзму, а до з'ясування сенсу людського буття. Якщо антична культура оспівувала земне життя людини, то християнство, навпаки, відносилося до земного існування з презирством. Якщо римський язичник вважав своїм найпершим обов'язком служіння вітчизні, то християнство признавало обов'язок лише перед богом, нарешті, якщо антична традиція обгрунтовувала необхідність і можливість земного щастя, то християнство переносило цей ідеал у потойбічний світ. Звідси й приниження людської гідності, проповідь аскетизму, покори й т. ін.

Поставивши проблему смислу людського буття, І. Франко в поемі «Смерть Каїна» доводить свій аналіз до розкриття абсурдності релігійного вирішення цієї проблеми. Найбільше щастя людини — це любов до людей, праця на їх благо, а цінність особи визначається тим, що вона дає своєму народові. Віра ж у бога не може бути основою моральності, бо релігія не зміцнює, а, навпаки, руйнує моральні основи життя. Її антигуманна сутність яскраво проявляється у проповіді любові до бога і ненависті до людей.

У драматичній поемі «Руфін і Прісцілла» Леся Українка, звертаючись до історії християнства, також показує ілюзорність проголошуваної ним душевної гармонії, лицемірство проповіді «любові до ближнього», реакційну сутність проповіді покірності, аскетизму, індивідуалізму. Подібне викриття християнської моралі містить і поема «В катакомбах».

Аналіз етичних поглядів українських революційних демократів кінця XIX — початку XX ст. показує, що вони, сприйнявши все краще із ідейної спадщини своїх російських попередників, а також із спадщини Т. Шевченка, зуміли поглибити аналіз цілого ряду кардинальних проблем революційно-демократичної етики. Це найбільш яскраво проявилося у більш послідовному проведенні принципу соціальної детермінації моралі, а також у спробах відшукати мотиви моральної поведінки в економічних відносинах суспільства.

Українські мислителі більш глибоко аналізували проблему класового характеру моралі. Далі пішли вони й у розв'язанні питання про співвідношення особистих та суспільних інтересів, показавши неможливість його позитивного вирішення в рамках принципу «розумного егоїзму».

Знайомство з марксизмом дозволило революційним демократам в значній мірі подолати вузькі рамки антропологічного матеріалізму і завдяки цьому піти далі своїх ідейних попередників. Але стати в цілому на позиції марксизму вони не змогли, а тому, залишаючись на позиціях революційного демократизму, не піднялися до рівня дійсно матеріалістичної етики. Остання ж можлива лише за умови поширення філософського матеріалізму на явища суспільного життя.

Сказане, однак, не применшує значення етичної спадщини українських мислителів. Історична заслуга революційних демократів України кінця XIX — початку XX ст. полягає в тому, що вони в боротьбі з буржуазними та релігійними концепціями моралі не тільки відстояли, але й продовжили прогресивну традицію в історії вітчизняної етики. Якщо ж при цьому врахувати, що І. Франко, Леся Українка, П. Грабовський, М. Коцюбинський та інші революційні демократи були художниками слова, а художня література — це завжди своєрідне «дзеркало правів», то стане більш зрозумілою значущість і неминуща цінність етичної спадщини другого покоління українських революційних демократів.

6. Історико-філософські погляди

Значний внесок було зроблено революційними демократами України у вивчення історії всесвітньої та вітчизняної філософської думки.

Спираючись на ідеї російських революційних демократів і Т. Шевченка, під впливом знайомства з марксистською літературою, українські революційні демократи кінця XIX — початку XX ст. здійснюють подальший крок вперед у розробці загальнотеоретичних настанов революційно-демократичної концепції історії філософії. Найважливішою складовою частиною її було визнання соціально-економічної зумовленості процесу духовного, в тому числі й філософського розвитку. Критикуючи з цієї точки зору представників ідеалістичної історіографії, П. Грабовський головною її вадою вважав те, що у відтворюваній з ідеалістичних позицій картині історичного розвитку духовної культури «людина відривається від землі з її соціальними, політичними, економічними і всякими другими умовами, а живе в якійсь неіснуючій області добрих та злих початків духових...» [222]. Причому в комплексі передумов духовного розвитку все більше ваги надається економічним факторам, як таким, що зрештою визначають спрямування історико-філософського процесу. «Переворот духовний та літературний усе наступає по перевороті економічнім» [223],— писав І. Франко.

З цим пов'язаний погляд на історію людства як арену класової боротьби, як «історію масових рухів та перемін» [224], що зумовлює, з погляду революційних демократів, глибоко партійний характер історичної науки. Заперечуючи твердження про історію як «науку безсторонню», І. Франко підкреслює: «Кожне сторонництво має свій світогляд, своє понімання всесвітньої історії» [225]. А звідси власний підхід до вивчення проблем історії філософії завжди виходив з урахування українськими передовими мислителями завдань становлення революційно-демократичного світогляду. Діалектичне розуміння органічного зв'язку сучасного з минулим і майбутнім визначає глибокий історизм, що притаманний підходу революційно-демократичних мислителів до аналізу історії філософської думки. «Кожна доба історична,— роз'яснював Франко,— се дерево. Коренем воно стоїть глибоко в минущих часах, а його крайні парості зростають також далеко в будуще» [226].

Такі загальнотеоретичні настанови зумовлюють переважаючий інтерес до вивчення явищ, що характеризують розвиток матеріалістичної традиції в історії філософії. Першорядну увагу при цьому революційно-демократичні дослідники приділяють аналізу соціально-філософських ідей, які безпосередньо обгрунтовують суспільну практичну діяльність.

Сказане підтверджується розглядом конкретного внеску, зробленого революційними демократами у вивчення історії всесвітньої та вітчизняної філософської думки.

Певне місце в їхньому доробку посідає дослідження розвитку античної філософії.

На початку 80-х років І. Франко перекладає ряд розділів з «Нарису історії філософії» німецького дослідника Ф. Шульце (переклад був надрукований у 1886 р. на сторінках львівської газети «Зоря»,

---

[222] *Грабовський П. А.* Зібр. творів : В 3 т.— Т. 3.— С. 55.

[223] *Франко І. Я.* Зібр. творів : В 50 т.— Т. 26.— С. 85.

[224] *ЛНВ.*— 1905.— Т. 30.— Кн. 4.— С. 11.

[225] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 19.— С. 63.

[226] *Там же.*— С. 108.

а наступного року вийшов окремою брошурою як перша книга з серії «Народна бібліотека»). Характерно, що з усього змісту книги І. Франко обрав для перекладу частину, присвячену розвитку грецької натурфілософії від Фалеса до Демокріта, зосередивши тим самим увагу на генезисі матеріалістичної лінії в античній філософії.

Природним, враховуючи загальні настанови, з яких виходять революційні демократи в своєму ставленні до історії філософії, був й інтерес до аналізу соціальних вчень античних мислителів, зокрема вчення Платона про державу. Відзначаючи реакційну суть платонівської утопії, тоталітарний, антигуманний характер його ідеальної держави, Леся Українка підкреслювала, що «в платоновій утопії ми бачимо модель механізму, але не бачимо людину» [227].

Виходячи з власного ідеалу соціально активної філософії, яка ідейно обгрунтовує революційну діяльність мас, Леся Українка піддає критиці релігійно-етичні вчення доби римського еллінізму. Для неї неприйнятний пасивно-споглядальний характер цих вчень, що знецінює їхній протест проти існуючої дійсності. Говорячи про римських філософів та ідеологів раннього християнства, вона вбачає ваду їх вчень у тому, що «ідейної одваги і тим і другим бракувало, бо всі вони вижидали з гори, від бога чи від Цезаря, а нічого не важились здобувати самі. Дух Спартака не жив ні в філософах, ні в християнах, тому одні не винайшли нового «Духу законів», а другі не зруйнували ні одної Бастілії, та ще й нові побудували» [228].

Зважаючи на світоглядну функцію філософії, яка покликана обгрунтовувати розуміння людиною власного місця в світі, сенсу буття, розцінює І. Франко кризу, що її переживала антична філософська думка в період так званого «золотого віку» Римської імперії. Характеризуючи в студентському рефераті «Лукіан і його епоха» стан культури цього періоду, Франко писав: «...наука й філософія, не маючи під собою міцного фундаменту, позбавлені глибоких і животворних ідей, заражені моральною гнилизною і зневажливим ставленням до всього людського й божественного, не могли визначити людині певного й належного місця, вкласти в певні рамки людської особливості» [229]. Вже в цьому рефераті намічено було досить важливу тему, що розроблялася революційними демократами в зв'язку зі зверненням до проблем історії філософії з огляду боротьби філософії з релігією. Переконання в принциповій несумісності цих двох сфер духовної діяльності зумовило порівняно незначний інтерес до проблем середньовічної філософії. І все ж поодинокі висловлювання щодо особливостей розвитку філософської думки в цей період, які містить спадщина українських революціонерів-демократів, дозволяють стверджувати, що й тут погляд на історію філософії здійснюється крізь призму усвідомлення боротьби матеріалізму з ідеалізмом як провідної закономірності історії філософії. Саме так розглядає Франко боротьбу середньовічних номіналістів та реалістів [230].

Проблема боротьби філософії з релігією зумовлює високу оцінку внеску, зробленого в прогрес європейської культури французькими просвітниками, зокрема Вольтером і Руссо, які, підкреслював Франко, «в значній часті відвернули французьку і європейську інтелігенцію від католицизму» [231].

Але найбільший інтерес в спадщині передових мислителів XVII—XVIII ст. революційно-демократичні дослідники виявляють до аналізу соціологічних ідей, що обгрунтовують програму суспільного прогресу [232]. Відзначаючи історично зумовлену обмеженість цих ідей, революційні демократи піддають критиці уявлення Руссо про «природний стан» людини, теорії прихильників так званого «казарменого соціалізму», песимізм, властивий деяким соціальним утопіям того часу [233].

Помітне місце в історико-філософському доробку революційних демократів посідає аналіз німецької класичної філософії. Піддаючи критиці ідеалізм, властивий багатьом її представникам, Франко підкреслює, що прагненню й надалі розвивати філософське й наукове пізнання в межах ідеалізму «є властиве заперечення всякої здорової розумової науки» [234]. Оскільки в межах німецької філософії Нового часу визначається передова матеріалістична традиція, характеризуючи з цієї точки зору творчість Лессінга, Франко вбачає заслугу його в здійсненні «вчоловічення надприродного», завдяки чому «література зійшла на землю, між людей». «В тім значенні,— резюмує Франко,— Лессінг був попередником Фейєрбаха та Маркса» [235].

Разом з тим українські революційні демократи не применшують позитивного значення в історії філософії спадщини Канта, Фіхте, Шеллінга й Гегеля. Говорячи про неоднозначний їхній вплив на подальший розвиток філософської думки, Грабовський відзначав, що на грунті ідей представників німецької класичної філософії зросли не лише консервативні вчення, а й «такі радикальні системи, як марксизм...» [236].

Звертаючись до характеристики буржуазних течій, що ширились наприкінці XIX — на початку XX ст., українські революційні демократи, передусім, приділяють певну увагу оцінці позитивістської філософії. В філософії Г. Спенсера, О. Конта їх приваблює проголошуваний заклик спиратись у філософських дослідженнях на врахування позитивних досягнень науки, імпонували їм і антирелігійні висловлення деяких представників позитивізму. Але такою дещо перебільшеною оцінкою не обмежується їхнє ставлення до позитивізму. В спадщині революційних демократів чимало уваги приділено й критиці цієї течії, зокрема властивого її представникам прагнення біологізувати закони суспільного розвитку [237].

Гостро критичне ставлення виявляють українські революційні демократи до різноманітних ірраціоналістичних течій, що поширились в буржуазній новітній філософії. В цьому зв'язку І. Франко, М. Павлик та інші викривають реакційне спрямування філософії Ф. Ніцше, яка, за характеристикою І. Франка, являє «блискучу, фальшиву балаканину», є «справді анархістичною філософією» [238].

Оцінка тих чи інших явищ історії філософії з огляду завдань розвитку власного революційно-демократичного світогляду виявляється у вирішенні передовими українськими мислителями конкретних проблем історії всесвітньої філософії. Ще більш наочно цей підхід прослідковується якщо розглянути внесок революційних демократів України в розробку питань вітчизняної історії філософської та суспільної думки. Провідним принципом, що визначає ставлення до історії філософської культури рідного народу, є глибоко усвідомлене українськими революційними демократами відчуття себе, як писав І. Франко, «невідлучною частю народа, і то не якоюсь верствою в народі, але так-таки частю, серед других частей, зерном між зернами» [239]. Протиставляючи своє розуміння розвитку вітчизняної філософської думки буржуазно-націоналістичній трактовці цього питання, революційні демократи виходять з класового, партійного підходу в оцінці явищ вітчизняної культури. «Найбільшою з нісенітниць є та,— писав П. Грабовський,— буцім Україна була колись єдиним неподільним тілом з погляду національних інтересів і змагань, як хо-

---

[227] *Українка Л.* Зібр. творів : В 12 т.— Т. 8.— С. 166.

[228] *Там же.*— С. 256.

[229] *Франко І. Я.* Статті і матеріали.— Львів, 1964.— С. 228.

[230] *ЛНВ.*— 1907.— Т. 38.— С. 49.

[231] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 19.— С. 34.

[232] *Франко І. Я.* Що таке поступ? — Коломия, 1903 р.; *Українка Л.* Зібр. творів : В 12 т.— Т. 8; *Лимановський Б.* Руссо і Маблі — соціалістичні писателі XVIII віку // Молот : Галиц. укр. зб. / Вид. М. Павлик.— Львів, 1978; *Подолинський С.* Громадівський рух в Англії та Ірландії // Громада.— Женева, 1881.— Т. 5.— Ч. 1.

[233] *Українка Л.* Зібр. творів : В 12 т.— Т. 8.— С. 171.

[234] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 19.— С. 25.

[235] *Франко І. Я.* // Літературно-критичні статті.— К., 1950.— С. 79.

[236] *Грабовський П. А.* Зібр. творів : В 3 т.— Т. 3.— С. 134.

[237] *Подолинський С.* Громадівство і теорія Дарвіна // Громада.— 1880.— С. 18.

[238] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 16.— С. 192.

[239] *Там же.*— Т. 19.— С. 115.

тять запевнити наші псевдопатріоти... ніколи інтереси і потреби різних станів української людності не були однакові, а навпаки, ворогували між собою...» [240].

Такий підхід зумовлює передусім інтерес революційно-демократичних дослідників до прогресивної традиції у вітчизняній філософській думці. Найважливішим критерієм, з огляду на який визначається ставлення до цієї традиції того чи іншого діяча вітчизняної культури, є міра відповідності його світоглядної позиції інтересам трудящих мас. З цієї точки зору Іван Франко високо оцінює спадщину Івана Вишенського, заслугою якого вважає те, що «...він першим у нашім краю різко та сміло підніс голос в обороні того бідного робучого люду, показуючи панам і владникам, що той мужик — їх брат, а не проста худоба, що він радується й терпить як чоловік і хоче жити як чоловік» [241]. Гуманізм — ось та найсуттєвіша ознака, що визначає, на погляд революційних демократів, сутність світогляду передових представників вітчизняної суспільної думки. «Проповідь життєрадісної гуманості» [242], як стверджує І. Франко, зумовила вплив творчості Григорія Сковороди на розвиток передової вітчизняної культури.

Вершиною розвитку цієї передової традиції українські революційні демократи вважають творчість Тараса Шевченка. Передусім підкреслюється революційне спрямування гуманізму Кобзаря. «Шевченко,— писав Павло Грабовський,— був поетом-борцем, найкращим діячем громадським; він завжди знав, куди йде і за чим. В своїй праці поетичній він мав на оці тільки людину та її щастя» [243]. Творчості Шевченка, з погляду Грабовського, властивий «широкий гуманізм», що визначається прагненням до «звільнення особи й маси від рабства в усіх видах та виявах...» [244].

Особливо підкреслюється інтернаціоналізм, властивий світогляду Кобзаря. Під безпосереднім впливом його творів, підкреслював Грабовський, «почуття презирства до нищих класів, а також проповідь племінного антагонізму й національної нетерпимості поступилися місцем почуттям людського єднання й солідарності...» [245].

Розробляючи проблеми історії вітчизняної філософії, українські революційні демократи виходять з визнання глибокої, традиційної єдності українського й російського народів. Тим-то в органічному зв'язку з питанням історії української філософії вони приділяють спеціальну увагу проблемам розвитку російської філософської та суспільної думки. Звертаючись до характеристики російської прогресивної традиції в сфері філософської культури, вони відзначають як одну з провідних рис властиве представникам цієї традиції прагнення до органічного поєднання абстрактних філософських ідей з розв'язанням завдань, що зумовлювались потребами практики сучасного їм суспільного життя. Підходячи з цієї точки зору до характеристики розвитку передової російської суспільної думки XIX ст., вони розглядають його як процес, що спрямовувався до подолання розриву між передовою інтелігенцією та трудящими масами в ім'я боротьби за соціальне і національне визволення народу. За оцінкою І. Франка, це був шлях «від крайньої відірваності від народу до служіння тому ж народові і до праці для його піддвигнення» [246].

Початковий етап цього процесу пов'язується з діяльністю О. Радищева та декабристів, цих «російських вільнодумців, сміливих борців за свободу, невтомних сіячів широких, ясних дум, найзавзятіших природних ворогів темного царства» [247]. Але розрив передової суспільної думки й широких мас на цьому етапі ще настільки значний, що дозволяє, як відзначає І. Франко, говорити лише про «безпомічні в своїй безпомічності глибоко трагічні мрії таких одиниць, як Радищев, або таких груп, як декабристи» [248].

Перелом настає, за оцінкою І. Франка, з середини XIX ст. Він пов'язаний з діяльністю плеяди російських революційних демократів, передусім М. Чернишевського. В творчому здобуткові Чернишевського насамперед підкреслюється притаманне йому революційне спрямування. «Великий російський революціонер... людина, прізвище якої складає епоху в суспільно-політичній пропаганді...» [249],— так характеризує М. Чернишевського І. Франко. В філософсько-соціологічній концепції Чернишевського підкреслюються передусім ті моменти, що визначали прогресивне її спрямування в цілому — визнання ролі народу як творця історії, інтерес до аналізу економічних передумов, що визначають явища суспільного життя, тощо. Чернишевський, писав П. Грабовський, «з невмолимою логікою та яскравістю розкривав на очі кожному дійсний стан сучасності, стоячи переважно на грунті суспільно-економічному... Осередок ваги Чернишевський бачив у народі, а насамперед в його добробуті матеріальному» [250].

Звертаючись до роману М. Чернишевського «Що робити?», українські революційні демократи відзначали велику роль, яку він відіграв у пропаганді соціалістичних ідей. В зв'язку з цим аналізується й розроблена Чернишевським теорія «розумного егоїзму», в якій відзначались і ті риси, що зумовили обмеженість етичної концепції Чернишевського [251].

Відзначаючи органічний зв'язок передової вітчизняної думки з умовами історичного розвитку Росії та України, революційно-демократичні дослідники разом з тим розкривають зв'язок її з європейською філософською думкою. Характерною з цієї точки зору є стаття П. Грабовського «Д. М. Кавунник-Велланський», в якій розглядається процес взаємодії вітчизняної суспільної думки з німецькою.

Знаменно, що, оцінюючи подальші перспективи розвитку прогресивної філософської думки, українські революційні демократи звертають погляди на марксизм. «Тепер все, що тільки єсть у Росії живого, рухливого та працюючого,— писав П. Грабовський,— йде під окликом марксизму...» [252].

Леся Українка, І. Франко, М. Павлик, Д. Гнатюк здійснюють переклад та публікацію праць К. Маркса й Ф. Енгельса. Суттєво, що, оцінюючи значення внеску в історію філософії, зробленого К. Марксом і Ф. Енгельсом, революційні демократи звертають увагу передусім на обгрунтування низки наукових законів розвитку суспільства [253]. Тим самим закладався грунт для нового поступу в історико-філософській науці, пов'язаного вже з марксистсько-ленінською методологією.

7. Іван Франко

Загальнофілософські погляди. Іван Якович Франко (1856—1916) народився в сім'ї коваля в селі Нагуєвичі Дрогобицького повіту (Галичина). З шести років почав вчитись, спочатку в сільській школі, потім в гімназії і університеті (Львів). Ще студентом брав активну участь в революційному русі, за що тричі був ув'язнений і постійно переслідуваний жандармами. Постать І. Я. Франка, великого письменника і революційного демократа, видатного мислителя-матеріаліста, привертає до себе все більшу увагу. І це зрозуміло, зважаючи на ту роль, яку він відіграв у боротьбі ідей свого часу, в розвитку української і світової культури, у визволенні трудящих від соціального і національного гноблення. Особливо багато уваги великий син українського народу приділяв духовній культурі взагалі, українській та російській культурі й суспільно-політичній думці зокрема. Здається, немає такої галузі соціальної науки, якою б він не зай-

---

[240] *Грабовський П. А.* Зібр. творів : В 3 т.— Т. 3.— С. 299—300.

[241] *Франко І. Я.* Іван Вишенський і єго твори.— Львів, 1895.— С. 24.

[242] *Франко И. Я.* Южнорусская литература // Энциклопедический словарь / Брокгауз и Ефрон.— 1904.— Т. 81.— С. 307.

[243] *Грабовський П. А.* Зібр. творів : В 3 т.— Т. 3.— С. 125.

[244] *Там же.*— С. 165.

[245] *Там же.*— С. 169.

[246] *Франко І. Я.* Зібр. творів : В 50 т.— Т. 26.— С. 297.

[247] *Там же.*— С. 144.

[248] *Франко І. Я.* Вибрані суспільно-політичні і філософські твори.— К., 1956.— С. 415.

[249] *Франко І. Я.* Зібр. творів : В 50 т.— Т. 27.— С. 338.

[250] *Грабовський П. А.* Зібр. творів : В 3 т.— Т. 3.— С. 87.

[251] *Українка Л.* Твори : В 12 т.— Т. 8.— С. 179; *Франко І. Я.* Зібр. творів : В 50 т.— Т. 27.— С. 338—340.

[252] *Грабовський П. А.* Зібр. творів : В 3 т.— Т. 3.— С. 260.

[253] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 19.— С. 6.

мався спеціально і в якій би не сказав свого вагомого слова. Літературно-художня, наукова, публіцистична й громадсько-політична діяльність великого Каменяра — справжнього велета в царстві духу, автора близько п'яти тисяч творів, написаних українською, російською, польською та німецькою мовами,— є виключно багатосторонньою і плідною.

У працях буржуазних і буржуазно-націоналістичних «франкознавців» була висунута брехлива думка, ніби Франко лише спочатку, в 70-х роках, стояв на революційних позиціях, а потім ніби перетворився на звичайного ліберала, реформіста націоналістичного гатунку. Такого погляду, доповненого фальсифікацією загальнофілософських, естетичних та етичних поглядів І. Франка, дотримувались М. Грушевський, С. Єфремов, Г. Цеглинський, О. Луцький, С. Русова та ін. Ігноруючи в такий спосіб революційну сутність світогляду і суспільно-політичної позиції Франка або пояснюючи їх випадковими впливами ззовні, заперечуючи соціальну загостреність та інтернаціоналістичний характер поглядів мислителя, його критики з буржуазно-націоналістичного табору намагаються фальсифікувати ідейну спадщину великого борця за щастя народу.

Певні суперечності, притаманні І. Франкові в поглядах на роль класової боротьби і держави в суспільному розвитку, на сутність і завдання літературної критики, в національному питанні, дійсно мали місце, і про це неодноразово говорив сам письменник. Так, в листі до А. Кримського від 9 грудня 1890 р. він писав, що «на своїм віку багато наробив дурниць і помилок, власно через те, що не спитавши броду, кидався в воду і тільки пізніше переконувався, що се не вода, а проста калюжа» [254]. Ці суперечності не заперечують революційної сутності його поглядів на корінні проблеми суспільного життя, і про це також свідчив сам Франко, коли на схилі свого життя, в 1914 р., в передмові до збірки власних віршів раннього періоду писав: «...скрізь і завжди у мене була провідна думка — служити інтересам мойого рідного народу та загальнолюдським поступовим, гуманним ідеям. Тим двом провідним зорям я, здається, не споневірився досі ніколи і не споневірюся, доки мойого життя» [255]. Наявність певних суперечностей у світогляді письменника пояснюється відсталістю Галичини, слабістю робітничого руху, відсутністю справді революційної марксистської партії в Австро-Угорщині.

Брехливим є також твердження українських буржуазних націоналістів (В. Дорошенко, В. Мудрий), ніби Франко не був прихильником російської літератури, поборником єднання українського народу з російським, не зазнав впливу передової російської суспільної думки. Буржуазно-націоналістична фальсифікація ідейної спадщини видатного мислителя-революціонера спростовується незаперечними фактами.

Виражаючи інтереси революційного селянства і класово нерозвиненого пролетаріату, Франко вважав за необхідне всіляко підтримувати їхню боротьбу проти соціального і національного гноблення. Як інші революційні демократи України кінця XIX — початку XX ст., він зазнав благотворного впливу пролетарського визвольного руху і марксистської теорії. Це проявилося, зокрема, у його позитивному ставленні до марксистського економічного вчення, у високій оцінці К. Маркса та Ф. Енгельса як учених і революціонерів, у безпосередніх зв'язках з російськими соціал-демократами.

Джерелом ідейної творчості й революційної діяльності Франка є полум'яний патріотизм. Беззавітна любов до трудящих і експлуатованих, невгасима ненависть до гнобителів народу зумовили його напружену боротьбу проти буржуазно-поміщицького ладу й тих соціально-політичних та ідеологічних сил, що виступали захисниками старого і віджилого. Франко був непримиренним борцем проти пануючих класів австро-угорської монархії і російського самодержавства, за соціальне і національне визволення українського народу, за його союз і дружбу з російським

[254] *Там же.*— Т. 20.— С. 416—417.

[255] *Там же.*— Т. 11.— С. 546.

народом. Публіцистичні та літературно-художні твори Франка, вся його діяльність характеризують українського мислителя як великого друга трудового народу і передової інтелігенції Росії, відважного захисника прогресивної російської культури, який вбачав шлях до визволення народу у спільній з трудящими Росії революційній боротьбі проти спільних класових та іноземних ворогів, в нерозривній дружбі обох братніх народів.

В єднанні революційних сил України та Росії Франко справедливо бачив шлях визволення трудящих від соціального і національного гніту, запоруку прискореного історичного розвитку України взагалі, української культури зокрема. Орієнтація українського революційного мислителя на трудящих, на передові суспільні сили Росії цілком природна і зрозуміла, бо вона була закономірним висновком з багатовікового досвіду багатосторонніх плідних економічних, політичних та культурних зв'язків двох братніх народів.

Як справжній демократ й інтернаціоналіст, Франко висловлював повагу і любов до трудящих всіх націй і народів, ненависть до всяких гнобителів та експлуататорів. Він пропагував ідею єднання трудящих проти поневолювачів, на захист вільного розвитку кожного народу. За глибоким переконанням Франка, одна з найвищих моральних максим полягає в тому, щоб жоден народ не придушував свободи іншого народу.

Борючись за дружбу українського і російського народів, за єднання і взаємозбагачення їх культур, Франко послідовно виступав проти тих зовнішніх і внутрішніх сил, які перешкоджали цій дружбі та єднанню. Однією з таких сил були войовничий католицизм і його креатура — уніатська церква.

Викриваючи облудність звинувачень ідейних проводирів галицької націоналістичної партії «русофілів» на адресу революційних демократів — однодумців українського революціонера — і одночасно закликаючи молодих «русофілів» не вірити своїм духовним батькам — ворогам дружби українського народу з російським, Франко писав у статті «Щирість тону і щирість переконань» (1905): «Ми всі русофіли, чуєте, повторюю ще раз: ми всі русофіли. Ми любимо великоруський народ і бажаємо йому всякого добра, любимо і вивчуємо його мову... І російських письменників, великих світочів у духовнім царстві, ми знаємо й любимо... І ми чуємо себе ближчими до них, як до нас, чуємо себе солідарними з ними у всім, що для нас дороге і святе і високе, бо знаємо, що се не фраза, не «символи» якогось фікційного єдинства, а кровні здобутки вселюдської цівілізаційної праці. Ми любимо в російській духовній скарбниці ті самі коштовності золоті зерна, та пильно відрізняємо їх від полови, від жужелю, від виплодів темноти... назадництва та ненависті, сплоджених довговіковою історією... і в тім ми чуємо себе солідарними з найкращими синами російського народу, і се міцна, тривка і світла основа нашого русофільства» [256].

І дійсно, будучи патріотом і інтернаціоналістом, Франко непохитно стояв на позиціях дружби братніх російського та українського народів, високо оцінював прогресивну російську культуру і її діячів, викриваючи при цьому реакційну культуру правлячих класів Росії та її соціально-політичні підвалини. Він закликав інші народи, насамперед слов'янські, до єднання з передовою Росією, яка представлена іменами Чернишевського, Добролюбова, Писарєва, Салтикова-Щедріна, Тургенєва, в інтересах боротьби з Росією Суворіна, Каткова, Мещерського та інших реакціонерів. Український мислитель добре розумів, що все негативне у взаємовідносинах двох братніх народів не було результатом якоїсь вродженої національної ворожнечі. Франко виходив з того реального історичного факту, що в його час переважна більшість українського населення жила разом з російським народом, який вже мав велику державу, створив багате духовне, літературне і наукове життя, яке плідно впливало і на Україну. В українських землях, що входили до складу Росії, говорив Франко, розквітла багатюща література. Благодатна Руська земля, багата і щедра на таланти, завжди

[256] *Там же.*— Т. 16.— С. 354.

привертала увагу українського мислителя. «Дуже б мені... хотілося якийсь час побути в Петербурзі і Москві, поритися в тамтешніх бібліотеках... а головне — пізнати людей» [257]. І хоч письменникові не довелося побувати в містах, про які мріяв, він в своєму листуванні неодноразово відзначав, що підтримував щільні зв'язки з рядом діячів і видавців різних міст Російської імперії. Його інтерес до російської культури, передової суспільної думки завжди був виключно глибоким.

Протягом всього свого свідомого життя Франко вивчав і пропагував російську художню і наукову літературу, публіцистику, мистецтво, використовував їх в процесі формування свого революційного світогляду, в боротьбі проти реакційних соціально-політичних та естетичних ідей. Життя, твори і громадська діяльність багатьох прогресивних діячів російської культури знайшли своє широке й глибоке відображення в численних працях і в листуванні І. Франка.

Продовжуючи кращі традиції своїх українських і російських попередників, особливо з революційно-демократичного табору, Франко розробляв і вдосконалював в боротьбі проти модернізму і формалізму основні принципи матеріалістичної естетики. Декадентським течіям вітчизняної і західноєвропейської літератури він протиставляв передову російську літературу з її принципами реалізму і народності, з глибокою вірою в народ, в краще майбутнє людини праці. Цим, зокрема, пояснюється інтерес Франка до проблеми взаємовідношень української і російської літератури в широкому розумінні цього слова. Цю проблему він вирішував в плані благотворного їх взаємовпливу й визнання великої позитивної ролі російської літератури у формуванні й розвитку літератури української. При цьому він виходив з того відправного методологічного пункту, за яким національне й інтернаціональне в художній літературі не суперечать одне одному, бо кожний справді прогресивний письменник, залишившись на національному грунті, в той же час постійно перебуває в атмосфері ідейних, наукових, суспільних, естетичних моральних інтересів інших народів.

Філософською основою світогляду Франка був матеріалізм, який правив йому за духовну зброю, теоретичний засіб викриття всякого роду ворожих інтересам народу, історичного прогресу вчень.

Матеріалістичне світорозуміння українського мислителя формувалось на основі глибокого вивчення конкретної історичної дійсності його часу, передової філософської думки його попередників, в тому числі основоположників марксизму. У вірші «Душа безсмертна» Франко писав:

Одне лиш вічне без початку й кінця,
Живе і сильне,— се та матерія:
Кожен атом її тривкіший,
Ніж всі боги, всі Астарти й Ягве.

У статті «Кілька слів про те, як упорядкувати й провадити наші людові видавництва», як і в багатьох інших працях, Франко рішуче виступив на захист матеріалістичного монізму, проти релігійно-ідеалістичної інтерпретації субстанціональних основ світобудови. «...Наука, хотячи бути наукою,— писав він,— мусить відкинути віру, а опертися на критиці, мусить відкинути откровеніє, а опертися на пам'ятниках життя і культури, мусить відкинути двоїстість в природі, а стояти на єдності (монізмі), т. є. мусить признати, що матерія і сила — одно суть, що дух і тіло — одно суть...» [258].

Для І. Франка характерний діалектичний підхід до явищ природи та суспільства. В його численних наукових, публіцистичних та художніх творах, в листах висловлені глибокі думки про необхідність діалектичного пояснення явищ дійсності, про неможливість уявити собі життя без руху. І. Франко боровся проти догматизму, еклектики і софістики, вимагав розуміння внутрішньої діалектики розвитку, врахування суперечливої природи речей.

Найважливішою особливістю системи соціально-політичних, в тому числі суто соціологічних, поглядів І. Франка є їх соціалістична спрямованість, підпорядкування ідеї створення суспільства без гноблення й експлуатації.

Соціалістичні ідеї у духовному світі Івана Франка. Те, що І. Франко перекладав праці К. Маркса і Ф. Енгельса,— факт загальновідомий. Спираючись на праці Маркса і Енгельса, молодий Франко популяризував багато соціалістичних ідей, щедро реферуючи їх у ряді статей, передусім у праці «Мислі о еволюції в історії людськості» (1881—1882). Принаймні дві кардинальні ідеї з арсеналу соціалістичної ідеології — про визначальну роль економічного фактора в суспільстві та вирішальну роль народних мас в історії — буквально потрясли «хлопського сина», надихнувши його на роздуми про долю народу і сутність літератури. Вичитані з теоретичних праць ідеї впали на сприятливий грунт у свідомості письменника-початківця. Механізм і напрямок впливу цих ідей на митців передає така Франкова формула: «Соціалістична критика суспільного ладу давала їм вказівки, де шукати в тім житті контрастів і конфліктів, потрібних для твору штуки; в світлі тої теорії набирали глибшого значення тисячні дрібні факти, яких самі письменники були свідками» [259]. Сфабриковані австрійськими властями так звані соціалістичні процеси активізували передову журналістику, покликали до життя гострі за тоном і радикальні щодо критики суспільних відносин журнали та альманахи, редаговані І. Франком і М. Павликом.

Наріжними в соціалістичній ідеології ідеями І. Франко керується далі у своїх дослідженнях як методологічними орієнтирами, з посиланням на К. Маркса і Ф. Енгельса чи здебільшого без такого застереження популярно викладає деякі з цих ідей у художніх творах («Моя стріча з Олексою», «Борислав сміється»), зображує, зокрема, як спотворено і вульгарно формували попи уявлення про соціалізм у неграмотних селян («Перехресні стежки»).

Франко з самого початку знайомства з соціалізмом наголошував на його гуманістичній сутності. Про це він писав у ранніх статтях «Наука й її становище щодо працюючих класів» (1878), «Мислі о еволюції в історії людськості». Чітко він сформулював своє розуміння гуманістичного пафосу соціалізму в статті «В галузі науки і літератури» (1891): «Індивідуалізм (свобода особи.— *Авт.*) і соціалізм, усуспільнення на основі широкого і всебічного розвитку особистості — ось гасла — ні, одне-єдине гасло наших днів, теоретичне і практичне досягнення XIX століття в еволюційному досягненні людства. Не панування темних, однорідних, несвідомих мас, як було в доісторичні часи, не панування видатних, більш розвинутих чи певним чином упривілейованих одиниць над масами, як було досі, а піднесення всіх народних мас до рівня отих свідомих, розвинутих одиниць і панування всього людства над силами природи — ось ідеал, який наш вік залишає у спадок своєму наступникові» [260].

Констатувавши основну тенденцію суспільного розвитку в чисто соціологічному плані, Франко як літератор і теоретик мистецтва тут вже вказує на її прояв у сфері науки і мистецтва, на значення органічного взаємозв'язку індивідуально-особистісного і суспільного начал для справжньої цінності художніх творів: «Індивідуалізм і соціалізм як дві сторони однієї медалі, два нерозривні фактори прогресу виступають панівним, провідним мотивом і в сучасній науці і літературі. Лише там, де обидва ці фактори гармонійно поєднані, ми бачимо справжній прогрес, твори надійної тривкості і вартості» [261].

Франко чітко розрізняв спонукаючу роль ідеалу, який визначає мету суспільної діяльності, і шляхи, засоби його досягнення. Роз'яснюючи, що соціалістичний ідеал не можна називати «засадою», він писав: «Ідеал у них (соціалістів.— *Авт.*) — мета, а засади — дорога, котрою вони змагають до тої мети. Головною їх

[257] *Там же.*— Т. 20.— С. 455.

[258] *Там же.*— Т. 19.— С. 115.

[259] *Франко І.* Краса і секрети творчості.— К., 1980.— С. 262.

[260] *Франко І. Я.* Зібр. творів : У 50 т.— Т. 26.— С. 146.

[261] *Там же.*— С. 147.

засадою є класова боротьба і організація пролетаріату для тої боротьби...» [262].

У сучасному франкознавстві, на жаль, немає одностайності в оцінці ставлення Франка до соціалістичної ідеології в 1890—1900-х роках, коли він в окремих статтях ніби полемізував з основоположниками марксизму. Аналіз хоча б таких праць І. Франка, як «Ukraina irredenta» (1895), «Соціалізм і соціал-демократизм» (1897), «Поза межами можливого» (1900), «Що таке поступ?» (1903), «Суспільно-політичні погляди М. Драгоманова» (1906), дає підставу твердити, що Франко пафос полеміки спрямував не проти соціалістичного ідеалу, а передусім проти інтерпретації соціалізму німецькими, австрійськими і галицькими соціал-демократами, проти тих тлумачень соціалізму, які фетишизували економічний фактор. Зауваження Франка вкладаються в русло ідей Ф. Енгельса, викладених у знаменитих листах 1890-х років з питань матеріалістичного розуміння історії, яких Франко, звичайно ж, знати не міг.

Між суттю Франкового розуміння ролі суб'єктивного фактора і тлумаченням його значення в житті суспільства марксизмом принципової різниці немає. Вона, ця відмінність, торкається насамперед суті й ролі диктатури пролетаріату. Звернімо увагу і на такий факт: у всіх цих питаннях Франко протиставляє «соціал-демократичні доктрини» «дійсному», «правдивому соціалізму», називаючи соціалізм «великим культурним придбанням новіших часів» [263], і добре усвідомлює, що «розвій соціалістичних думок і змагань в різних освічених краях був не однаковим» [264]. Більше того, знайомлячи читача з закидами анархіста Черкезова на адресу К. Маркса і Ф. Енгельса, він попереджує, що не може «сконтролювати» того, чи правдиві приведені ним цифри і цитати з праць теоретиків наукового соціалізму.

Франкове розуміння свободи волі, розвитку індивідуальності, яку він захищав від позірних зазіхань на неї з боку соціал-демократів, виразно протистоїть анархістсько-волюнтаристській декламації на тему «свободи без обмежень». Франко в полеміці з С. Єфремовим довів, що соціальний федералізм М. Драгоманова нічого спільного не мав з соціалізмом, хоч цим словом і послуговувався М. Драгоманов. Франко дотепно зауважує: «Коли се (погляди М. П. Драгоманова.— *Авт.*) має бути соціалізм, то ми мусимо сказати, що він наскрізь а н т и с о ц і а л ь н и й, бо, основуючи всю соціальну будову на принципі повної особистої волі, тобто принципі, який у крайній консеквенції рівнозначний із самоволею, отже з тим, що переважно р о з ' є д н у є людей, він рівночасно ігнорує всі ті принципи, що здружують людей, отже спільне замешкання, спільну мову, спільну історію й традицію та почуття спільних обов'язків, без чого людська громада тратить характер суспільності, нації, а робиться стадом» [265].

Критичне ставлення І. Франка до соціал-демократичних формулювань ідей К. Маркса і Ф. Енгельса принципово відрізнялося від критичного ставлення до спадщини М. Драгоманова, який прагнув неподільно скеровувати галицьку молодь. Якщо Франко спочатку безпосередньо посилався на марксистські положення, а потім в частковій нібито полеміці доходив до таких ідей, які раніше від нього обгрунтовували Маркс і Енгельс і якими Франко керувався як методологічними засадами, то роль Драгоманова в його житті виявилася інакше. Франко твердив, що «драгомановщина» — це «не комплекс позитивних думок та поглядів — філософських, політичних чи соціальних, а радше той моральний імпульс, оте „обличення" духовного єства галицького рутенця, отой пекучий сором перед самим собою, що змушував людей шукати якихось нових доріг у життя, працювати над собою, держати себе на тузі, доводити до згідності думки з ділами, почувати себе в своїх словах і ділах одвічальними перед безпощадним осудом власного сумління» [266].

[262] *Франко І. Я.* Реалісти чи кар'єристи // Житє і слово.— 1896.— Т. 5.— С. 87.
[263] *Там же.*— 1897.— Т. 6.— С. 265.
[264] *Там же.*— С. 266.
[265] *ЛНВ.*— 1906.— Т. 35.— Кн. 8.— С. 238—239.
[266] *Франко І. Я.* Зібр. творів : В 50 т.— Т. 35.— С. 201.

Роком пізніше Франко знайде точну формулу такого власне морального, доволі розпливчатого впливу Драгоманова на галицьку молодь, якій той не зміг дати позитивної програми, здатної витримати випробування в перспективі часу. Драгоманов, на думку Франка, «занадто тісно розумів поняття суспільності, занадто низько ставив вагу і роль інтелігенції, занадто односторонньо, етично, а не соціологічно формулював її життєве завдання» [267].

Визнання Франком пріоритету соціального моменту перед моральним і естетичним, утвердження впливу суспільних відносин, зумовлених економічним базисом і політичною організацією суспільства, на ідеологічну сферу,— все це було *результатом* засвоєння наріжних марксистських принципів осмислення суспільних явищ. Це, проте, не означає, що *система* ідей Франка збігається з послідовно науковою *системою* марксизму. Він, усе життя симпатизуючи соціалізму, не зараховував себе до марксистів, вважаючи себе «щирим прихильником» марксизму. Знайомлячи з ідеями Маркса і Енгельса галицьке суспільство, він майже завжди зберігав дистанцію оповідача, аналітика. Франко-радикал, який, зрештою, бачив обмеженість програми радикальної партії, спираючись у власній діяльності на переважаюче в Галичині селянство, все-таки бачив, що марксисти розвивають свій соціалізм на іншій основі. Франко звертав увагу на те, що «свідомими соціалістами стають звичайно найбільше, найіндивідуальніше розвинуті одиниці, що соціалізм має найчисленніших прихильників серед промислових робітників» [268]. Розуміючи це, Франко тверезо оцінював таку позицію марксистів, але сам, йдучи від конкретних умов, у яких жив і творив, прагнув розбудити до активної політичної діяльності «в першім ряді освічені і економічно сяк-так незалежні елементи села» і молоду інтелігенцію.

Приймаючи ідеал соціалізму, Франко розминувся з марксистами в пошуках радикальних шляхів його здійснення. У тім і полягали його політичні ілюзії, утопізм.

Моральний імператив в етиці І. Франка. Як уже зазначалося вище, Франко вважав етичний підхід до аналізу завдань, які ставлять перед собою люди, вужчим від соціологічного. І це справедливо. Відстоюючи соціальну природу моралі, він підкреслював її конкретно-історичний характер: «...зміст поняття „моральність", „мораль" не є на всі часи однаковий, сталий, бо він і серед різних суспільностей інакший» [269].

Добрий знавець психології, І. Франко надавав великого значення моральному почуттю, яке, на його думку, «угрунтовує» погляди і переконання людини. Надто послідовно пише він про такий статус морального почуття в духовному світі людини, щоб це могло бути випадковим висловлюванням. Показовою у цьому зв'язку є характеристика, яку дав Франко І. Вишенському (але щоб увиразнити багатогранні функції морального чуття в свідомості і поведінці людини, треба зважити на контекст роздумів письменника): «В парі з м'яким, чисто людським чуттям і іде у нього (Вишенського.— *Авт.*) сильно розвите почуття моральне, котре становить непохитний центральний пункт його натури. Ніяка прикраса, ані поверховість, ані повага не може приглушити сього чуття, затуманити його ясного погляду. Строгий сам до себе, автор наш являється строгим суддею й других і усієї сучасної суспільності. Навіть теоретичне його знання стоїть під контролею його морального чуття або являється навіть на ньому основане, і се хоронить нашого автора від аскетичного доктринерства... він хоч і не знав докладно, що і як в даній хвилі треба робити, але моральним чуттям угадував, чого не треба робити, куди не треба прямувати. І таким робом був він немов непідкупна совість южноруського народу, котрої голос, непідкрашений і різкий, дуже часто немалий, інколи був занадто строгий, але все щирий і в основі своїй правдивий» [270]. У цьому контексті мо-

[267] *ЛНВ.*— 1906.— Т. 35.— Кн. 8.— С. 232.
[268] *Франко І. Я.* Зібр. творів : В 50 т.— Т. 28.— С. 146.
[269] *Житє* і слово.— 1896.— Т. 5.— С. 86.
[270] *Франко І. Я.* Зібр. творів : В 50 т.— Т. 30.— С. 200.

ральне почуття як строга самооцінка помислів і дій людини за змістом і своїми функціями збігається зі змістом совісті. Тому цілком логічно Франко вдається до образної характеристики Вишенського, називаючи його «совістю народу». Цей вислів згодом набуде узагальненої форми в статті «Марія Конопницька», де прозвучить афористичне: «Великі поети — це сумління народу. Щасливий той народ, що його „сумління" завжди чисте, мов дзеркало, і ніколи не дасть себе засліпити ні фальшивими доктринами, ні зведеними на манівці пристрастями» [271].

Високі оцінки почуттєвої сфери духовного світу мають у Франка концептуальне значення: під таким кутом зору він буде осмислювати суспільну роль поезії, предмет і завдання естетики, взаємодію моралі і краси. Тут слід лише зауважити, що, ставлячи в центр своїх роздумів про специфіку поезії і моральної свідомості людські почуття, Франко не абсолютизував їх, не відривав від здатності людини тверезо мислити і шукати істину.

Постійно оперуючи поняттям «почуття» в своїх працях, він не обмежувався загальними дефініціями, образними описами прояву почуттів, а все глибше і глибше пізнавав їх природу і функції в творчому процесі. Франко відрізняв власне моральні почуття від моральної спрямованості інших людських почуттів при їх вияві в поведінці людини. «...Саме чуття, саме кохання,— писав Франко,— ніколи не може бути ні чесне, ні нечесне, доки лишається в сфері психічного напруження, бажань та уподобань... злочином може бути тільки справді чин, діло» [272], тобто моральними чи неморальними можуть бути тільки наслідки вияву тих чи інших почуттів.

Виробивши широкий погляд на моральність, яка зв'язана з пізнанням правди, істини, Франко викривав обмеженість і лицемірність теологічної моралі. Проаналізувавши так звані Мойсейові книги, він зробив висновок: «...малесенька часть моральних приписів, як ось, приміром, відомі десять заповідей божих, містять у собі вимоги зовсім не такої високої моралі, щоб можна вважати їх випливом божої премудрості» [273].

Аналіз етичних поглядів Франка видає їх типологічну спорідненість з основними ідеями етики соціалізму. У цьому вбачаємо позитивний вплив ідей соціалізму на формування духовного світу письменника.

На думку І. Франка, розвинута моральність і етична освіченість — необхідні умови таланту митця. Про те, що це — переконання мислителя-письменника, свідчать не тільки його науково-публіцистичні праці, в яких виражалася Франкова етика революційно-демократичного спрямування, а насамперед його літературно-критичні статті. Серед них рідко зустрічається така, де б у тій чи іншій мірі (бодай одним словом) Франко не торкнувся моральних питань, піднятих у творі чи навіяних ним. Тут Франко здебільшого формулював основні положення про роль етичної освіти і розвинутої моральності в діяльності митця. Зокрема, у рецензії на оповідання буковинського літератора Т. Гаяна «Перші зорі» Франко зробив висновок, який має не лише етичне, а й загальноестетичне значення: «І не треба думати, щоб для автора, що малює побут людей у якімсь краї, отсе р о з у м і н н я морального добра і зла було лишнє та маловажне. Воно, і тільки воно одно, може зробити його членом цивілізованої громади, може надати його писанням характер загальнолюдський, а тим самим і широко національний, бо тільки тоді твір його буде ясний і всім зрозумілий без коментарія, тільки тоді в душі кожного цивілізованого чоловіка буде збуджувати однакові, виразні і ясні чуття, знайде в ній, що так скажемо, суголосний грунт, а без того навіть хоч би був артистично і як вицяцькований, не підніметься понад рівень обскурного провінціалізму» [274].

Глибоко вірячи в духовні сили трудового народу, для розвитку яких необхідні справедливі соціальні умови (і це теж соціалістична ідея), Франко упродовж

[271] *Там же.*— Т. 33.— С. 382.
[272] *Там же.*— С. 195.
[273] *Там же.*— Т. 35.— С. 269.
[274] *Там же.*— Т. 30.— С. 232.

свого життя послідовно виступав проти звуження предмета мистецтва: на його переконання, не може бути в житті таких явищ, яких начебто через їх «неморальність» не міг би висвітлювати крізь призму своїх переконань письменник. «...Моральнішою справою,— говорив Франко,— є досліджувати причини занепаду, шукати іскри божественого вогню, людського почуття, навіть в істотах, котрі впали найнижче, ніж фарисейським переконанням про свою цнотливість відвертатися з погордою від усього, що заздалегідь визнане осудженим і нікчемним» [275].

Таке переконання виступало свого роду моральним імперативом гуманістичної спрямованості творчого світу І. Франка, у якому відбилося життя всіх верств буржуазного суспільства з позицій революційного демократизму. Цей імператив позначився також на формулюванні й переформулюванні естетичного кодексу, матеріалістичне підгрунтя якого по-різному виявлялося в різних статтях: в одних — безпосередньо і виразно, в інших — опосередковано і складніше. Це залежало від конкретної мети Франка, від тієї пізнавальної та соціальної ситуації, в якій він виступав, і, зрештою, від поглиблення знань зрілого мислителя, досвідченого критика, змужнілого митця. «У нас єдиний кодекс естетичний — життя» [276] — афоризм надто чіткий, але не конкретний. На позір його матеріалістичний характер вабить своєю простотою. Так само звучить Франкова оцінка основного принципу діяльності німецького журналу «Der Kunstwart»: «Не життя для естетики і краси, а естетика і краса для життя, для піднесення і облагородження кожної людської особистості» [277]. У цьому другому вислові проявляється головна тенденція Франка — гуманіста, письменника і теоретика: він завжди естетичні проблеми осмислював у зв'язку з етичними; естетичні почуття обгрунтовував моральними, які, будучи глибоко особистісними, є, за його переконанням, центральним елементом духовного світу — не базисним, визначальним щодо свідомості людини, а вирішальним в поведінковій ситуації, оскільки саме мораль мотивує поведінку, ставлення людини до світу, до себе самої, до інших людей.

Не випадковим є той факт, що Франко в 1890-х роках почав змінювати акценти в характеристиці призначення літератури, її ролі в житті суспільства, виступаючи проти вульгарного тлумачення утилітарної функції мистецтва. Полемічно загострено сформульовано погляд Франка на «суть артистичної творчості» у такій тезі: «Артист, коли кладе собі які завдання, то вони з а в с і г д и лежать у обсягу психічного і м о р а л ь н о г о життя» [278].

Необхідність морально-етичного підходу до художньої творчості зумовлена не тільки тим, що у творах мистецтва відображено моральне обличчя персонажів, моральні відносини суспільства, а й тим, що ідейно-естетичний потенціал мистецтва, його суспільно перетворююча функція виявляється тільки у процесі впливу конкретних художніх творів на конкретних читачів. Франко розглядав усі теоретико-естетичні поняття, мистецькі явища у системі відношень «дійсність — митець — твір — сприймач». Франко-критик умів яскраво описувати благотворний вплив творчості письменника на читача. Не маючи конкретних соціологічних даних, які б свідчили про це, він, очевидно, передусім орієнтувався на власний читацький досвід. Варто згадати його захоплену оцінку творів Г. Успенського: «Мучить і бентежить Успенський до глибини душі навіть там, де розказує про речі радісні, ясні. Але та мука виходить читачеві на пожиток; вона чистить душу, як літня буря чистить повітря. Прочитавши його нехитрі, але дуже глибокі оповідання, чоловік стає ліпшим, починає любити людей... починає бридитися брехнею і неправдою» [279]. Але ж і немало сумнівів зазнає читач. Хто і як має допомогти йому їх розвіяти? Крім власних зусиль за методом «стерометричного» осмислення прочитаного, тут у нагоді читачеві мусить бути літературна

[275] *Там же.*— Т. 26.— С. 101.
[276] *Там же.*— С. 13.
[277] *Там же.*— Т. 27.— С. 282.
[278] *Там же.*— Т. 33.— С. 7.
[279] *Там же.*— Т. 28.— С. 43.

критика. Франко серед багатьох завдань критики формулював обов'язок давати відповіді й на моральні сумніви, які виникають у процесі читання твору. Цікаво, що саме за це він критикував Г. Брандеса, який часто замість аналізу твору обмежувався описом власного естетичного враження, не доводив читача «до основ, на яких стоїть сей твір», не давав «відповіді на тисячні суспільні та моральні сумніви, які пробуджує він у душі читача» [280].

Отже, з контексту роздумів І. Франка над суспільною природою моралі, суттю і призначенням літератури випливає висновок про те, що моральні проблеми закономірно постають в процесі написання художнього твору, його естетичного сприймання та літературно-критичної оцінки. На основі органічної єдності морально-етичних і художньо-естетичних моментів мистецького твору проявляється його виховна роль, суспільне значення. Чому ж у такому разі одні письменники впадають у гідний осуду дидактизм, моралізаторство, а інші досягають естетичної достовірності й художньої довершеності в розробці тем морального пошуку? Для відповіді на це питання, яке хвилює і сьогоднішню науку, чимало плідних ідей знаходимо у спадщині Франка.

Естетичні погляди І. Я. Франка. Революційно-демократична спрямованість світогляду і знайомство з марксизмом забезпечили основне в естетичній концепції Франка: її наукову основу, розуміння соціальної природи естетичного почуття, естетичного освоєння світу. Розробляючи переважно естетику художньої творчості, Франко багато уваги приділив поняттю «поетичної (артистичної) краси», яку, на його думку, повинна досліджувати індуктивна естетика. Але і мистецтво, і естетика, в його розумінні, мають значення остільки, оскільки вони стають «сильним фактором в суспільності», який впливає і на «поступ її думок». Ця думка з першого «Літературного письма» (1876) повторюється неодноразово, зокрема в «Причинах до оцінення поезій Тараса Шевченка» (1881), в рецензії на працю Павла Житецького «„Энеида" И. П. Котляревского и древнейший список ее» (1900), в розвідці «Що таке поступ?» (1903) та ін.

Суспільно-політичні ситуації, міркував І. Франко, збуджують думку письменника, становлять той грунт, на якому виростає мистецтво, є причиною мистецького розвитку, але й самі зазнають на собі його впливу. Саме проблема впливу різних суспільних факторів на людину є тим вихідним пунктом, який об'єднує працю і боротьбу, науку і мистецтво, коли йдеться про розуміння джерел естетичних понять.

Франко вважав естетику наукою, об'єктом вивчення якої є саме життя, все те, що викликає благородні почуття. Таке за суттю і структурою визначення естетики він дав 1898 р. у «Вступних увагах про критику».

Принципове значення для розуміння того, як Франко осмислював причини благородних, естетичних почуттів людини, має стаття «Наука і її становище щодо працюючих класів» (1878). Названа подібно до першої естетичної студії, вона чіткіша в соціальних аспектах і термінологічному апараті.

Виходячи з логіки міркувань Франка — публіциста і вченого, з основного пафосу його поезії можна дійти переконання, що він убачав причину радості людини, задоволення її естетичних почуттів у справедливих соціальних умовах, які дають можливість займатися улюбленою працею на користь суспільства, найповніше розвивати здібності, засвоювати здобутки культури — освіту, науку й мистецтво. Лише за таких умов можливе «пожадане естетичне зворушення» духовно розвинутої людини.

Людина — вінець природи, вона здатна відчувати і переживати її багатство і красу: барви, запахи, форми. Тільки для цього їй необхідно бути вільною. Цей соціальний момент як умову сприймання краси Франко завжди ставив над чисто антропологічним її мірилом. Досить згадати в цьому зв'язку роздуми Франка про суперечності буржуазного світу («Що таке поступ?»), де, з одного боку, розкошує неробство, а з другого — тяжка праця, що оглуплює людину. Такі естетичні начала

[280] *Там же.*— Т. 31.— С. 384.

яскраво виявляються і в художній прозі митця.

В основі Франкового розуміння естетичного освоєння дійсності, яке є предметом естетики, лежить міцна філософсько-соціологічна база. Головною метою, яка надихала Франка на дослідження мистецтва, було показати зв'язок мистецтва з дійсністю, з суспільним життям і потребами народу та розробити наукові основи вчення про мистецтво.

Прямування до цієї мети надає соціального характеру науці про мистецтво. Власне, з цією тезою виступив Франко на полі творчої діяльності. Цієї тези не знімав Франко і тоді, коли твердив, що критика, прагнучи стати науковою, мусить бути «поперед усього естетичною» і ввійти в обсяг психології («Вступні уваги про критику»). Адже до цього Франко вже розвінчав схоластичну, класифікаторську естетику критико-естетичної школи, висловив думку, що естетична оцінка, якої не відкидає новіша історія літератури, поглиблюється еволюційною психологією, яка сама прагнула в часи Франка бути експериментальною; відзначив, що людину «порушує до живого» те, що відповідає естетичним почуттям («Слово про критику»). Все це разом з визнанням соціальної суті людини свідчило, що Франкове розуміння естетики і критики залишилося соціальним і тоді, коли він включив їх в обсяг психології.

Так завершив Франко роздуми про умови гармонійного розвитку людини, висловлені у філософсько-соціологічних працях, художніх творах та літературознавчих розвідках. У такій системі понять естетичне почуття, наповнене соціальним змістом, поглиблене розумінням психологічних механізмів його формування, як й інші естетичні поняття, може також належним чином виконати методологічну роль при аналізі творів, розкритті їх специфіки. Широкий погляд на життя і мистецтво є, кажучи словами Франка, солідною доктриною і добрим науковим методом естетичної критики, яка за таких умов зможе уникнути довільності і прислужництва моді.

Франко, як і його попередники та вчителі Бєлінський, Добролюбов, Чернишевський, розробляв теорію реалізму в основному на матеріалі літератури. Це яскрава сторінка в історії світової культури, а на Україні — цілий переворот, науковий подвиг, подібний до того, що його вчинили Лессінг у Німеччині, Бєлінський у Росії.

Думки про призначення мистецтва, предмет художньої літератури, її класовий характер, ідейну спрямованість, єдність і діалектику змісту й форми художнього твору, роль мистецтва в житті народу, специфіку мистецтва як суспільного явища — ці питання постійно були в центрі уваги Франка — становлять істотний вклад у теорію реалізму.

Від Франкових «Літературних писем» до запальної боротьби з декадансом — шлях у тридцять років, осяяний світлом реалізму у науці й літературі, ідейності й передових ідеалів. Його думка могла шукати точного терміна, якийсь час зупинятися на словах «натуралізм», «позитивізм», «науковий реалізм», «правда фактів», «реалізм ідеальний» тощо, але вона обіймала по змозі весь обшир духовного розвитку і мала право на узагальнення, що не тільки в «літературі, але також у філософії та інших науках із початком сорокових років завважуємо загальне змагання до реалізму, до опирання загальних висновків на фактах, на досвіді, на статистиці. Рівнобіжно зі зростом реалізму в штуці й науці іде зріст демократизму, республіканізму та соціалізму в питаннях політичних та суспільних» («Темне царство», 1881).

Термінологічна неусталеність свідчила про напружений розвиток широкої концепції і сама була породжена ситуаційністю міркувань рецензента, теоретика, митця. Тому кожен окремий термін, з яким зустрічається читач у спадщині Франка, не вичерпує поглядів мислителя на природу реалістичного мистецтва, не є він, очевидно, і проявом якихось світоглядних хитань.

Уже в студентському рефераті І. Франка «Лукіан і його епоха» (1877) знаходимо в зародку багато ідей, які будуть згодом докладно розроблятися й складуть систему поглядів на реалістичне мистецтво. Письменник, на думку молодого Франка, торкаючись навіть найвіддаленіших тем, ві-

дображає сучасну йому епоху. І тим докладніше, чим більше він обдарований. В його творах відбивається не тільки епоха, а й сам автор, його характер і життя. Він так групує факти, що з них непомітно випливає тенденція, хоч автор ні словом ніде не згадує про спрямованість свого твору. Краса, чарівність мистецтва вражає уважного читача часто при повторному читанні. Ці спостереження вдумливого студента конкретизуються в листах того часу, які свідчать про високу культуру Франка-мислителя. Все це виявляє головний предмет роздумів молодого вченого: як поєднати, кажучи сучасною мовою, зображення і вираження. У Франка це питання постало в зауваженні Панасу Мирному, що він замало звернув уваги на психологічну сторону факту в «Лихих людях» (лист до М. Драгоманова, 6 лютого 1877 р.), в протиставленні «живої тверезої правди фактів» «голій правді фактів» («Микола Герасимович Помяловський», 1877). З цього погляду Франко тут високо оцінив М. Помяловського за те, що в його творах всюди пробивається його гаряча, чесна душа, ясні і тверді переконання.

Прагнення до ідейної глибини, відстоювання необхідності виявляти у своїй творчості ідеологічну позицію мав на увазі Франко, коли говорив про «реалізм ідеальний» (1882), «ідеалістичний реалізм» (1898), про те, що твори класиків української літератури «надихані високим ідеалізмом» (1907). У контексті таких словосполучень слід сприймати і зауваження Івана Франка з листа до Михайла Павлика від 12 листопада 1882 р. щодо реалізму: «Штука хитра, але далеко не позитивна». Франко тут виступив проти описування дріб'язковостей, вимагав змальовувати не «саме тіло сучасного чоловіка і сучасної суспільності, але думки, змагання, боротьбу». І в цьому розумінні реалізм він ототожнював з конкретно-чуттєвим зображенням життя (реалізм «яко метода»), а ідеалізм — з втіленням у типових образах «дум і змагань даної доби» (ідеалізм «яко зміст, яко ціль»).

Таким чином, теорія реалізму Франка внутрішньо споріднена з естетикою російських революціонерів-демократів, зокрема з концепцією Чернишевського; у висловлюваннях Франка відчуваються асоціації з думками Бєлінського, Добролюбова, Писарєва, Герцена. У них він вчився, на них орієнтувався, від них відштовхувався, коли шукав відповідей на питання, які ставили життя, мистецька практика. Одним з таких питань, які завжди постають і перед митцем, і перед теоретиком, є питання про ставлення до зображуваних подій. Франко як революціонер-демократ в принципі не міг прийняти об'єктивізму. Він добре знав психологію творчості, особливості суспільного розвитку. Тому вже на початку свого творчого шляху (1878) проголосив, що література, яка стояла б над партіями, ніколи не існувала. Аналогічну думку Франко висловив в 1881 р. в статті «Мислі о еволюції в історії людськості».

Франко відстоював соціальне значення і естетичного почуття, і естетики, і психології, і мистецтва. В найзагальнішому розумінні соціальна ідея — це ідея, породжена в якомусь соціальному середовищі, призначена для певних соціальних груп й на них орієнтована. Тому, на думку І. Франка, навіть у найбільш хворобливих «вибриках зіпсованого смаку» можна вбачати документи якихось соціальних процесів, хоч би симптоми хворобливого стану. Так віднаходив Франко джерела декадансу, вважаючи його виявом безідейності й безцільності життя буржуазної молоді різних країн («Слово про критику. Наша белетристика»).

Але конкретно-історичний характер соціальності визначається класовим співвідношенням соціальних сил, інтересів певних класів. Франко виходив з інтересів «покривджених і упосліджених», говорив про традиції, з якими треба рвати. До них зараховував визиск людської праці та користування з людської темноти і легковірності («В наймах у сусідів»).

Усе це говорить про те, що твердження І. Я. Франка про партійність мистецтва має свій конкретно-історичний зміст і його не слід ототожнювати з ленінською теорією партійності, яка стала естетичним маніфестом пролетаріату. В. І. Ленін підкреслював: «Строга партійність є супутник і результат високорозвинутої класової боротьби. І, навпаки, в інтересах відкритої і широкої класової боротьби необхідним є розвиток строгої партійності» [281]. За тих умов, в яких творив Франко, коли активізувався соціал-реформістський рух, письменникові не вдалося піднятися до строгого розуміння партійності. Далі у цьому відношенні пішла Леся Українка.

Трактування Франкового розуміння партійності мистецтва як революційно-демократичного, не применшує історичних заслуг Каменяра в боротьбі з буржуазною ідеологією, у відстоюванні ідеологічного характеру мистецтва. Критичний пафос Франка в розвінчуванні буржуазного мистецтва об'єктивно збігався з ленінським викриттям буржуазної партійності. Знаменно, що такий збіг спостерігається саме в період першої російської революції. Ленін 1905 р. писав: «Політична байдужість є політична ситість» [282]. Того ж року Франко опублікував статтю «Львівський театр і народна честь», в якій висловлює аналогічну думку.

Розглядаючи мистецтво у широкому суспільному контексті, показуючи, як воно випливає з життя і впливає на нього, Франко не допускав змішування чи ототожнення мистецтва з наукою, історією чи політикою. Він сторожко стояв на варті своєрідності мистецтва, однаково заперечуючи і тим, хто нехтував нею, і тим, хто її абсолютизував. Уже в статті «Література, її завдання і найважливіші ціхи» молодий теоретик вказував на те, що література проникає навіть туди, куди не досягає наука. Згодом досвідчений критик використовував будь-яку нагоду, щоб визначити, що таке справжнє мистецтво. Так, публікуючи в 1900 р. статтю Ю. Кміта про І. Карпенка-Карого, він зробив примітку, в якій зазначив, що той критик «підсовує» письменнику «соціально-економічні та публіцистичні цілі», а Франко вважав це «фундаментальним непорозумінням».

Щоб правильно зрозуміти місце таких ідей Франка в його естетичній концепції, треба мати на увазі, що, по-перше, вони перегукуються з ранніми статтями, де виразно і чітко обстоювалася думка, що література повинна спиратися на живі факти дійсності (насамперед, економічні і політичні); по-друге, сам Франко осмислював під таким же кутом зору і ранні твори з життя робітників; по-третє (що найважливіше), це відповідає Франковому розумінню естетичного способу вираження поетичної ідеї, розумінню психологічного механізму виникнення художнього образу. Як уже підкреслювалось, Франко вважав предметом естетики естетичне почуття, дослідження способів його вираження в художньому творі. Найбільш докладно ці ідеї розгорнуті в статті «Леся Українка» і трактаті «Із секретів поетичної творчості», але вони апробувались Франком також у цілому ряді його рецензій, оглядів і статей, починаючи із студентських років.

Уже в листі до Ольги Рошкевич від 26 грудня 1876 р., характеризуючи властивості художнього таланту, Франко зазначав: «Талант — се, властиво, більша вразливість нервова на певні враження і більша спосібність задержувати ті враження і викликувати їх наново». Щоб стати письменником, на думку Франка, передусім треба вміти «обсервувати життя, видіти більше і живіше, ніж другі,— а відтак треба уміти відживити і впорядкувати тоті враження на папері». Відтоді вимога «бачити і переживати» стає настійною в усіх листах і роздумах Франка про художню творчість. Він не розглядав структуру таланту в чисто психологічному плані, застерігаючи, що перший пункт («обсервувати життя») далеко важливіший від другого («відживити і впорядкувати ті враження»). Неодмінною умовою успішної творчості є сила, глибина почуття і багатство фантазії.

Зображуючи те, що самі митці бачили, чули і т. д., тобто спираючись на конкретно-чуттєві враження, вони, писав Іван Франко до Климентії Попович у 1884 р., мусять їх сконцентрувати, так угрупувати, щоб прикувати увагу читача, збудити в ньому і настрій, і роздуми, і бажання діяти в певному напрямі. Подібна логіка міркувань простежується в численних працях письменника. Так виникає «живий образ», «дійсне почуття», «поетична ідея». У такий спосіб будується і композиція

[281] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 12.— С. 123.
[282] *Там же.*— С. 127.

цілого художнього твору. Франко радив поетам учитися того, як можна малими засобами, кількома простими словами викликати велике враження.

Акцентуючи увагу читачів і молодих поетів на естетичному почутті, яке лежить в основі художнього твору, Франко ніколи його не гіпертрофував. З цього погляду характерна стаття «Наше літературне життя в 1892 році» (1893), де зроблено спробу окреслити широке коло особливостей таланту і знань митця, необхідних для виникнення «доброго твору». Потрібно, писав Франко, «не тільки щасливої першої думки (вітхнення), не тільки живої та пластичної уяви (фантазії), не тільки вразливого та широко розвинутого чуття, але надто треба ще дуже багато зовсім уже побічних та менше важливих відомостей». Сюди належить, перераховує далі Франко, добре володіння мовою, письменницькою технікою, докладне знання історії всесвітньої літератури, знання життя, про котре береться писати митець. Крім того, необхідно знати психологію, суспільну економію, політику і т. ін., бо без цього «письменник не зуміє поставити себе на належнім становищі супроти персонажів свого твору...».

Усі ці розмаїті складники і знання мають переплавитись в органічну цілісність і проявитись як пафос, яким є «безпосередній вислів чуття». Знов і знов повертався Франко до цих улюблених означень.

Логічним наслідком таких міркувань стало функціональне визначення ідейності мистецтва через соціальні, психологічні і художньо-технологічні категорії: «Поетичний твір я називаю ідейним тоді, коли в його основі лежить якийсь живий образ, факт, враження, чуття автора. Вглиблюючись фантазією в той образ, автор обрисовує, освітлює його з різних боків і силкується по змозі в такій формі, в такій самій силі, в такім самім колориті в душі читача. Вглиблюючись фантазією в той образ, автор силкується сконцентрувати його, віднайти, відчути його суть, його значення, його зв'язок з цілістю життя, тобто виключити з нього все припадкове, а піднести те, що в нім є типове, ідейне» («Леся Українка»).

Розуміється, що для такої високої творчої функції необхідна багата особистість, виразна, небуденна індивідуальність, бо коли вона «невироблена, невисока, безхарактерна і негармонійна», то поезія її, навіть при великім таланті, не підійметься високо, не зворушить душі читача.

Проблеми таланту, психології творчості постали в центрі уваги Франка в його найбільшій праці власне естетичного характеру — трактаті «Із секретів поетичної творчості» (1898—1899). У контексті всього теоретичного і критичного доробку Каменяра стає особливо виразним ідейне багатство цього трактату. У свою чергу, його зміст допомагає увиразнити й уточнити деякі положення з інших статей.

Зазначимо, що причиною тривалих дискусій навколо деяких положень цього трактату є те, що І. Франко в ньому торкнувся тих проблем художньої творчості, які дискутуються і до сьогодні. Франко до них зарахував три феномени: а) співвідношення підсвідомого і свідомого; б) закони поетичної асоціації і в) особливості творчої уяви (фантазії). З'ясовуючи роль і місце цих психічних явищ у процесі поетичної творчості, Франко скористався рядом праць буржуазних психологів, які стояли в основному на філософських ідеалістичних позиціях. У зв'язку з цим у франкознавстві існує думка, що Франко тут не піднявся над джерелами, зробив поступки ідеалізму, які виявилися в перебільшенні ролі підсвідомого, ототожненні поетичної уяви зі сновидіннями (М. Пархоменко). Такий погляд заперечується іншими дослідниками, які інтерпретують трактат Франка в цілому як матеріалістичний за своїм філософсько-гносеологічним підгрунтям (Б. Кубланов, І. Іваньо). Для цього, на нашу думку, є цілковита підстава.

По-перше, Франко з праць психологів-позитивістів і філософів-ідеалістів брав переважно факти — свідчення і самоспостереження вчених, поетів, деякі психопатологічні дані, окремі висновки. По-друге, він, зокрема, критикує методологічний підхід до підсвідомого у Артура Шопенгауера і Едуарда Гартмана, бо в них «сей факт піднесено з натиском», тобто абсолютизовано. У Гартмана «несвідоме» виступає основним елементом усього його світогляду; філософ-ідеаліст, на думку Франка, «зробив його чимсь незвісним, таким, що не підлягає дальшому аналізові». Франко якраз прагнув аналізувати це явище для того, щоб відрізнити «правдиві поетичні таланти» від віршоробів-дилетантів. Для цього він мав на меті використати як критерій багатство вражень, які перейшли у підсвідомість людини, а за певних умов легко й пластично зринають у сфері усвідомлення.

Франко намагався підпорядкувати свої спостереження розкриттю «секретів поетичної творчості». Листування з молодими поетами показує, що його все більше турбувала проблема «віршоробства», під час якого римуються давно «пережовані» постулати, без іскри дійсного чуття, пластичного увиразнення задуму. Тому-то Франко і взявся змалювати особливості художнього типу людини, не протиставляючи його масі.

Праця І. Франка «Із секретів поетичної творчості» — унікальне явище в історії естетичної думки на Україні. Звісно, вона потребує критичного розгляду. Але в ній поставлено проблеми, які є предметом дослідження і сучасної науки. В цілому ж її позитивне значення для сучасної естетики і літературної критики добре охарактеризував М. Пархоменко: «Метод аналізу поетичної майстерності, який передбачає аналіз чуттєвого, сенсуалістичного підгрунтя поетичної образності, жодною мірою не застарів і на сьогодні. Його відсутність у нашій критиці — її недолік. Його застосування могло б допомогти нашій критиці й літературознавству звільнитися від так ще нечасто помітного емпіризму і голої смаківщини в аналізі форми; могло б стати науковою базою суперечок про те, наскільки та чи інша індивідуальна манера поетичного мислення ...дійсно плідна, художня, продуктивна, наскільки вона вкорінена в сенсуальній, чуттєвій основі естетичного сприйняття» [283].

У теорії реалізму Франка сучасний читач знайде багато спостережень та ідей, які рідко ким до нього висловлювались і залишаються актуальними для сучасної науки. Це, зокрема, думки про взаємини мистецтва й політики, літератури і фольклору, про психологічні основи художнього образу, залежність його структури від орієнтації на сприймача, зумовленість характеру мистецтва конкретно-історичними стосунками публіки, митців і критики, нарешті, роздуми про сприймання мистецтва як передумову його ідейно-естетичного впливу на широкі кола народу.

Погляди І. Франка, взяті окремо, можуть інколи суперечити один одному. Насправді ж вони становлять струнку систему, в якій залежно від ситуації домінували певні твердження. Так, коли в сучасній йому науці переважали декламації про «абсолютну волю», Франко робив наголос на ролі політики, економіки у вирішенні естетичних питань; коли заповзяті й недалекоглядні утилітаристи зводили теоретично правильну тезу до «загальної фрази», якою намагалися все і вся пояснити,— різко і влучно поправляв їх, додавав до їхніх писань свої «уваги», «постскріптуми». І завжди виступав «в інтересі правди» і «широкої гуманності», бо вважав за право і обов'язок осуджувати і відкидати ті думки і погляди, котрі не узгоджувалися з правдою.

Таке надзавдання, суспільний ідеал, надиханий гуманістичним пафосом, були тією основою, яка єднала найрізноманітнішу діяльність Франка, дозволяла швидко відчувати однобічність чи обмеженість нових суспільних рухів та ідей, і як результат — відходити від них чи критично обговорювати. Тому Франко виявляв не хитання чи світоглядні збочення, а пильну увагу до мінливого життя, на всі перипетії якого неодмінно реагував: в його спадщині появлялися нові акценти і домінанти. Франко немовби передбачав, що нащадки, як і деякі його сучасники, можуть не сприйняти цілісності його натури і закидатимуть йому непостійність. Тому в 1913 р., на схилі свого віку, він сам говорив, що у нього була одна провідна думка — служити інтересам рідного народу та загальнолюдським поступовим, гуманним ідеям.

Логіка історичного розвитку довела, що загальнолюдськими поступовими ідеями в новітню епоху виявилися тільки ідеї соціалістичні. Франко їх сприймав і при-

---

[283] *Пархоменко М. Н.* Эстетические взгляды Ивана Франко.— М., 1966.— С. 222.

ймав, вони були імпульсом до активної дії та основою його світогляду. Поміркованi соціалісти і соціальні демократи, яких Франко знав особисто, в кінці 1890-х — на початку 1900-х років становили строкату масу, яка все виразніше розминалася з марксизмом.

Франко-дослідник прагнув поставити науку про мистецтво, художню критику на наукову основу. Наука, як і техніка, за своєю природою і суттю інтернаціональні. Їх проникнення в ті чи інші суспільні явища зумовлює інтернаціоналізацію навіть найбільш специфічних, національно особливих явищ. З другого боку, інтернаціоналістська спрямованість світогляду дослідника, завдяки чому він охоплює велику кількість фактів з життя різних народів, дозволяє зробити висновок, що має характер наукової істини.

У руслі процесу йшли дослідницька думка, видавничо-популяризаторська діяльність Каменяра. Франко — пильний дослідник світової культури. Будучи прихильником індуктивної естетики, він робив висновки на широкому фактичному матеріалі, що забезпечувало високу наукову цінність цих висновків. «Поки наша освіта і література,— писав Франко у передмові до «Порадника для читачів» у 1891 р.,— не станеться наскрізь інтернаціональною по своєму змісту і методу, поти у нас не буде національної освіти і літератури». Він глибоко переконаний, «що передача чужомовної поезії, поезії різних віків і народів рідною мовою збагачує душу цілої нації, присвоюючи їй такі форми і вирази чуття, яких вона не мала досі, будуючи золотий міст зрозуміння і спосування між нами й далекими людьми, давніми поколіннями...» (Передмова до збірки «Поеми», 1899). При цьому Франко ніколи не зупинявся тільки на літературно-мистецькому ряді фактів: він розглядав їх на багатому суспільно-політичному, науково-технічному, матеріально-виробничому тлі. Характеризуючи, наприклад, ситуацію в Росії 40-х років XIX ст., Франко звернув увагу на залежність мистецтва від стану всіх форм суспільної свідомості та політичної організації суспільства.

Тільки за таких умов можливий процес інтернаціоналізації літературних уподобань та інтересів. Він виникає в процесі «розпанахання давніших географічних і державно-етнографічних границь, величезного зросту комунікації, безмірного розширення літературних горизонтів»; виявляється як «спільність ідей і ідеалів у писаннях одної генерації в різних краях, однаковість літературного смаку в певних суспільних верствах різних народностей...» («Інтернаціоналізм і націоналізм у сучасних літературах», 1898). Слід мати на увазі, що в термін «націоналізм» Франко тут вкладає поняття, позбавлене негативного ідеологічного змісту, означаючи ним національний характер того чи іншого народу.

У загальному розумінні інтернаціональне в національних літературах збігається насамперед із загальнопоширеним, типологічно спільним чи близьким для багатьох культур. Франко часто вживав для цього терміни «міжнародне», «загальноміжнародне», «космополітичне». Відзначаючи цей аспект, він разом з тим наголошував, що інтернаціональне — це історично прогресивне, те, що у своїй природі містить можливість стати загальнолюдським. Те, що виникає на одному національному грунті й відповідає потребі іншого народу, засвоюється цим народом, прискорює суспільний прогрес, який, власне, й є стимулом і об'єктивним критерієм інтернаціоналізації. Народи, які не можуть засвоїти здобутків поступу, зникають або відчутно уповільнюють свій розвиток («Що таке поступ?», 1903).

Цікаві й плідні роздуми І. Франка про різну міру співвідношення інтернаціональних і національних елементів у науковій і художній творчості. У науці, каже Франко, національна хіба що мова і термінологія. Правда, з-поміж інших наук він виділяв історичні (ширше — гуманітарні) науки. А тут, як відомо, проблема об'єктивності і суб'єктивності ставиться інакше, ніж у науках про природу.

Важливим принципом для осмислення єдності інтернаціонального та національного в різних галузях духовної культури Франко вважав вимогу конкретно-історичного, класового підходу до цих питань.

Їдко висміював Франко «націоналістів по чину», які на догоду своїм доктринам препарували історію, культуру, науку.

Розуміючи діалектику інтернаціонального і національного в суспільному житті, І. Франко дотримувався цього принципу у своїй діяльності. Але це, у свою чергу, допомагало йому зробити певні спостереження і теоретичні узагальнення щодо інтернаціонального характеру та національної своєрідності літературно-естетичної теорії, виділити деякі фактори, що визначають і спрямовують їх взаємодію, взаємопроникнення. На чільне місце, як бачимо, він ставив тут суспільну потребу, соціальний прогрес, класові інтереси.

Франко, плідно працюючи над перекладами з чужомовних літератур, щиро вболіваючи за розвиток української літератури, дбав разом з тим про поширення наукових, естетичних засад, принципів літературної критики серед широких народних мас.

Спершись на творчу і наукову спадщину своїх попередників, представників різних наук, І. Франко перевіряв їх здобутки власною творчою практикою, досвідом (станом і потребами) рідної культури. Він гостро критикував галицький застій, «велику духовну безплідність — стерилітет», «брак творчості, брак свіжих думок, брак нераз віри в себе самих і в своє діло» [284]. І це випливало не з нігілізму, а з високої вимогливості й прагнення плідного розвитку культури свого народу. Справжній патріот, Франко одночасно й інтернаціоналіст, бо розуміє, що без опори на досвід інших народів неможливе духовне і культурне зростання і свого народу. Але разом з тим, спираючись на світову естетичну думку, Франко бачив її вузькі місця, розвивав естетичну теорію у відповідних напрямах.

Франко полемізував з Лессінгом, Кантом, Гегелем, Шлегелем, Теном, Брандесом, Пипіним, умів виділити влучні спостереження у ряду менш відомих естетиків від Брунетьєра до Бара, непримиренно ставився до епігонів, реакціонерів, невігласів.

Франко був противником літературного фаталізму, вірив у минущість моди, закликав на боротьбу проти антинародних, антисуспільних течій.

У Франка знаходимо чимало міркувань про особливу роль інтернаціональних впливів: відзначається те, що вони дали тій чи іншій національній культурі, мовиться й про те, чого вони їй не могли дати.

У Франковій статті для енциклопедичного словника Брокгауза і Єфрона читаємо: «Но для оценки влияния Византии на Русь не менее важно знать и взвесить то, чего она нам не дала, потому что была не способна дать или мы не были способны воспринять и культивировать получаемое» [285].

Франко часто говорив про необхідність подавати інтернаціональні ідеї у відповідній формі, пристосованій до національних особливостей певного народу. Зокрема, в «Нарисі історії українсько-руської літератури до 1890 р.» він підкреслював: «Голошені в них (виданнях «Громади».— *Авт.*) нові прогресивні ідеї могли входити в Галичині в маси народу й інтелігенції тільки в відповідній переробці і практичнім приложенню місцевих людей» [286].

Конкретно-історична ситуація в кожній національній культурі ставить проблему єдності інтернаціонального і національного; на цей історичний запит з'являються люди, які своєю діяльністю утверджують тенденцію, що об'єктивно виникає.

І. Франко — інтернаціоналіст за своїм світоглядом і за своєю діяльністю, спрямованою на утвердження цього світогляду. Естетична система, яка розкривала, пояснювала, утверджувала процес інтернаціоналізації в мистецтві, теж ставала інтернаціоналістською за своєю найглибшою сутністю. Тому кращі досягнення з естетичної спадщини великого Каменяра були успадковані соціалістичною культурою радянського народу.

---

[284] *Франко І. Я.* Наше літературне життя в 1892 р. // Зоря.— 1893.— № 1.— С. 16.

[285] *Франко И. Я.* Южнорусская литература // Энцикл. словарь / Брокгауз и Ефрон.— 1904.— Т. 81.— С. 302.

[286] *Франко І. Я.* Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р.— Львів, 1919.— С. 189.

8. Леся Українка

Леся Українка (Лариса Петрівна Косач, 1871—1913) народилась в місті Новоград-Волинському. Батько її, Петро Антонович Косач, служив головою з'їзду «мирових посередників». Мати поетеси, Ольга Петрівна, відома під іменем Олени Пчілки, була письменницею.

Літературна обдарованість Лесі Українки виявилась дуже рано — друкувати свої вірші поетеса почала вже з 13 років, а писати ще раніше — це пояснюється почасти широкими літературними зв'язками, які підтримувала родина Лесі Українки.

Тяжка хвороба на протязі всього життя змушувала Лесю Українку часто залишати Україну і лікуватися далеко за її межами — в Австрії, Німеччині, Італії, Єгипті; жила вона і в Криму (Ялта, Балаклава), в Грузії (Тбілісі, Кутаїсі), де й померла 1 серпня 1913 р. (в Сурамі). Грузинський народ на знак подяки палкій поборниці дружби народів відкрив у 1952 р. в Сурамі — мальовничій місцевості — пам'ятник Лесі Українці та бібліотеку імені письменниці.

У формуванні суспільно-політичних і літературних поглядів Лесі Українки, як і в формуванні її як революційної письменниці взагалі, виняткове значення мала безпосередня близькість її до життя народних мас. Свою молодість поетеса провела здебільшого в селі Колодяжному на Волині, виїжджаючи час від часу в інші місцевості. Велике значення мало глибоке вивчення нею усної народної творчості. Як і Шевченко, Франко та інші видатні письменники України, Леся Українка виявила величезний інтерес до творчості кобзарів (Кравченка, Гончаренка та ін.), які складали чудові пісні, пройняті любов'ю до трудящих і ненавистю до експлуататорів. На свої кошти вона організувала спеціальну експедицію для збирання і вивчення дум, цієї специфічної пісенної творчості українського народу.

Велике значення у формуванні й розвитку світогляду Лесі Українки мали загальноросійський визвольний рух і широка обізнаність письменниці з передовою російською суспільною і філософською думкою, російською літературою в особі кращих її представників (див., наприклад, лист Лесі Українки до М. Драгоманова від 17 березня 1891 р.).

Письменниця сама не раз відмічала виняткове значення творів і революційно-практичної діяльності російських революціонерів-демократів, особливо М. Чернишевського і О. Герцена, у формуванні її суспільних поглядів, взагалі у розвитку визвольного руху на Україні. Леся Українка була прямою спадкоємницею кращих завоювань революційно-демократичної думки, вона захоплювалась діяльністю російських революційних демократів.

Леся Українка вважала своїм учителем поета-революціонера Т. Шевченка — великого соратника російських революційних демократів. Про нього вона говорить багато і завжди з величезним захопленням. Ще в одному з своїх ранніх віршів, присвяченому пам'яті Кобзаря, Леся Українка вказує на великі заслуги його в розвитку визвольного руху на Україні.

В іншому ювілейному вірші, написаному до 50-річчя від дня смерті Т. Шевченка,— «На роковини» — Леся Українка говорить, що він, який любив свій народ «до загину»,

...перший за свою любов
тяжкі дістав кайдани,
але до скону їй служив
без ради, без омани.

Усе знесла й перемогла
його любові сила.
Того великого вогню
і смерть не погасила.

Відзначаючи в листі до матері від 25 листопада 1904 р. замовчування її творів офіціальною і ліберально-буржуазною пресою, Леся Українка вказує, що вона готова поділити «сей фатум з Шевченком, в його компанії і се не сором». В архіві Лесі Українки зберігаються виписки з творів Т. Шевченка, які містять найбільш різку, нещадну критику царизму, кріпосництва, буржуазного націоналізму, а також в яких оспівується дружба народів, любов до вітчизни («Сон», «Кавказ», «Чигирин» та ін.).

Письменниця говорить і про величезний вплив Т. Шевченка на інших письменників і громадських діячів України другої половини XIX — початку XX ст., про велике значення, яке мала для неї дружба і співробітництво з такими передовими людьми її часу, як І. Франко, П. Грабовський, М. Коцюбинський, Ю. Федькович, В. Стефаник, О. Кобилянська, та з іншими видатними письменниками і революційними діячами України.

Леся Українка дуже високо цінувала І. Франка як письменника, революціонера і мислителя, називала його «дорогим учителем і собратом», а в одному з листів йому писала: «Ви знаєте, що я щиро поважаю Вас і Ваш талан, а знаючи тяжку долю українського поета «рада б чело прихилити», аби та доля поліпшала». Вона пропагувала твори І. Франка, перекладаючи їх на російську мову [287].

Добре була обізнана Леся Українка з світовою літературою, знала багато іноземних мов — болгарську, польську, грецьку, латинську, які здебільшого опанувала самостійно, вже будучи дорослою.

Певну роль у формуванні світогляду Лесі Українки відіграла її участь у літературно-художніх гуртках 90-х років. Для цих гуртків, легального і напівлегального характеру, вона пише ряд рефератів і віршів, у яких закликає до боротьби і бичує всяку малодушність, пасивність, втечу від політичної боротьби.

Великий вплив на формування і становлення світогляду Лесі Українки справив марксизм. Безпосередній інтерес до визвольного пролетарського руху і марксистської теорії Леся Українка виявила вже в юні роки. 1892 р. вона пише вірш «Досвітні вогні», в якому говориться про «робочих людей». Наступного року письменниця приїздить до Києва, де зближується з членами київських підпільних марксистських гуртків. У 1895 р., мешкаючи в Софії, вона знайомиться з нелегальною, в тому числі соціал-демократичною літературою. Дещо пізніше поетеса знайомиться з С. К. Мержинським — одним з перших соціал-демократичних пропагандистів, організаторів київського «Союзу боротьби за визволення робітничого класу». За порадою Мержинського, з яким письменниця підтримувала найтісніші зв'язки аж до самої його смерті (1901), вона читає «Маніфест Комуністичної партії», вивчає «Капітал», «Анти-Дюрінг», знайомиться з творами російських марксистів, зокрема з статтями ленінської «Искры». Її інтерес до марксистської літератури виявляється все більше. В 1899 р. вона працює у журналі «Жизнь», де друкувалися окремі твори В. І. Леніна, М. Горького, Г. В. Плеханова. Літературний відділ цього журналу, керований М. Горьким, дістав високу оцінку Леніна. Письменниця бере участь у перекладі на українську мову кількох марксистських праць — серед них і «Маніфест Комуністичної партії» (1901),— які, надсилаючи до Галичини, просить підписати: «Видання групи українських соціал-демократів». Цього ж року вона пише післямову до брошури Ш. Дікштейна «Хто з чого жиє?», в якій виявляє неабияку обізнаність з положеннями наукового комунізму.

Напередодні та в період революції 1905 р. особою Лесі Українки цікавляться жандарми, не без підстав підозрюючи її у практичних зв'язках з революційними організаціями. Як свідчать матеріали архівів, Леся Українка читала і розповсюджувала газету «Искра». Вона брала участь у поширенні першотравневої соціал-демократичної прокламації (1899), 1901 р. квартира Лесі Українки в Києві була підпільною явкою, що використовувалась для підтримання зв'язків київського соціал-демократичного комітету з активістами соціал-демократичних організацій Петербурга, Москви та інших міст [288].

Наприкінці 90-х років Леся Українка звертається до драматичного жанру. В 1896 р. вона пише драму «Блакитна троянда», пізніше працює над драмою «У пущі», а з 1901 р. пише вже переважно драми, в яких і знайшов свого виразу вищий зліт її художнього генія і політичної думки. Зокрема, шедевр творчості поетеси — «Лісова пісня» (1911) — втілює в собі глибоку філософську ідею про не-

[287] Наприклад, зробила переклад кількох оповідань, видрукованих в «Донской речи».

[288] Більш детально про вплив марксизму на формування і розвиток світогляду Лесі Українки див. у кн.: *Куликов І. М.* Леся Українка — видатний український мислитель-революціонер.— Харків, 1962.

обхідність революційного знищення умов, які породжують суперечності між високими мріями, властивими трудящій людині, і жорстокою соціальною дійсністю, яка розбиває ці прекрасні мрії.

Як письменниця, перекладач, учений і громадсько-політичний діяч, Леся Українка, незважаючи на тяжку хворобу, яку вона героїчно переборювала, всі свої сили віддавала боротьбі за визволення народу. «Так чи інакше — ми ще поборемось! Я ще бачу довгу путь перед собою і думаю, що найгірше для мене вже минуло»,— пише вона в листі до М. Павлика від 15 квітня 1902 р. «Все вище!» — такий був девіз великої дочки українського народу, твори якої пройняті бадьорим і життєрадісним настроєм. У листі до О. Кобилянської Леся Українка пише: «...я в житті більша оптимістка, ніж в своїй літературі» [289].

Уже на початку 90-х років Леся Українка свій шлях бачить у самовідданому революційному служінні трудящим, що борються проти гнобителів [290]. Так, у листі до М. Павлика від 16—28 липня 1891 р. вона пише: «Колись... я не зовсім ясно ще розуміла, що, мовляв, «на світі одна правда, а не дві». А в першій збірці віршів «На крилах пісень» (1892), яка була значним вкладом у прогресивну українську літературу свого часу, вже широко і сміливо висловлені революційні думки, заклики до знищення деспотизму і класового гніту.

Незважаючи на матеріальну скруту (письменниця все частіше скаржиться, що заробіток їй «конче потрібний, бо дедалі... стає все трудніше жити» [291], що плани про заробіток стають перед нею «щораз з більшою силою» [292], що, живучи в Єгипті, їй заради заробітку доводилось перекладати «концесійні та орендні контракти з французької на російську» [293]) незважаючи на дуже тяжкі умови, в яких їй доводилось боротися за свободу і щастя народу, Леся Українка вимоглива до себе і до своїх творів, вона завжди була дуже наполегливою в боротьбі за досягнення наміченої мети.

Багата ідейна спадщина Лесі Українки відображає могутню силу і красу художнього слова видатної письменниці й є джерелом для дослідження її суспільно-політичних і філософських поглядів. Її, цю спадщину, не можна розглядати в чисто статичному стані, оскільки вона відображає значну еволюцію поглядів Лесі Українки на найважливіші питання літератури, політики і громадського життя. Літературну спадщину Лесі Українки необхідно розглядати у прямому зв'язку з тими змінами, які відбулися в світогляді письменниці. Тут треба насамперед відзначити, що крутої ломки у поглядах Лесі Українки не було. В своїй літературній і громадсько-політичній діяльності вона в основному стояла на позиціях революційного демократизму. Про це сама письменниця писала у листі до А. Ю. Кримського від 14 жовтня 1911 р., тобто незадовго до своєї смерті. «Як добре зважити,— пише вона у цьому листі,— то перелому я ніколи не зазнала, хоча, запевне, еволюція була і в мене. Життя ламало не тільки обстановку навколо мене (ну, і кості мої, як траплялося), а вдача моя, виробившись дуже рано, ніколи не мінялась, та вже навряд чи й зміниться. Я людина еластично-уперта... скептична розумом, фанатична почуттям, до того ж давно засвоїла собі «трагічний світогляд», а він такий добрий для гарту... Боюся, що коли б ми з Вами частіше та довше бачилися, то я здалася би Вам монотонною власне через оцю «незламність», що тепер Вас так захоплює...»

Проте, у відповідності із зробленим письменницею застереженням і фактичним станом речей, слід визнати, що еволюцію поглядів Лесі Українки можна поділити на два періоди, причому другий з них, початок якого відноситься на середину 90-х

[289] *Лист* до О. Кобилянської, від 9—21 липня 1899 року.

[290] Цікаво відзначити, що родина Л. Українки має багаті революційні традиції: дядько матері — Яків Драгоманов — декабрист, дві тітки Лесі — Олена та Олександра Косачі — учасниці народницького руху, дядько Михайло Драгоманов, сестра Ольга — учасники студентського революційного руху.

[291] *Лист* до сестри О. П. Косач, 10 лютого 1903 р.

[292] *Лист* до матері, 29 березня 1903 р.

[293] *Лист* до сестри О. П. Косач-Кривинюк, 18 січня 1910 р.

років, відрізняється від першого. Це пояснюється тими величезними змінами, які характеризували розвиток Росії того часу. Вирішальним фактором соціального порядку був вихід російського пролетаріату на широку арену самостійного суспільно-політичного життя (початок третього етапу російського визвольного руху), а визначаючою причиною ідейного характеру — вплив ідей марксизму-ленінізму. Хоча в юнацькі роки Лесі Українці ще були властиві деякі елементи абстрактно-споглядального підходу до явищ соціальної дійсності, але в цілому ранній період її творчості характеризується революційним демократизмом. Головним героєм її творів цього періоду виступає людина, все життя якої присвячене служінню великій прогресивній ідеї, людина-борець, що втілює в собі незламну волю, величезну пристрасть, людина, яка не зупиняється ні перед якими труднощами і готова йти в бій за справедливу справу. Стоячи на позиціях революційного демократизму, Леся Українка не змогла дати відповіді на актуальні соціальні питання, які з усією гостротою постали в Росії, в тому числі й на Україні, в нову історичну епоху. В шуканнях відповіді на ці питання Леся Українка звернула свої погляди до робітничого класу — носія найбільш передового, пролетарського, визвольного руху, до російської соціал-демократії, до революційної марксистської теорії.

Отже, з середини 90-х років під впливом марксизму Леся Українка вступає в другий, особливо плодотворний період своєї літературно-художньої і громадсько-політичної діяльності. В цей період з особливою силою розкрився як художній талант Лесі Українки, так і її пристрасть політичного борця.

Леся Українка поєднувала в собі хист геніальної поетеси — полум'яної революціонерки і видатного мислителя. Вона глибоко вірила в історичний прогрес, в творчі сили людей праці, в можливість здійснення високого суспільного ідеалу. Знищення експлуататорського ладу, перемога народної революції, встановлення справжнього народовладдя, забезпечення свободи і розквіту людської особистості — таким був соціальний ідеал Лесі Українки, за здійснення якого вона пристрасно боролась. Її громадсько-політична діяльність, літературно-критична і публіцистична творчість були нерозривно пов'язані із загальнодемократичним, в тому числі пролетарським, визвольним рухом. Пристрасні, наступальні твори Лесі Українки закликали до викорінення старого й віджилого в усіх сферах життя. Протиставляючи поетичний голос молодої поетеси млявим і рутинерським писанням тогочасних «ботокудів», декадентів і т. п., Іван Франко писав: «Від часу Шевченкового «Поховайте та вставайте» Україна не чула такого сильного, гарячого та поетичного слова, як з уст цієї слабосилої хорої дівчини. Читаючи м'які та розпервовані писання сучасних українців-мужчин і порівнюючи їх з тими бадьорими, сильними та сміливими, притім такими простими словами Лесі Українки... мимоволі думаєш, що ця хвора слабосила дівчина трохи чи не одинокий мужчина на всю новочасну соборну Україну» [294].

Світогляд Лесі Українки формувався на грунті вітчизняної матеріалістичної традиції, особливо поглядів Шевченка, Франка, Чернишевського, Добролюбова, під впливом передової думки її часу, зокрема марксистських філософських та суспільно-політичних ідей.

Характерними особливостями світогляду Лесі Українки, як й інших представників передової української філософсько-соціологічної думки, були матеріалізм, діалектика, глибока віра в пізнавальні можливості людського розуму, інтерес до нових досягнень природознавства, визнання дійового значення прогресивних філософських ідей, реалістична естетика, войовничий атеїзм, етика революційної дії, революційний демократизм, боротьба з реакцією, історичний оптимізм. З цих позицій Леся Українка піддавала критиці тогочасні реакційні філософські течії. Той факт, що численні філософські течії, які культивувалися в Європі в кінці XIX — на початку XX ст. (теїзм, спіритуалізм, неокантіанство, фіхтеанство, шелінгіанство, гегельянство, інтуїтивізм, містицизм, позитивізм і т. п.), не мали серйозного успіху

[294] *Франко І. Я.* Твори : В 20 т.— Т. 17.— С. 247.

на Україні, пояснюється, зокрема, послідовною і непримиренною боротьбою передових українських діячів, у тому числі й Лесі Українки, проти філософського ідеалізму в різних його формах і виявах. У своїх поглядах на природу Леся Українка стояла на матеріалістичних позиціях. За її переконанням, матеріалізм характеризує світосприймання кожної здорової людини, не збитої з пантелику ідеалістичними вигадками, і є наслідком погляду на речі як на такі, що існують поза і незалежно від нашого «я», від будь-якого суб'єкта. У статті «Утопія в белетристиці» говориться про «наївно-матеріалістичний ідеал» народних уявлень. В одному з варіантів своїх «Заміток» з приводу статті Ганкевича «Політика і етика» Леся Українка зауважила помилковість судження про «мертву матерію». Матерія, як носій будь-яких змін, не може бути чимось інертним. Вона містить у собі свої власні об'єктивні стимули безконечних перетворень, безперервного руху, висхідного розвитку. Поетеса виступала проти фаталізму та релігійно-ідеалістичної ідеї про «наперед встановлену гармонію», про начебто споконвіку визначену кимось доцільність у світі.

Захищаючи матеріалістичний світогляд, Леся Українка разом з тим відмежовувалась від його вульгаризаторів, що не визнавали дійової сили ідей. Саме тому що передові ідеї виражають насущні потреби життя певних суспільних сил і сприяють здійсненню цих потреб, вони містять в собі велику енергію, яка реалізується в ході практичної революційної боротьби за радикальну зміну соціально-політичних відносин. Тому й філософія виправдовує себе лише тоді, коли набуває войовничого характеру. В «Замітках» з приводу згаданої статті Ганкевича, говорячи про перших християн і римських філософів, особливо стоїчної школи, поетеса відзначала, що хоч вони й не були «боягузами», однак їм бракувало ідейної рішучості, бо вони очікували порятунку «згори» й не наважувалися нічого домогтися самі.

Борючись проти «філософського опортунізму», як називала письменниця всілякі теолого-ідеалістичні концепції, що освячували квієтизм, вона вимагала від філософів рішучості, виступала, за її словами, проти «дебрей туманных отвлеченностей», за життєвість і дієвість філософії. З перших же кроків своєї діяльності поетеса була рішучим ворогом споглядальності. Вже у листі до М. Драгоманова від 22 березня 1891 р. вона відзначала, що тривалі абстрактні суперечки, «антагонізми» окремих, навіть «передових» людей видаються їй часто-густо «бурями в склянці води». Найгірше ж те, зауважує Леся Українка, що деякі діячі, замість того щоб якимось чином сприяти участі в живих справах, використовують свою розумову енергію на розв'язання нікчемних питань. Відстоюючи дієвість матеріалістичної філософії, письменниця виступала з критикою схоластики в будь-яких її формах. Виявляючи глибоку обізнаність в історико-філософських питаннях, вона піддала критиці філософію Платона (особливо його реакційні суспільно-політичні погляди), войовничого обскуранта «блаженного» Августина, викривала людиноненависницьку сутність філософських вправ Ніцше.

Матеріалістичний світогляд Лесі Українки був основою її войовничого атеїзму, естетики і етики. Турбота про визволення свого народу від панування експлуататорів вимагала непримиренної боротьби проти реакції в усіх її виявах, в тому числі проти релігії. Атеїзм Лесі Українки був наслідком її критичного ставлення до дійсності, результатом благотворного впливу на поетесу революційних марксистських ідей.

У статті «Утопія в белетристиці» Леся Українка досить грунтовно аналізує питання походження релігії, говорячи, що картину небесного раю створено фантазією народу за аналогією з життя багатих дармоїдів, що релігія створена людиною, безсилою пояснити грізні й незрозумілі явища навколишнього світу. Згодом релігія перетворюється на знаряддя духовного поневолення людини людиною, на засіб освячення експлуатації і поневолення, насадження темряви і невігластва серед трудящих. У листі до М. Драгоманова від 23 квітня 1894 р. поетеса з обуренням говорить про велику шкоду «попівсько-розкольницького туману», про те, що православ'я і уніатство, як і будь-які інші форми релігії, однаково реакційні, і немає потреби ламати голову над тим, яку з них слід підтримувати. Такі християнські догми, як «всяка влада від бога», «воздайте кесарю кесареве, а богу — богове», Леся Українка розглядає як засіб виправдання влади експлуататорів. Християнські догми, незважаючи на всю їхню «миролюбність» і «людинолюбність», є антинародними, ворожими справжнім інтересам трудівників. Щодо політичної боротьби, то християнські прокляття і громи на багатих і можновладних мали суто словесний характер, практична ж «політика» зводилась до непротивлення. Спочатку християнство було теологічною догмою, а потім переросло у фанатичну «ортодоксальність», яка виправдовувала насильство, убивство інаковіруючих і т. п.

Особливо гострій критиці Леся Українка піддала християнство католицького напряму з його інквізицією та єзуїтством («Три хвилини», «Пророчий сон патріота» та ін.). Тим самим вона продовжувала лінію викриття Ватікану, яку розпочали на Україні ще в XVI ст. І. Вишенський та інші полемісти і продовжив Т. Шевченко. Леся Українка нещадно викривала римсько-католицьку церкву та її служителів на чолі з «намісником Христа» на землі — папою римським. Письменниця висміювала реакційні мрії деяких русинів поставити «представника» свого народу на престол папи римського, викривала їхнє плазування перед Ватіканом та його главою.

Поетеса створила чимало чудових художніх образів гордих і незалежних борців проти старого світу, вільних від релігійної омани, відданих справі захисту честі, свободи і незалежності свого народу. За полум'яну проповідь атеїзму Лесю Українку люто ненавиділи церковні й світські обскуранти, вони забороняли друкувати її твори. Номер «Літературно-наукового вісника», де була вміщена антирелігійна драма «На полі крові», був конфіскований за «богохульство».

В естетиці Лесі Українки продовжено традиції Шевченка та російських революційних демократів. З ряду питань поетеса наближалась до марксистської естетики. Своїми ідеями про походження, сутність і призначення мистецтва, викриттям реакційного формалістичного мистецтва і розробкою низки естетичних принципів поетеса завоювала почесне місце серед передових діячів української естетичної думки. Більше того, її ідейно-художня спадщина набула міжнародного визнання, про що свідчать діячі культури різних країн і народів, які високо оцінили художній геній славетної дочки українського народу. Вельми цікавою в цьому відношенні є оцінка Лесі Українки поряд з іншими видатними українськими письменниками і мислителями, дана Максимом Горьким у бесіді з українськими письменниками: «Шевченко, Франко, Леся Українка...— поети гігантського таланту і невичерпної творчої енергії... люди з великим людським серцем, з героїчною силою духу, у них є чому повчитися не тільки українцям...» («Правда Украины», 10 червня 1946 р.).

Постановка і розв'язання естетичних проблем Лесею Українкою були зумовлені потребами визвольної боротьби. Не естетський інтерес, не проста схильність до «нових» теоретичних проблем, а необхідність дати відповідь на запити суспільної практики, класової боротьби зумовили розробку поетесою питань естетики.

Найважливішою особливістю самого підходу Лесі Українки до розв'язання естетичних проблем є прагнення поєднати красу з реальним життям, естетизувати буття, піднести дух людини, її творчість, що здійснюється за законами прекрасного як розумно необхідного. Вирішальна умова створення неминущих художніх цінностей, на думку Лесі Українки, полягає в соціальній активності, свідомій революційній цілеспрямованості, підпорядкуванні особистого суспільно-класовому.

Наслідуючи естетику революційних демократів 40—60-х років XIX ст., Леся Українка матеріалістично розв'язувала основне питання естетики — про відношення мистецтва до дійсності. Вихідним принципом справжнього мистецтва письменниця вважала реалізм, служіння суспільному розвитку, боротьбі за визволення трудящих. Тому вона рішуче виступала проти перетворення мистецтва на забаву. Мистецтво повинно відображати

життя народу, допомагати трудящим зрозуміти їх власне становище, надихати їх на боротьбу. Художня творчість мусить складати частину життя пригнічених мас, передових сил суспільства.

Леся Українка, будучи, за власним її визнанням, переважно поетом-ліриком, прагнула нести вогненне слово в маси, в народ, «на площу». Саме в цьому вона бачила покликання справжнього поета. Він не повинен просто «рассеянно брящать» на лірі, його святий обов'язок — закликати до боротьби, бути трибуном, глашатаєм революційних ідей. Між мистецтвом і пульсом суспільного життя повинна бути повна гармонія.

Леся Українка була саме таким поетом, її полум'яне слово звучало в одному ключі з епохою. Вона прагнула перетворити своє слово в «бойову крицю», в «гострий безжалісний меч», спрямований проти ворогів трудового народу. «Слово моє, послужи ти бійцям!»,— писала вона.

Одним з головних естетичних принципів Лесі Українки є народність. Справжню народність поетеса вбачала в тому, щоб заглибитись в сутність народного життя, в буття і психологію трудящих. Народним письменниця вважала таке мистецтво, яке відображає дійсне життя, інтереси, прагнення, ідеали широких трудових мас, їх боротьбу проти експлуататорів.

Народність мистецтва, за думкою Лесі Українки, передбачає його революційну тенденційність, класовість, спрямованість на захист прогресивних суспільних сил. Ідеалом художнього твору для Лесі Українки є злиття поетичної мрії і правди життя «в одну гармонію». Поетеса виходить з того, що коли ідея художнього твору, навіть найбільш благородна, не втілена у відповідну їй художню форму, то, незалежно від волі автора, ця ідея не досягне мети. Розрив між ідейністю і її мистецьким втіленням — явище вкрай негативне. Свідоме нехтування художньою правдою, підміна її публіцистичними мудруваннями або абстрактною схемою веде до ліквідації мистецтва, до знецінення високих ідей.

Ідейність, тенденційність не повинні бути чимось зовнішнім. Вони мусять складати органічний внутрішній зміст творів мистецтва. Справді художній твір має бути «з тілом і кров'ю, з серцем і душею». Оскільки форма не є чимось байдужим до змісту, а сила і виразність змісту перебувають в прямій залежності від форми, то особливого значення набувають зусилля митця по втіленню змісту в адекватну йому форму.

Своїми естетичними принципами Леся Українка керувалась як в особистій художній практиці, так і в боротьбі проти всіляких відступів від реалістичного мистецтва — проти формалізму, натуралізму тощо. Так, вона вважала, що натуралізм глибоко чужий справжньому мистецтву, здоровому людському смаку. Жива правда мистецтва — не в натуралістичних «протоколах вівісекції», а в реалістичному зображенні дійсності.

Не меншої шкоди завдає мистецтву переважання форми над змістом, милування «чистою» формою — формалізм. Критиці різних його проявів (символізму, декаденства, модернізму і т. п.) Леся Українка приділяла багато уваги. Даючи, за її висловом, «гідну відсіч» прибічникам такого «мистецтва», вона показує всю нікчемність декадентських вправ. Борючись за передове мистецтво, поетеса викривала тих українських письменників і публіцистів буржуазно-націоналістичного табору, які намагались паралізувати дійову силу демократичної культури, затуманити свідомість трудящих.

Одним з питань, над розв'язанням яких розмірковувала Леся Українка, було питання про походження, класову суть та реальне історичне значення моральної свідомості людства. Етичні погляди Лесі Українки є складовою частиною її революційно-демократичного світогляду. Вони були безпосередньо пов'язані з практикою революційної боротьби, відображали інтереси людей праці, їх моральність, ворожу моральності визискувачів і гнобителів.

У 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 недостатньо враховує соціально-класову сутність моральних норм і уявлень. У своїй основі

етична концепція Лесі Українки мала визвольну боротьбу трудящих мас, 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 в своїх етичних поглядах виходила із необхідності дати відповідь на потреби прогресивного розвитку суспільства, революційно-визвольного руху свого часу.

Моральні правила і етичні категорії велика українська поетеса 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 принципів, а також дій, вчинків. «Хто знає,— пише поетеса,— що буде тоді вважатись «варварством», коли всі форми вбивства відійдуть у атавізм? Може тоді смутний погляд «противника» при мирних дебатах вражатиме так, як тепер крик катованого, а таке слово, як «псубрат» буде все одно, що «вбивство». Кассандра, Міріам, Руфін, Мартіан, донна Анна, Бертольд, Роберт Брюс; Лукаш, Мавка та інші герої «Осінньої казки» — всі вони несуть на собі відбиток своєї епохи, і це яскраво свідчить про історичний підхід Лесі Українки до моральних цінностей, норм і категорій.

Явища морального світу Леся Українка розглядає з точки зору їх класового змісту і цілепризначення. Вона добре розуміє, що в умовах антагоністичного суспільства немає і не може бути якоїсь єдиної, загальнолюдської, позаісторичної, понадкласової моралі. «Яка класа, так і її етика, така й політика»,— говорила вона. Різного роду етичні теорії й концепції, на думку письменниці, завжди спрямовані на захист інтересів тих або інших класів, соціальних сил і ні в якому разі не є чимось індиферентним по відношенню до суспільства. Тому об'єктивістська точка зору в етичних вченнях теоретично неспроможна й неминуче веде до виправдання реакційної практики пануючих класів, їх антиморальних вчинків і дій.

Виходячи з принципу партійності етики, письменниця засуджувала аморалізм визискувачів, гнобителів трудящих, а моральну свідомість борців за свободу, честь і гідність людей праці, мораль трудящих ставила високо. В ряді випадків вона 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 й 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 засудила мораль, що виправдовує 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 бізнесменів, які всілякими «правдами і неправдами» наживають мільйони, в той час як широкі маси трудящих змушені ледве животіти.

Позитивні герої творів Лесі Українки відзначаються тим, що вони з виключною енергією і самовідданістю виступають за свободу рідного народу, проти будь-якого поневолення людей праці. У віршованому діалозі «Грішниця», написаному в 1896 р., розповідається про славетні високопатріотичні вчинки однієї дівчини, яка здійснила героїчний подвиг, захищаючи рідний край від ненависних ворогів. Потрапивши в полон, вона пояснює свій вчинок — підготовку 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 — янголоподіб-

ні істоти. Але рожеві мрії продовжувались недовго. На місто, в якому вона жила, напали вороги. Боротьба його мешканців не дала бажаних результатів. Вороги з тріумфом увійшли в підкорене місто. Героїня спостерігала, що найбільш покірливі, зокрема її батьки, піддавалися найбільш жорстокому гнобленню.

Розуміючи, що визвольна боротьба вимагає найвищого напруження не тільки фізичних, а й морально-інтелектуальних сил борців за свободу, Леся Українка створила галерею чудових за своєю моральною цільністю і чистотою художніх образів передових громадських діячів, революціонерів, в тому числі і пролетарських,— людей, беззавітно відданих народові, батьківщині, інтересам людей праці. При цьому 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 трудового народу. В листі до А. С. Макарової від 2 травня 1897 р. Леся Українка з цього приводу писала: «Мені не одні ви казали, що при мені люди робляться луччими,— сьому я б хотіла вірити, бо це був би дуже щасливий дар».

Ні важкі випробування, що випали на долю поетеси, ні підступи її ворогів, ні перспектива виснажливої боротьби проти сил реакції,— ніщо не зупинило поетесу на шляху її самовідданого служіння рідному народові, трудящим. Все особисте в ній підпорядковувалось громадському, завданню соціального і національного визволення українського народу, трудящих усього світу. Про це свідчить весь героїчний шлях Лесі Українки, її творчість. Зокрема, в одному з листів до О. Кобилянської знаходимо такі рядки: «Тяжке то слово: «Я можу все витримати», але нехай хтось скаже його собі так, як іще хтось сказав у подібних обставинах, а потім хай розмахне крилами і злетить угору, куди не тільки ведмеді не заходять, а навіть орли не злітають. Може, там трошки холодно і самотно буде спочатку, але може, там зустрінуться й інші гірські подорожні і розпалять всі вкупі ватру велику і будуть з неї іскри на всю Україну» [295].

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 поетеси. Саме цими рисами вона наділяє позитивних героїв своїх творів — раба неофіта, Вілу-посестру, Ізольду-білоруку, Річарда Айрона, селян, робітників, революціонерів. Найважливішими рисами моральної свідомості та поведінки цих героїв є підпорядкування особистих інтересів суспільним, глибокий патріотизм, інтернаціоналізм, гуманізм, історичний оптимізм, ненависть до ворогів трудових людей, возвеличення праці, що йде на користь суспільству. Особливо характерним в цьому відношенні є герої драми «Осіння казка», що уособлюють робітничий клас Росії в період революції 1905 р. Незважаючи на виключно важкі умови боротьби, вони глибоко впевнені в своїй перемозі над самодержавством, в тому, що льодова зима, тобто реакція, поступиться місцем весні — свободі для народу. Ця впевненість грунтується на історичному оптимізмі, на вірі в могутність визвольного духу людей праці, в єдність інтересів робітників усіх націй і народів.

Леся Українка оспівує людську гідність («Приязнь»), вірність революційному обов'язку («Адвокат Мартіян»), любов до людей, що живуть «у простих темних шатах», висловлює непримиренну ворожість звичці «продавати свого серця за червінця» («Над морем», «Оргія», «Королівна» та ін.).

Працю Леся Українка вважала основою моральності. Звідси вона робила висновок,

[295] *Українка Л.* Публікації. Статті. Дослідження.— К., 1954.— Вип. 1.— С. 127.

що широко розповсюджені аморальні вчинки є прямим результатом таких суспільних порядків, які грунтуються 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 ст., є те, що в них знайшла відображення мораль робітників. Починаючи з 90-х років героєм творів поетеси стає пролетар, найманий робітник («Дим», «Досвітні вогні», «Над морем», «Осіння казка» та ін.). В цих творах оспівуються такі риси морального обличчя революційного робітника, як любов до свого народу, ненависть до гнобителів трудящих, братерська взаємодопомога, самопожертва, мужність.

У творах Лесі Українки знаходимо високу оцінку моралі робітників. Так, наприклад, в критичному огляді «Європейська соціальна драма кінця XIX ст.» Леся Українка в позитивному плані говорить про спробу драматурга Б'єрнстерна 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 книжки Дікштейна письменниця говорить про велич тієї моральної і матеріальної взаємодопомоги, яка характеризує робітників, що борються за своє визволення від капіталістичного рабства. В процесі революційної боротьби, в повсякденному житті пролетаріат виробляє систему передових моральних норм і правил поведінки. Сама класова боротьба, яку ведуть робітники проти експлуататорів, грунтується на високих моральних принципах, що виключають єзуїтство, середньовічне варварство і маккіавелізм реакційної буржуазії. В «Замітках» з приводу статті Ганкевича щодо питання про етику справді революційної пролетарської партії Леся Українка говорить, що ця етика є протилежністю тому, чому вчать і що практично здійснюють буржуазія і її партія в період народних повстань (революції 1848 р., Паризька комуна та ін.).

Поруч з мораллю буржуазії Леся Українка піддала грунтовній 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 поетеса, виправдання гніту і експлуатації трудящих, проповідь політичного квієтизму, «непротивлення 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 привернути 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» [296]. Релігійна мораль, неодноразово зауважувала поетеса,— це мораль покірливості і рабства. За допомогою ідей смирення та всепрощення вона намагається вибити з свідомості трудящих бажання боротися за вільне і щасливе життя.

Леся Українка вела нещадну боротьбу проти моралі, ворожої інтересам трудящих мас. Поряд з мораллю рабовласників, феодалів, капіталістів вона викривала мораль зради, ренегатства, яка «розквітла» в період поразки революції 1905 р. («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 претендували на роль «друзів народу» й захисників соціального прогресу, Леся Українка тим самим допомагала справжнім революціонерам-марксистам. Засуджуючи в драмі «На полі крові» (1909) ренегатство, показуючи (на протилежність євангельській версії) Іуду як закінченого в своїй підлості зрадника, Леся Українка закликає до нещадної боротьби з ворогами революційної справи.

Виключний інтерес являє собою актуальна і в наш час гостра критика Лесею Українкою аморальної за своєю суттю

[296] *Там же.*— К., 1960.— Вип. 2.— С. 68.

і реакційної творчості західноєвропейських, російських та українських письменників формалістичного напрямку — модерністів, символістів, декадентів, таких, як Пшибишевський, Рембо (з його проповіддю «морального нігілізму»), Д'Аннунціо, Сар Паладан, Мережковський, Винниченко та ін.

Думки Лесі Українки в питанні про відношення між політикою і етикою визвольного, зокрема пролетарського, руху викладені в «Замітках» з приводу статті Ганкевича «Політика і етика», свідчать про те, що етичний ідеал Лесі Українки наближався до етичного ідеалу пролетарських революціонерів, більш того — в ряді суттєвих моментів збігався з ним. При цьому треба зауважити, що глибоко моральними були мотиви боротьби, в яку вступила Леся Українка, захищаючи справді моральний характер партійної політики соціал-демократії від єзуїтства з його принципом «в боротьбі всі засоби виправдані». В листі до О. Кобилянської від 12 березня 1893 р. Леся Українка писала з цього приводу: «Хтось (Леся Українка.— *Авт.*) людина неспокійного характеру. Він недавно написав полемічну статтю в «Молоду Україну», захотілось посперечатись з Ганкевичем про терор та полемічну етику. Не для заробітка і не для самозахисту, а «за правду», не стерпіла душа, що лідер соціал-демократів таке плете, та ще в органі для молоді».

Отже, найважливішими етичними принципами ідейної спадщини великої української поетеси є патріотизм, любов до свого народу, ненависть до його ворогів, глибока повага до трудящих всіх країн, служіння інтересам революції, історичного прогресу. Леся Українка не була «галушковою патріоткою», вона не закликала, як це ми інколи чуємо і 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.

Благотворний вплив марксистських ідей на світогляд Лесі Українки відбився на її соціологічних поглядах. Поетеса висловлювала думки про те, що історія суспільства є закономірним процесом, пов'язаним з послідовним розвитком і зміною різних форм суспільного життя, що політичні, правові й моральні поняття та уявлення людей знаходять своє пояснення у матеріальному життєвому процесі, що рушійною силою суспільного прогресу є не окремі особи, а маси, народ, трудящі. Вже у «Стародавній історії східних народів» 20-річна Леся Українка висловлює думку про історичну закономірність, про нерозривний зв'язок наступних суспільних форм з попередніми, про причинну зумовленість нерівномірності суспільного розвитку різних народів [297]. Пізніше Леся Українка висловлює більш конкретні судження 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, 14 лютого 1895 р.). Водночас письменниця піддає критиці буржуазно-дворянську історіографію, яка свідомо спотворювала наукові дані про дійсний історичний процес, висловлює і обгрунтовує думку про те, що перемога над старим в історії людства пов'язана з самовідданою боротьбою передових сил суспільства. Зокрема, поетеса розуміла, що суть соціальних проблем, зміст суспільних явищ на Україні та в Росії однаково зводилися до корінних відмінностей у становищі й інтересах основних суспільних сил, до боротьби класів за свої інтереси. В ряді своїх творів вона показала класові суперечності українського суспільства («Святий вечір», «Така її доля», «Над морем» та ін.).

Класовий характер російського та українського суспільства відображений у сатиричних творах поетеси, у публіцистичних статтях, присвячених аналізу творів художньої літератури. Такою є, наприклад, стаття «Українські письменники на Буковині», в якій говориться про диференціацію села, про пролетаризацію величезних мас сільського населення. Леся Українка пише про селян, які стоять на порозі до повної пролетаризації або вже переступили цей поріг. У статті «Два напрями у новітній італійській літературі» яскраво відображено антибуржуазні тенденції, а в статтях «Замітки про новітню польську літературу» та «Європейська соціальна драма кінця XIX століття» глибоко аналізуються класові відносини буржуазного суспільства, показано боротьбу між пролетарями й буржуазією.

Єдиним реальним засобом знищення експлуататорського ладу Леся Українка вважала соціальну революцію. Вона була переконана в тому, що в умовах антагоністичного суспільства мирною проповіддю, зверненою до експлуататорів, нічого не доможешся («Подрузі на пам'ять», «Мрії», «Стара казка» та ін.). Цю думку вона висловлює ще у ранній період своєї творчості. Так, у вірші «Всюди плач» (1890) поетеса говорить про те, що слізьми і плачем не можна домогтися свободи для народу — необхідна самовіддана боротьба.

Революція 1905 р. справила глибокий вплив на ідейний зміст і тематику творчості Лесі Українки. Поетеса відгукнулась на найважливіші події революції («Пісні про волю», «Осіння казка», «В катакомбах» та ін.). Вона боляче переживала поразку революції, боролась за вірність революційному прапорові. Художні твори, створені нею в період революції та після її поразки, мають бойовий, революційний характер. Вони викривали реакцію в усіх її формах, сприяли зростанню класової самосвідомості широких трудящих мас. Глибокі думки про революцію, які з'явилися в результаті серйозного ознайомлення з марксизмом, письменниця висловила в післямові до брошури Дікштейна «Хто з чого жиє?» та в ряді інших творів.

Леся Українка була полум'яним пропагандистом ідей свободи, рівності й братерства народів. Вона докладала багато зусиль до того, щоб свідомість народних мас пройнялась ідеями гуманізму і демократії, доблесті та звитяги, хоробрості й самопожертви в ім'я великої справи визволення трудящих, щоб виховати в масах ненависть до насильства і свавілля, глибоке співчуття до принижених і ображених, почуття національної гордості, прищепити трудівникам віру в неминучість знищення соціального зла і торжество справедливості.

Революційне розв'язання основних соціальних проблем є, як справедливо вважала Леся Українка, ключем до вирішення національного питання. Тема боротьби за визволення трудящих від національного гніту була предметом глибокого зацікавлення поетеси на всіх етапах її діяльності. Як й інші передові представники української суспільної думки дореволюційного періоду, вона завжди пов'язувала національне питання з соціальним. Леся Українка добре розуміла, що національний гніт здійснюють експлуататорські класи пануючої нації, які в своїх інтересах підтримують імущі класи пригнічених народів. Вона також розуміла, що в разі перемоги сепаратистських тенденцій український народ не тільки не одержав би волі, але був би приречений на поневолення реакційними силами сусідніх держав. Тому всі свої сподівання на визволення трудящих України від національного і соціального гноблення вона пов'язувала з непримиренною боротьбою як проти царату, російських поміщиків і капіталістів, так і проти «своїх» гнобителів. Вона показала, хто справжні друзі трудящих і проти кого треба вести боротьбу. Їй були глибоко чужі націоналістичні прагнення буржуазних лібералів, народовців і «москвофілів», спроби замаскувати антинародну суть націоналістичних поглядів, як і відступи від обраної політичної лінії в боротьбі за вільний розвиток. Характерною в цьому плані є стаття «Не так тії вороги, як добрії люди», в якій піддано критиці помилкові положення з національного питання.

Розвиваючи ідею національного визволення пригнічених народів шляхом непримиренної класової боротьби проти експлуататорів, Леся Українка обгрунтовувала думку про те, що з метою повсюдного знищення соціального і національного гноблення необхідно об'єднати зусилля пригнічених мас усіх народів. Ідея дружби трудящих різних націй, інтернаціональної боротьби проти поневолювачів знайшла

[297] *Українка Л.* Стародавня історія східних народів.— Катеринослав, 1918.

своє відображення, зокрема, у драмах «Вавілонський полон» та «На руїнах». Особливо багато уваги Леся Українка приділяла дружбі та боротьбі слов'янських народів проти спільних ворогів. Вона підкреслювала велику історичну роль народних мас у боротьбі проти чужоземної експансії, яка йшла з боку німецько-шведських та золотоординських завойовників.

Леся Українка була поборницею дружби між українським і російським народами. Вона добре розуміла, що якщо, незважаючи на жорстокі історичні випробування, український народ зміг вистояти, сформуватися як нація, створити і розвинути свою культуру, зберегти і примножити багаті національні традиції прогресивно-демократичного і революційного характеру, то в цьому величезну роль відіграла його дружба з російським народом. Поетеса вела послідовну і безкомпромісну боротьбу не тільки проти реакційно-шовіністичних і ліберально-буржуазних сил Росії, але й проти українських буржуазних націоналістів. У цю боротьбу вона включилася ще в юнацькому віці, в період, коли формувалися її революційно-демократичні переконання.

Ніби підсумовуючи свої роздуми з національного питання, Леся Українка писала, що справжній пролетарський революціонер, як і будь-який мислячий пролетар взагалі, тобто людина, перейнята класовою пролетарською самосвідомістю, буде підпорядковувати свої інтереси інтересам трудящих як своєї, так і «чужої» нації. Він не може не поважати народ будь-якої нації і не боротися проти тих, хто виступає гнобителем трудящих. Мислячий пролетар, писала Леся Українка, поважаючи справу «чужого» пригніченого народу, буде поважати також і справу свого народу, не боячись осуду «високоосвічених» кіл. Цей пролетар буде домагатися поваги до себе і своєї нації усіх вільних і пригнічених народів.

Відстоюючи в непримиренній боротьбі з буржуазними лібералами, націоналістами всіх гатунків велику справу революції, Леся Українка завжди мала на увазі соціалізм, який є, на її переконання, єдиним суспільним ладом, що може забезпечити здійснення найкращих сподівань трудящих. Ознайомившись з ідеями наукового соціалізму, ще в середині 90-х років, Леся Українка дедалі більше зміцнювалась у вірі, що тільки соціалізм є таким ладом, який принесе трудящим справжнє визволення від гніту та експлуатації і забезпечить умови для небаченого розквіту суспільного життя. Якщо раніше, говорить вона, соціалістичні вчення були нездійсненною фантазією, то в її час, завдяки великим учителям пролетаріату Марксу і Енгельсу, соціалізм став науковою теорією, втілення якої у життя залежить від успіху практичної революційної боротьби робітничого класу.

Леся Українка не обмежувалась словесним визнанням ідей наукового соціалізму. Велике значення для популяризації соціалістичних ідей мала її художня і публіцистична творчість. Особливо виразно її ставлення до наукового соціалізму виявилось у висловлюваннях про програмний документ наукового соціалізму — «Маніфест Комуністичної партії». Цей твір вона вважала великим документом, в якому викладено принципи наукового соціалізму. Значний інтерес щодо цього становить передмова до українського видання «Маніфесту Комуністичної партії» (Львів, 1902), у підготовці якого, а також в перекладі на українську мову, письменниця брала безпосередню участь.

Художня спадщина і громадська діяльність Лесі Українки посідають видатне місце в історії української суспільної думки, у визвольному русі трудящих України. Полум'яна захисниця інтересів пригноблених, Леся Українка завжди прагнула йти в ногу з передовими силами сучасності, намагаючись дати відповідь на найбільш пекучі й злободенні питання суспільного життя. Її пристрасне художнє слово, сила думки і дії були спрямовані на здійснення високого соціального ідеалу. Все своє свідоме життя вона зв'язала з боротьбою трудящих України і Росії за їхнє соціальне і національне визволення. Це й було підставою для високої оцінки більшовицькою пресою художньої творчості й громадської діяльності славетної дочки українського народу: «Леся Українка, стоячи близько до визвольного руху взагалі й 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 — другові робітників» («Рабочая правда», 1913, № 5).

Сучасна українська духовна культура, що розвивається на міцному ідейному грунті марксизму-ленінізму, на основі грандіозних перетворень, що відбулися з часу Великого Жовтня, є разом з тим закономірним продовженням і розвитком усього кращого, що є в ідейній спадщині передових мислителів і громадсько-політичних діячів України, в тому числі геніальної Лесі Українки.

Висновки. Соціально-економічною підставою виникнення і розвитку української революційно-демократичної ідеології кінця XIX — початку XX ст. (це, зрозуміло, стосується і філософії) було панування капіталістичного способу виробництва і буржуазних відносин при наявності серйозних пережитків феодалізму у вирішальних сферах суспільного життя. Ця обставина зумовила відображення в системі ідей революціонерів-демократів даного періоду інтересів не тільки трудового селянства, але й частини (переважно класово нерозвиненої) пролетаріату, що формувався.

Нові умови, в яких розгорталась діяльність українських революційних демократів, справили вплив на формування їхнього світогляду, в тому числі й філософських поглядів, ідей марксизму, пролетарського визвольного руху. Тому революційна демократія України розглядуваного часу являє собою вищий етап у порівнянні з революційною демократією 40—60-х років, коли панували кріпосницькі відносини. Однак, незважаючи на цей вплив, І. Франко, П. Грабовський, Леся Українка, М. Коцюбинський та інші революційні діячі — їхні однодумці — залишались домарксистськими мислителями.

Основними рисами світогляду представників революційної демократії України другого періоду її еволюції є філософський матеріалізм, діалектика, атеїзм, реалістична естетика, етика революційної боротьби, інтернаціоналізм, гуманізм, історичний оптимізм, непримиренність до ідейної реакції.

Суспільним ідеалом плеяди революційних демократів кінця XIX — початку XX ст. є соціалізм, його органічний зв'язок з класовою боротьбою. Незважаючи, однак, на захоплення революційних демократів України в ряді випадків ідеями наукового соціалізму, їх соціалістичні ідеї в цілому залишались утопічними, оскільки вони не поділяли головного в марксизмі — положення про історичну місію робітничого класу, значення соціалістичної державності в побудові нового суспільства.

Історичне значення головних ідеологів української революційної демократії України, які діяли на зламі XIX — XX сторіч, полягає передусім в тому, що вони були союзниками марксистів в боротьбі за здійснення глибоких соціальних перетворень, проти реакційної буржуазно-поміщицької ідеології та її філософських підвалин.

РОЗДІЛ 4 Поширення і пропаганда марксистської філософії на Україні

Марксистська філософська думка, вперше проникнувши на Україну в 40-х роках XIX ст., тобто в період формування наукової ідеології пролетаріату, на останній фазі існування буржуазного суспільства, в епоху імперіалізму, в боротьбі з ідеалізмом і реакцією завоювала на Україні, як і в Росії в цілому, міцні позиції провідної течії в системі передових філософських напрямів, шкіл, учень. Лише вона могла претендувати на роль загальнотеоретичної і методологічної основи боротьби за докорінні соціальні перетворення у всіх сферах матеріального і духовного життя. І вона блискуче виконала цю роль завдяки титанічним зусиллям вождя більшовицької партії В. І. Леніна, його учнів і соратників. Саме цим насамперед зумовлюється висвітлення історичного розвитку марксистсько-ленінської філософії на Україні в даному, заключному розділі, який безпосередньо передує історії переможної ходи марксизму, в тому числі його філософії, в умовах Радянської влади, після перемоги Великої Жовтневої соціалістичної революції.

Предметом висвітлення в даному розділі є, по-перше, послідовне — відповідно до специфіки історико-філософської проблематики — розкриття конкретних умов, за яких стали поширюватись на українських землях марксистські філософські ідеї, по-друге, висвітлення головних закономірностей та особливостей цього процесу, по-третє, характеристика основних етапів і «спонукальних мотивів» проникнення філософських ідей марксизму-ленінізму у свідомість революційних пролетарських мас, передової інтелігенції України, по-четверте, аналіз революційно-перетворюючої ролі діалектико-матеріалістичної філософії в процесі очолюваної Комуністичною партією боротьби робітничого класу, всіх трудящих за знищення експлуататорського ладу і побудову соціалізму.

Оскільки поширення, популяризація, пропаганда і творча розробка діалектичного та історичного матеріалізму здійснювались в постійній і непримиренній боротьбі проти різних його ворогів — починаючи від теологів, ідеологів «офіційної народності», буржуазних лібералів і націоналістів і кінчаючи фальшивими «друзями народу» з табору ліберальних народників, есерів, меншовиків, троцькістів і т. п., то позитивний виклад неминуче супроводжується викриттям ворожих марксизму-ленінізму, його гносеологічним і методологічним основам ідеалістичних та метафізичних концепцій і побудов та різноманітних підробок під «матеріалізм», «науковість», «діалектику» тощо.

Будучи складовим елементом загальноросійського, а через нього — і світового історико-філософського процесу, історія марксистсько-ленінської філософії на Україні підпорядковується певним загальним закономірностям розвитку, таким, як відображення явищ реальної дійсності, суспільного буття, класових інтересів; наступність в своєму історичному розвитку; зворотний вплив на свою реальну підставу, тобто на процеси соціально-економічного та політичного характеру; взаємозв'язок з філософською думкою інших народів.

Але поряд з цими закономірностями вона має і свої особливості, зумовлені специфікою історичного розвитку українського народу, своєрідністю — на певних етапах — становища України в системі держав і національних утворень, характером внутрішньої ідейної боротьби.

Однією з найважливіших особливостей історії марксистсько-ленінської філософії на Україні на всіх етапах її генезису

є органічний взаємозв'язок з російською марксистською філософською думкою. Спільність соціально-економічних умов, суспільного становища, точки зору, цілей та ідеалів революційного робітничого класу двох братніх народів спричинились до спільності обставин, за яких поширювались і розроблялись філософські ідеї, вибору й напряму розробки філософських проблем.

Слід відзначити і таку особливість розвитку марксистсько-ленінської філософської думки на Україні (це характерне й для загальноросійського пролетарського визвольного руху і його ідеології в цілому), як союз з революційною демократією нового типу, що знаходить своє пояснення в умовах суспільного розвитку епохи імперіалізму і пролетарських революцій, в зміні класових взаємовідносин у нову історичну добу.

Важливою особливістю історико-філософського процесу на Україні, зокрема в тій його частині, яка стосується марксистської філософської думки, є певна нерівномірність і суперечливість, які пояснюються (йдеться про розглядуваний період) роз'єднаністю країни, тим фактом, що значна частина українських земель входила на «правах» колоній до складу різних сусідніх країн — Австро-Угорщини, Польщі, Румунії, Чехословаччини. Ця обставина зумовила більш інтенсивний процес поширення ідей марксизму-ленінізму, в тому числі його філософських основ, серед пролетарських, а після Жовтня — й серед усіх інших трудящих мас саме східних областей України.

Тріумфальна хода марксистсько-ленінських ідей по західних українських землях почалася лише після їх возз'єднання в єдиній Українській Радянській Соціалістичній Республіці — невід'ємній складовій частині СРСР.

Особливості історичного розвитку українського народу в розглядуваний період, які знайшли своє відображення в ідеологічному процесі, а отже, й в особливостях поширення серед трудящих мас марксистських філософських ідей, багато в чому пояснюють загальний характер і найважливіші риси боротьби проти спільних ворогів марксизму-ленінізму — «ортодоксальної» буржуазної ідеології, українського буржуазного націоналізму, великодержавного шовінізму, опортунізму різних спрямувань і забарвлень (австромарксизму, меншовизму, троцькізму, правих і «лівих» ухилів і т. п.).

Марксистська концепція історії поширення і перемоги діалектичного та історичного матеріалізму на Україні, як і в усьому світі в цілому, є прямою протилежністю буржуазно-націоналістичної і ревізіоністської концепцій. Наукова концепція грунтується, по-перше, на визнанні об'єктивно-матеріальної, соціально-економічної основи розвитку філософських ідей марксизму та визначенні класової боротьби як головної їх рушійної сили. З цього випливає розуміння наукової неспроможності теорій «надісторичності» філософського процесу взагалі, філософії марксизму зокрема. Такі «теорії» висували і поширювали не тільки ортодоксально-самодержавні та буржуазно-ліберальні історики філософії на Заході та в Росії типу Е. Радлова, П. Ліницького, М. Лосського, Г. Веттера, Д. Чижевського, Б. Кістяковського, М. Лежнєва, але й сучасні «марксисти» з ревізіоністського табору.

Марксистська концепція щодо виникнення, розвитку і суспільної функції діалектичного та історичного матеріалізму і споріднених філософських наук (етики, естетики та ін.), заснованих на діалектико-матеріалістичній методології, являє собою протилежність будь-якій іншій концепції, що грунтується на різних, в тому числі «новітніх», рафінованих варіантах ідеалізму та метафізики.

Головною особливістю марксистсько-ленінської філософії, як і марксизму в цілому, є її інтернаціональний характер, бо вона виникла на грунті міжнародного робітничого руху і як закономірне продовження світової філософської думки розвивалась завдяки всебічному узагальненню нових явищ всесвітньої історії, насамперед міжнародного пролетарського визвольного руху, й виконує революційно-перетворюючу функцію в інтересах міжнародного робітничого класу, всіх трудящих.

Важливо в цьому зв'язку відзначити несумісність інтернаціоналістської за своєю сутністю і цілепризначенням марк-

систської філософії з різного роду буржуазними інтерпретаціями її в дусі локальної обмеженості щодо виникнення (марксизм нібито виник на основі узагальнення історичного досвіду лише розвинених європейських країн, ленінізм — на основі досвіду тільки Росії) або придатності лише для відсталих в соціально-економічному відношенні країн.

Оскільки марксистсько-ленінська філософія, як і марксизм в цілому,— вчення глибоко інтернаціональне, то природно, що не може бути марксизму «німецького», «російського», «китайського» чи будь-якого іншого, обмеженого національними кордонами.

Отже, безпідставними є претензії на «національні» модифікації марксизму, а в його складі — й марксистської філософії, з якими в минулому носились деякі представники псевдомарксистських політичних угруповань на Україні (типовим представником «українського марксизму» вони вважали, наприклад, М. Зібера), а в більш пізній час — прибічники «національного комунізму» з середовища відвертих ворогів марксизму або ревізіоністських його фальсифікаторів. Неправомірно також говорити про «українську», «російську» чи навіть «радянську» марксистську філософію, бо це кричуще суперечило б об'єктивній істині, інтернаціоналістській природі всіх складових частин марксизму.

Марксистській концепції історико-філософського процесу взагалі й історії розвитку марксистсько-ленінської філософії зокрема чужим є буржуазно-ревізіоністське протиставлення марксизму та ленінізму, молодого Маркса більш зрілому, а Маркса — Енгельсу.

Звідси випливає той висновок, що при дослідженні історії поширення, пропаганди і творчої розробки марксистсько-ленінської філософії на Україні необхідно виходити з ідеї органічної єдності марксизму-ленінізму, розвитку й розробки Марксом єдиних за принципом наріжних положень свого вчення протягом всього свідомого життя, принципіальної тотожності — в загальній сутності й соціальних функціях — теоретичної діяльності Маркса, Енгельса, Леніна.

1. Загальні питання висвітлення історії марксистської філософії на Україні

Предмет історії марксистсько-ленінської філософії — об'єктивні закономірності виникнення й розвитку діалектичного та історичного матеріалізму — знаходить свій теоретичний вираз у сукупності положень, ідей, понять і т. п., які розкривають ці закономірності. Адекватність предмета змістові досягається за допомогою послідовно наукового методу, яким є матеріалістична діалектика з її принципами, законами і категоріями. Оскільки вихідними щодо формування й обгрунтування певних положень, ідей, законів і понять виступають принципи, зупинимось на їх характеристиці стосовно до історії марксистсько-ленінської філософії.

У системі принципів марксистської діалектики — поряд з принципом відображення суспільного буття в суспільній свідомості та принципом єдності теорії і практики — визначальне місце посідають принцип класового аналізу, принцип комуністичної партійності та принцип конкретного історизму. Саме ці принципи насамперед уособлюють справжню науковість підходу до досліджуваного явища, що вимагає найповнішого і найпослідовнішого врахування вимог об'єктивності, всебічності й визначеності наукового пізнання.

Вихідними для марксистського історика філософії є насамперед принцип класового аналізу й органічно пов'язаний з ним принцип комуністичної партійності.

Щоб збагнути справжню сутність, найважливіші особливості і дійсне значення тих чи інших феноменів історико-філософського процесу, необхідно керуватися розробленою класиками марксизму-ленінізму методологією соціального пізнання, найсуттєвішим елементом якої є принцип класового аналізу.

Класовий підхід до вивчення соціальних процесів взагалі й історико-філософського процесу зокрема є однією з найважливіших методологічних вимог марксистсько-ленінської суспільної науки. Справжня сутність тих чи інших серйозних за своїми наслідками соціальних явищ, їх походження, тенденції розвитку, місце в певній системі суспільних подій можуть бути адекватно осягнуті лише за умови суворого врахування класової структури даного суспільства, інтересів суспільних класів, співвідношення сил, що борються, відстоюючи свої класові привілеї або права та свободи. Це вірно щодо всіх суспільств, поділених на антагоністичні класи, отже, й для українського буржуазного суспільства. Відхід від класового аналізу суспільних процесів, нехтування марксистською методологією соціального пізнання ведуть до спотворення об'єктивної істини, викривлення справжньої суті явищ історичної дійсності.

З принципом класового аналізу органічно пов'язаний принцип партійності. Будучи одним з фундаментальних в марксистсько-ленінській філософії, відбиваючи сутність історико-матеріалістичного розуміння природи суспільної свідомості, принцип партійності, методологічно трансформований в спосіб пізнання найсуттєвіших закономірностей історичної дійсності, вимагає розглядати будь-яку суспільно значущу соціальну ідею, теорію, доктрину з точки зору її належності до того чи іншого матеріалістичного або ідеалістичного напряму, за якими приховуються врешті-решт протилежні соціально-політичні позиції, характерні для революційного пролетаріату або реакційної буржуазії. Міра відхилення, відходу від послідовно революційної або реакційної позиції в кінцевому підсумку знаходить певне відображення в характері тієї чи іншої філософсько-соціологічної, суспільно-політичної теорії, доктрини і т. п.

Принцип комуністичної партійності несумісний з буржуазним об'єктивізмом, який є не чим іншим, як формою реалізації буржуазної партійності й тому по суті ворожий ідеології революційного робітничого класу. Відкрито проголошуючи свою партійність, марксистська філософія свідомо ставить себе на службу робітничому класові, всьому трудовому народові. Її партійність збігається з об'єктивністю, науковістю, оскільки життєві інтереси революційного пролетаріату збігаються з об'єктивним ходом суспільного прогресу.

Марксистсько-ленінський принцип класово-партійного аналізу дає можливість зрозуміти причини соціальних змін, в тому числі й докорінних, які відбуваються при переході від однієї суспільної формації до іншої, а отже, й розуміти причини зміни типу наукового мислення, що в певній мірі пояснює появу нових філософських понять, шкіл, течій і напрямів у філософії. Генетично й логічно споріднені, принцип партійності й принцип класового аналізу в своєму застосуванні до суспільствознавчих наук, в тому числі історії філософії, забезпечують правильне розуміння сутності й основних рис соціальних процесів та їх ідеологічного відображення, яким є філософські вчення на будь-якому етапі їх історичного генезису.

Принцип класово-партійного аналізу орієнтує на пошук головного, визначального в системі взаємозв'язаних суспільних явищ, на розкриття внутрішніх «пружин» соціального розвитку, які своєю дією зумовлюють виникнення, основні особливості й певний напрям, тенденції розвитку історичних подій та ідеальних формоутворень. Без перебільшення можна сказати, що послідовне застосування принципу класово-партійного, політичного підходу до пізнання тих чи інших соціальних, а отже, й ідеологічних процесів є однією з найголовніших передумов їх правильного, діалектико-матеріалістичного розуміння.

Практикою суспільного розвитку і наукового пізнання доведено, що революційно-перетворююча роль марксистсько-ленінської філософії невіддільна від конкретного аналізу застосування методологічних принципів, які формулюються цією філософією. Основою ж такого, конкретно-політичного аналізу наукового пізнання та революційної діяльності є класово-партійний підхід до вивчення історії антагоністичних формацій, в тому числі філософського процесу. Послідовно реалізований, такий підхід дає можливість правильно зрозуміти суперечливу сутність, основні особливості, головні напрями й тенденції розвитку суспільного прогресу взагалі й тих чи інших суспільних явищ зокрема, а отже, й розвитку філософської думки.

Принцип класового аналізу і принцип комуністичної партійності нерозривно

пов'язані також з принципом конкретного історизму. Справді ефективним історико-філософське дослідження може бути лише за умови суворого дотримання цих принципів, взятих в органічній єдності, зрозуміло, при врахуванні й інших вимог марксистсько-ленінської методології.

Конкретний історичний підхід до предметів і явищ дійсності є одним з найважливіших принципів матеріалістичної діалектики. На протилежність абстрактному історизму буржуазної філософії, який виходить із загальної ідеї зміни явищ та процесів дійсності й цілком узгоджується з догматизмом та релятивізмом, односторонністю й суб'єктивізмом, принцип конкретного історизму вимагає суворого врахування конкретних умов, за яких дане суспільне явище виникає і розвивається, вивчення прямих і опосередкованих зв'язків та відношень з іншими явищами. Як відомо, абстрактної істини немає, істина завжди конкретна. Це положення виражає суть розглядуваного принципу.

Принцип конкретного історизму виключає розгляд будь-якої філософської течії або системи як чогось самодостатнього, незалежного від фактичних умов, економічних та соціально-політичних відносин, за яких виникла й розвивалась та чи інша філософська система або течія. Нічого не можна зрозуміти, наприклад, в сутності і реальному історичному значенні філософської думки на Україні, якщо не зважати на те, що у всі періоди свого розвитку вона була відображенням реальних життєвих процесів, які лежали в її основі й визначали її загальний характер та найважливіші риси. Це відображення було і більш-менш правильним, і зовсім спотвореним. В першому випадку мова йде про прогресивну суспільну та філософську думку, що була виразом становища, завдань, поглядів і прагнень історично прогресивних сил та їх представників, передусім представників трудящих та експлуатованих мас, у другому — про реакційну, консервативну або контрреволюційну думку, що являла собою теоретичний вираз класових інтересів гнобителів та експлуататорів. При цьому слід зауважити, що основною відмітною ознакою прогресивності тієї чи іншої суспільно-політичної думки, її об'єктивним критерієм є захист інтересів передових суспільних сил, служіння справі історичного прогресу, поступального руху суспільства. Тому, незважаючи на ідеалістичний в цілому характер філософських поглядів деяких домарксистських мислителів України, вони відіграли свою історично прогресивну роль, оскільки були спрямовані на захист докорінних інтересів трудящих, проти реакційної ідеології й освячуваних нею соціальних та економічних підвалин. Щодо філософської думки, то основним критерієм її прогресивності чи реакційності є належність до одного з двох філософських напрямів — матеріалізму або ідеалізму, хоча, в залежності від конкретних історичних умов, спостерігались окремі відхилення, коли, наприклад, ідеалістичні погляди певного мислителя, просякнуті пафосом заперечення старого, відігравали в цілому позитивну історичну роль, а погляди якого-небудь вульгарного матеріаліста — негативну.

З другого боку, будь-яке загальне знання про істину, що знайшла своє відображення в якихось положеннях, сформульованих при вивченні певної реальної суспільної ситуації, не можна механічно переносити на інші конкретні явища. Нехтування цим правилом неминуче веде до безглуздя. «...Всяку істину,— вказував В. І. Ленін,— якщо її зробити «надмірною»... якщо її перебільшити, якщо її поширити за межі її дійсної застосовності, можна довести до абсурду, і вона навіть неминуче, при вказаних умовах, перетворюється в абсурд» [1].

Прикладами абстрактного підходу до загальних істин рясніють писання багатьох буржуазних та ревізіоністських ідеологів, в тому числі й тих, які спеціалізуються в галузі історії філософії. Скільки нісенітниць про історико-філософський процес на Україні написали, наприклад, такі ідеологи українського буржуазного націоналізму, як Д. Чижевський, Д. Донцов, або ренегати типу Е. Фішера, А. Лефевра і Р. Гароді!

[1] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 41.— С. 43.

З діалектико-матеріалістичного принципу конкретно-історичного підходу до оцінки й вивчення соціальних явищ випливає і той висновок, що концепції буржуазних і буржуазно-націоналістичних істориків філософії про «чужорідність» матеріалістичних шкіл і напрямів філософської думки в Росії та на Україні, їх «штучне насадження», «перенесення» з Заходу є методологічно неспроможними, а за своєю соціально-політичною суттю — реакційними, ворожими історичному прогресу. «Національний дух» російського й українського народів, до якого апелюють в даному разі реакційні історики філософії, аж ніяк не суперечить визнанню «солідної матеріалістичної традиції» (В. І. Ленін) головних напрямів суспільної думки Росії та України. Більше того, як незаперечно довів Ленін, матеріалістична філософія в Росії, а отже, й на Україні, яка входила до складу Росії, виникла, міцніла й розвивалась на грунті матеріальних умов життя народу, реальних потреб суспільного розвитку, успіхів революційно-визвольного руху, на грунті узагальнення багатющих надбань духовної культури, що складалась протягом декількох століть. В той же час В. І. Ленін неодноразово підкреслював, що вітчизняна матеріалістична філософія не є чимось самодостатнім, замкненим і не зв'язаним із світовою філософською думкою. Маючи зовнішні й іманентні стимули постійного розвитку, вона збагачувалась завдяки багатогранним і плідним зв'язкам з прогресивними філософськими течіями Європи та інших континентів. Цю думку В. І. Ленін блискуче обгрунтував на прикладах видатних революційних демократів, філософські погляди яких зазнали серйозного впливу з боку матеріалістичних систем та діалектичної думки західноєвропейських мислителів домарксівської доби.

Історія філософії як об'єктивно реальний процес доводить незаперечну істину, що філософське осягнення дійсності, наукове пізнання фундаментальних закономірностей розвитку матеріального світу і його духовного відображення є складним і суперечливим, зв'язаним з відходом фантазії від дійсності, з помилками, з одного боку, і з наявністю, здавалося б, не властивого для представника консервативного ідейного напряму цінного змісту його поглядів — з другого. Тому, користуючись принципом конкретно-історичного дослідження, марксистський історик філософії вивчає в кожній з ланок матеріалістичної лінії не тільки її сутнісні визначення, що складають об'єктивно позитивний зміст цієї лінії, але й інші аспекти, які не суперечать правильно зрозумілій ідеї прогресу філософської думки. В ідеалістичній філософській лінії крім явно хибної загальносвітоглядної позиції філософ-марксист побачить і ту ніби «приховану» цінність, яка в дійсності є елементом прогресуючого філософського знання. К. Маркс і Ф. Енгельс доводили це щодо різних представників матеріалізму та ідеалізму античності, епохи Відродження, Нового часу, особливо щодо філософії Гегеля та Фейєрбаха. В. І. Ленін глибоко обгрунтував це положення на аналізі різних течій філософської думки кінця XIX — початку XX ст. Сучасні радянські філософи, керуючись ленінським принципом конкретно-історичного підходу, дали грунтовний диференційований аналіз головних течій немарксистської філософії останніх десятиріч.

Вимога конкретно-історичного підходу виключає приписування мислителям минулих епох поглядів, які могли виникнути лише на грунті пізніших, більш розвинених суспільних умов. Безглуздо, наприклад, «задирати носа перед греками» (Ф. Енгельс) через те, що в їхніх філософських поглядах зустрічаються дуже наївні, з точки зору сучасного рівня розвитку філософської науки, міркування й положення. Те ж можна сказати щодо представників єретичних сект, реформаційних рухів, утопічного соціалізму, раннього просвітництва і т. п. на Україні чи в будь-якій іншій країні. Нічого не можна зрозуміти, наприклад, в сутності та історичному значенні філософських або соціологічних поглядів професорів Києво-Могилянської академії, якщо підходити до них абстрактно, антиісторично, бо значна частина їх, притому найбільш активна й «результативна», займали високі державні посади, були вірнопідданими російських

царів, відстоювали ідеалізм і релігію. Якщо ж піддати конкретному аналізу конкретну історичну ситуацію, що склалась в соціальному житті та культурі України XVII—XVIII ст., підійти до оцінки справи з точки зору умов місця й часу, в яких жили й діяли викладачі академії, то все стане зрозумілим, і їхні філософські курси та суспільно-політичні погляди займуть належне місце в загальному ланцюгу розвитку прогресивних ідей.

Ленінська методологічна вимога конкретно-історичного підходу до соціальних явищ спрямована також проти архаїзації та модернізації історико-філософського процесу, суть яких полягає в тому, що предмет дослідження розглядається за допомогою термінів і понять, які відображають завоювання духовної культури інших історичних епох — попередніх або більш пізніх в порівнянні з тією, яка вивчається. При вивченні історико-філософських, як і будь-яких інших, явищ необхідно керуватися не абстрактними поняттями, а всебічно розробленим логічним інструментарієм, який здатний відобразити предмет аналізу у всій його конкретності. Для наукового осягнення специфічного предмета дослідження потрібна і своя, тобто специфічна логіка, яка виходить із врахування конкретних обставин. Конкретний аналіз конкретної ситуації — ось що забезпечує успіх в пізнанні соціальних явищ, в тому числі й історико-філософських феноменів. Прикрашування поглядів мислителів минулих історичних епох, затушовування суперечностей, «слабких місць» у світогляді того чи іншого філософа несумісне з марксистсько-ленінською методологією. А таке прикрашування, якщо говорити про історію суспільної думки на Україні, мало місце не тільки, скажімо, щодо історичних, літературно-художніх, мовознавчих, але й щодо філософсько-соціологічних поглядів деяких письменників, мислителів та громадських діячів України. Можна згадати, наприклад, праці, написані порівняно недавно або навіть в останні роки, в яких явно «підтягувались» до більш високого рівня погляди Г. Сковороди, П. Куліша, М. Драгоманова та ін.

Своєрідним варіантом модернізації історико-філософського процесу є «кон'юнктурний» підхід до філософського знання минулих історичних епох, окремих його аспектів або представників. Хибно витлумачуючи проблему актуальності філософського дослідження, захисники «кон'юнктурного» підходу до історико-філософського знання дуже спрощено розуміють зв'язок із сучасністю — як можливість безпосереднього використання нагромадженого мислительного матеріалу при розв'язанні тих чи інших сьогоденних завдань. В результаті довільного маніпулювання завоюваннями духовної культури людства в програші виявляються не тільки об'єктивна істина, але й сучасна практика. «Кон'юнктурний» підхід нічого спільного із справжнім науковим дослідженням і практичним використанням мислительного матеріалу, набутого попередніми поколіннями, не має. Його повне подолання є однією з необхідних умов успішного розгортання дослідницької роботи в галузі історії філософії.

Велике значення для наукового аналізу історико-філософського процесу ленінський принцип конкретно-історичного підходу має і в тому відношенні, що він вимагає від дослідника при оцінці тих чи інших філософських течій, напрямів, вчень, шкіл, окремих мислителів виходити не з того, чого вони не дали порівняно з сучасними вимогами, а з того, що вони дали нового порівняно з своїми попередниками. Така постановка В. І. Леніним питання стає цілком зрозумілою, якщо не забувати, що історія філософії, як реальний процес, є насамперед історією закономірного поступального розвитку філософії, який відбувається в конкретних історичних умовах на основі боротьби філософських ідей; це — історія становлення, утвердження й всебічного розвитку науково-матеріалістичного світогляду і діалектичного методу. Окремі філософські системи і течії є закономірними етапами на шляху історично детермінованого генезису філософської думки людства. Справжня цінність певної філософської системи полягає передусім у мірі її впливу на прогресивний розвиток світоглядних, логіко-гносеологічних і методологічних проблем, в таких «зернах» абсолютної

істини, які вона вносить в скарбницю світової філософської думки, в її ролі у класовій боротьбі, в історичній битві прогресу й реакції.

У «Матеріалізмі і емпіріокритицизмі», «Філософських зошитах» й інших працях В. І. Ленін особливу увагу звертає на елементи нового в підході того чи іншого мислителя до проблем онтології, гносеології, методу пізнання. Відомо, наприклад, як високо оцінив Ленін Геракліта за діалектичну інтерпретацію матеріального світу, Демокріта — за принципіально новий підхід до витлумачення світобудови, Арістотеля — за прагнення науково розібратися в суперечливій природі буття і мислення. З філософів, які репрезентували другу історичну форму матеріалізму і діалектики, Ленін звертає виключно велику увагу на французьких матеріалістів та Фейєрбаха, а також на Гегеля. Це тому, що саме ці мислителі були філософськими попередниками марксизму, з найбільшою повнотою і послідовністю відстоювали й розвивали, з одного боку, матеріалізм, а з другого — діалектику. Чернишевського та інших представників передової суспільної думки Росії В. І. Ленін високо оцінює за їх служіння високим соціальним ідеалам, відстоювання ними принципів наукового розв'язання корінних філософських проблем. Заслуги К. Маркса і Ф. Енгельса в галузі філософії В. І. Ленін вбачає насамперед у тому новому, що відрізняє їх вчення від поглядів мислителів минулих часів, а саме — в оцінці суспільно-історичної практики, в революційній діалектиці, матеріалістичному розумінні історії.

З цього випливає той висновок, що одне з головних завдань історико-філософської науки полягає в аналізі філософських вчень з точки зору їхнього внеску в понятійну систему філософії, в розв'язання назрілих загальносвітоглядних і методологічних проблем. Інакше кажучи, дійсну значущість певної філософської теорії можна правильно оцінити лише за умови точного визначення міри її відповідності досягнутому рівню світової філософської науки, характеру розв'язання нею назрілих завдань суспільного розвитку свого часу, глибини проникнення в сутність, загальні закономірності та взаємовідношення матеріального буття і свідомості.

Нарешті, необхідно відзначити, що принцип конкретно-історичного підходу виконує роль надійного орієнтира в критичному аналізі новітніх варіантів буржуазної філософії. Відомо, що сучасна битва ідей відображає глобальний конфлікт двох протилежних соціальних систем, конфронтацію між марксистсько-ленінською філософією, з одного боку, і буржуазною — з другого, а також між відповідними їм концепціями історико-філософського процесу. Зараз буржуазні ідеологи вже не можуть з такою категоричністю, як це було раніше, заперечувати марксистське вчення — безперечними й вагомими є завоювання, досягнуті на його основі. Тому буржуазні апологети вдаються до більш витончених форм фальсифікації марксизму і його філософії, намагаються зобразити його як щось «застаріле», «однобічне», ніби не відповідне сучасному стану справ і досягненням науки. У викритті цих фальсифікацій надійною методологічною зброєю є ленінські принципи дослідження суспільних явищ, зокрема принцип конкретно-історичного підходу, який вимагає предметного аналізу місця і значення даного філософського вчення в системі філософських течій, напрямів і шкіл минулого й сучасного. Крім того, цей принцип вимагає порівняння предметного змісту розглядуваної філософської течії чи школи зі змістом марксистсько-ленінської філософії, притому такого порівняння, яке зв'язане з конкретною оцінкою і детальним критичним розглядом проблематики ворожої марксизму течії, з позитивним розв'язанням цих проблем, бо не можна заперечувати, що сучасні буржуазні філософи, користуючись хибною методологією і в більшості своїй свідомо спотворюючи реальні процеси дійсності на догоду класовим інтересам експлуататорів, в той же час висувають деякі реальні питання, які випливають із практики соціальних відносин сучасності й досягнень науково-технічної революції. Дати правильну відповідь на ці питання, показавши хибність методологічних позицій ідейного противника, місце тих чи інших філософсько-соціологічних побудов в си-

стемі філософського знання, що розвивається,— значить реалізувати вимоги принципу конкретно-історичного підходу до суспільних явищ.

Принцип конкретно-історичного підходу несумісний із голим запереченням ідеалістичних вчень. Для правильної оцінки тієї чи іншої з сучасних ідеалістичних систем необхідно також визначити її місце в ідеологічній битві, яка зараз точиться на світовій арені, зокрема у боротьбі філософських ідей. При цьому було б однобічним і тому не зовсім вірним, коли б марксистська критика сучасної буржуазної філософії обмежувалась аналізом лише суто логіко-гносеологічних аспектів певної філософської течії, не зачіпаючи питання про її вплив — як безпосередньо, так і через інші, вже «оброблені» форми суспільної свідомості та дію уособлюючих їх організацій та установ на соціально-політичне і культурне життя даної країни, всієї капіталістичної системи.

Отже, справді науковий аналіз історико-філософського процесу, здобуття конкретної, тобто об'єктивної і всесторонньої, істини можливі лише за умов точного й послідовного застосування принципів класовості, партійності, конкретно-історичного підходу. Набуті за допомогою цих, як й інших, принципів марксистського дослідження соціальних явищ, знання в галузі історії філософії є ефективним знаряддям ідейного виховання будівників комуністичного суспільства і разом з тим успішної боротьби з нашими ідейними противниками.

Послідовно застосовуючи до аналізу історико-філософського процесу на Україні основні принципи, зокрема принципи класово-партійного аналізу та конкретного історизму, необхідно враховувати, з одного боку, те, що має безпосереднє відношення до України, а з другого — всю сукупність взаємозв'язків, які зумовили спочатку проникнення, поширення і пропаганду, а потім і творчу розробку марксистської філософії в боротьбі з різноманітними ворожими ідейними течіями, «школами», доктринами і т. п. Необхідно також постійно мати на увазі ту обставину, що поширення й розвиток діалектичного та історичного матеріалізму на Україні відбувалися в нерозривній, органічній єдності з всеросійським, а після Жовтня — з всесоюзним процесом переможної ходи марксистсько-ленінських, в тому числі філософських ідей.

Відповідно до реального процесу всесвітньо-історичного розвитку, найсуттєвішим елементом якого з 40-х років XIX ст. став світовий пролетарський визвольний рух, історію марксистської філософії на Україні, яка є певним фрагментом всесвітньої історії революційної марксистської думки, можна поділити на три великі періоди.

Перший період — з середини 40-х років XIX ст., коли К. Марксом і Ф. Енгельсом були закладені корінні підвалини нового, комуністичного світогляду та діалектико-матеріалістичної методології, які почали проникати на Україну, до середини 90-х років, тобто до початку ленінського етапу в розвитку марксизму. У всесвітній історії цей період відповідає стадії розвинутого домонополістичного капіталізму, а в історії пролетарського визвольного руху — розгортанню класової боротьби робітників за соціальне визволення. В Росії, а отже, й на Україні, що входила до складу Росії, він передував широкому пролетарському визвольному рухові.

Другий період — з кінця XIX ст. до Великої Жовтневої соціалістичної революції, що стала переломним етапом у всесвітній історії. Це був період імперіалізму і пролетарських революцій, який, завдяки об'єктивним умовам суспільного розвитку, а також розвитку наукового знання, створив необхідні передумови для всебічної творчої розробки корінних філософських проблем марксизму, всебічного збагачення його в ленінізмі. У цей період, зв'язаний з пануванням імперіалізму, відбувається запекла ідеологічна боротьба між марксизмом-ленінізмом (а також ідеологією революційних демократів), з одного боку, і клерикально-монархічною та буржуазно-націоналістичною ідеологією — з другого. Провідне місце в ідеологічній боротьбі цього періоду займають марксисти-ленінці. Революційні демократи, які знаходились під впливом марксизму (Леся Українка, М. Коцюбинський, І. Франко та ін.), фактично були союзниками революційних марксистів в їхній боротьбі проти буржуазно-поміщицького ладу, за соціалізм.

Третій, сучасний період розпочався після перемоги Великої Жовтневої соціалістичної революції в Росії.

Історія суспільно-політичної та філософської думки на Україні в умовах формування і розвитку комуністичної формації — це історія захисту, поширення, обгрунтування і торжества марксистсько-ленінських ідей в боротьбі проти різних ідеалістичних течій буржуазної філософії, світоглядних і методологічних основ буржуазного націоналізму, ревізіонізму і догматизму.

Ці загальні міркування щодо періодизації історії марксистської філософської думки на Україні, безумовно, не можуть претендувати на остаточність, оскільки предмет дослідження дуже складний. Не можна залишати поза увагою ту обставину, що, завдяки відносній самостійності й наступності в розвитку суспільної свідомості, розуміння такої її форми, як філософія, неминуче вимагає певних коректив в рамках загального правила — ставити характер і основні особливості суспільної свідомості в залежність від соціально-економічних умов тієї чи іншої суспільно-економічної формації. Певні зрушення, відхилення від цього правила особливо наочно виступають у фактах зародження у попередній суспільно-економічній формації ідеології, що стає пануючою в наступній формації (наприклад, марксистська філософія розвивалася за капіталізму). Відзначимо й появу більш передової форми світогляду в країні, яка є економічно відсталою в порівнянні з іншими, чи зворотну залежність між рівнем розвитку матеріального життя суспільства й інтенсивністю ідейної, філософської боротьби. Ці факти, поряд з визнанням «універсального» характеру дії загальних закономірностей, особливо важливо враховувати при оцінці конкретних явищ духовного життя того чи іншого народу, а отже, й при спробі створити хоч би й орієнтовну схему наукової періодизації історії розвитку філософської думки на Україні.

Єдино вірний шлях розв'язання проблеми наукової періодизації історії марксистської філософської думки грунтується на вченні основоположників марксизму-ленінізму про суспільно-економічні формації, про зумовленість всього історичного процесу розвитком продуктивних сил, про визначальну роль способу виробництва щодо явищ соціально-політичного та ідеологічного характеру. Важливе значення в більш конкретній періодизації історії марксистської філософської думки в межах визначених суспільних формацій (капіталістичної та комуністичної) мають періоди, епохи, що характеризують особливості історичного розвитку певного суспільства, його взаємозв'язків з іншими народами і країнами, специфіку державного і загальнокультурного розвитку, видатні події, які служать своєрідним «вододілом» між попереднім і наступним етапами історичного розвитку (революційний переворот, здійснений марксизмом у філософії, початок масового робітничого руху, завершення побудови соціалізму та ін.).

Головним джерелом наукового висвітлення історії марксистсько-ленінської філософії до Жовтня на Україні, як і в Росії (а пізніше в СРСР), вірним методологічним орієнтиром є праці К. Маркса та Ф. Енгельса, зокрема їх листування з російськими вченими та політичними діячами, твори В. І. Леніна, його учнів та соратників, ідеологічні документи партії.

У працях основоположників марксизму-ленінізму сформульовані й обгрунтовані принципіальні положення щодо об'єктивних та суб'єктивних умов поширення, популяризації, успішної пропаганди марксизму, оволодіння його масами і творчої розробки кардинальних філософських питань, не говорячи вже про те, що ці праці, власне, і є головним об'єктом і вихідною методологічною основою боротьби за поширення філософських ідей, спочатку серед передових представників робітничого класу та інтелігенції, що близько стояла до нього, а після перемоги соціалістичної революції — й серед найширших мас трудящих.

Йдеться насамперед про такі філософські праці основоположників марксизму, як «Капітал», «Анти-Дюрінг», «Святе сімейство», «Німецька ідеологія», «Діалектика природи», «Людвіг Фейєрбах і кінець німецької класичної філософії», про такі

праці В. І. Леніна, як «Що таке „друзі народу" і як вони воюють проти соціал-демократів?», «Що робити?», «Матеріалізм і емпіріокритицизм», «Карл Маркс», «Філософські зошити», «Держава і революція», «Про значення войовничого матеріалізму». Саме в цих працях найбільш повно й глибоко викладені основи комуністичного світорозуміння і послідовно наукової методології і саме вони завжди були предметом постійного інтересу передових представників революційних робітників, а за Радянської влади — широких мас трудового народу.

В ідеологічних документах партії — рішеннях з'їздів, конференцій, пленумів, в спеціальних постановах Центрального Комітету КПРС та Компартії України знайшли своє широке висвітлення питання, пов'язані з шляхами та методами успішної пропаганди та творчої розробки марксистських філософських ідей в країні в цілому та на Україні зокрема, з боротьбою за їх захист, проти ворожих філософських концепцій, поглядів, теорій. Рішення партії з ідеологічних питань послідовно розкривають загальну картину історичного розвитку комуністичної самосвідомості трудящих нашої країни, характеризують процес становлення, вдосконалення і зміцнення інституціональної бази марксистсько-ленінської філософії, визначають основні напрями творчої розробки філософських проблем теоретичними кадрами партії.

Важливе значення в цьому відношенні мають також листування В. І. Леніна та керованих ним закордонних органів з соціал-демократичними, а пізніше й більшовицькими організаціями України, періодичні видання більшовиків — «Искра», «Пролетарий», «Правда», «Социал-демократ», «Наша мысль», «Звезда», «Просвещение», публікації видавництв «Жизнь» та «Знание», листівки революційних соціал-демократичних організацій України, пам'ятки агітаційної літератури РСДРП, матеріали партійних, історичних та літературних архівів у Москві, Ленінграді, Києві, Харкові, Львові, Одесі, Дніпропетровську, Чернігові, Чернівцях та інших містах, газети й журнали різних спрямувань, що видавались в «російській» дореволюційній Україні, Галичині, Буковині, Закарпатті.

Цінним джерелом вивчення історії марксистсько-ленінської філософії на Україні, як і в Росії (а потім в СРСР) в цілому, є твори, в тому числі мемуари та епістолярна спадщина, видатних марксистів-ленінців — соратників та учнів Маркса, Енгельса, Леніна, партійних і державних діячів України. Особливе значення в цьому відношенні мають праці Г. В. Плеханова, Д. Благоєва, Ф. Мерінга, А. Лабріоли, В. В. Воровського, Г. І. Петровського, М. О. Скрипника, С. В. Косіора, В. П. Затонського, О. Г. Шліхтера, Д. З. Мануїльського та ін.

Оскільки союзниками російських марксистів-ленінців в боротьбі проти ідеологів самодержавно-поміщицького та буржуазного ладу були революційні демократи України кінця XIX — початку XX ст.— І. Я. Франко, С. А. Подолинський, П. А. Грабовський, М. М. Коцюбинський, Леся Українка та інші, які поділяли ряд положень революційного марксизму, то зрозуміло, що їхні погляди — в тій їх частині, яка була близькою до ідеології робітничого класу,— також є джерелом вивчення історії марксистсько-ленінської філософії на Україні.

Поширення, пропаганда, обгрунтування й теоретична розробка марксистсько-ленінської філософії на Україні, як і в будь-якій іншій країні, здійснювались в послідовній і непримиренній боротьбі проти ідейних противників вчення революційного робітничого класу. Тому природно, що писання цих противників — буржуазних, націоналістичних, реформістських «теоретиків» — виступають в ролі одного із «джерел» (негативного гатунку) історії діалектичного та історичного матеріалізму. Інакше кажучи, таке історичне дослідження передбачає критичний аналіз різного роду ідеалістичних метафізичних й вульгарно-матеріалістичних філософських побудов клерикально-поміщицьких, буржуазно-ліберальних, націоналістичних, народницьких, «легально-марксистських» та опортуністичних ідеологів, в боротьбі з якими поширювався й розвивався марксизм-ленінізм.

Щодо літератури у вузькому розумінні цього слова, то насамперед слід назвати спеціальні колективні та індивідуальні дослідження українських та російських радянських філософів, присвячені історії поширення, пропаганди і творчої розробки ідей діалектичного та історичного матеріалізму в СРСР і нашій республіці. Серед них є значні за обсягом узагальнюючі праці, підготовлені колективами дослідників, а також окремими авторами.

Певний вклад в теоретичну розробку проблем історії марксистсько-ленінської філософії в УРСР, а також історії філософсько-соціологічної думки СРСР в цілому становлять праці, підготовлені й опубліковані в Українській РСР, особливо після 50-х років XX ст. (після усунення негативних наслідків культу особи). Серед цих праць є колективні монографії та збірки, а також дослідження окремих авторів.

Важливого значення в дослідженні історії марксистсько-ленінської філософії на Україні набувають, крім монографічних досліджень і збірників, матеріали ювілейних теоретичних конференцій, що відбулись у Харкові, Києві, Чернівцях, Львові та інших містах і на яких спеціально розглядались проблеми творчої розробки філософської спадщини основоположників марксизму-ленінізму, а також окремі збірки вузівських кафедр та періодичні філософські видання («Філософська думка», «Проблеми філософії»).

2. Проникнення марксистської філософії на Україну

Марксизм як наука про закони розвитку природничого, історичного і духовного світу, ідеологія революційного робітничого класу, вчення про передумови, закономірності й рушійні сили комуністичного суспільства на Україні, як й Росії взагалі, був широко сприйнятий й практично застосований з початком пролетарського визвольного руху, тобто наприкінці XIX ст. Цьому передував тривалий період підготовки необхідних умов об'єктивного і суб'єктивного характеру, перші з яких передбачали поступове конституювання пролетаріату в «клас для себе» на базі зростання капіталістичного способу виробництва, а останні — формування теоретичної свідомості, здатної сприйняти марксистське вчення. Процес вироблення такої свідомості був складним, суперечливим і болісним. «...Приблизно з 40-х до 90-х років минулого століття,— писав В. І. Ленін в праці «Дитяча хвороба „лівизни" в комунізмі» (1920),— передова думка в Росії, під гнітом небачено дикого і реакційного царизму, жадібно шукала правильної революційної теорії, стежачи з надзвичайною пильністю і ретельністю за всяким і кожним „останнім словом" Європи і Америки в цій галузі. Марксизм, як єдино правильну революційну теорію, Росія справді вистраждала піввіковою історією нечуваних мук і жертв, небаченого революційного героїзму, неймовірної енергії і беззавітності шукань, навчання, випробування на практиці, розчарувань, перевірки, співставлення досвіду Європи» [2].

Але це лише один, так би мовити, суб'єктивний бік справи. З другого боку, марксистське вчення могло поширитись і виконати свою історичну роль лише завдяки тому, що в нашій країні існували необхідні об'єктивні передумови для цього. Йдеться насамперед про матеріально-класову основу, яка забезпечувала можливість «перенесення» ідей революційного пролетаріату в конкретні умови, про широкий визвольний рух та його ідеологічний вираз у вченнях представників різних поколінь революціонерів. На цю обставину звертається особлива увага в одному з важливих ідеологічних документів партії: «Грунт для сприйняття і застосування марксизму в Росії був підготовлений її соціально-економічним розвитком, гостротою класових суперечностей, революційними традиціями, які беруть свій початок у селянських повстаннях, у діяльності О. М. Радіщева і декабристів, О. І. Герцена, М. Г. Чернишевського та інших демократів-шестидесятників, революційних народників 70-х років XIX століття» [3].

Марксизм як науковий світогляд і бойовий прапор революційного пролетаріату виник в Західній Європі в 40-х роках

[2] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 41.— С. 7.

[3] *До 100-річчя* з дня народження Володимира Ілліча Леніна : Тези ЦК КПРС.— К., 1970.— С. 8.

XIX ст. Однією з його невід'ємних складових частин є марксистська філософія.

Історичні передумови виникнення марксистської філософії полягають насамперед в розвитку капіталізму в країнах Європи та Америки, в появі робітничого класу, що виступив як самостійна сила на політичній арені, в поглибленні соціальних протиріч, які загострювались на грунті капіталізму, особливо в розгортанні класової боротьби пролетаріату, яка в 30—40-х роках XIX ст. переросла у масові збройні виступи (ліонські повстання у Франції, повстання сілезьких ткачів у Німеччині, широкий революційний чартистський рух в Англії).

Найважливішою умовою виникнення марксистської філософії було формування революційної армії пролетаріату як могильника капіталізму, творця нового, соціалістичного суспільства. Саме у філософії марксизму — діалектичному та історичному матеріалізмі — робітничий клас знайшов надійну духовну зброю своєї послідовної і переможної боротьби за звільнення з ярма капіталістичного рабства.

Філософія марксизму виникла в умовах глибоких революційних потрясінь, які переживали найбільш розвинуті капіталістичні країни тодішнього цивілізованого світу, в період, коли з'явилась настійна необхідність дати наукову відповідь на назрілі питання прогресивного історичного розвитку. Як філософія докорінного перетворення світу, діалектичний та історичний матеріалізм покликаний був служити загальнотеоретичною основою революційного світогляду робітничого класу. Цей світогляд забезпечував можливість розкрити об'єктивні закономірності суспільного розвитку, науково обгрунтувати історичну місію пролетаріату, яка полягає у знищенні капіталізму і побудові комуністичного суспільства.

На початку 40-х років XIX ст. капіталістичний лад панував в Нідерландах, Англії, Франції, де буржуазні революції відбулись ще в XVI—XVIII ст. В ряді інших країн Західної Європи капіталістичний спосіб виробництва теж утверджувався, довівши свою очевидну перевагу перед феодалізмом. Однією з таких країн була Німеччина, яка в той час стояла на порозі буржуазної революції, причому ця революція повинна була відбутись в більш сприятливих умовах, ніж в Англії або Франції, при наявності значної армії промислового пролетаріату, який вже почав формувати свою класову самосвідомість.

Наявність цієї революційної армії, яка почала виступати зі своїми власними політичними вимогами, контрреволюційність німецької буржуазії, яка боялась пролетарського руху і шукала союзу з силами феодальної реакції,— ці та деякі інші історичні обставини зумовили перетворення Німеччини у центр революційного руху, а отже, й батьківщину марксизму, складовою частиною якого є діалектичний та історичний матеріалізм. Марксизм і його філософія об'єктивно відображали становище, класові інтереси, точку зору й ідеали революційного робітничого класу.

Отже, маючи на увазі історичні корені, соціально-економічні передумови виникнення марксистської філософії, можна сказати, що вони полягають насамперед в появі на історичній арені пролетаріату з надійною духовною зброєю у його переможній боротьбі проти буржуазного ладу, за соціалістичну перебудову світу. «Подібно до того,— писав К. Маркс,— як філософія знаходить в пролетаріаті свою матеріальну зброю, так і пролетаріат знаходить у філософії свою духовну зброю» [4].

Діалектико-матеріалістична філософія була створена завдяки засвоєнню та критичній переробці всієї суми позитивних знань, яка була нагромаджена в попередні періоди і особливо в першій половині XIX ст., коли матеріалізм, діалектика і соціально-економічні вчення досягли порівняно високого розвитку і стало можливим узагальнення досягнутих науково-філософських знань на базі нової методології.

Грунтуючись на позитивному змісті всієї попередньої філософії, особливо матеріалізму Фейєрбаха і гегелівської діалектики, К. Маркс і Ф. Енгельс створили діалектичний та історичний матеріалізм — якісно нову філософію, вільну від метафізики та ідеалізму і спрямовану на наукове пізнання й докорінну зміну дійсності.

---

[4] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 1.— С. 399.

Процес проникнення марксистських ідей, в тому числі окремих положень діалектичного та історичного матеріалізму, на Україну, як і в Росію в цілому, охоплює, приблизно, другу половину першого періоду загальноросійського визвольного руху — з середини, чи навіть початку 40-х років XIX ст. до реформи 1861 р., яким датується капіталістична формація та одночасно другий період визвольного руху в Росії. Дійсно саме в період, коли К. Маркс та Ф. Енгельс робили перші кроки у створенні нового, послідовно наукового світорозуміння, в Росію, а в її складі й на Україну, проникають філософські ідеї марксизму. Про це незаперечно свідчить захоплений відгук В. Г. Бєлінського (1811—1848) про зміст статей основоположників марксизму, видрукованих у редагованих К. Марксом «Deutsche-Französishe Jahrbücher» («Німецько-французьких щорічниках») за 1844 р.,— «До критики гегелівської філософії права», «До єврейського питання» та «Нариси критики політичної економії». В листі до О. І. Герцена від 26 січня 1845 р. Бєлінський писав: «Істину я взяв собі,— і в словах *бог* і *релігія* бачу пітьму, морок, кайдани і батіг, і люблю тепер ці слова, як наступні за ними чотири».

Бєлінський говорить про буржуазну демократію як «конституційну мішуру», якою капіталісти маскують своє панування над мільйонами робітників. «...Пролетар,— відзначав він в статті «„Паризькі таємниці" Е. Сю»,— перед законом рівний з найбагатшим власником і капіталістом... Але біда в тому, що від цієї рівності пролетареві анітрохи не легше. Одвічний робітник власника і капіталіста, пролетар весь у його руках, весь його раб, бо той дає йому роботу і по своїй волі призначає за неї плату. Цієї плати бідному робітникові не завжди вистачить на денне прохарчування і на лахміття для нього самого і для його родини; а багатий власник з цієї плати бере 99 процентів на сто... Хороша рівність».

Розуміючи порочність головних підвалин буржуазного ладу, Бєлінський геніально передбачив, що панування капіталу є останнім злом на шляху соціального прогресу, бо на зміну капіталістичній системі неминуче прийде новий, соціалістичний лад. Справжня свобода для народу, на його думку, настане лише в результаті революційного скасування феодально-абсолютистського і буржазного ладу.

Отже, вплив перших марксистських праць безсумнівно позначився на соціалістичних поглядах засновника російської революційно-демократичної ідеології, на глибині його критики експлуататорських суспільних відносин, на його матеріалістичному і атеїстичному світогляді, пройнятому духом діалектики. Характерно, що саме в період, на який припадає знайомство Бєлінського із працями Маркса, остаточно завершився перехід великого революційного демократа на позиції філософського матеріалізму.

Одним із важливих доказів проникнення марксистських ідей в Росію вже в середині 40-х років XIX століття є той факт, що в бібліотеці послідовника В. Г. Бєлінського і О. І. Герцена — М. В. Петрашевського (1821—1866), книгами якого користувались не тільки члени його гуртка, а й деякі інші представники демократичної інтелігенції (наприклад, М. Г. Чернишевський), була праця К. Маркса «Злиденність філософії», спрямована проти дрібнобуржуазного французького соціаліста П. Д. Прудона, і книга Ф. Енгельса «Становище робітничого класу в Англії» [5]. І хоч, як справедливо зауважує В. Є. Євграфов [6], не можна беззастережно стверджувати, що марксистські праці справили певний вплив на формування світогляду петрашевців, все ж слід відмітити знаменність самого цього факту як першого симптому уваги представників передової Росії до вчення ідеологів революційного пролетаріату.

Одним із каналів, по яких в Росію й на Україну в розглядуваний період (до реформи 1861 р.) проникали марксистські філософські ідеї, були безпосередні зв'язки основоположників марксизму з окремими представниками опозиційного щодо

---

[5] *Философские* и общественно-политические произведения петрашевцев.— М., 1953.— С. 39, 743.

[6] *Там же.*— С. 40.

самодержавства ліберально-буржуазного руху в Росії. Конкретними формами таких зв'язків були «імпортування» марксистської літератури, особисті зустрічі й бесіди, результати яких, безперечно, ставали надбанням найбільш довірених співвітчизників, і, що особливо важливо, оскільки стало документальною спадщиною для наступних поколінь,— листування.

Певну позитивну роль в даному відношенні відіграв П. В. Анненков (1812—1887) — літературний критик і мемуарист, який у 40-х роках був у близьких взаєминах з Бєлінським, Герценом, Гоголем, знайомився з соціалістичною літературою. Анненков особисто знав Маркса, вів з ним тривалі розмови, зокрема про стан справ у Росії, захоплено відгукувався про нього як геніального мислителя й великого революціонера, листувався з ним в 1846—1847 рр. Цікавим є листування Маркса з Анненковим з приводу двотомної книги Прудона «Система економічних суперечностей, або філософія злиденності». На прохання Анненкова пояснити, в чому полягає «прихована вада» системи Прудона (лист від 1 листопада 1846 р.), Маркс відповів великим за обсягом і виключно багатим за змістом листом (27 грудня 1846), в якому піддав гострій критиці плутані й об'єктивно реакційні погляди Прудона на сутність соціальних процесів за капіталізму й одночасно виклав основи матеріалістичного розуміння історії.

Важливим свідченням проникнення марксистських ідей в межі Російської імперії ще в дворянський період визвольного руху є діяльність російського емігранта М. І. Сазонова (1815—1862), який в 40-х роках захоплювався комуністичними ідеями, перебував в особистих зв'язках з К. Марксом, підтримував його в боротьбі проти «наклепницьких вигадок», «низьких і брудних інтриг» К. Фохта, викритого Марксом як агента бонапартизму. Далекий від розуміння справжньої суті і значення наукового комунізму, Сазонов, однак, називав Маркса «дорогим вчителем», перекладав «Маніфест комуністичної партії» французькою мовою, оголошував себе «комуністом».

Крім вихідців з дворянського середовища, в перший період визвольного руху в Росії з окремими марксистськими творами й ідеями були знайомі також представники демократичної інтелігенції, головна діяльність яких розгорнулась в пореформений період. Знайомство це відбувалось як безпосередньо, тобто шляхом читання окремих праць Маркса та Енгельса, видрукованих німецькою та французькою мовами, так і за допомогою викладу змісту цих творів російською, німецькою, польською мовами в періодичній пресі. З російських журналів повідомлення та рецензії на окремі твори основоположників марксизму вміщували «Современник», «Русское слово», «Отечественные записки». Відразу ж після виходу з друку книга К. Маркса «До критики політичної економії» (1859) викликала великий інтерес в середовищі передової російської інтелігенції. Навколо викладених в ній ідей розгорнулась жвава дискусія.

Першим марксистським твором видрукуваним на українських землях, вважається стаття К. Маркса з «Нової Рейнської газети», присвячена червневому повстанню пролетарів Парижа, яке було кульмінаційним пунктом революції 1848 р. Вона була вміщена без підпису під назвою «Ще раз про червневу революцію» в львівській «Газеті народовій» 11 липня 1848 р.[7]. Зрозуміло при цьому, що основна друкована література, в якій так чи інакше висвітлювались марксистські ідеї, в певній мірі ставала надбанням й читача, який жив на Україні, в межах Російської імперії чи Австро-Угорщини.

3. Відображення марксизму в немарксистській літературі

Марксизм і революційно-демократична ідеологія середини XIX ст. В другий, буржуазно-демократичний (різночинський) період визвольного руху в Росії марксизм вже не просто спорадично «проникає», але й поступово поширюється, спочатку у вигляді окремих, переважно економічних і соціально-політичних положень та ідей,

[7] *Волянюк М., Маланчук В.* Поширення марксистсько-ленінських ідей на Західній Україні.— Львів, 1960.— С. 7.

а в подальшому (з 80-х років) — і як цілісна концепція світобудови та суспільного життя. Це пояснюється передусім об'єктивними умовами соціально-економічного розвитку країни, які після реформи 1861 р. почали швидко змінюватись, створивши реальний грунт для дедалі ширшого і глибшого сприйняття революційної марксистської ідеології.

Оскільки буржуазно-демократичний період боротьби передових сил Російської імперії за повалення віджилого ладу і встановлення нового суспільного устрою на різних етапах мав різні визначення щодо своєї соціально-економічної основи, то цілком зрозуміло, що й процес поширення марксизму в Росії характеризувався своїми особливостями. В 60-х — на початку 70-х років, наприклад, коли тільки почала широко формуватися капіталістична система господарства, конституюватись буржуазна соціально-класова структура, а феодальна монархія робила перші кроки в напрямі переростання в монархію буржуазну, головна заслуга в поширенні окремих марксистських ідей належала революційним демократам[8] як всередині країни, так і в міжнародному визвольному русі (І Інтернаціонал, ідейно-політична й безпосередньо практична діяльність в лавах паризьких комунарів). В 70—80-х роках певні положення марксистського вчення, насамперед в його економічній і соціально-політичній частинах, об'єктивно (бо мотиви і мета їх були зовсім іншими в порівнянні з свідомими поширювачами марксизму, тобто пролетарськими революціонерами) поширювали народники, спочатку революційні, а з 80-х років й ліберальні. Формування армії промислового пролетаріату в 70—80-х роках знайшло своє відображення (в плані, який нас в даному разі цікавить) в організованому вивченні пролетарської ідеології (марксистські гуртки та групи), створенні перших революційних організацій. З початку 80-х років, коли стало цілком ясно, що процес капіталізації країни виявився невідворотним, а рух революційного народництва зазнав краху, почався етап порівняно широкого, свідомого, організованого, цілеспрямованого поширення і пропаганди марксистської теорії як цілісної світоглядної системи економічних, соціально-політичних і філософських поглядів революційного пролетаріату, покликаного здійснити докорінний переворот в усіх сферах соціальної дійсності.

Отже, в другий період визвольного руху в Росії поширювачами марксистських ідей на Україні, як і в Росії в цілому, об'єктивно були насамперед революційні демократи. Вони першими доклали зусиль до конкретного, суто предметного ознайомлення порівняно широкого кола читачів з окремими творами Маркса та Енгельса, в тому числі з певними положеннями діалектико-матеріалістичного світорозуміння. Так, в 1861 р. журнал «Современник», редактором якого був Чернишевський, видрукував три статті на захист основних ідей праці Енгельса «Становище робітничого класу в Англії». Перша стаття, вміщена в березневому номері, можливо, була написана М. Г. Чернишевським[9], дві інші — М. І. Михайловим (в травневому номері) та М. В. Шелгуновим (восени). Автори цих статей, зокрема Шелгунов, який написав найбільш докладну статтю під назвою «Становище робітничого пролетаріату в Англії та Франції», піддали грунтовній критиці книгу представника вульгарної політекономії Б. Гільдебранда «Політична економія сучасного і майбутнього», яка вийшла в російському перекладі на початку 60-х років і викликала широку дискусію. Захищаючи Енгельса від Гільдебранда та його прибічників з реакційних журналів «Время» та «Русский вестник», автори вказаних статей, проте, не зрозуміли головного в книзі Енгельса, а саме того, що пролетаріат — не лише пригноблений клас, але й могильщик капіталізму.

[8] В даному разі йдеться про об'єктивні наслідки цього процесу, бо революційні демократи, відображаючи інтереси трудового селянства, не мали суб'єктивного наміру сприяти втіленню в дійсність марксистської теорії як ідейного прапора революційного робітничого класу.

[9] Таке припущення робить, наприклад, Пеунова (*Пеунова М. Н.* Общественно-политические и философские взгляды Н. В. Шелгунова.— М., 1954.— С. 35).

В «Русском слове» (грудень 1865 р.) — завдяки зусиллям Д. І. Писарєва з 1861 р. цей журнал набув революційно-демократичного спрямування — було вміщено рецензію П. Л. Ткачова, в якій викладено суть матеріалістичного розуміння історії згідно з передмовою марксової книги «До критики політичної економії».

З середини 70-х років окремі положення марксизму поширювали українські революційні демократи — С. Подолинський, О. Терлецький, І. Франко, М. Павлик. Подолинський, наприклад, пише і за допомогою Терлецького в 1875—1876 рр. видає низку творів, на змісті яких позначився вплив марксового вчення про додаткову вартість. О. Терлецький (1850—1902) читав у Відні (1873—1876) для студентів доповіді і реферати з філософії, в яких прагнув застосовувати діалектичну методологію «Капіталу» К. Маркса до біології.

В 70-х роках О. Терлецький піддавав критиці народовців за їх вороже ставлення до творів Маркса, наклепницькі вигадки на адресу вождя робітничого руху (лист до М. Бучинського від 6 січня 1876 р.). Значну роботу щодо популяризації окремих ідей марксизму в розглядуваний період здійснили І. Франко та М. Павлик.

Революційно-демократична ідеологія першого періоду її еволюції була історичною попередницею російської соціал-демократії. Її представники, позитивно ставлячись до марксистського вчення, захищаючи його від брутальних нападів з боку реакціонерів і фальсифікаторів, об'єктивно поширюючи окремі положення, давали йому свою, «довільну» інтерпретацію — з позицій інтересів людей праці взагалі, переважно трудового селянства. Головного ж в марксизмі — вчення про визвольну місію робітничого класу, його державність, шляхи й методи побудови соціалістичного суспільства — вони не розуміли. А якщо вони — через історичні умови свого часу — не зрозуміли головного в революційному вченні пролетаріату, то природно, що не могли вони зрозуміти і справжньої суті основних його складових частин — економічної теорії, наукового соціалізму, діалектичного та історичного матеріалізму, бо як глибоко цілісну, органічну концепцію марксизм не можна, залишаючись на його позиціях, сприймати в якихось одних його елементах і не сприймати в інших. Але викликана до життя історичними умовами свого часу, насамперед значним піднесенням селянських повстань проти гноблення та експлуатації, революційно-демократична ідеологія народів Росії в її, так би мовити, «класичному» варіанті все ж відіграла винятково важливу роль в історії визвольного руху.

Погляди революційних демократів, що являли собою ідеологію селянської революції, не стали прапором революційних прагнень найширших народних мас через неорганізованість, відсталість, забитість селянства. Між готовністю революційних демократів очолити селянське повстання та самою можливістю організувати його у масштабі всієї країни існував великий розрив. До того ж ідеологія революційних демократів була багато в чому обмеженою: матеріалізм їх був недовершений, соціалістичне вчення мало утопічний характер, економічна теорія була дрібнобуржуазною за своєю об'єктивною суттю і т. ін.

Зрозуміло, отже, що революційно-демократична ідеологія, незважаючи на всю свою велич та історичну значущість, не розв'язала найважливішого завдання — визволення народу від гніту і поневолення з боку нових і старих експлуататорів. Це завдання розв'язав тільки марксизм-ленінізм.

Марксизм — ідеологія пролетарського авангарду — виник за інших історичних обставин, і, як знаряддя революційної дії найпередовішої суспільної сили — пролетаріату, він, природно, був цілком новим якісним явищем. Засновники марксизму, створюючи новий тип світогляду як знаряддя революційного перетворення світу, з граничною ясністю і глибиною виразили своє ставлення до всіх форм ідеології свого часу: феодальної, клерикальної, буржуазної, дрібнобуржуазної. Вони показали реакційну суть ідеології не лише вмираючого класу земельної аристократії та її прибічників, а й буржуазії, яка торжествувала свою перемогу. Суспільна свідомість цієї останньої в усіх її формах була своєрідним відображенням відносин, заснованих на «готівці», конкуренції, дикій погоні за баришами, нещадній і безсовісній експлуатації пролетарських мас. Більше того, Маркс і Енгельс викрили також реакційну суть різних дрібнобуржуазних вчень, які виражали становище і прагнення дрібновласницьких прошарків міста і села (молодогегельянство, прудонізм, бакунізм та ін.). Вожді пролетаріату нещадно викривали спроби ідеологів дрібної буржуазії під прапором «соціалізму» пропагувати ідеї буржуазного і навіть напівфеодального характеру. Досить згадати боротьбу проти Прудона, Дюрінга, Мюльбергера та ін., щоб переконатись у справедливості цього висновку.

У той же час Маркс відзначав, що великий російський вчений і критик Чернишевський майстерно висвітлив банкрутство буржуазної політичної економії, а Енгельс писав, що народ, який висунув із свого середовища Чернишевського і Добролюбова, є справді великим і життєдатним народом, а також що в особі революційних демократів Росія створила таку критичну та історичну школу, якої не могли дати тодішні Німеччина і Франція.

Ця висока оцінка діяльності революційних демократів та створеної ними ідеологічної зброї не є випадковою. Вона виходила з розуміння вождями пролетаріату величезного історичного значення тієї справи, за яку боролися революційні демократи. Тверезо враховуючи реальну історичну обстановку, глибоко цікавлячись характером суспільних відносин в Росії, основоположники марксизму прийшли до висновку, що в ній відбуваються події, які виходять далеко за межі суто національного значення. Маркс прямо зазначав, що явища жорстокої ідейної боротьби в Росії свідчать про процеси, які відбуваються глибоко «внизу», бо уми завжди зв'язані невидимими нитками з тілом народу.

Вожді робітничого класу бачили у подіях, що розгорнулися в передреформений період, очевидний симптом революційної бурі, яка наближалася і могла б послужити прологом пролетарської революції на Заході. Піднесення на боротьбу стомільйонного народу відкривало найширші перспективи для розвитку світового визвольного руху. Вже сам по собі факт перетворення Росії у вогнище найвизначнішого руху свого часу вселяв віру у дальше зміцнення пролетарської визвольної боротьби. Найближчими результатами могутнього демократичного руху повинно було стати визволення народу від оков царизму і кріпосництва та забезпечення необхідних передумов для дальшого розвитку класової боротьби за знищення будь-яких експлуататорів та обстоюваних ними порядків.

К. Маркс і Ф. Енгельс цілком усвідомлювали своєрідність тих умов, за яких здійснювалась суспільно-політична та наукова діяльність революційних демократів. Вони бачили всю обмеженість їх поглядів та переконань. І якщо, незважаючи на це, основоположники марксизму дали їм найвищу оцінку, то це є підтвердженням величі того ідеалу, в ім'я якого боролися революціонери-демократи, визнанням величезного значення спадщини ідеологів селянської революції для пролетарської партії.

Всебічну і вичерпну характеристику ролі й значення практичної діяльності та ідейної спадщини революційних демократів дав В. І. Ленін, оскільки його діяльність розгорнулася з початком пролетарського етапу російського визвольного руху, відповідно до якого стало ясним значення попереднього, демократичного етапу і, зокрема, періоду боротьби революційних демократів 50—60-х років XIX ст. Новий етап у вивченні та розробленні спадщини революційних демократів виявився вищою мірою плодотворним. Поставивши революційну демократію у глибокий зв'язок із сукупністю суспільно-історичних явищ даного часу, а також розглядаючи її у співвідношенні з попередніми та наступними історичними подіями, В. І. Ленін з вичерпною повнотою й неперевершеною глибиною показав походження, суть та велике історичне значення революційно-демократичної спадщини. Ленінський аналіз епохи та передової ідеології 60-х років є класичним і вихідним для характеристики всіх сторін вчення і практичної боротьби революційних демократів.

Спадщина 60-х років є ідейним багатством, яке відбиває завдання найпрогресивнішого історичного розвитку свого ча-

су. Завдання ці, ніби за заповітом, залишені революційним силам нової історичної епохи — пролетаріатові та його партії. Характерними рисами цієї спадщини є ненависть до кріпосного права, палке бажання всебічного розвитку країни, обстоювання інтересів народних мас, причому все це пов'язувалось з вимогами революційної боротьби народу, з прямими закликами до боротьби з царизмом та поміщиками, із спробами підняти народ на повстання [10].

Захищаючи ідейну спадщину 60-х років, В. І. Ленін відзначав її протилежність ліберально-народницькій ідеології. Безпідставність претензій народників на глибокий зв'язок з революційно-демократичною ідеологією впадає в очі навіть при загальному порівнянні революційного демократизму й народництва. Якщо перший був ідеологією селянської революції, покликаної покінчити із самодержавно-кріпосницьким ладом та прокласти шлях прогресивним формам суспільно-політичного життя, то друге, в його ліберальному різновиді, говорячи про «самобутність» російського економічного ладу і общину, намагалося увічнити відсталі форми суспільного життя і тим самим тягло історію країни назад. Виражаючи інтереси сільської верхівки, воно перетворювалося в ідеологію нового експлуататорського класу — куркульства. Вважаючи розвиток капіталізму за регрес, народництво виключало єдину можливість покінчити з усякою експлуатацією через створення матеріальних передумов і боротьбу найпередовішої суспільної сили — пролетаріату. Якщо революційний демократизм засобом розв'язання суперечностей суспільного життя вважав революцію народних мас, то ліберальні народники зовсім відмовлялися від революції як шляху розв'язання назрілих завдань суспільного розвитку.

Стає зрозумілим, чому не народники, а російські марксисти є законними спадкоємцями революційних демократів, чому Ленін з величезною енергією захищав революційно-демократичну спадщину 60-х років від народників. Так само як революційні демократи не могли йти на поступки і не могли, як вважав Чернишевський, не виставляти прав народу в усій їх повноті, так і російські соціал-демократи ставили своїм завданням забезпечити народові права у всьому їх обсягу.

Завдання, за які боролися революційні демократи, все ще лишалися на порядку денному суспільного розвитку. Ленін зазначав, що особливістю завдань російської соціал-демократії є завдання визволення всього народу від гніту самодержавства, тобто розв'язання тих завдань, які стояли і перед революційними демократами. Ця обставина знайшла відображення і в програмі партії, яка включала також вимоги «мінімуму» суспільних перетворень (демократичний переворот).

Той факт, що завдання демократичного розвитку Росії в 60-ті роки виявилося нерозв'язаним, Ленін вважав цікавим у науково-історичному відношенні, бо він розкривав зв'язок, залежність, спорідненість суспільно-історичних напрямів, прагнень, тенденцій 1861 і 1905 років. Цим самим встановлюються зв'язок і спорідненість між революційними демократами 50—60-х років і революційними борцями пролетарського періоду визвольного руху. Цим підтверджується також оцінка, дана Леніним революційним демократам як попередникам російської соціал-демократії.

Спадкоємний зв'язок між революційною демократією і ленінізмом безсумнівний ще й тому, що та революційна сила, яка в 50—60-х роках виступала як основна (через нерозвиненість пролетаріату і компроміс лібералів з кріпосниками та монархією), тепер також продовжувала лишатися революційною силою. Селянство, зазначав Ленін, не може не бути революційним у певні історичні періоди. Його революційність на початку XX ст. неминуче випливала з усіх умов старого порядку. Проте істотна різниця між двома епохами полягає в тому, що в нову епоху роль керівника революційної боротьби взяв на себе пролетаріат — найреволюційніший суспільний клас, а селянство виступило як його союзник.

[10] Пригадаймо хоча б спробу революційних демократів та кола осіб, що примикали до «Современника», підняти народ на повстання після обнародування маніфесту 19 лютого.

Захищаючи революційно-демократичну спадщину від віхівської контрреволюції, Ленін у ряді своїх статей і виступів показав велике значення тієї боротьби та ідеології, що характеризували революційних демократів, які виражали корінні, життєві інтереси трудящих всіх народів багатонаціональної Російської імперії, втілювали кращі прагнення всіх революційних сил Росії.

Марксизм і народництво. Загальноприйнятий поділ народництва на революційне і ліберальне зумовлений, по-перше, змістом тих цілей і завдань, які висували ідеологи народництва на двох різних етапах соціально-економічного розвитку країни, і, по-друге, тими способами боротьби, які застосовувалися в перший і другий періоди історії народництва. Соціально-економічним грунтом, на якому виникло народництво, був процес розвитку товарно-капіталістичних відносин у пореформений період і — як його результат — масове розорення селянства.

Революційні народники виступали з програмою «селянського соціалізму». «Соціалізм» їх був не чим іншим, як ілюзією, що відбивала страх дрібного виробника перед великим капіталом, який на нього наступав, та бажання знайти «істину і справедливість» у докапіталістичних формах суспільно-економічного життя — в общині й артілі. Об'єктивним змістом революційного народницького руху була програма капіталістичного розвитку Росії, боротьба проти самодержавства і залишків кріпосництва. І тут виявляється характерна особливість «соціалізму» революційного народництва. Селянський дрібнобуржуазний «соціалізм» в Росії об'єктивно мав інший зміст, ніж попередні види західноєвропейського дрібнобуржуазного соціалізму, зокрема прудонізм — ідеологія французького сільського парцелярного товаровиробника середини XIX ст. Якщо через весь прудонізм проходить реакційна риса — прагнення повернутися до докапіталістичних форм господарювання шляхом реформування капіталістичних відносин в цілому, то об'єктивний зміст народництва полягав у боротьбі за встановлення прогресивних для того часу капіталістичних відносин. В умовах розгортання класової боротьби пролетаріату проти капіталістичного ладу боротьба Прудона за повернення до дрібного товарного виробництва була реакційною. Боротьба російських народницьких «соціалістів» проти залишків кріпосництва, за передачу всієї землі селянам об'єктивно була прогресивною.

У середині 80-х років завершився в основному перехід від революційного народництва до ліберального. Він був зумовлений поглибленням і розширенням капіталістичних відносин, дальшою диференціацією сільського населення Росії, ростом промислового капіталізму і пролетаріату. У 80—90-х роках народники вже не могли заперечувати факт розвитку промисловості в Росії, появи великої буржуазії, розшарування села на сільську буржуазію і пролетарські маси, боротьбу інтересів цих груп і т. д. Проте, вірні своїй дрібнобуржуазній природі, вони намагалися довести, ніби великий капітал — явище, яке не має грунту в історичних умовах Росії. Тому, згідно з їх переконаннями, розвиток Росії повинен йти не через капіталізм і класову боротьбу, а зовсім іншим, «самобутнім» шляхом, який виключає необхідність зважати на капіталістичні відносини і зростання класової боротьби. Це положення викладено в «економічному євангелії» ліберального народництва — книзі В. П. Воронцова «Доля капіталізму в Росії» (1882).

Прогресивний розвиток Росії, за переконаннями ідеолога ліберального народництва Воронцова, могла забезпечити община, а також артіль і держава. Останній повинна належати виняткова роль в утвердженні нового «процесу розвитку суспільної форми праці». Для цього треба було лише відмовитися від підтримки великого капіталу, який штучно «насаджувався» при допомозі заборонних тарифів, урядових позик, надання казенних замовлень тощо, і перейти до підтримки «артільного шляху» й дрібного «народного виробництва», якому «насадження капіталу» загрожувало розоренням. Найважливішими формами підтримки і зміцнення «народного ладу» повинні служити організація артілей і розвиток селянського землеробства. Останнє особливо важливе

тому, що історична місія Росії — «здійснення рівності і братерства, якщо їй вже не судилося боротись за свободу»,— може, міркував Воронцов, залишитися невиконаною через повний розклад села, тобто перемогу капіталізму в сільському господарстві, а за цих умов не можна створити і «народну промисловість». У 80-х роках, за Воронцовим, капіталізм ще не встиг проникнути в землеробство, він становив радше «уявну», ніж реальну силу. Такі негативні явища села 80-х років, як лихвар і куркуль, були нібито наслідком причин політичних, а зовсім не закономірним продуктом товарно-господарських відносин. Усунути ці явища можна, на думку Воронцова, тими самими політичними засобами.

Характерно, що у реформі 1861 р. народники вбачали санкцію на розвиток «народного виробництва». Тому вони вважали, що від «суспільства» у їхньому розумінні або від уряду залежало, яким шляхом спрямувати процес суспільного розвитку: капіталістичним чи «народним». Ця апеляція до суспільства і уряду розкриває всю ліберальну суть пізнього народництва, яке замість докорінної зміни соціально-економічної основи російського життя хотіло лише реформувати його окремі сторони. Збільшення селянських наділів, зменшення податей, організація переселень, надання державою селянським господарствам довгострокового кредиту, законодавче закріплення земельних ділянок за їх власниками, припинення державою підтримки великих господарств, об'єднання обробної промисловості (промислів) із землеробством, збереження «вікових традицій», «устоїв» і т. д.— ось реформістська програма ліберальних народників.

Спроби пізнішої народницької літератури дати рецепти розв'язання «селянського питання» зближують її з усією ортодоксально-самодержавною, слов'янофільською і ліберально-буржуазною літературою, в якій теж іноді приводилися розмірковування про необхідність дрібних реформ. Це ще раз показує, якою мірою ліберально-народницька ідеологія була подібна до ідеології пануючих сил Росії, і підтверджує той факт, що вона перетворилася в гальмо дальшого руху країни по шляху справжнього прогресу.

«Селянський соціалізм» революційних народників 70-х років, який різко протистояв ліберальному табору і в центрі своєї уваги ставив боротьбу за економічне й політичне оновлення Росії шляхом соціальної революції або політичного перевороту, з розвитком капіталістичних відносин повністю розклався. Як продукт цього розкладу виник, за словами Леніна, «вульгарний міщанський лібералізм», що виражав інтереси самостійного дрібного виробника тієї частини селянства, яка мала досить міцні економічні позиції, тобто сільської буржуазії.

Ліберальні народники були виразниками інтересів самостійного виробника, у ролі якого в умовах економічного розкладу общини виступив селянин, що пробивався в експлуататори.

Істотні зміни сталися і в політичних поглядах народників. Якщо народники 70-х років покладали свої надії на народ, прагнули здійснити соціальну революцію, а розчарувавшись у «соціалістичних інстинктах» російського селянства, перейшли до тактики політичної змови, то народники 90-х років зовсім відмовилися від революційної боротьби, ігноруючи антагоністичний характер суперечностей російського суспільства і класову боротьбу. Всі свої надії вони покладали на «суспільство і уряд» і обстоювали політичні свободи на грунті існуючих порядків. Так чисто суб'єктивна соціологічна конструкція про «пасивну» юрбу і «активних героїв», яка захищала інтереси дрібного товарного виробника, закономірно призвела народництво до лібералізму. Помилкові соціологічні погляди ліберальних народників перетворилися в знаряддя застою і реакції. Реальне становище в Росії вимагало врахування всіх справжніх, а не уявних її особливостей, вироблення такої політичної лінії, яка забезпечила б успіх у боротьбі демократичних і пролетарських сил. Штучні теорії «прогресу» і спроба застосування їх до конкретної обстановки, що було неможливо у вузьких рамках умоглядних конструкцій, ігнорування реальних історичних умов, відхід від дійсності у сферу нежиттєвих ідеалів і програма ліберального «штопання» капіталістичної системи — ось до чого кінець кінцем прийшло народництво.

В. І. Ленін відзначав, що зв'язок поглядів і програми народників з інтересами дрібної буржуазії пояснює і поширення народницьких ідей у «суспільстві», і «політичне лакейство» народників, і їх готовність іти на компроміси. Ідеалізуючи лад, який уже себе віджив, ігноруючи конкретний аналіз становища російського села, народники перетворилися в ідеологію міщанства. Реакційність їх ідей особливо відчутно виявилася у відвертих спробах знехтувати соціально-економічні суперечності російської дійсності, зобразити тодішню державу не як класову організацію поміщиків і буржуазії, а як силу, що нібито стояла над класами і була однаково зацікавлена в долі всіх верств суспільства. Реакційність народництва полягала також і в тому, що воно перешкоджало діяльності російських марксистів щодо мобілізації революційних сил на боротьбу з поміщицько-буржуазним ладом, було ідейною перешкодою на шляху поширення марксизму. Так, один з ідеологів народництва, М. К. Михайловський, писав: «Робітниче питання, будучи революційним у Європі, являє собою одне з найбільш консервативних питань російського життя. Це значить, що корінні начала російського життя не вимагають революції і зміни напряму своєї течії. Потрібен тільки розвиток цих начал» [11].

Зрозуміло, що такі твердження були серйозною перешкодою для діяльності російських марксистів, які не спокушалися ілюзією щодо «соціалістичних устоїв», а бачили капіталістичний характер розвитку Росії і спиралися в своїй боротьбі на сили, які породжував сам капіталізм.

Народники вперто твердили, що Росія не повинна йти капіталістичним шляхом, що «корінні начала» російського життя дають можливість уникнути всіх злигоднів капіталізму. Всупереч їм російські марксисти, виходячи з конкретного аналізу соціальної дійсності, доводили шкідливість розумувань про те, повинен чи не повинен розвиватися капіталізм у Росії. Вони говорили, що Росія вже стала на шлях капіталістичного розвитку, і з цього треба виходити в революційній роботі.

Вступивши в боротьбу з марксизмом, народництво змушене було зазнати поразки, бо економічна еволюція Росії викликала такі глибокі зміни в усій соціальній структурі країни, що народницька ідеологія перетворилася на гальмо дальшого розвитку визвольного руху. Пролетаріат, виступивши на історичній арені, відкрив нову еру революційної боротьби в Росії. Політика та ідеологія пролетаріату, що почали формуватися, вступили насамперед у боротьбу з народництвом і в цій боротьбі завдали йому, завдяки революційній діяльності В. І. Леніна, нищівної поразки.

У боротьбі проти народництва В. І. Ленін не тільки захистив корінні принципи матеріалістичного розуміння історії, а й розвинув далі марксистську науку про суспільство, дав революційному робітничому рухові могутню теоретичну зброю в боротьбі проти самодержавства і капіталізму.

Як бачимо, про сприйняття народниками — не тільки ліберальними, але й революційними — марксизму як цілісної системи не може бути й мови. Проте, незважаючи на це, окремі представники народництва — революційного і ліберального — зазнали певного впливу ідей К. Маркса та Ф. Енгельса. Це знайшло своє відбиття у співчутті до творців і представників марксистського вчення, в їх підтримці, досить широкому листуванні з К. Марксом та Ф. Енгельсом, захисті їх від атак з боку ідеологів реакції, в перекладах на російську мову окремих марксистських творів, в прагненні проторувати їм шлях до читацької публіки, в посиленні революційних позицій окремих народників. Показовими щодо цього є відомі факти практичних взаємовідносин основоположників марксизму з П. Лавровим та Г. Лопатіним, певні заслуги останніх в західноєвропейському визвольному русі відомі (участь їх в лавах діячів І Інтернаціоналу, борців Паризької кому-

[11] *Михайловский Н. К.* Сочинения.— СПб., 1906.— Т. 1.— С. 736.

ни та ін.). Відома також діяльність народників по перекладу низки важливих творів К. Маркса та Ф. Енгельса. Перший, хоч і далеко не точний переклад «Маніфесту Комуністичної партії», який поширювався серед учасників революційних гуртків Петербурга, Москви, Києва, Одеси та інших міст, був здійснений М. Бакуніним. В 1872 р. зусиллями М. Бакуніна (І розділ), Г. Лопатіна та М. Данієльсона був перекладений перший том «Капіталу», який мовою оригіналу почав розповсюджуватись в Росії ще з кінця 60-х років. 1868 р. П. Ткачов переклав і видав написаний Марксом 1864 р. «Тимчасовий статут І Інтернаціоналу». Такі народники, як Лавров, Ткачов, Данієльсон вважали себе «учнями» Маркса. Їх приваблювало економічне вчення Маркса, в якому вони вбачали блискуче підтвердження свого негативного ставлення до буржуазного ладу.

З окремими працями марксизму були знайомі також А. І. Желябов, М. І. Кибальчич, Я. В. Стефанович, Л. Г. Дейч, І. Ф. Фесенко та інші, які належали до революційних народників (значна частина їх були вихідцями з України). Вони виявляли глибокий інтерес до Маркса і Енгельса, їх революційної діяльності, прагнули встановити з ними зв'язки, сподіваючись знайти з їх боку активну підтримку своїй революційній боротьбі. Так, за ініціативою очолюваної Желябовим та Кибальчичем групи народників Виконавчий комітет «Народної волі» вирішив надіслати Марксу вітальне послання і налагодити з ним безпосередній зв'язок. Цей задум практично реалізувався вже на початку 1870 р., коли за посередництвом Л. Гартмана — закордонного представника народовольців — було надіслано вітальне послання, в якому, зокрема, містилось таке прохання до Маркса: «Наше завдання було б значно полегшено, якби щирі симпатії вільних народів були на нашому боці, для чого вимагається тільки знання дійсного стану справ в Росії. З цією метою ми доручаємо нашому товаришу Леву Гартману знайти засоби для ознайомлення Англії та Америки з поточними подіями нашого суспільного життя. І ми звертаємося до Вас, шановний громадянине, з проханням допомогти Гартману у здійсненні цього завдання» [12].

Під впливом марксистської літератури народоволець Кибальчич в цілому правильно розв'язував питання про діалектичне співвідношення економічного і політичного факторів, зокрема в умовах російської соціальної дійсності пореформеного періоду. Так, у статті «Політична революція і економічне питання», вміщеній в газеті «Народная воля» (1881, № 5) він писав, що необхідно виходити з принципу єдності та взаємодії економіки і політики, бо докорінні економічні зміни не можуть здійснитись без відповідного політичного перевороту, а економічні інститути, вільно функціонуючі в інтересах трудящих, не можуть бути встановлені, якщо бракує необхідних економічних передумов.

Про плідний вплив марксистських ідей на революційних народників, зокрема тих, які розгорнули свою діяльність на Україні, свідчить приклад І. Ф. Фесенка (1846—1882) — полум'яного агітатора, прибічника тактики Лаврова. Особливо знайомий з Марксом, якого вважав своїм учителем, Фесенко спеціально цікавився західноєвропейським робітничим рухом. Про його пропагандистську діяльність в народницьких робітничих гуртках Петербурга (перед тим він займався революційною пропагандою в Києві) схвально відзивався Г. В. Плеханов в праці «Російський робітник в революційному русі». Підкреслюючи особливу важливість дохідливої й предметної пропаганди для робітників, він писав: «Згадуючи тепер лекції, що читались у робітничих гуртках «бунтарями», я думаю, що істотну користь робітники могли мати тільки з лекцій по політичній економії покійного І. Ф. Фесенка. Ця, на жаль, надто рано померла людина добре знала обраний нею предмет і вміла викладати його загальноприступно й захоплено» [13].

Прочитавши ще на початку своєї революційної діяльності «Капітал», Фесенко

[12] *Конюшая Р. П.* Карл Маркс и революционная Россия.— М., 1975.— С. 409.

[13] *Плеханов Г. В.* Русский рабочий в революционном движении (По личным воспоминаниям).— М., 1940.— С. 26.

почав енергійно пропагувати економічне вчення Маркса: «Вивчайте, студіюйте цей чудовий твір,— говорив він своїм друзям.— Я перечитав його кілька разів і все ще відкриваю в ньому що-небудь нове, раніше не так мною зрозуміле. Що за гідна подиву логіка! Яка колосальна ерудиція! До цього не було такого генія» [14].

Цей заклик об'єктивно був сприйнятий передовими робітниками, прогресивною молоддю. Про це свідчить, зокрема, той знаменний факт, що відразу ж після виходу «Капіталу» в російському перекладі (в 1872 р.) цей твір вивчали члени київського гуртка чайковців (народовольців), студенти Харкова, окремі робітники київських залізничних майстерень.

Про силу впливу марксистських ідей на окремих представників революційного народництва яскраво свідчить той факт, що саме завдяки грунтовному знайомству з марксистською теорією, її систематичному вивченню ціла група видатних діячів народницького руху порвала з дрібнобуржуазною ідеологією і перейшла на позиції марксизму, започаткувавши період «теоретичного заснування російської соціал-демократії» (В. І. Ленін). Але перш ніж перейти до цього питання, зупинимось на проблемі відображення марксизму в ліберально-буржуазній літературі, його впливу на українську революційну демократію кінця XIX— початку XX ст.

Відображення марксизму в ліберально-буржуазній літературі. Певна заслуга в популяризації окремих положень економічного вчення та філософських поглядів основоположників марксизму належить діячам ліберальної інтелігенції, представником якої був, зокрема, професор Київського університету М. І. Зібер (1844—1888). Про характер його ставлення до вчення Маркса та Енгельса, міру впливу на нього ідей марксизму навіть в марксистській літературі існують різні, часом суперечливі й несумісні погляди — від визнання його «ортодоксальним» марксистом, «родоначальником» марксизму на Україні [15] або навіть засновником «національного марксизму» (М. Грушевський) до характеристики його як звичайного апологета капіталізму, ідеолога великої буржуазії, своєрідного українського катедер-соціаліста періоду посиленого формування капіталістичних відносин.

Не погоджуючись з жодною з цих оцінок, слід в той же час визнати, що, будучи видатним представником прогресивної вітчизняної суспільно-філософської думки, Зібер відіграв об'єктивно позитивну роль в поширенні деяких, в тому числі й фундаментальних положень марксистської політичної економії та філософії.

Після закінчення юридичного факультету Київського університету в 1866 р. Зібер викладав політекономію, брав активну участь в київській «громаді». В 1875 р. виїхав за кордон, де зустрічався з Марксом та Енгельсом (Лондон, 1880—1881). В 1884 р. повернувся в Росію і жив у Ялті.

В ряді своїх праць, найголовнішою з яких є «Теорія цінності та капіталу Д. Рікардо у зв'язку з пізнішими доповненнями і роз'ясненнями» (1871) [16], М. Зібер популяризував економічне вчення К. Маркса і його методологічні основи, одночасно захищаючи його від грубих спотворень з боку представників вульгарної політекономії, неприхованих ворогів марксизму (статті «Декілька зауважень з приводу статті Ю. Жуковського «Карл Маркс і його книга „Капітал"», «Б. Чичерін contra Маркс (Критика критики)». Про серйозність підходу Зібера до марксистської економічної теорії, його наукову сумлінність свідчить висока оцінка

[14] Цит. за: *Ємельяненко Г. Г.* Поширення марксистсько-ленінських філософських ідей на Україні (друга половина XIX і початок XX ст.) // З історії суспільно-політичної та філософської думки на Україні.— К., 1956.— С. 114.

[15] Такий погляд прагнув обгрунтувати, зокрема, П. Демчук в статті «До історії діалектичного матеріалізму на Україні» (Войовничий матеріаліст.— Харків.— Зб. 1.— 1929). Зібер в ній характеризується як «марксист із всебічними інтересами, що торував в усіх ділянках побідний марксизмові шлях» (С. 164), людина «такої великої ваги в історії розвитку марксизму, що дозволяє зайняти одне з чільних місць серед перших основників марксизму в Росії і на Україні» (Там же).

[16] Друге — доповнене і перероблене — видання цієї книги під назвою «Давид Рікардо і Карл Маркс в їх суспільно-економічних дослідженнях» вийшло у 1885 р.

однієї з названих праць вченого з боку К. Маркса. «Ще в 1871 р.,— писав К. Маркс в післямові до другого видання першого тому «Капіталу»,— М. Зібер, професор політичної економії в Київському університеті, у своїй праці «Теорія цінності і капіталу Д. Рікардо...» показав, що моя теорія вартості грошей і капіталу в її основних рисах є необхідним дальшим розвитком учення Сміта — Рікардо. При читанні цієї книги західноєвропейського читача особливо вражає послідовне проведення раз прийнятої чисто теоретичної точки зору» [17]. Про друге видання цієї роботи в спеціальній статті, присвяченій двадцятиріччю з дня смерті Зібера, видатний більшовицький публіцист В. В. Воровський писав, дещо перебільшуючи дійсне її значення: «Це була та сама книга, по якій вивчало марксизм молоде покоління кінця 80-х — початку 90-х років, коли переклад «Капіталу» (видання 1872 р.) став бібліографічною рідкістю» [18]. В боротьбі з народництвом та представниками дрібнобуржуазної політекономії (Сісмонді) на Зібера неодноразово посилався В. І. Ленін (в працях «Що таке „друзі народу" і як вони воюють проти соціал-демократів?», «До характеристики економічного романтизму», «Розвиток капіталізму в Росії» та ін.).

Прагнучи застосувати економічну теорію Маркса до умов суспільного розвитку Росії і в ряді випадків дотримуючись демократичної програми соціальних перетворень, критикуючи народництво, Зібер вважав, що закономірним результатом розвитку матеріальної основи капіталізму — його продуктивних сил — буде соціалізм, який в його уявленні ототожнювався з «кооперативним ладом», власне державним соціалізмом, або, точніше, «організованим капіталізмом». Не будучи не тільки марксистом, а й революціонером у звичайному розумінні цього слова, не розуміючи всесвітньо-історичної місії пролетаріату, інтерпретуючи марксизм в об'єктивістському дусі економічного матеріалізму, він розвивав думку, за якою капіталізм буде трансформований в соціалізм без класової боротьби і революційного перевороту, лише завдяки об'єктивній логіці фатально зумовленого розвитку продуктивних сил. З теоретичного боку така позиція Зібера була наслідком нерозуміння ним органічного зв'язку між складовими частинами марксизму — філософією, політичною економією і науковим соціалізмом; неадекватне тлумачення загальнотеоретичної основи марксизму призводило до «неаутентичної» інтерпретації марксистської політекономії — як лише «більш досконалої» економічної системи Рікардо, яка, зрозуміло, для свого втілення в життя не потребує пролетарської революції і соціалістичної державності. Власне про науковий соціалізм у Зібера і згадки немає — ніби його і не існує в структурі марксистської теорії, революційної за самою своєю суттю в цілому й у всіх своїх структурних елементах.

Указані недоліки не позбавляють, однак, заслуг М. Зібера в захисті «Капіталу» К. Маркса від нападок вульгарних реакційних економістів і в його популяризації, зокрема ідей природно-історичного характеру законів економічного розвитку, всезагального закону капіталістичного нагромадження, теорії додаткової вартості, яку Зібер справедливо вважав ядром «Капіталу». Заслуги Зібера стають ще більш очевидними, якщо врахувати, що в його часи переважна більшість наявних оцінок «Капіталу» К. Маркса являли собою «не що інше, як різнохарактерну суміш розрізнених цитат, бездоказових дорікань і більш-менш рішучих стрибків через розставлені на шляху перешкоди. Про серйозний розбір положень цієї книги нема навіть гадки» [19].

У 1876—1878 рр. на сторінках журналів «Знание» і «Слово» Зібер виступив із циклом статей під заголовком «Економічна теорія Маркса», в яких спеціально поставив перед собою завдання не лише популяризувати основні ідеї «Капіталу», але й захистити їх від нападок та перекручень буржуазних економістів. В названому циклі, а також в ряді інших статей він знову підкреслює ще раніше висловлену думку про те, що твір Маркса «є не чим іншим, як продовженням і розвитком засад, які лежать в основі вчення Рікардо і Сміта» [20]. В «Капіталі», як слушно відмічав Зібер, Маркс виклав фактичний генезис капіталістичного виробництва, історію новітнього розвитку суспільно-економічного ладу. Більше того, Зібер пише, що тут «Маркс з найповнішою наочністю і ясністю викладає свою думку, що юридичні, політичні та духовні явища являють не більше, як надбудову на споруді відносин матеріальних чи економічних, а тому зовсім недовільні для людини і не створюються людиною із надр свого духу» [21].

У галузі суто філософських поглядів М. Зібер виявив себе як матеріаліст, але матеріаліст не діалектичний, бо захищаючи метод Маркса, в полеміці з Ю. Жуковським та Б. Чичеріним, він не зрозумів справжньої революційно-критичної суті марксистського методу — матеріалістичної діалектики, трактуючи її як звичайну теорію еволюції, що виключає суперечність, стрибки, перерив безперервності. Зовні він ніби й визнавав велике науково-методологічне значення філософських праць основоположників марксизму, особливо «Капіталу» Маркса та «Анти-Дюрінга» Енгельса, відмічав протилежність методу Маркса ідеалістичній діалектиці Гегеля (зокрема, в праці «Німецькі економісти крізь окуляри п. Б. Чичерина»). Так, наприклад, він писав, маючи на увазі післямову до другого видання першого тому «Капіталу»: «Звертаючись, зокрема, до методу Маркса, послідовно дотриманого в «Капіталі», ми повинні, передусім, відзначити, що, згідно з твердженням самого автора, його метод є не чим іншим, як перевернутим методом Гегеля, бо в останнього весь зовнішній світ є лише відображенням свідомості, у самого ж автора свідомість є не чим іншим, як відображенням зовнішнього світу» [22]. Але в цілому Зібер залишався на позиціях немарксистської методології.

Про це свідчать навіть такі його суто філософські, «методологічні», значні за обсягом праці, як рецензія на книгу Енгельса «Анти-Дюрінг», опублікована в 1879 р. в журналі «Критическое обозрение» (№ 15), та стаття «Діалектика в її застосуванні до науки», вперше опублікована в 1879 р. в журналі «Слово» (№ 11) [23]. Тією мірою, якою Зібер дотримується тексту Енгельса (відповідні розділи з «Анти-Дюрінгу»), ця праця зберігає значення марксистської. Коли ж автор дає свою власну інтерпретацію, він поривав з марксистським діалектичним методом.

Зібер зумів побачити, що в «Анти-Дюрінгу» Енгельс далі розвиває гегелівську діалектику. «Книга ця,— писав він, оцінюючи працю Енгельса,— заслуговує на особливу увагу як з погляду послідовності й цілісності філософських і суспільно-економічних понять, які приводяться в ній, так й того, що для пояснення практичного положення методу діалектичних суперечностей вона дає ряд нових ілюстрацій і фактичних прикладів, які немало сприяють найближчому ознайомленню з цим способом дослідження істини, що так сильно прославляється. Можна сказати, напевне, без перебільшення, що вперше... вона постала перед очами читача в такому реальному висвітленні» [24]. Головна ж заслуга праці Енгельса полягає, на думку Зібера, у спробі «підвести закон діалектичних суперечностей під новітню теорію еволюції», тобто в науковому витлумаченні діалектики. Зібер тлумачить марксистський діалектичний метод як відображення в мисленні суперечностей реальної дійсності, як всезагальну теорію розвитку, характеризуючи саму діалектику як форму мислення. Він розрізняє об'єктивну

---

[17] *Маркс К., Енгельс Ф.* Твори.— Т. 23.— С. 20.

[18] *Воровский В. В.* Сочинения.— М., 1933.— С. 175. В дійсності молоде покоління в цей час «вивчало марксизм» переважно за Марксом (російським та німецьким виданням його творів, здійсненим, зокрема, групою «Визволення праці»).

[19] *Зибер Н. И.* Избр. экон. произведения : В 2 т.— М., 1959.— Т. 1.— С. 566.

[20] *Там же.*

[21] *Там же.*— С. 558—559.

[22] *Там же.*— С. 563.

[23] У 1929 р. стаття була в скороченому вигляді видрукована в першому збірнику «Войовничий матеріаліст» (38 сторінок тексту).

[24] *Н. З.(ибер).* Диалектика в ее применении к науке // Слово.— 1879.— № 11.— С. 117.

і суб'єктивну діалектику, акцентуючи при цьому увагу на об'єктивності та універсальності законів діалектики. Все сказане свідчить про достатньо високий рівень розуміння Зібером логіко-гносеологічних особливостей марксистського діалектичного методу.

Однак Зіберу не вдалося до кінця усвідомити всю значущість марксистської методології, а значить, і стати на позиції діалектичного матеріалізму. У нього мали місце спроби натуралізації марксистської діалектики, схильність тлумачити всезагальний закон розвитку як поступове злиття всіх суперечностей в понятті вищої єдності та ряд інших недоліків. Головна ж вада його поглядів полягає в тому, що він не сприйняв основного принципу матеріалістичної діалектики — ідеї боротьби протилежностей.

Отже, в сфері філософії, як і в економічних питаннях, Зібер не зміг стати на марксистські позиції. Та незважаючи на це, його заслуги в справі популяризації марксизму в Росії незаперечні. Праця «Діалектика в її застосуванні до науки» була, по суті, першою в Росії спробою дати оцінку книги Ф. Енгельса «Анти-Дюрінг» і відіграла важливу роль у поширенні марксистської філософії в Росії. І тут не можна не погодитися з думкою А. І. Володіна про те, що присвячені «Анти-Дюрінгу» праці Зібера в певному розумінні можна розглядати «не тільки як факт його особистої діяльності, або ширше — як фрагмент історії розповсюдження ідей марксизму в Росії, але і як складову частину, елемент вітчизняного, російського філософського процесу. Починаючи саме з цього часу, проблема суті діалектики марксизму починає досить широко обговорюватися представниками російської думки. При цьому деякі положення марксистської філософії вільно чи невільно починають вплітатися, входити в тканину національного філософського розвитку» [25]. Такий підхід якраз і дає можливість, на наш погляд, всебічно оцінити ту роль, яку відіграв Зібер у поширенні марксистських ідей в Росії.

[25] *Володин А. И.* «Анти-Дюринг» Ф. Энгельса и общественная мысль в России XIX века.— М., 1978.— С. 164.

Марксизм, зокрема його філософсько-методологічні основи, на Україні поряд із Зібером по-своєму інтерпретували й інші представники ліберально-буржуазної інтелігенції, наприклад викладач Харківського університету І. Кауфман, Г. Цехановецький та ін. Ця інтерпретація була більш-менш об'єктивною, як, скажімо, у Кауфмана початкового періоду його наукової діяльності, або давала зовсім спотворене уявлення про суть марксистської теорії, як у того самого Кауфмана, але пізнішого періоду, коли він замість пошуків наукової істини почав займатись апологетикою в інтересах пануючих класів.

У 1872 р. в журналі «Вестник Европы» (№ 5) І. Г. Кауфман (1848—1916) вмістив під назвою «Точка зору політико-економічної критики у К. Маркса» схвальну рецензію на перший том «Капіталу», який щойно вийшов з друку в російському перекладі. Ця рецензія в певній мірі сприяла популяризації ідей Маркса в Росії й знайшла позитивну оцінку К. Маркса в післямові до другого видання першого тому «Капіталу» та В. І. Леніна в працях «Що таке „друзі народу" і як вони воюють проти соціал-демократів?» і «Карл Маркс». Цінним виявилося розуміння Кауфманом наукового методу К. Маркса, застосованого в працях «Капітал» та «До критики політичної економії». «Для Маркса,— писав Кауфман,— важливе тільки одне: знайти причини тих явищ, дослідженням яких він займається. І при цьому для нього важливий не один закон, який керує ними, коли вони мають відому форму і поки вони знаходяться в тому взаємовідношенні, яке спостерігається в даний час. Для нього, понад тим, ще важливий закон їх змінюваності, їх розвитку, тобто переходу від однієї форми до другої, від одного порядку взаємовідносин до другого. Раз він відкрив цей закон, він розглядає детальніше наслідки, в яких закон проявляється в суспільному житті...». Цінним в рецензії Кауфмана було також положення про те, що вихідною основою Марксового дослідження є точні факти реальної дійсності. Саме науковий аналіз цих фактів забезпечив можливість розглядати розвиток суспільства «як природничо-історичний процес, яким керують закони, що не

тільки не перебувають в залежності від волі, свідомості і наміру людини, але й самі ще визначають її волю, свідомість і наміри...».

Про цю характеристику наукового методу «Капіталу» Маркс писав: «...окресливши так вдало те, що він називає моїм дійсним методом, і поставившись так прихильно до моїх особистих прийомів цього методу, тим самим окреслив не що інше, як діалектичний метод» [26].

Незважаючи на в цілому вірну оцінку марксового діалектичного методу, Кауфман, будучи буржуазним ученим, не зрозумів дійсної суті й значення ні теорії додаткової вартості — головного в економічному вченні Маркса, ні матеріалістичного розуміння історії, яке він інтерпретував у дусі економічного матеріалізму.

4. Марксизм і українська революційна демократія кінця XIX — початку XX ст.

Першим з видатних українських революційних мислителів, хто зазнав більш-менш істотного впливу марксистських ідей і чимало зробив для популяризації економічного вчення К. Маркса і Ф. Енгельса, був С. А. Подолинський (1850—1891).

Уперше ознайомившись з марксизмом ще в 1870 р., в студентському гуртку, яким керував М. І. Зібер, Подолинський виступив як активний, притому оригінальний популяризатор економічного вчення Маркса і Енгельса, як критик системи капіталістичної експлуатації. В 1872 р. він особисто знайомиться з основоположниками марксизму і потім підтримує з ними зв'язки, вивчає праці Маркса та Енгельса «Капітал», «Становище робітничого класу в Англії», «Анти-Дюрінг» та ін. Пізніше, в 1875 р., разом з О. Терлецьким Подолинський друкує соціалістичну літературу (у Відні), серед якої були і його власні твори — «Про бідність», «Парова машина» та ін. В другій половині 70-х років в Женеві виходять праці Подолинського, в яких висвітлюються корінні проблеми економічного і соціального розвитку України, а також загальні питання соціології («Ремесла і фабрики на Україні», «Життя і здоров'я людей на Україні», «Народна гігієна на Україні», «Про багатство та бідність» та ін.).

Значне за обсягом філософсько-наукове дослідження Подолинського «Праця людини і її відношення до розподілу енергії» читав в рукопису Маркс, на прохання якого Енгельс спеціально надіслав йому два листи, в яких міститься критичний методологічний аналіз цієї роботи.

Вплив революційного марксизму на Подолинського обумовив вихід окремих елементів його світогляду за рамки революційного демократизму і революційної народницької ідеології. Конкретно це знайшло свій прояв в запереченні, критиці й викритті буржуазно-поміщицького ладу тогочасної Росії та України, зокрема реформи 1861 р., селянської общини, капіталістичної експлуатації та її таємної пружини — додаткової вартості, у визнанні революційних можливостей пролетаріату західноєвропейських країн, в закликах до революційного знищення пануючої експлуататорської держави, в захисті соціалістичного ідеалу, відстоюванні матеріалізму й атеїзму та критиці апологетичних щодо капіталізму соціологічних концепцій — мальтузіанства, соціал-дарвінізму, мілітаристських доктрин. Хоча в цілому Подолинський і не зрозумів революційної теорії Маркса і Енгельса, не сприйняв марксизм як єдине, цілісне, й до кінця наукове вчення, не порвав з утопічним соціалізмом, вважаючи селянство головною революційною силою в Росії та на Україні, не визнавав необхідності встановлення диктатури пролетаріату, однак можна констатувати той факт, що його пропагандистська, наукова й революційно-практична діяльність, зокрема завдяки серйозному впливові марксизму, відіграла значну позитивну роль в розвитку передової філософсько-соціологічної думки на Україні другої половини XIX століття.

Значний вплив справив марксизм також на І. Франка (1856—1916). Про це свідчать факти біографії великого українського письменника й революціонера. Безпосередній інтерес до марксизму, робітничої тематики Іван Франко виявив досить рано.

[26] *К. Маркс, Ф. Енгельс.* Твори.— Т. 4.— С. 143.

Вже на початку 1877 р. він знайомиться з «Капіталом», «Маніфестом Комуністичної партії» та деякими іншими марксистськими працями. В 1878 р. Франко видає «Катехізис економічного соціалізму», на якому позначився вплив Марксового «Капіталу». Тоді ж письменник входить до львівського «робітничого комітету», читає лекції з економічних питань в робітничих гуртках самоосвіти, веде досить інтенсивну пропагандистську роботу, популяризує деякі марксистські твори. Зокрема, Франко переклав на українську мову три розділи з «Анти-Дюрінга», об'єднавши їх під загальною назвою «Початок і теорія соціалізму Фрідріха Енгельса». В 1879 р. бере участь у виданні польською мовою газети галицьких робітників «Praca», друкує в ній статті з питань робітничого руху, складає підручник з політичної економії, користуючись творами Маркса, Чернишевського і Мілля, перекладає українською мовою знаменитий 24-й розділ «Капіталу» («Первісне нагромадження капіталу»), в якому зроблений дуже важливий теоретичний висновок про неминучу загибель капіталізму і перемогу соціалізму. В наступному, 1880, році Франко пише і потім друкує повість «Борислав сміється» (1882) — один з перших художніх творів світової літератури, в якому широко відображається життя й класова боротьба промислового пролетаріату. В 1881 р. Франко випускає брошуру «Про працю», яка несе на собі відбиток впливу економічного вчення Маркса, бере участь в створенні «Програми галицьких соціалістів», на якій також позначився вплив марксизму, пише велику соціологічну працю «Мислі об еволюції в історії людськості», в якій високо оцінює науковий подвиг Маркса і Енгельса — творців матеріалістичної науки про суспільство.

На початку 1892 року великий Каменяр був присутній на з'їзді соціал-демократичної партії Галичини (Львів) та на з'їзді галицької польської соціал-демократичної партії. В цьому ж році він вміщує статті у віденських робітничих газетах.

Двома роками пізніше в заснованому і редагованому Франком журналі «Житє і слово» друкується стаття Г. В. Плеханова «Революційний робітничий рух в Росії».

Революційний робітничий рух і його марксистська ідеологія справили значний вплив також на П. А. Грабовського і М. М. Коцюбинського.

Ознайомившись в 90-х роках з працями К. Маркса, Ф. Енгельса, В. І. Леніна, Г. В. Плеханова («Капітал», «До критики політичної економії», «Маніфест Комуністичної партії», «Що таке друзі народу...», «Розвиток капіталізму в сільському господарстві», «До питання про розвиток монистичного погляду на історію» та ін.), П. А. Грабовський піддає критиці ліберальних народників, вітає переможну ходу марксистських ідей. Під впливом марксизму, його наукової методології український революціонер в ряді випадків висловлювався на користь застосування марксистського методу вивчення соціальних процесів взагалі, суспільних явищ пореформеної Росії в цілому та України зокрема, заявляв, що марксистська соціальна наука вірно відображає історичну дійсність завдяки узагальненню нею досвіду всесвітнього розвитку та досягнень передової науки.

«Тепер все, що тільки є у Росії живого, рухливого та працюючого, йде під окликом марксизму...»,— писав П. Грабовський у листі до Б. Грінченка в 1900 р.[27] І це не беззмістовна або випадкова фраза, а реальне відображення ідейної позиції видатного українського поета й революціонера. Про це свідчить у своїх спогадах один з його близьких знайомих: «В Тобольську Грабовський збудив глибокий інтерес до марксизму, до ідей Плеханова, Леніна... Я переймав любов до літератури поезії і перші паростки марксистського ставлення до них... Позбуваючись народницьких поглядів, він прямував до марксизму...» [28].

М. М. Коцюбинський, як і С. А. Пололинський, І. Я. Франко та П. А. Грабовський, зазнав значного впливу з боку пролетарського визвольного руху і революційних марксистських ідей. Він читає такі видатні марксистські твори, як «Капітал», «Маніфест Комуністичної партії», «Становище робітничого класу в Англії», «Розвиток соціалізму від утопії до науки», «Селянська війна в Німеччині», «Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії», твори Г. Плеханова, А. Бебеля, А. Лафарга. Особливу увагу — і це зрозуміло — він звернув на ленінські праці з аграрного питання — «До сільської бідноти» і «Перегляд аграрної робітничої партії», які вивчав і популяризував. Про це говорять архівні дані й матеріали, зокрема спогади, що зберігаються в Чернігівському та Вінницькому літературно-меморіальних музеях [29].

Як свідчить у своїх спогадах К. П. Зленко, М. М. Коцюбинський не тільки читав, але й поширював газету «Искра». На слова Зленка про те, що під час обшуку жандарми знайшли у нього два номери «Искры», Коцюбинський відповів: «Я теж маю „Искру", прихильно ставлюся до неї, навіть поширюю її ідеї, як можу і як розумію. Але роблю це дуже обережно, зберігаючи всі засоби конспірації» [30].

Ленін знав М. М. Коцюбинського, читав його твори, високо цінував, вважав його близьким до більшовиків, розраховував на допомогу з боку українського письменника і громадського діяча. Після смерті Коцюбинського В. І. Ленін віддав йому данину глибокої поваги, включивши в текст промови Г. І. Петровського — більшовицького депутата до IV Державної думи — слова обурення у зв'язку з поліцейсько-попівським свавіллям під час похорону письменника [31]. Ленінська «Искра» 1 листопада 1903 р. виступила на захист Коцюбинського, надрукувавши кореспонденцію з Чернігова.

Коцюбинський підтримував щільні зв'язки з М. О. Черлюнчакевичем, С. О. Суворовим, М. І. Подвойським та іншими соціал-демократами, які належали тоді до фракції більшовиків. Є дані про те, що Коцюбинський зустрічався з Леніним на о. Капрі, коли був в гостях у О. М. Горького (1910 р.). Відомо, що в художніх творах Коцюбинського знайшли своє широке відображення революційні події початку XX ст.

Ідейна допомога Коцюбинського марксистським організаціям доповнювалась допомогою суто практичною. Зокрема український письменник в 1905 р. допомагав збиранню коштів з метою придбання зброї для чернігівської дружини самооборони, яку організували більшовики [32]. Будинок Коцюбинського в Чернігові був місцем зборів більшовиків, занять політичних гуртків, диспутів. Усі ці дані свідчать, зокрема, про те, що більшовицька партія на чолі з В. І. Леніним активно боролась за Коцюбинського, за спільні дії проти спільного ворога.

Безпосередній інтерес до робітничої тематики і марксистської літератури виявила також Леся Українка (1871—1913). Вже в 1892 р. вона пише вірш «Досвітні вогні», в якому говориться про «робочих людей». В наступному, 1893, році письменниця приїздить до Києва, де зближається з П. Л. Тучапським та В. Г. Крижанівською-Тучапською та іншими членами київських підпільних марксистських гуртків. В 1895 р., перебуваючи в Софії, вона знайомиться з нелегальною революційною, в тому числі соціал-демократичною, літературою. Дещо пізніше, в 1897 р., знаходячись на лікуванні в Ялті, Леся Українка знайомиться з С. К. Мержинським — одним з перших соціал-демократичних пропагандистів, організаторів київського «Союзу боротьби за визволення робітничого класу». За порадою Мержинського, з яким поетеса підтримувала найтісніші зв'язки аж до самої його смерті (1901), вона вивчає «Капітал» К. Маркса, читає твори російських марксистів. Посилений інтерес письменниці до марксистської літератури спостерігається й пізніше.

---

[27] *Грабовський П.* Зібр. творів : В 3 т.— К., 1960.— Т. 3.— С. 290.

[28] *Накоряков М. Н.* П. А. Грабовський у Тобольську // Павло Грабовський у документах, спогадах і дослідженнях.— К., 1965.— С. 219.

[29] *Лавров С. Г. М. М.* Коцюбинський — пропагандист марксистської літератури на Україні // Українська книга.— К., Харків, 1965.— С. 250; *Лавров С. Г.* В. І. Ленін і М. М. Коцюбинський // Укр. іст. журн.— 1966.— № 5.— С. 15; *Партолін М. Ф.* Світогляд М. М. Коцюбинського.— Харків, 1965.

[30] *Зленко К.* Мої спогади про М. М. Коцюбинського // Арх. України.— 1965.— № 5.— С. 61.

[31] *Лавров С. Г.* В. І. Ленін і М. М. Коцюбинський.— С. 24.

[32] *Там же.*— С. 19.

В 1899 р. вона співробітничає в російському журналі «Жизнь» — органі легальних марксистів, де друкували свої твори також В. І. Ленін, О. М. Горький, Г. В. Плеханов, В. В. Воровський.

Літературний відділ цього журналу, керований Горьким, дістав високу оцінку з боку Леніна. В 1909 р. письменниця бере участь в перекладі на українську мову кількох марксистських праць, в тому числі «Маніфеста Комуністичної партії», які, надсилаючи в Галичину, просить підписати, як «видання групи українських соціал-демократів» [33]. Цього ж року вона пише післямову до брошури Дікштейна «Хто з чого жиє», в якій викладає ряд найважливіших положень наукового комунізму.

Напередодні й в період революції 1905—1907 рр. особою Лесі Українки цікавляться жандарми, підозрюючи її в практичних зв'язках з іскрівськими соціал-демократичними організаціями. І це не безпідставно. Як свідчать матеріали архівних фондів Києва, Москви та Ленінграда, Леся Українка одержувала, читала і розповсюджувала газету «Искра». В 1907 р. вона була заарештована в Києві. Під час обшуку в неї був знайдений комплект цієї газети. Крім того, слід відзначити і той факт, що у 1899 р. Леся Українка брала участь в розповсюдженні першотравневої соціал-демократичної прокламації. В 1901 році квартира Лесі Українки в Києві була одним із явочних місць, що використовувались для підтримання зв'язків Київського соціал-демократичного комітету з функціонерами соціал-демократичних організацій Петербурга, Москви та інших міст.

Історики суспільної думки на Україні дотримуються різних поглядів в питанні про міру впливу марксистсько-ленінських ідей на передових мислителів і діячів України, тобто в питанні про те, як оцінювати їх в цілому — як революційних демократів і критичних реалістів, чи як марксистів і пролетарських письменників? Інакше кажучи, виникає питання про відношення ідейної спадщини та громадсько-політичної діяльності І. Франка, С. Подолинського, П. Грабовського, М. Коцюбинського, Лесі Українки та деяких інших передових діячів України до марксизму-ленінізму та пролетарського визвольного руху.

Це складне і вельми важливе за своїм ідейно-політичним значенням питання має довготривалу історію. Навколо нього вже десятки років точиться досить гостра ідеологічна боротьба й відбуваються дискусії, які то вщухають, то посилюються і корені яких сягають, принаймні, на початок XX ст.

Ще напередодні та в період революції 1905—1907 рр. мали місце спроби характеризувати революційних письменників і передових громадських діячів, наприклад І. Франка, або як «українських марксистів», «родоначальників» пролетарської літератури на Україні (деякі представники РУП, УСДРП та ін.), або як націонал-ліберальні (Д. Чижевський, Д. Донцов, О. Єфремов та ін.). В 20—30-х роках також неодноразово ставилось питання про загальний характер світогляду та ідейно-політичної позиції передових мислителів, громадських діячів і письменників України.

Характерними в цьому відношенні є праці А. Музички про Лесю Українку, в яких автор намагається довести, ніби Леся Українка була соціал-демократкою, послідовно стояла на позиціях наукового соціалізму, вела боротьбу проти опортунізму, беззаперечно поділяла погляди К. Маркса і Ф. Енгельса на природу і суспільство і т. п. В своєму аналізі поетичних творів Лесі Українки А. Музичка твердив, ніби «Вавілонський полон» — це «художня картина марксистського розуміння суспільства», в «Трьох хвилинах» дане «відображення боротьби між більшовиками і меншовиками», а в драмах «Руфін і Прісцілла» та «Легенда віків» ставиться питання про створення пролетарської культури.

У післявоєнний час знов розгорілась полеміка навколо питання про загальну оцінку ідейної спадщини і політичної позиції найбільш видатних діячів і письменників дожовтневого періоду. Основні «аргументи» на користь думки, за якою І. Франко, С. Подолинський, П. Грабовський, Леся Українка, М. Коцюбинський та деякі інші передові письменники, мислителі й громадські діячі України кінця XIX — початку XX ст., наведені в книзі І. М. Куликова «Леся Українка — видатний український мислитель-революціонер» (1962).

[33] *Українка Л.* Твори : В 5 т.— Т. 5.— С. 374.

Цінні думки щодо марксистського висвітлення української революційно-демократичної ідеології кінця XIX — початку XX ст. висловлені в статті українських філософів, вміщеній в «Вопросах философии» [34].

Автори цієї статті пишуть, що ідеологія революційно настроєних трудящих мас періоду демократичної революції виникла в епоху буржуазних революцій на Європейському континенті і пройшла певні етапи свого історичного розвитку, на кожному з яких мала свої характерні риси і особливості. Вони вірно відзначають, що революційні демократи України цього часу висунули й прагнули обгрунтувати ряд нових теоретичних положень в порівнянні з революційними демократами 40—60-х років XIX ст.— про долю капіталізму в Росії й на Україні, диференціацію села, класові суперечності пореформеного періоду, про об'єктивні передумови, шляхи, способи й рушійні сили народної революції й соціалістичної перебудови суспільства, про ставлення до пролетаріату і його класової боротьби, про необхідність знищення капіталізму і побудови соціалізму [35].

Отже, історичні факти, узагальнені на основі марксистського методу, свідчать на користь того погляду, згідно з яким українські революційні демократи кінця XIX — початку XX ст. не були марксистами, бо не стали на точку зору пролетаріату. Їх ідеологічні погляди не можна розглядати також як «перехідні» до пролетарської ідеології, оскільки остання — цілісне поняття, яке відбивало позицію й ідеали робітничого класу.

Даючи в цілому правильну оцінку соціальних коренів, класового змісту і дійсного історичного значення української революційно-демократичної думки розглядуваного періоду, автори окремих праць допускаються певних перебільшень і суперечливих тверджень, які стосуються насамперед питання про міру впливу марксизму на представників української революційно-демократичної ідеології. В зв'язку з цим слід відзначити, що найбільшого впливу з боку революційних марксистських ідей зазнали письменники, мислителі й громадські діячі, які жили в межах дореволюційної Російської імперії, оскільки «російська» Україна була головним носієм українського національного життя, осередком визвольної боротьби й розвитку революційної самосвідомості українського народу. Це відзначав свого часу ще Іван Франко. Що ж до Франка, якого стосуються ці «перебільшення», то, з одного боку, як ми вже бачили, він виступив прихильником марксистського економічного вчення, високо оцінював діяльність Маркса та Енгельса, підтримував щільні зв'язки з російськими соціал-демократами, друкувався в марксистських виданнях, а з другого — система його поглядів містила очевидно помилкові оцінки марксизму взагалі, марксистського вчення про соціалістичну революцію і диктатуру пролетаріату зокрема. Замовчувати ці факти вчений-дослідник не може. Титан думки і праці, Франко не потребує, щоб його штучно «прикрашали».

В цьому відношенні цілком слушним є критичне зауваження М. Н. Пархоменка на книгу А. С. Брагінця «Філософські і суспільно-політичні погляди І. Франка» (Львів, 1956) [36].

Свобода від будь-яких упереджень, всесторонність і об'єктивність аналізу, всебічне врахування умов виникнення, супроводжуючих обставин і тенденцій розвитку — на цьому шляху остаточно розв'язується проблема місця української революційно-демократичної ідеології серед передових ідейних течій кінця XIX і початку XX ст.

[34] *Шинкарук В. И., Пашкова А. А., Ассонова Н. Т.* К вопросу о марксистском освещении истории революционно-демократической идеологии // Вопр. философии.— 1965.— № 4.— С. 130.

[35] *Там же.*

[36] Вопр. философии.— 1957.— № 5.— С. 196.

5. Перші кроки організованої боротьби за марксистську ідеологію на Україні

Діяльність революційних демократів і народників (не кажучи вже про буржуазно-ліберальних учених та публіцистів) по поширенню марксистських ідей в межах Російської імперії, в тому числі й на Україні, мала епізодичний і в певному розумінні слова стихійний характер. В значній мірі вона відзначалась випадковістю: певна особа з табору прогресивних діячів, опозиційних чи революційних щодо самодержавства та кріпосницького ладу, в силу схрещення причиново зумовлених подій та індивідуальних нахилів стикалась з певними марксистськими творами або особисто знайомилась з їх авторами, відповідним чином реагувала на ці факти, ідеї та супутні їм обставини, в результаті чого ми зараз маємо документально зафіксоване свідоцтво (історичний факт) про позитивний вплив на цю особу (або навіть окрему організацію) марксистських соціально-політичних, філософських, економічних ідей.

Зрозуміло, що реальних фактів, аналогічних відомим нам зараз, було значно більше, але, оскільки вони з тих чи інших причин не збереглись до нашого часу, оперувати ними ми не можемо, хоч в остаточних висновках та загальній аргументації вони повинні «майоріти» перед мисленим оком.

Процес більш-менш широкого і систематичного поширення і відповідної йому пропаганди марксистського вчення, притім не окремих його фрагментів, а марксизму як цілісної системи, розпочався лише через деякий час після реформи 1861 р.— з 80-х років, коли широкий розвиток промислового капіталізму і зв'язане з ним масове розорення селянства породили значну за кількістю армію пролетаріату.

Цей об'єктивний процес став породжувати в середовищі робітничого класу стихійний рух проти гноблення капіталу, за соціальне визволення, що, в свою чергу, знайшло своє відображення у виникненні соціалістичних ідей на рівні буденної свідомості. Завдання ж їх «наукового оформлення» взяли на себе озброєні марксистською наукою найпередовіші робітники та представники революційно настроєної інтелігенції, що стали на позиції пролетаріату.

Оскільки на той час, тобто в кінці XIX ст., вже не тільки існувала, а й значно зміцнила свої позиції в боротьбі з численними ворогами науково обгрунтована революційна ідеологія робітничого класу — марксизм, то природно, що перед виразниками інтересів російського робітничого класу постало конкретне завдання — шляхом по можливості більш широкого розповсюдження та пропаганди марксистського вчення зробити його надбанням робітничого класу з тим, щоб воно матеріалізувалось спочатку в певних організаційних формах, а потім і у переможній його боротьбі. Дійовими ж засобами досягнення цієї мети на даному етапі розвитку робітничого руху вважалися марксистські гуртки, революційні робітничі організації, нелегальна діяльність відповідним чином організованих груп революційної інтелігенції, класово свідомих робітників, студентства й молоді по поширенню і пропаганді ідей марксизму в масах робітників.

Але, оскільки творцями революційного вчення пролетаріату були його великі ідеологи та вчителі К. Маркс і Ф. Енгельс, які в цей час ще продовжували свою діяльність, перебуваючи в центрі світового пролетарського визвольного руху і здійснюючи не тільки своїми працями, але й особистим прикладом революціонізуючий вплив на передову суспільну думку Російської держави, доцільно попередньо зупинитись на висвітленні — хоч би в загальних рисах — ставлення основоположників марксизму до революційної Росії, а в її складі й України.

К. Маркс, Ф. Енгельс і передова суспільна думка на Україні. Основоположники наукового світогляду на всіх етапах своєї революційної діяльності, особливо з кінця 50-х років, уважно слідкували за станом справ в Росії.

Про це яскраво свідчать видруковані праці й рукописні матеріали основоположників марксизму, їх численні висловлювання в листах та зафіксовані за-

уваження в процесі читання книг російських авторів, а також свідчення їх сучасників. Володіючи російською мовою, Маркс і Енгельс за першоджерелами вивчали загальну історію країни, її внутрішнє і зовнішнє становище, історію її революційного руху, економіку, особливо аграрне питання, різноманітні статистичні матеріали, цікавились публіцистикою і художньою літературою. Предметом їх постійного й глибокого інтересу був робітничий і соціал-демократичний рух Росії, в кінцеву перемогу якого вони непохитно вірили. Добре розуміючи співвідношення її соціальних сил, тенденцію їх подальшої зміни, маючи щільні особисті зв'язки з багатьма російськими революціонерами та вченими, Маркс і Енгельс справедливо відзначали факт поступового перетворення Росії в центр світового революційного руху, висловлювали віру в близькість соціальної революції в Росії.

Поряд з загальноросійськими, Маркс та Енгельс спеціально цікавились і «українськими» справами — окремими епізодами героїчної історії України (Запорізькою Січчю, діяльністю Б. Хмельницького), антифеодальним рухом в широкому розумінні цих слів, особливо боротьбою селянства проти царизму та кріпосництва. Так, Ф. Енгельс в листі до Й. Вейдемейєра від 12 квітня 1853 р. писав про гноблення українських селян польськими панами, а в статті «Німеччина і панславізм» — про тяжіння українського населення Галичини до «російської» України. К. Маркс і Ф. Енгельс цікавились також духовною культурою українського народу. Маркс, наприклад, був знайомий (через М. Драгоманова) з забороненою царським урядом українською літературою, в тому числі з творчістю Т. Шевченка. Він звернув особливу увагу на слова з тексту доповіді М. Драгоманова «Українська література, заборонена царським урядом» (1878): «Син народу в повному розумінні цього слова. Більш, ніж будь-хто, він заслуговує звання народного поета» [37].

Інтерес основоположників марксизму до стану справ на Україні пореформеного періоду, як й інтерес передових українських діячів до Маркса і Енгельса, особливо до їх економічного вчення, був зумовлений рядом факторів: швидким (починаючи з 70-х років) розвитком капіталізму на Україні; формуванням армії промислового пролетаріату, багатонаціонального за своїм складом та інтернаціоналістського за умонастроєм; широким селянським рухом, яке розгорнулось на Україні після грабіжницької реформи; гнобительською щодо України національною політикою царського уряду, яка викликала опір з боку пригноблених.

У 70-х роках поширення марксизму в Росії, в тому числі й на Україні, вже відчувалося і знаходило свій прояв в різноманітних формах: в захопленні передових представників чи навіть груп інтелігенції, робітників, молоді окремими сторонами вчення Маркса та Енгельса; перекладах та публікації найвидатніших творів марксизму, особливо «Маніфесту Комуністичної партії» та «Капіталу»; в перших спробах створення гуртків та організацій з метою сприйняття, поширення марксистських ідей серед демократичної інтелігенції та робітників; в прагненні втілити соціалістичне вчення Маркса та Енгельса в практиці революційного визвольного руху.

Певне значення в цьому процесі — як своєрідна «репетиція» організаційних та теоретичних можливостей російських революціонерів в умовах західноєвропейського визвольного руху — була діяльність російських інтернаціоналістів в Міжнародному товаристві робітників.

Російська секція I Інтернаціоналу була спробою перенести ідеї та організаційно-практичну діяльність I Інтернаціоналу в Росію. До її складу увійшли найбільш свідомі й стійкі революціонери із середовища численної різночинної еміграції в Швейцарії (Женева), на чолі якої спочатку стояв О. О. Серно-Соловйович [38], а після його передчасної смерті — М. І. Утін. Обидва вони були однодумцями й соратниками Чернишевського, полум'я-

---

[37] *История* Коммунистической партии Советского Союза.— М., 1964.— Т. 1.— С. 28.

[38] Брат М. О. Серно-Соловйовича, видатного революціонера-демократа, який загинув в Росії.

ними революціонерами-інтернаціоналістами.

О. О. Серно-Соловйович (1838—1869) брав активну участь в роботі Інтернаціоналу з 1867 р. Вона знайшла свій вираз у листуванні з Генеральною радою та деякими секціями Інтернаціоналу, в організаційній діяльності в лавах революційних робітників Женеви, у виступах на їхніх зборах та мітингах. Високо оцінюючи науковий геній Маркса, його титанічну працю по керівництву міжнародною організацією комуністів і одночасно засуджуючи розкольницьку діяльність бакуністів в лавах Інтернаціоналу, Серно-Соловйович здійснював пропаганду ідей інтернаціонального єднання робітників, чим в значній мірі сприяв створенню Російської секції Інтернаціоналу, формуванню її ідейної платформи.

Ініціатор утворення Російської секції І Інтернаціоналу М. І. Утін (1840—1883) пройшов сувору школу революційної боротьби в Росії, а коли (за рішенням керівництва «Землі і волі») емігрував до Швейцарії, активно включився в західноєвропейський робітничий рух, читав твори Маркса та Енгельса й іншу соціалістичну літературу, вивчав принципи та організаційні основи діяльності Інтернаціоналу.

Остаточне рішення про створення Російської секції І Інтернаціоналу було прийнято в березні 1870 р. на зборах працівників журналу «Народное дело». Разом з тим було вирішено послати в Генеральну раду Інтернаціоналу програму та статут секції і обрано керівний орган — Комітет, до складу якого, крім М. Утіна, увійшли А. Трусов та В. Бартенєв — також послідовники Чернишевського, учасники польського повстання 1863 р. В спеціальному листі установчі збори просили К. Маркса дати згоду на представництво Російської секції в Генеральній раді Інтернаціоналу. Цей лист знаменний ще й тим, що в ньому зафіксувався факт проникнення марксистських ідей та організаційних принципів Інтернаціоналу серед російських робітників. Вождь міжнародного пролетаріату погодився взяти на себе обов'язки представника Російської секції в Генеральній раді Інтернаціоналу, гаряче підтримав просьбу про затвердження її програми та статуту. В своєму листі-відповіді членам Комітету Російської секції він повідомляв про затвердження Генеральною радою основних документів Російської секції і висловив свою позитивну думку з приводу «Молодої Росії», яка в той час вийшла з друку.

Протягом всього часу існування І Інтернаціоналу К. Маркс гідно представляв інтереси Російської секції в Генеральній раді, надаючи всіляку допомогу російським революціонерам. В той же час він використовував практичну діяльність членів цієї секції в інтересах міжнародного робітничого руху, зокрема щодо боротьби проти анархістів.

Діяльність Російської секції була багатогранною — видання й підготовка матеріалів для видань інших секцій, письмові й особисті контакти з революційними діячами Росії та ряду слов'янських народів (поляки, чехи, серби), дійова участь в робітничому русі Швейцарії та в боротьбі паризьких комунарів.

Як доведено даними архівних матеріалів, вивчених в останні роки, видання Російської секції І Інтернаціоналу читались не тільки за кордоном, але й у багатьох містах Росії, в тому числі України — Києві, Харкові, Одесі, Миколаєві [39]. Революційні марксистські ідеї, документи І Інтернаціоналу, його організаційні принципи ставали надбанням також передових діячів західноукраїнських земель, що входили до складу Австро-Угорщини. Певна заслуга в цьому належить члену Генеральної ради І Інтернаціоналу львов'янину Жабицькому і в певній мірі — Подолинському, завдяки зусиллям якого передова молодь Галичини мала змогу знайомитись з революційною літературою, в тому числі марксистською.

Видатне значення діяльності членів Російської секції І Інтернаціоналу полягає, зокрема, в тому, що вони під впливом Маркса, Енгельса та робітничого руху не тільки самі зробили значний крок в переході від революційного демократизму,

[39] *Конюшая Р. П.* Карл Маркс и революционная Россия.— М., 1975.— С. 421.

утопічного соціалізму до наукового соціалізму, але й у певній мірі сприяли активізації робітничого руху й поширенню марксизму в Росії [40].

Отже, можна сказати, що діячі Російської секції І Інтернаціоналу, будучи своєрідною «з'єднуючою ланкою» між Чернишевським і Марксом, стояли у колиски Російського соціал-демократичного руху, разом з тим демонструючи велику інтернаціональну силу революційних марксистських ідей.

Безпосередня участь російських революціонерів в діяльності І Інтернаціоналу, його Російській секції дали підставу К. Марксу та Ф. Енгельсу високо оцінити їхні теоретичні здібності, мужність в боротьбі за робітничу справу, відданість високим гуманістичним ідеалам.

Роль марксистських гуртків та революційних організацій робітничого класу в поширенні марксизму на Україні. Кінець 70-х — 80-ті роки ознаменувались більш інтенсивним поширенням і порівняно широкою пропагандою марксистського вчення, в тому числі філософських ідей, в Росії й на східних і західних українських землях. Головними організаційними формами, завдяки яким здійснювався процес засвоєння наукової теорії основоположників ідеології революційного пролетаріату, були марксистські гуртки та групи, в які входили представники найбільш передової інтелігенції, робітників та студентства, а також революційні робітничі організації, що, будучи уособленням перших успіхів робітничого руху та «натуралізації» революційних пролетарських ідей в умовах капіталістично нерозвиненої країни, разом з тим були вогнищем їх дальшого поширення і пропаганди в середовищі як передових кіл інтелігенції, так і робітників.

Як і в 60-х — на початку 70-х років, головним твором марксизму, який став в цей час об'єктом спеціального вивчення, був «Капітал». Завдяки тому що в цьому фундаментальному творі великого пролетарського мислителя дане не тільки всебічне й глибоке економічне обгрунтування неминучості загибелі капіталізму, але й викладені головні соціально-політичні та філософські думки, що складають основу наукового світорозуміння, «Капітал» відіграв величезну роль в історії переможної ходи марксистського вчення в нашій країні взагалі та історії передової суспільної думки зокрема. Здійснюючи великий вплив на процес формування революційної свідомості пролетаріату, передової інтелігенції, цей твір в значній мірі сприяв виникненню та зміцненню ідейно озброєного соціал-демократичного, а завдяки цьому й організованого пролетарського визвольного руху.

Предметом пильної уваги вивчаючих марксистську теорію були такі праці, в тому числі й суто філософські, як «Маніфест Комуністичної партії», «Становище робітничого класу в Англії», «Злиденність філософії», «До критики політичної економії», «Анти-Дюрінг» та ін.

На Україні твори основоположників марксизму були добре відомі ще з початку 70-х років завдяки російському перекладу «Капіталу», перекладацькій діяльності московського «Общества переводчиков и издателей» та групи «Визволення праці». Певне значення мали переклади на польську та українську (І. Франко) мови.

Першою загальноросійською пролетарською організацією, яка в ідейному і організаційному відношеннях в певній мірі є результатом впливу марксистських революційних ідей та організаційних принципів І Інтернаціоналу, зокрема його Російської секції, був «Південноросійський союз робітників» (Одеса, 1875). Вона налічувала в своєму складі близько 60 чоловік. Вже сам факт створення організації, яка поставила своїм завданням визволення робітничого класу шляхом революційної боротьби під прапором високих принципів пролетарського інтернаціоналізму, був серйозним симптомом пробудження класової самосвідомості пролетаріату, свідченням певних успіхів в поширенні й пропаганді марксистських ідей, відокремлення робітничого руху від народницького, до складу якого він до того в цілому входив.

[40] Згадаймо хоч би той факт, що член секції Є. Томановська (Дмитрієва), героїня Паризької комуни, повернувшись в Росію, стала членом гуртка Бруснєва.

Головні завдання, які ставили перед собою члени «Союзу», полягали в тому, щоб, крім діяльності по об'єднанню робітників, пропагувати ідеї соціального визволення пролетаріату, а в перспективі — домогтися повалення експлуататорського ладу шляхом масової політичної боротьби.

Ця перша робітнича соціалістична організація Росії, хоч і не була вільною від народницького впливу і не відзначалась чіткістю класово-пролетарської позиції, в той же час має велику історичну заслугу — піонера організованої боротьби робітників, кращі представники яких разом з її організатором Є. Заславським надихались ідеями марксизму.

Історичне значення «Південноросійського союзу робітників» полягає ще і в тому, що, будучи першим кроком на шляху визволення російського пролетаріату з-під політичного, класового гноблення, він передав естафету боротьби робітників «Північному союзові російських робітників» (Петербург, 1878). Організатор і керівник північного «Союзу», петербурзький робітник В. Обнорський з 1873 р. здійснював революційну пропаганду серед одеських пролетарів і спирався на досвід першої пролетарської організації. Завдяки цьому програма петербурзького «Союзу» була більш визначеною і послідовною. З усією ясністю в ній визначалось, що пролетаріат є передовим класом, покликаним визволити не тільки себе, а й усіх експлуатованих та гноблених.

Корисну роботу по поширенню і пропаганді марксистської літератури, в тому числі й філософської, здійснювало «Товариство перекладачів і видавців», створене московськими студентами у 1882 р. Його безумовною заслугою є переклад російською мовою, зокрема, таких праць основоположників марксизму, як «Анти-Дюрінг», «Громадянська війна у Франції», «Становище робітничого класу в Англії» та ін. Різними шляхами ця література становилась надбанням й українського читача, особливо у великих університетських центрах (Київ, Харків). За прикладом своїх московських однодумців харківські студенти видавали (до 1884 р.) окремі марксистські праці, зокрема, ті, що були видруковані групою «Визволення праці» [41].

Поряд з марксистськими гуртками в цей час існували гуртки, які в певній мірі перебували ще під впливом народницької ідеології. Такі гуртки, наприклад, виникли вже на початку 70-х років в Новоросійському університеті (Одеса). Вони існували поряд з суто народницькими гуртками, до складу яких входили і робітники. В цей час у деяких великих промислових центрах діяли гуртки самоосвіти робітників. Їх керівниками часто виступали народники та найбільш свідомі робітники. Один із гуртків був створений із заводських робітників Одеси і очолювався Д. Ізотовим. З часом, коли лекції у ньому почав читати Є. Заславський, діяльність цього гуртка набрала більш революційного характеру. Свідомість робітників проникалась ідеями політичної боротьби, знищення експлуататорського ладу, економічного визволення робітничого класу.

У ряді гуртків Одеси широку революційну роботу пропагандистського та організаційного характеру проводив В. Обнорський. Майбутній керівник петербурзького «Союзу» прагнув надати революційної спрямованості робітничому руху.

Група «Визволення праці» та її роль у пропаганді марксистських ідей на Україні. Із створенням групи «Визволення праці» в Росії та на Україні розгорнулась систематична, планомірно організована робота щодо пропаганди марксистських ідей, в тому числі основних світоглядно-методологічних положень діалектичного та історичного матеріалізму. Її об'єктивними передумовами були порівняно швидкий розвиток капіталізму в Росії, зокрема на Україні, постійне зростання армії пролетаріату, робітничого руху. Важливе значення в даному відношенні мав і той факт, що в цей час вже була проведена певна робота щодо пропаганди марксистських ідей серед робітничого авангарду та передової інтелігенції. Оскільки народництво, яке з початку 80-х років почало еволюціонувати в бік лібералізму, продовжувало претендувати на роль гегемона у визвольному русі і займало войовничо негативну позицію щодо марксизму і пролетарського визвольного руху, то пропаганда революційної марксистської теорії групою «Визволення праці» здійснювалась в рішучій і послідовній боротьбі з ідеологією ліберального народництва, лідери якого — М. Михайловський, В. Воронцов та ін.— прагнули будь-що довести незастосованість марксизму до умов пореформеного розвитку Росії.

[41] *Бистренко П. П.* З історії поширення марксизму і створення перших соціал-демократичних організацій на Україні.— К., 1952.— С. 36—38.

Виконуючи головну свою місію — пропаганди й поширення марксизму в боротьбі з народництвом як його ідеологічним противником — діячі групи «Визволення праці», які самі вийшли з народницького руху, насамперед її організатор і керівник Г. В. Плеханов (1856—1918), розгорнули широку діяльність по перекладу та виданню творів Маркса та Енгельса. В результаті їх зусиль були надруковані російською мовою такі твори основоположників наукового світорозуміння, як «Людвіг Фейєрбах і кінець класичної німецької філософії», соціологічні розділи «Анти-Дюрінга», раніше опубліковані Енгельсом під назвою «Розвиток соціалізму від утопії до науки», «Про суспільні відносини в Росії», «Промова про свободу торгівлі» та ін.

Поряд з перекладацькою роботою плеханівська група видавала також власні праці, в яких пропагувались ідеї марксизму на основі наукового аналізу конкретних фактів російської історії, переважно пореформеного періоду. Серед них провідне місце посідають такі твори Плеханова, спрямовані проти народництва, на захист марксистської соціальної філософії, «Соціалізм і політична боротьба» (1883), «Наші незгоди» (1885), «Про матеріалістичне розуміння історії» (1897), «До питання про роль особи в історії (1898), «До питання про розвиток моністичного погляду на історію» (1895) та ін.

Ф. Енгельс та В. І. Ленін високо оцінили діяльність групи «Визволення праці», особливо її керівника Плеханова, завдяки якій геніальні ідеї вождів міжнародного пролетаріату все більше поширювались на величезних просторах Російської імперії, в тому числі й на Україні, все глибше проникали в свідомість революційного робітничого класу та передової інтелігенції. Викриваючи ненауковий, дрібнобуржуазний характер економічних та соціально-політичних поглядів ліберального народництва, його хибних, суб'єктивістських методологічних настанов, прихильники марксистського вчення в Росії, передусім діячі групи «Визволення праці», розчищали грунт для сприйняття марксистської теорії, розгортання пролетарського, соціалістичного руху.

Революціонізуючий вплив марксистських ідей позначився на активізації соціал-демократичного руху в важливих промислових центрах Росії, в тому числі й на Україні. В порівнянні з 70-ми роками в цей час наукова соціалістична свідомість проникає у все ширші кола робітників, революційної молоді, демократичної інтелігенції. Створюються нові марксистські гуртки та групи, які ставлять своїм завданням пропаганду й поширення наукової ідеології пролетаріату, згуртування робітників з метою організації переможної боротьби проти головних підвалин експлуататорського ладу.

Яскравим свідченням серйозного проникнення наукової соціалістичної ідеології в свідомість передових робітників та інтелігенції була діяльність численних марксистських гуртків та невеликих груп у промислових центрах Росії та України в розглядуваний період. Наприклад, в 1883—1885 рр. в Петербурзі діяла група Д. Благоєва. Родоначальник наукового соціалізму в Болгарії, засновник Болгарської Комуністичної партії, Димитр Благоєв (1856—1924) має значні заслуги в російському визвольному русі. В 1878—1880 рр. він вчився в Одесі, з 1881 р.— в Петербурзькому університеті, брав активну участь в студентському русі. Починаючи з 1882 р., з позицій марксизму він піддає критиці народництво.

Соціал-демократична група Благоєва, яка об'єднувала близько 15 гуртків Петербурга, підтримувала щільні зв'язки з групою «Визволення праці». Головне своє завдання вона бачила в пропаганді марксистських ідей, в організації робітників на боротьбу проти самодержавства і бур-

жуазно-поміщицького ладу, хоча сам Благоєв в цей час ще поділяв окремі положення дрібнобуржуазної ідеології (лассальянства та «лавризму»). Заслугою групи Благоєва є спроба розробити програму партії російських соціал-демократів і випуск двох номерів газети «Рабочий».

Благоєв був оригінальним мислителем, який пізніше творчо розвивав марксизм стосовно до нових умов історичної дійсності. Як підкреслюють сучасні болгарські дослідники історії філософської думки своєї країни, Д. Благоєв «є крупним філософом і найбільшим теоретиком марксизму на Балканах. Його наукова спадщина має енциклопедичний характер» [42].

Дійсно, поступово долаючи вплив народницьких та лассальянських поглядів, Благоєв уже на початку 90-х років сформувався як науковий соціаліст, мислитель-марксист, вождь комуністичного руху в Болгарії. В системі його філософських поглядів на особливу увагу заслуговує захист марксистської діалектики та теорії відображення, боротьба проти метафізики та агностицизму, творча розробка проблем марксистської естетики в боротьбі з теорією «мистецтво для мистецтва», застосування матеріалістичного розуміння історії до аналізу соціальної дійсності Болгарії.

У Петербурзі протягом 1885—1888 рр. діяло створене П. В. Точиським (1864—1918) «Товариство санкт-петербурзьких майстрових» (до 1886 р. називалось «Товариством сприяння піднесенню матеріального, інтелектуального і морального рівня робітничого класу в Росії»), а в 1888—1891 рр. М. І. Бруснєв (1864—1937) створює близько 20 гуртків, які в 1890 році об'єднались в соціал-демократичну організацію («група Бруснєва»).

Крім проведення самоосвіти, група Бруснєва організувала друкування агітаційних матеріалів, керувала страйками, організувала демонстрацію робітників і перше в Росії святкування Першого травня у 1891 р. Цього ж року Бруснєв переїздить до Москви, де створює нові гуртки і прагне координувати діяльність соціал-демократичних організацій центру країни. Арешт 1892 р. припинив його плідну роботу з пропаганди й втілення в життя революційних марксистських ідей.

З другої половини 80-х років, за прикладом Петербурга та Москви, соціал-демократичні гуртки виникають в багатьох містах країни. Один з таких гуртків був створений в Казані М. Є. Федосєєвим (1871—1898). В його роботі брав участь В. І. Ленін, який пізніше листувався з Федосєєвим, високо оцінюючи його роль в поширенні марксизму. «...Роль, відіграна Федосєєвим,— писав В. І. Ленін,— була... напрочуд висока, і тодішня публіка в своєму повороті до марксизму безсумнівно зазнала на собі в дуже і дуже великих розмірах вплив цього надзвичайно талановитого і незвичайно відданого справі революціонера» [43].

На Україні — в Києві, Харкові, Катеринославі, Одесі, Миколаєві та інших містах — також діяли марксистські гуртки, причому характерно, що ініціаторами створення і керівниками їх були революціонери, які до того пройшли школу підпільної роботи в Петербурзі та Москві. Так, у Катеринославі марксистські гуртки були створені в 1889 р. висланим з Петербурга П. Точиським і в 1894 р.— висланими з Москви студентами університету О. Винокуровим та Р. Мандельштамом, а також колишніми студентами Київського університету Г. Ліндовим та Р. Фрейделем.

Пропаганду марксистських ідей в кінці XIX ст. на Україні проводили: в Херсоні — О. Цюрупа, в Полтаві — О. Шліхтер, у Києві — А. Луначарський (серед студентів, робітників та гімназистів), П. Запорожець (в реальному училищі), В. Квятковський (серед студентів університету), в Харкові — Ю. Мельников. Пізніше, з 1892 р. Мельников (1868—1900) проводив пропагандистську роботу серед київських робітників. На Лук'янівці він організував «слюсарно-токарну» школу-майстерню з метою підготовки пропагандистів марксизму із числа робітників. В Одесі 1894 р. діяло близько десяти марксистських гуртків.

[42] *Одиннадцать* веков болгарской философской мысли.— София, 1973.— С. 109.

[43] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 33.— С. 415.

Дещо пізніше пропаганду марксистських ідей в різних містах України вели соратники та учні Леніна — І. Бабушкін, Г. Петровський, Б. Ейдельман, Л. Кецховелі, С. Мержинський та ін. Слід, однак, відмітити, що частина гуртків, які діяли на Україні, перебували під впливом «економізму» і «легального марксизму».

Діяльність групи «Визволення праці», численних марксистських гуртків та груп завдала серйозного удару по ворожій марксизму ідеології, сприяла розвитку класової самосвідомості передової частини робітників, залучила до революційної боротьби значну кількість передової інтелігенції та молоді. Це було підставою для розгортання більш широкої роботи з пропаганди марксистських ідей серед робітників, для нанесення вирішального удару по ідеології ліберального народництва, яка стояла на заваді успішного розвитку соціал-демократичного руху в країні, для з'єднання соціалізму з масовим робітничим рухом, отже, для переможної революції. Це історичне завдання покликано було вирішати нове покоління російських революціонерів, на чолі якого з самого початку пролетарського визвольного руху став В. І. Ленін.

Підсумовуючи сказане, можна виявити певні закономірності та особливості історії марксистської філософії на Україні в допролетарський період загальноросійського визвольного руху, які полягають в тому, що на всіх конкретних етапах цих періодів марксистська філософська думка була невід'ємною складовою частиною загальноросійської філософської думки. Це вірно як щодо умов проникнення марксизму в період панування дворянської революційності, так і щодо шляхів, форм та методів його поширення й популяризації в буржуазно-демократичний період визвольного руху. Тому безпідставними є твердження тих ідеологів українського буржуазного націоналізму та «галушкового патріотизму», які заявляють про якийсь особливий «український марксизм» та його «родоначальників» на Україні тощо.

Вирішальним об'єктивним фактором, реальною підставою і визначальною причиною успішного поширення, популяризації і пропаганди марксистських ідей, в тому числі філософських, на Україні, як і в Росії в цілому, в ці та в наступний періоди був промисловий пролетаріат, що формувався і зміцнювався на базі розвитку капіталістичного способу виробництва. Якщо в 40-х чи, в певній мірі, навіть 50-х роках проникнення й поширення марксистських творів та ідей були нерідко результатом сприятливих випадкових обставин, ініціативи та енергії окремих осіб чи організацій, то в пореформену добу, яка відкрила шлях для порівняно швидкого розвитку капіталізму і неминуче зв'язаного з ним формування армії робітничого класу, процес «перенесення» революційної ідеології пролетаріату на грунт російської дійсності в цілому був зумовлений об'єктивно зростаючим робітничим рухом, процесами боротьби проти капіталістичного гноблення, за соціально-економічне і духовне визволення робітників. Це пояснює, чому марними, цілком безпідставними були народницькі концепції про «особливий шлях» розвитку пореформеної Росії, «штучність» капіталізму, можливість уникнути масового розорення селянства, пролетаризації села. Це, до речі, одночасно показує всю безглуздість спроб сучасних імперіалістичних «радянологів» та «теоретиків» українського буржуазного націоналізму «довести», ніби марксизм в Росії, а отже, й на Україні не мав необхідних історичних коренів, був «штучно» перенесений з Заходу, ніби він не є органічним визначенням реального процесу соціально-економічного розвитку власної країни.

Разом з тим історія поширення марксизму вже в допролетарський період свідчить про велику силу суб'єктивного фактора — інтелектуальних здібностей та вольових зусиль тієї чи іншої особи або групи осіб, їх організаторських здібностей і т. п. Виключне значення в цьому відношенні мали особисті якості творців наукової ідеології пролетаріату — К. Маркса та Ф. Енгельса, великих мислителів і революціонерів, які не шкодували сил і часу на пробудження й зміцнення наукової класової самосвідомості російського пролетаріату, вже в перших кроках якого вони вбачали симптом прийдешньої переможної соціалістичної революції, що вийде далеко

за межі національного значення. Та обставина, що останні роки свого життя, з самого початку 70-х років, Маркс присвятив в значній мірі вивченню російської, в тому числі української соціальної дійсності, під кутом зору визначення об'єктивних та суб'єктивних умов для розгортання широкого революційного руху, безперечно свідчить про велике значення, якого надавав основоположник наукової ідеології пролетаріату революційним подіям в Російській імперії.

Слід вказати й на таку закономірність в історичному розвитку марксистської думки розглядуваного періоду, як поширення та пропаганда її марксистами в постійній, послідовній боротьбі проти буржуазно-дворянської, націоналістичної та дрібнобуржуазної суспільної думки. Не складає винятку з цього й суто філософська думка — її позиції зміцнювались в боротьбі російських марксистів проти релігійно-ідеалістичного світогляду та метафізичного методу в різних їх формах і проявах. Оскільки ліберальне народництво було останньою в історії Росії XIX ст. ідеологічною доктриною, яка претендувала на монополію у визвольному русі, в той же час відверто оголошуючи себе ворогом марксизму і революційного пролетарського руху, то боротьба проти нього набула гострих форм. Її переможне завершення на початку третього періоду визвольного руху відкрило широкі можливості для тріумфальних перемог революційного марксистського вчення, в тому числі марксистської філософії.

Нарешті, доцільно відзначити і, так би мовити, кількісну закономірність в історії марксистської думки, в тому числі й філософської: економічна теорія Маркса, науковий соціалізм, діалектичний та історичний матеріалізм завойовували свої позиції в свідомості революційного пролетаріату і виразників його класових інтересів загалом в міру об'єктивної зміни у співвідношенні соціальних сил загальноросійського, а отже, й українського суспільства, які виступали на арені політичної боротьби в той чи інший історично фіксований проміжок часу. Оскільки це співвідношення змінювалось в зв'язку з чисельним ростом пролетарських мас, які в середині 90-х років заявили про себе в масовому русі (страйки, маніфестації, підпільна революційна діяльність і т. д.), то можна констатувати той факт, що реальна сила послідовно революційної ідеології робітничого класу в Росії, в тому числі й на Україні, перебувала в прямій залежності від готовності революційних пролетарів активно боротись за здійснення своїх соціалістичних ідеалів і досягла свого максимуму — в рамках допролетарського періоду визвольного руху — в середині 90-х років, коли, за ленінською періодизацією, розпочався власне пролетарський період, період з'єднання наукової соціалістичної теорії з практичним рухом робітничого класу за своє визволення. Цей період хронологічно збігся з переходом Російської імперії від домонополістичного капіталізму до імперіалізму.

Щоб правильно зрозуміти справжній характер тих процесів, які пов'язані з дальшим поширенням, захистом, пропагандою, обгрунтуванням і творчою розробкою проблем марксистської філософії в Росії, в тому числі на Україні, в нову історичну епоху (починаючи з середини 90-х років XIX ст., тобто з початку пролетарського періоду визвольного руху), осягнути сутність та історичне значення ленінського етапу в розвитку діалектичного та історичного матеріалізму, необхідно хоч би коротко розглянути особливості цієї епохи взагалі, своєрідність соціально-економічної обстановки і класових відносин в Росії зокрема. Це випливає з марксистсько-ленінського принципу соціальної зумовленості суспільної свідомості, ідеологічного процесу.

6. В. І. Ленін і його послідовники на Україні в боротьбі за марксистську філософію

Виключно велике значення в поширенні ще в дожовтневий час марксистських філософських ідей на Україні мала діяльність В. І. Леніна, який розвив далі філософську основу наукового світогляду.

Відомо, що до 70-х років XIX ст. центр світового революційного руху знаходився в Західній Європі, переважно у Франції, в якій за 80 років відбулось три революції. Росія ж тривалий час відігравала роль «жандарма Європи». Але внаслідок глибоких змін, що зумовили перехід «вільного» капіталізму в монополістичний, з одного боку, і в результаті відповідних змін в соціально-економічній структурі суспільства — з другого, на початку XX ст. Росія перетворилась в країну, куди перемістився центр революційного руху,— в батьківщину ленінізму.

Пролетарський період революційно-визвольної боротьби в Росії, що в 90-х роках закономірно прийшов на зміну буржуазно-демократичному, збігався з глибокими змінами в міжнародному житті. Це був період вкрай нерівномірного економічного і політичного розвитку капіталізму, піднесення революційного руху робітничого класу країн-метрополій і трудящих колоній, період формування передумов для прориву імперіалістичного ланцюгу в його найбільш слабкій ланці. Перетворення Росії на слабку ланку в ланцюгу імперіалізму і глибокі зміни у співвідношенні соціальних сил зробили російський робітничий клас передовим загоном пролетарів всього світу, а його духовну зброю — ленінізм — знаряддям мільйонів трудівників різних країн і націй в їх боротьбі за повалення влади експлуататорських класів.

Саме в цей період розпочався прискорений процес поширення діалектичного матеріалізму і соціально-філософської теорії марксизму в Росії, а отже, й на Україні, який хронологічно збігся з початком пролетарського періоду визвольного руху.

Поняття «ленінський етап в розвитку марксистської філософії» у власному його розумінні означає систему ідей, висновків і положень, які сформульовані й обгрунтовані В. І. Леніним і являють собою дальший творчий розвиток головних світоглядно-методологічних підвалин вчення К. Маркса та Ф. Енгельса. В більш широкому розумінні цей етап охоплює всі здобутки марксистсько-ленінської філософії з початку ідейно-теоретичної діяльності В. І. Леніна і до наших часів.

Марксистська філософія розвивалась В. І. Леніним, створеною ним партією, міжнародним комуністичним рухом на базі творчого узагальнення нового досвіду всієї нашої країни, всесвітньої історії, досягнень природознавства та суспільних наук, в послідовній і рішучій боротьбі з усіма формами ненаукового світогляду, з ворожою матеріалістичній діалектиці методологією. При цьому завоювання ленінської філософської думки ставали надбанням революційного пролетаріату всіх народів Російської держави, в тому числі України.

З ім'ям В. І. Леніна пов'язаний новий етап у розвитку діалектичного та історичного матеріалізму, в тому числі — і насамперед — матеріалістичної діалектики як загальної теорії розвитку, гносеології, логіки, методу. Сприйнявши марксистську теорію як дорогоцінну зброю, без якої не можна досягти наукового усвідомлення питань історичної дійсності й боротися за революційне перетворення суспільства, Ленін не тільки відстояв матеріалістичну діалектику в боротьбі з усякого роду ворогами марксизму, але й, спираючись на новий досвід світового і російського пролетарського визвольного руху, на досвід соціалістичного будівництва і найвидатніші досягнення науки, всебічно обгрунтував і розвинув її далі, тим самим озброївши інтернаціональний за своїм складом пролетаріат Російської держави в його боротьбі за повалення самодержавства і буржуазного ладу.

В. І. Ленін у своїх творах всебічно обгрунтував і розвивав матеріалістичну діалектику при розв'язанні найважливіших завдань по керівництву революційною боротьбою пролетаріату, загострюючи її в боротьбі з усіма ворожими марксизмові ідейними течіями, зокрема «економізмом», який набув значного поширення на Україні.

Ще в перших своїх працях В. І. Ленін вказав на необхідність дальшого розвитку марксизму комуністами всіх країн, якщо вони не хочуть відстати від назрілих потреб розвитку матеріального життя суспільства, від насущних завдань визвольної боротьби робітничого класу [44]. Керуючись марксистським діалектичним методом при аналізі російської історичної

[44] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 4.— С. 184.

дійсності, Ленін не тільки відстояв марксизм і розгромив спроби народників перекрутити марксистське вчення, але й збагатив його, розвинув ряд найважливіших положень діалектичного та історичного матеріалізму, геніально передбачив перемогу соціалістичної революції в Росії.

У праці «Що таке „друзі народу" і як вони воюють проти соціал-демократів» (1894) В. І. Ленін, викриваючи наукову неспроможність і реакційність суб'єктивної соціологічної концепції народників, що спиралася на метафізичний спосіб мислення, доводить настійну необхідність діалектичного аналізу історичних фактів, бо лише за цієї умови можна зрозуміти суть подій, що розвиваються, і вільно орієнтуватися в складному переплетенні суспільних процесів. Ця праця відіграла виключно важливу роль в ідейному розгромі ліберального народництва, згубний вплив якого поширювався на визвольний рух трудящих України.

В інших працях 90-х років («Від якої спадщини ми відмовляємось?», «Розвиток капіталізму в Росії») Ленін дав зразки діалектико-матеріалістичного аналізу російської історичної дійсності, захистив і обгрунтував у боротьбі з народництвом, «легальним марксизмом» та «економізмом» ряд надзвичайно важливих положень марксистського діалектичного методу, конкретизував і розвинув далі матеріалістичну діалектику на основі узагальнення конкретних фактів історії і досягнень науки. Зокрема, у праці «Економічний зміст народництва і критика його в книзі п. Струве» (1894) Ленін охарактеризував буржуазний об'єктивізм як особливого роду метод, спрямований на перекручення соціальної дійсності, на виправдання капіталістичного ладу. Ця праця була на озброєнні марксистів України в їхній боротьбі проти ідеологів «легального марксизму» (Бердяєв, Булгаков та ін.).

В працях «Що робити?» (1902), «Крок вперед, два кроки назад» (1904), які поширювались також на Україні, Ленін розвинув ряд істотних питань матеріалістичної діалектики, зокрема питання про діалектику буття і свідомості, про діалектичний розвиток пролетарської партії, необхідність конкретного і всебічного розгляду суспільних явищ і критики абстрактно-догматичного та софістично-релятивістського підходу до дійсності, про необхідність і випадковість у розвитку суспільних явищ. В. І. Ленін застосовує матеріалістичну діалектику для обгрунтування тактики більшовизму в період буржуазно-демократичної революції в Росії, обгрунтовує і розвиває положення марксистської діалектики про конкретність істини, про необхідність історичного підходу до явищ і фактів суспільного життя. В умовах гострої ідейної боротьби напередодні й в період першої російської революції ці праці відіграли виключно важливу роль в подоланні шкідливих наслідків діяльності «економістів» та їх спадкоємців — меншовиків, що перебували на Україні, поширюючи свої опортуністичні ідеї.

Після поразки першої російської революції країну заплеснула хвиля політичної та ідеологічної реакції, з'явилась ціла юрба «модних» письменників, переродженців як крайнє вираження суперечностей імперіалізму, що загострилися й полегшили можливість прориву імперіалістичного ланцюга в його найслабшій ланці. Ленін передбачив, що цією ланкою може і повинна бути Росія. Тому питання керівництва революційним робітничим рухом, які постали в нових історичних умовах, повинні були дістати своє всебічне теоретичне обгрунтування. Застосовуючи діалектичний метод до аналізу епохи імперіалізму, В. І. Ленін прийшов до відкриття закону нерівномірності економічного і політичного розвитку капіталізму і висновку про можливість перемоги соціалізму спочатку в кількох, або навіть в одній, окремо взятій країні. В той же час Ленін всебічно обгрунтовує і розвиває, як могутню зброю революційної дії, теоретичну основу докорінних соціальних перетворень в країні, що стали насущною потребою соціального і національного розвитку народів Російської держави.

Дальший розвиток марксистська діалектика дістала в «Філософських зошитах» В. І. Леніна, центральною темою яких є саме матеріалістична діалектика, шляхи дальшого її розвитку.

Розвиваючи марксистський діалектичний метод, В. І. Ленін пішов по шляху

конкретизації і дальшого обгрунтування основних законів матеріалістичної діалектики і в той же час — по шляху узагальнення найважливіших даних, що характеризують діалектичний процес розвитку природи, суспільства і мислення. Він глибоко показав, у чому полягають особливості, конкретні риси діалектичного методу. Щодо цього характерною є деталізація марксистської діалектики на 16 найважливіших «елементів».

Характеризуючи марксистський діалектичний метод, Ленін в статті «Карл Маркс» відзначає його основні особливості: «Розвиток, який ніби повторює пройдені вже ступені, але повторює їх інакше, на вищій базі («заперечення заперечення»), розвиток, так би мовити, по спіралі, а не по прямій лінії; — розвиток стрибкоподібний, катастрофічний, революційний;—«перериви поступовості»; перетворення кількості в якість; — внутрішні імпульси до розвитку, давані суперечністю, зіткненням різних сил і тенденцій, що діють на дане тіло або в межах даного явища або всередині даного суспільства; — взаємозалежність і найтісніший, нерозривний зв'язок всіх сторін кожного явища (причому історія відкриває все нові й нові сторони), зв'язок, що дає єдиний, закономірний світовий процес руху,— такі є деякі риси діалектики, як більш змістовного (ніж звичайне) вчення про розвиток» [45].

Дуже важливими в ученні Леніна про діалектику є положення про рухливість усіх граней в природі й суспільстві, про заперечення як процес, в якому розвиток іде від простого до складного, від нижчого до вищого, причому вище включає в себе і все найбільш цінне з попередніх фаз розвитку: діалектичний перехід від неживої природи до живої і від відчуття до мислення; про необхідність гнучкості, рухливості понять, що розкривають діалектичний процес розвитку світу, тощо.

В. І. Ленін дав глибоке визначення матеріалістичної діалектики як «вчення про розвиток в його найбільш повному, глибокому і вільному від однобічності вигляді» [46]. Він обгрунтував положення про дві основні концепції розвитку: метафізичну — пусту, абстрактну, мертву — і діалектичну, яка є єдино життєвою, бо дає ключ до саморуху предметів.

Величезною заслугою В. І. Леніна є характеристика закону боротьби протилежностей як суті, ядра діалектики, поділ суперечностей на антагоністичні й неантагоністичні, визначення категорій марксистської діалектики як вузлових пунктів у пізнанні людиною світу, визначення загального діалектичного шляху пізнання людиною істини, учення про вирішальну ланку в ланцюгу історичних подій, про тотожність діалектики, логіки і теорії пізнання марксизму і т. д.

Особливо важливо відзначити, що, розвиваючи марксистську діалектику відповідно до практичних запитів міжнародного і російського робітничого руху, нещадно викриваючи опортуністів, усіх ворогів робітничого класу, які намагалися підмінити революційний марксизм лібералізмом і реформізмом, В. І. Ленін глибоко розробив питання про стрибки в розвитку суспільства, про різноманітність їх форм, питання про співвідношення еволюції і революції, про величезне значення революційних періодів у суспільному розвитку, коли відбуваються зміни, рівнозначні за своїми наслідками десятиріччям «мирної» праці.

Практика світового визвольного руху довела глибоку істинність марксистсько-ленінських ідей, показала велику правоту положення Леніна про те, що більшовизм годиться як зразок тактики для всіх. Геніально застосувавши діалектичний метод до суспільних наук, до нової історичної епохи, Ленін озброїв партію більшовиків, комуністичні партії інших країн непереможною зброєю в боротьбі за знищення капіталістичного рабства. Виключно важливе значення ленінські філософські ідеї відіграли в боротьбі соціал-демократів, більшовиків дореволюційної України за чистоту марксистського вчення, проти його різноманітних ворогів.

Величезне значення в розвитку марксистського діалектичного методу мають

[45] *Там же.*— Т. 26.— С. 50.

[46] *Там же.*— Т. 23.— С. 40.

не тільки спеціальні філософські праці В. І. Леніна, які становлять епоху в розвитку марксистської філософії, але також і праці, присвячені питанням політики, історії і політичної економії.

Паралельно з розвитком корінних проблем діалектичного матеріалізму В. І. Ленін розвивав найважливіші питання історичного матеріалізму. Він всебічно й глибоко показав, що із сутності історичного матеріалізму як соціальної філософії марксизму, загальної теорії розвитку суспільства, випливає його органічний зв'язок з практикою визвольної боротьби робітничого класу, будівництва соціалізму. Лише збагачуючись і розвиваючись в процесі узагальнення історичної практики, досвіду всесвітньої історії та нових завоювань суспільних наук, історичний матеріалізм може виконувати свою роль надійної ідейної зброї в руках пролетаріату і його революційної партії для боротьби проти капіталізму, за побудову комуністичного суспільства. Марксистсько-ленінська наука про суспільство черпає свої висновки із аналізу реального життя. Вона служить інтересам робітничого класу, всіх трудящих і знаходить критерій своєї істинності в практиці суспільного розвитку, в успіхах революційної боротьби і будівництва нового світу.

Нові умови суспільного розвитку, нові завдання визвольного руху зумовили загальний характер і спрямування розвитку Леніним марксистської теорії взагалі і матеріалістичного розуміння історії зокрема. В перший період своєї революційної діяльності Леніну довелось вести боротьбу проти ліберального народництва, лінії Струве та «економізму». Якщо в боротьбі проти суб'єктивної соціології народників головну увагу Ленін приділяв захисту й обгрунтуванню марксистського вчення про об'єктивні закономірності суспільного розвитку, визначальну роль суспільного буття по відношенню до суспільної свідомості, про розвиток суспільства як природничо-історичний процес, то в боротьбі проти об'єктивізму «легальних марксистів» та вульгаризації історичного матеріалізму «економістами» він розвиває новий аспект марксистської соціальної науки — принцип комуністичної партійності та питання про активну роль свідомості, її зворотний вплив на хід соціально-економічного розвитку. Ленін показав, що як суб'єктивізм, так і фаталізм несумісні з науковим розумінням суспільства — особливого «соціального організму», що має специфічні закони свого розвитку. Тільки матеріалістичне розуміння історії, правильно враховуючи всю складність дійсних зв'язків в суспільному житті, розкриває реальну структуру даної суспільно-економічної формації, закони її функціонування і розвитку, взаємодію в історичнмоу процесі продуктивних сил та виробничих відносин, об'єктивного та суб'єктивного факторів, є надійним інструментом пізнання суспільних явищ, теоретичною зброєю в боротьбі за справжній соціальний процес.

Рішуче виступаючи проти суб'єктивізму, вульгарно-економічної інтерпретації марксизму, проти спекулятивних логічних схем, спрощеного «моделювання» соціальних процесів, проти «соціального фізикалізму» та біологізації суспільних явищ, виходячи із вчення К. Маркса та Ф. Енгельса, В. І. Ленін сформулював і обгрунтував найважливіші принципи дослідження і оцінки соціального життя, які є «ниткою Аріадни» для представників суспільних наук: принцип відображення суспільного буття в суспільній свідомості; принцип соціальної зумовленості поглядів того чи іншого ідеолога, мислителя; принцип конкретно-історичного підходу до суспільних явищ, який знаходить свій вираз у вимозі розглядати кожне суспільне явище історично, лише в зв'язку з іншими явищами і з врахуванням конкретного досвіду історії; принцип наступності в розвитку ідей; принцип класового аналізу суспільних явищ; принцип партійності ідеології. Лише творчо застосовуючи ці принципи, можна дати справді науковий аналіз явищ, що вивчаються, зрозуміти, як виникла і що являє собою певна система знань, та або інша соціально-політична доктрина. Лише керуючись цими принципами, дослідник може запобігти суб'єктивізму та фаталізму в розумінні історичного процесу.

Керуючись цими принципами, Ленін викриває всілякі підробки ідеалістичних вчень під марксизм. З особливою силою

він обрушився на О. Богданова та С. Суворова, які з позицій махізму завзято виступали з ревізією історичного матеріалізму. Так, Богданов, роблячи спробу внести «виправлення» до марксистської теорії суспільного розвитку, в дійсності скочувався до найчистішого ідеалізму. Він заявляв, наприклад, що, оскільки «люди не можуть об'єднуватися інакше, як за допомогою свідомості», бо, мовляв, «без свідомості немає взаємин», то «соціальне життя в усіх своїх проявах є свідоме, психічне... соціальність нероздільна з свідомістю. Суспільне буття і суспільна свідомість, в точному смислі цих слів, тотожні».

В. І. Ленін показав, що ототожнення суспільного буття і суспільної свідомості не має нічого спільного з марксизмом. З того, підкреслював він, що люди вступають у суспільні взаємини як свідомі істоти, ніяким чином не виходить, що суспільна свідомість тотожна з суспільним буттям. Вступаючи у взаємини, люди в усіх досоціалістичних формаціях, в тому числі в капіталістичній, не усвідомлюють того, які суспільні відносини при цьому складаються, за якими законами вони розвиваються.

Суспільна свідомість, зауважує Ленін, відображає суспільне буття, саме в цьому і полягає вчення Маркса. Відображення може бути приблизно вірною копією відображуваного, але про тотожність тут говорити безглуздо. Що свідомість взагалі відображає буття — це загальне положення всього матеріалізму. Не бачити його прямого нерозривного зв'язку з положенням історичного матеріалізму про те, що суспільна свідомість відображає суспільне буття,— неможливо.

В. І. Ленін показав, що благонамірні «поправки до Маркса» емпіріомоніста Богданова нічим істотним не відрізняються від прямого «спростування» марксизму відвертими мракобісами — іманентами, соліпсистами і т. п. Такі фігові листки, як «реалізм», «емпіріокритицизм», які прикриваючи наготу ідеалізму, не змінюють його суті.

У філософії марксизму, вилитій з одного куска сталі, не можна, писав Ленін, вийняти жодної основної посилки, жодної істотної частини, не відходячи від об'єктивної істини, не впадаючи в обійми буржуазно-реакційної брехні.

В. І. Ленін викрив також об'єктивно реакційну суть безплідного, мертвого, схоластичного нанизування в суспільних науках біологічних та енергетичних термінів. Навівши відомі слова К. Маркса (в листі до Л. Кугельмана від 27 червня 1870 р.) на адресу кантіанця Ф. А. Ланге, який підводив усяку конкретну боротьбу під фразу «боротьба за існування», Ленін підкреслює, що перенесення біологічних понять взагалі в галузь суспільних наук є фраза, незалежно від того, з «добрими» намірами робиться таке перенесення чи з намірами підсилення хибних соціологічних висновків.

Саме такою фразою Ленін вважав, зокрема, «соціальну енергетику» Богданова, його намагання приєднати до марксизму вчення про «суспільний добір». Як в гносеології Мах і Авенаріус вуалювали старі ідеалістичні помилки претенціозною термінологічною пісенітницею («елементи», «принципіальна координація», «інтроекція» та ін.), так і в соціології емпіріокритицизм веде, навіть при найщирішому співчутті до висновків марксизму, до перекручення історичного матеріалізму претензійно-пустою енергетичною і біологічною словесністю.

Той факт, що в «Матеріалізмі і емпіріокритицизмі» В. І. Ленін особливу увагу приділяв гносеологічним питанням, захистові матеріалізму «знизу», пояснюється конкретно-історичними умовами того часу — необхідністю дати рішучу відсіч ідеологічній реакції в основному гносеологічному питанні. Пізніше, у 1914—1916 рр., в умовах назрівання революції, коли виникла гостра потреба в її методологічному озброєнні, В. І. Ленін зайнявся глибокою розробкою конкретних питань діалектики та історичного матеріалізму («Філософські зошити», «Імперіалізм, як найвища стадія капіталізму», «Держава і революція» тощо).

Ідеалістична гносеологія нерозривно зв'язана з реакційними потугами в галузі соціології. Про це, зокрема, свідчить висміяна Леніним безглузда спроба одного з російських махістів, Суворова, підмінити історичний матеріалізм довільно скон-

струйованим схоластичним законом «економії сил», претензійно названим «універсальним законом розвитку». Не застосовний ні до природи, ні до суспільного життя, цей «закон» тільки заплутував дійсне становище в класовому суспільстві, подаючи справу так, ніби класова боротьба — явище негативне, антисуспільне, а нормальним є стан «рівноваги» між класами.

Матеріалістичне розуміння історії виникло в період, коли в соціології панував ідеалізм. Тому К. Маркс і Ф. Енгельс звернули головну увагу на доведення основної тези історичного матеріалізму — про залежність суспільної свідомості від суспільного буття, про визначальну роль економіки в розвитку суспільства. Розробка цієї проблеми була теоретичним обгрунтуванням об'єктивної основи робітничого руху, обгрунтуванням історичної неминучості соціалізму.

В нових умовах суспільного розвитку, коли суперечності капіталізму вкрай загострились, коли питання про пролетарську революцію перетворилось на питання практичне, коли фальсифікація історичного матеріалізму в дусі «економічного матеріалізму» стала ідейною основою опортуністичної політики зрадництва інтересів робітничого класу, виникла необхідність всебічного обгрунтування і дальшого розвитку марксистського вчення про роль передових ідей у розвитку суспільства, про значення соціалістичної свідомості в робітничому русі, всебічного розкриття ролі суб'єктивного фактора в перетворенні історичної можливості соціалізму у дійсність. В обгрунтування і розвиток цього питання величезний вклад вніс В. І. Ленін.

Розвиваючи питання про суспільне буття і суспільну свідомість, В. І. Ленін створює розгорнуте вчення про співвідношення стихійності й свідомості в робітничому русі, розкриває діалектику зв'язку історичної необхідності й свідомої діяльності людей в класовій боротьбі пролетаріату, всебічно обгрунтовує питання про роль соціалістичної свідомості в робітничому русі, про умови і шляхи її формування. Викриваючи неспроможність вульгаризації марксизму в дусі «економічного матеріалізму», він не тільки обгрунтовує можливість зворотного впливу свідомості на хід історичного розвитку і класової боротьби пролетаріату, а й доводить необхідність цього впливу. Історичний матеріалізм виступає антиподом як історичного ідеалізму, так і всіх форм вульгарно-матеріалістичного і фаталістичного тлумачення історичного процесу.

Велика заслуга В. І. Леніна полягає, зокрема, в тому, що він всебічно розкрив творчу роль революційної теорії марксизму, умови і шляхи перетворення її в «матеріальну силу». Практичним висновком з теоретичного аналізу цих проблем було положення В. І. Леніна про необхідність революційної марксистської партії як реального втілення поєднання соціалізму з робітничим рухом. Ленінські ідеї були ідеологічною основою створеної ним у боротьбі з опортунізмом революційної марксистської партії в Росії, яка стала авангардом робітничого класу, керівником і організатором його боротьби, яка привела трудящих всіх націй і народностей нашої Батьківщини до переможної соціалістичної революції і побудови соціалізму, стала взірцем для комуністичних і робітничих партій усіх країн світу.

Дальшого розвитку в працях В. І. Леніна набула також марксистська теорія класової боротьби, революції та диктатури пролетаріату. Особливу увагу Ленін приділив захисту і обгрунтуванню марксистського вчення про класову боротьбу як боротьбу політичну. Борючись з опортуністичними викривленнями в дусі лібералізму марксистської теорії класової боротьби, Ленін показав суть марксистського розуміння політики і політичної боротьби, розробив питання про співвідношення економіки і політики, про форми класової боротьби пролетаріату, її місце і роль у розв'язанні корінного завдання — визволення робітничого класу, всіх трудящих від класового гноблення.

Розвиваючи марксистську теорію класової боротьби, В. І. Ленін творчо застосував її до конкретно-історичних умов Росії, конкретизував ідеї гегемонії пролетаріату в демократичній революції як попередню умову соціалістичного перетворення країни, союзу пролетаріату і селянства, підкреслив значення цього союзу

пролетаріату на всіх етапах боротьби за перемогу соціалістичної революції. На основі аналізу закономірностей нової епохи і узагальнення досвіду класової боротьби російського та міжнародного пролетаріату Ленін зробив геніальний висновок про можливість перемоги соціалістичної революції спочатку в кількох або навіть в одній, окремо взятій країні, всебічно обгрунтував питання про умови і шляхи цієї перемоги. Розвиток Леніним марксистської теорії соціалістичної революції озброїв партію і робітничий клас ясною перспективою боротьби за перемогу нового суспільства.

У боротьбі проти ворогів марксизму усіх мастей — як відкритих ідеологів буржуазії, так і їх опортуністичних спільників — Ленін захистив, обгрунтував і розвинув далі марксистське вчення про державу і диктатуру пролетаріату, розробив питання про різноманітність форм цієї диктатури залежно від конкретно-історичних умов боротьби того або іншого національного загону робітничого класу за соціалістичне перетворення суспільства, застерігаючи від шаблонного, догматичного застосування загальних принципів марксизму безвідносно до конкретних умов місця і часу. Історичний досвід боротьби робітничого класу, усіх трудящих багатьох країн світу за своє визволення блискуче підтвердив істинність і дійову силу ленінських ідей.

Отже, з великого кола виключно важливих соціологічних питань, розроблених В. І. Леніним, можна виділити такі: закономірності виникнення та зміни суспільних формацій, матеріальних та ідеологічних відносин; глибоке розкриття закономірностей імперіалізму, зокрема відкриття закону нерівномірності економічного та політичного розвитку капіталізму на монополістичній стадії його розвитку і створення на цій основі нової теорії соціалістичної революції, яка озброїла пролетаріат, його Комуністичну партію на переможну боротьбу за знищення капіталізму і побудову соціалізму; загальні закономірності переходу різних країн і народів до соціалізму, в тому числі народів, які перебувають на ранніх стадіях свого історичного розвитку; теорія держави і диктатури пролетаріату, зокрема відкриття Рад як державної форми диктатури пролетаріату; закономірності, шляхи становлення і розвитку комуністичної формації, зокрема питання про союз робітничого класу та селянства як вищий принцип диктатури пролетаріату і вирішальну умову побудови соціалізму та комунізму; про форми класової боротьби в перехідний період; про місце і значення національного питання в побудові соціалізму та комунізму; про дві фази комуністичного суспільства; про співвідношення політики та економіки в епоху диктатури пролетаріату; про роль суб'єктивного фактора в побудові комуністичного суспільства, в свідомому і найбільш раціональному використанні об'єктивних законів суспільного розвитку в процесі створення нового ладу.

Із сукупності питань, пов'язаних з роллю суб'єктивного фактора в історичному розвитку, особливого значення В. І. Ленін надавав дальшому обгрунтуванню і розвитку відкритого марксизмом соціологічного закону зростаючої ролі народних мас в історичному процесі, а також значенню комуністичної партії як надихаючої та організуючої сили в боротьбі за розв'язання завдань соціалістичної революції і побудови комуністичного суспільства. Велике значення має ленінська концепція культурної революції, практична реалізація якої є докорінною умовою здійснення глибоких перетворень у свідомості людей, створення справжнього духовного багатства особи, залучення мільйонних мас до культурних надбань людства. Нарешті, серйозне значення мають поставлені й розроблені Леніним етичні та естетичні проблеми соціалістичного суспільства. Комуністична партія, виконуючи настанови марксистсько-ленінської теорії про шляхи і засоби формування людиною нового світу, керуючись принципами морального та естетичного виховання радянських людей, вирішує зараз велике завдання по перетворенню всіх трудящих нашої країни в активних, високосвідомих будівників комунізму, вільних від пережитків старої моралі.

Утвердження філософських ідей марксизму в передоктябреве двадцятиріччя відбувалось на Україні в гострій і непримі-

ренній боротьбі проти «модних» в той час буржуазних філософсько-соціологічних вчень, які служили також загальнотеоретичними підвалинами буржуазних і різнобарвних ревізіоністських фальсифікацій марксистсько-ленінської теорії. Складний і суперечливий, цей процес органічно поєднував в собі послідовний захист корінних положень діалектичного та історичного матеріалізму від ворожих нападів, обгрунтування ряду вихідних принципів, законів і категорій марксистської теорії на базі узагальнення нового досвіду всесвітньої історії та найновіших досягнень науки і пропаганду головного з того, що складає фактичний зміст філософських основ світогляду революційного пролетаріату.

Щодо конкретних форм і засобів захисту, поширення та пропаганди марксистської філософії, то найбільш дійовими з них були виступи соціал-демократичних (з 1903 р. більшовицьких) організацій України, що проявилися у формі листівок, резолюцій, «протестів», які ставали надбанням порівняно широкого кола читачів, вивчення відповідної філософської літератури — переважно творів К. Маркса, Ф. Енгельса, В. І. Леніна, партійних документів — в марксистських гуртках та їх об'єднаннях; участь марксистів-ленінців в теоретичних дискусіях, «опонентами» яких виступали народницькі, «легальномарксистські», «економічні», лівоесерівські, меншовицькі та інші ідеологи; підготовка та поширення різноманітної літератури, що друкувалась в періодичній пресі, збірниках, у вигляді окремих монографічних видань і т. д.

Головну, генеруючу роль у функціонуванні всіх цих форм і засобів відігравали ленінські праці, що являли собою не просто захист марксизму від будь-який «наскоків» з боку буржуазних або ревізіоністських «теоретиків», але одночасно й дальше його обгрунтування і розвиток відповідно до нових умов історичного прогресу та завоювань наукової думки.

На початку пролетарського періоду визвольного руху пропагандистську роботу, в тому числі й пропаганду окремих філософських ідей марксизму, на Україні вели соратники й учні В. І. Леніна Ю. Д. Мельников, П. К. Запорожець, І. В. Бабушкін, Б. Л. Ейдельман, А. В. Луначарський, Я. М. Ляховський, С. К. Мержинський, О. Г. Шліхтер, О. Д. Цюрупа, Ладо Кецховелі та ін.

Місцеві соціал-демократичні організації, в тому числі й київська, підтримували безпосередні зв'язки з В. І. Леніним, зокрема за посередництвом Н. К. Крупської, яка спеціально приїздила до Києва.

У своїй діяльності російські соціал-демократи, поряд з творами К. Маркса та Ф. Енгельса, широко використовували праці В. І. Леніна, серед яких значне місце посідали ті, що містили філософські ідеї, не кажучи вже про такі суто філософські твори, як «Марксизм і ревізіонізм», «Матеріалізм і емпіріокритицизм», «Карл Маркс», «Три джерела і три складові частини марксизму», «Історична доля вчення К. Маркса» та інші.

Першою великою ленінською роботою, яка широко використовувалась в марксистських гуртках та соціал-демократичних (більшовицьких) організаціях, була книга «Що таке „друзі народу" і як вони воюють проти соціал-демократів?» (1894). Вперше її привіз на Україну (в Київ, Білу Церкву та ін.) активний учасник петербурзького «Союзу боротьби за визволення робітничого класу» П. Запорожець. Окремі її випуски, в тому числі й той, що містив в собі широку полеміку проти М. Михайловського, захист і обгрунтування марксистської діалектики та матеріалістичного розуміння історії, передруковувались машинописним способом або навіть переписувались з метою поширення серед робітників та молоді, що входили до складу соціал-демократичних гуртків та груп великих українських міст — Києва, Харкова, Катеринослава, Одеси, Чернігова, Полтави, Миколаєва. Ще влітку 1894 р., коли тільки-но вийшла з друку ця ленінська праця, група студентів організувала друкування на гектографі (в селі Комаровка Борзнянського повіту) першого її випуску, який справив велике враження. «Коли в 1896 році я була в Полтаві,— пригадувала Н. К. Крупська,— П. П. Рум'янцев, що був в ті часи активним соціал-демократом, який тільки-но вийшов із в'язниці, характеризував «Друзі народу» як найкраще, найбільш сильне і повне формулювання точки зору революційної соціал-демократії» [47].

Історичне значення книги Леніна «Що таке „друзі народу" і як вони воюють проти соціал-демократів?» в поширенні марксистської філософсько-соціологічної думки на Україні, зокрема в Києві та інших великих містах, полягає в тому, що озброєні її ідеями революційні соціал-демократи — учасники марксистських гуртків та груп — вели успішну боротьбу проти ідеологів ліберального народництва, розбиваючи їх аргументи в корінних питаннях суспільно-економічного розвитку Росії пореформеного періоду, особливо в таких принципіальних питаннях, як «доля капіталізму» в Росії, характер соціальних взаємовідносин на селі, класова структура суспільства, природа селянської громади, шляхи усунення царського автократизму і т. п. Оскільки фактичний зміст ленінської праці, спрямованої проти народницької ідеології, грунтується на фундаментальних світоглядно-методологічних засадах, то природно, що в своїй полеміці з прибічниками народництва українські марксисти широко користувались філософськими поняттями для викриття ідеології народництва, їх метафізичної методології та суб'єктивної соціології.

Марксисти найбільших українських міст — Києва і Харкова — неодноразово вступали в полеміку з Михайловським та іншими ідеологами народництва, викриваючи їх ненаукову, метафізичну методологію та суб'єктивізм в підході до розуміння історії людства взагалі та соціально-економічної й політичної дійсності Росії того часу зокрема [48]. Викриття теоретичної неспроможності народницької ідеології разом з тим було викриттям націоналістичної ідеології лідерів «громад», які також виходили з концепції «штучності» капіталізму на Україні й базувались на суб'єктивно-ідеалістичній методології в розумінні суспільних явищ.

Велике значення в боротьбі з народництвом мали також праці В. І. Леніна «Економічний зміст народництва і критика його в книзі п. Струве» та «Розвиток капіталізму в Росії».

Члени марксистських гуртків та «Союзів боротьби» на Україні — Київського (С. Мержинський, С. Померанець, Б. Ейдельман) та Катеринославського (І. Бабушкін, І. Лалаянц, Г. Петровський, П. Кулябко, М. Цхакая та ін.) — використовували філософські ідеї ленінських праць в боротьбі не тільки проти народництва, але й проти «легального марксизму» та «економізму».

Таку ж місію виконували агенти ленінської «Искры» на Україні, зокрема П. Красіков, Ф. Ленгнік, О. Шліхтер, Г. Окулова (Київ), В. Щелгунов (Луганськ, Катеринослав), Д. Ульянов (Одеса), Є. Адамович (Катеринослав), Р. Землячка (Одеса, Катеринослав), О. Цюрупа (Харків), М. Скрипник (Катеринослав, Київ, Харків), Г. Петровський (Катеринослав, Донбас). Спираючись на ленінські праці, спрямовані проти «легального марксизму» та «економізму», вони розкривали антимарксистський зміст політичної діяльності і «теоретичних» побудов представників ворожих революційному пролетаріату течій, що вбирались в марксистські шати. Велике значення для перемоги революційної лінії в соціал-демократичному русі, зокрема, мала діяльність прибічників та учнів Леніна по викриттю зрадницької щодо справжніх інтересів робітничого класу опортуністичної тактики і теорії «економістів», які мали значний вплив в найбільших соціал-демократичних організаціях України — Київській, Харківській, Одеській, Катеринославській [49].

Особливо шкідливою для долі робітничого руху виявилась діяльність «економістів» з Київського комітету РСДРП, які в 1899 р. випустили сумно відоме своєрідне кредо. Ознайомившись з цим документом, В. І. Ленін в статті «По поводу „Profession de foi"» (1899) писав, що цей документ робить «серйозні кроки» в бік «опортуністичного і реакційного напряму», знаменує

[47] *Крупская Н. К.* Воспоминания о Ленине // Воспоминания о В. И. Ленине : В 5 т.— М., 1968.— Т. 1.— С. 225.

[48] Исторический журнал.— 1944.— № 5/6; Былое.— 1924.— № 23.

[49] В Катеринославі деякий час (1900—1901) працював горезвісний економіст Мартинов, якого дещо пізніше (в книзі «Що робити?») Ленін піддав нищівній критиці.

таку смуту в основних ідеях соціал-демократизму, таке хитання революційної думки, що ми вважаємо обов'язком перестерегти київських товаришів і детально розібрати їх ухилення від здавна встановлених принципів міжнародної і російської соціал-демократії»[50]. «Погляди Київського Комітету,— писав Ленін,— безсумнівно, відбивають значний вплив того нового напряму «молодих російських соціал-демократів», яке в крайньому своєму розвитку злилось з бернштейніанством і дало такі продукти, як знаменитий окремий додаток до «Рабочей мысли» (вересень 1899 р.) і не менш знамените «Credo»[51]. Соратники й учні Леніна, що працювали на Україні й перебували у складі більшовицьких організацій великих міст, особливо Києва, Катеринослава, Харкова, виконали велику роботу по викриттю ідеалістичної та метафізичної сутності світоглядно-методологічних основ ідеології меншовизму — спадкоємця «економізму», який спирався на модні в той час течії реакційної буржуазної філософії. Визначну роль в цьому відношенні відіграли учасники київської групи ЦК РСДРП(б) — Г. М. Кржижановський та В. О. Носков, найближчі соратники В. І. Леніна — Д. І. Ульянов, А. І. Ульянова-Єлізарова, а також члени створеного за ініціативою Леніна Південного бюро ЦК більшовицької партії (Одеса, 1904 р.) — В. В. Воровський, І. Х. Лалаянц, К. О. Левицький.

Велику роль в боротьбі соціал-демократичних, більшовицьких організацій України за перемогу марксистсько-ленінських ідей відіграли ленінські праці «Що робити?», «Крок вперед, два кроки назад», «Дві тактики соціал-демократії в демократичній революції», в яких дано глибокий аналіз походження суті й революційно-перетворюючої функції наукової соціалістичної ідеології, показано її несумісність з буржуазною та опортуністичною ідеологією, обгрунтована корінна протилежність основних принципів організаційної структури і політичної тактики послідовно революційної і угодовської партії (більшовиків і меншовиків). Ці праці в десятках і сотнях примірників поширювались серед передових робітників, молоді, революційної інтелігенції Києва, Харкова, Катеринослава та інших міст України. Їх головні ідеї, в тому числі й суто філософські та соціологічні, пропагувались в листівках більшовицьких організацій Києва, Харкова, Одеси, Катеринослава, Миколаєва та ряду інших міст України[52]. Окремі ленінські твори, в тому числі й філософсько-соціологічного змісту, було видано на Україні, особливо в період революції 1905—1907 рр. Зокрема, в 1905 р. приватним видавництвом «Буревісник» в Одесі було опубліковано перші чотири розділи брошури В. І. Леніна «Аграрний вопрос и „критики Маркса"», яка вперше була видрукована в журналі «Зоря» (1901, № 2/3)[53] і стала надбанням марксистів Росії та України також дожовтневої доби.

Значну роль в захисті, пропаганді та обгрунтуванні діалектико-матеріалістичних основ наукового світогляду відіграли соратники й учні В. І. Леніна, видатні більшовицькі публіцисти, які працювали на Україні в переджовтневий період — В. В. Воровський, М. О. Скрипник, В. П. Горін-Галкін та ін.

В. В. Воровський (1871—1923) належить до числа тих діячів більшовицької партії, які багато зробили для захисту, пропаганди та обгрунтування окремих положень філософської науки (особливо діалектичного та історичного матеріалізму, естетики) та наукового комунізму і яких по праву можна назвати марксистськими теоретиками.

Про глибокий і постійний інтерес Воровського до філософії марксизму і теорії наукового комунізму говорить, зокрема, той факт, що ним був здійснений переклад на російську мову «Критики гегелівської філософії права» та «Маніфесту Комуністичної партії». Характерною є також та обставина, що Воровський спеціально цікавився історико-філософськими проблемами (статті про В. Г. Бєлінського, «Карл Маркс», «До історії марксизму в Росії» та ін.), насичував публіцистичні виступи суто філософськими роздумами (статті про Л. Андрєєва, Ф. Сологуба, М. Арцибашева та багатьох інших).

Значний і плідний період в діяльності Воровського (1902—1912) пов'язаний з його перебуванням на Україні, де за завданням В. І. Леніна він організував Південне бюро ЦК РСДРП і очолював (1907—1912) партійну організацію Одеси. Ленін високо цінував пропагандистський і організаторський хист Воровського, неодноразово доручав йому важливі справи, зв'язані з діяльністю більшовиків, зокрема такі, що стосувались захисту філософських основ їх марксистського світогляду. Так, в листі від 1 липня 1908 р. В. І. Ленін звернувся до Воровського за порадою щодо можливостей видання книги «Матеріалізм і емпіріокритицизм», над якою в цей час посилено працював. «Чи не знаєте якого-небудь видавця,— писав він,— який взявся б видати мою філософію, яку я напишу?»

Будучи соратником Леніна в боротьбі з ворожими марксизму ідейно-політичними течіями, за перемогу справи революційного пролетаріату, Воровський рішуче виступав проти ідеології ліберального народництва, його суб'єктивної соціології, викривав буржуазно-апологетичну сутність теоретичних вправ «легальних марксистів», ідеалістичний і метафізичний характер світоглядно-методологічних основ їх соціально-політичних поглядів. Грунтуючись на ленінських працях, особливо на ідеях, висловлених в книзі «Що робити?», Воровський піддав серйозній критиці ревізіонізм «економістів», споріднений в своїх загальнотеоретичних основах з «модними» течіями буржуазної реакційної філософії. При цьому він показав наявність прямого зв'язку між опортуністами в галузі філософії і політики: ревізія філософських основ революційної ідеології пролетаріату неминуче веде до ревізіонізму в системі соціально-політичних та економічних поглядів марксизму, і навпаки. Характерним є також захист Воровським ленінського розуміння проблеми співвідношення об'єктивного і суб'єктивного, стихійного і свідомого, критика ним як історичного фаталізму «економістів», меншовиків, так і суб'єктивізму та волюнтаризму анархістів і есерів («Письмо в редакцію журнала «Жизнь», 1901; «Плоды демагогии», 1905 та ін.).

Протягом тривалого часу, вже з перших років XX ст., Воровський захищав діалектико-матеріалістичну філософію від нападів як з боку відвертих ідеалістів і метафізиків, так і з боку тих, хто під виглядом дальшого «розвитку» ревізував корінні підвалини марксистського матеріалізму і матеріалістичної діалектики. Характерними в цьому відношенні є лист в редакцію журналу «Жизнь», в якому наголошується на якісній відмінності марксистського філософського матеріалізму в порівнянні з попереднім, оскільки К. Маркс та Ф. Енгельс, відправляючись від гегелівської діалектики і переробляючи її в матеріалістичному дусі, органічно поєднали матеріалізм з ідеєю розвитку, або «Лист з Берліна» (1903), в якому йдеться про матеріалістичну діалектику як центральний пункт, головну вісь марксистської теорії, оскільки в самій суті діалектико-матеріалістичної методології міститься визнання розвитку як універсального принципу, що передбачає необхідність вивчення конкретної дійсності.

З позицій філософського матеріалізму і наукової методології, саме існування якої він справедливо пов'язував з революційно-перетворюючою діяльністю робітничого класу, що виступив на історичну арену в ролі самостійної суспільно-політичної сили, Воровський виступив проти найбільш поширених в той час філософських систем неокантіанства та махізму (емпіріокритицизму). Найяскравіше про це говорять згаданий вище лист до редакції журналу «Жизнь», стаття «Мятущиеся и мечущиеся» та рецензія на книгу М. Ферворна «Естествознание и миросозерцание. Проблема жизни», що вийшла 1909 року в Москві в перекладі з німецької, та деякі інші критичні матеріали видатного пропагандиста марксистсько-ленінської філосо-

[50] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 4.— С. 310—311.

[51] *Там же.*

[52] *Искровские* организации на Украине.— Киев, 1950.— С. 51; *Листівки* більшовиків України періоду першої російської революції (1905—1907 рр.).— К., 1960.— С. 199; *Большевики* Украины в период между первой и второй буржуазно-демократическими революциями в России (июнь 1907—февр. 1917 гг.).— Киев, 1960.— С. 186; та ін.

[53] *Прижизненные* издания произведений В. И. Ленина в фондах ЦНБ УССР.— Киев, 1975.— С. 17.

фії. Зокрема, в рецензії, вміщеній без підпису в газеті «Одесское обозрение» (від 5 червня 1909) [54], В. В. Воровський протиставив плутаним мудруванням філософствуючого природодослідника, адепта Маха та Авенаріуса, чітку філософську позицію В. І. Леніна, викладену в «Матеріалізмі і емпіріокритицизмі». «Проти цієї доктрини (суб'єктивного ідеалізму.— *Авт.*) з найвидатніших теоретиків російського марксизму Ленін виступив з детальною працею «Матеріалізм і емпіріокритицизм» («Критичні замітки про одну реакційну філософію»), в якій піддає нищівній критиці вчення, що є реакційним не тільки щодо наукової філософії і гносеології К. Маркса і Ф. Енгельса, але навіть Канта, чия «річ в собі» цілком заперечується Авенаріусом та ін. і підміняється „комплексом відчуттів"». Завершуючи рецензію, Воровський пише: «Ленін у згаданій вже книзі показав підгрунтя цього «новітнього позитивізму», який замість пізнання реального світу виставив принцип: «Ми відчуваємо тільки свої відчуття». Він показав цю філософію, «що веде до соліпсизму, як різновиду плутаного ідеалізму, «зразок» тієї еклектичної жебрацької юшки, про яку з заслуженим презирством говорив Енгельс. Критика махізму являє собою цінність для Росії, де ціла серія пп. Богданових, Базарових, Юшкевичів, Берманів і комп., що відійшли від історичного матеріалізму, вносить хаос в уми читачів, даючи під виглядом марксизму «щось неймовірно суперечливе, плутане і реакційне» і виступаючи ніби проти Плеханова, по суті, виступає проти Маркса і Енгельса» [55].

Отже, Воровський був добре обізнаний із змістом ленінської книги, вірно схопив її сутність і зумів правильно передати дійсне ідейно-теоретичне і політичне значення емпіріокритичних викрутасів російських ревізіоністів та їх західноєвропейських вчителів в галузі філософії.

Виходячи з основоположних ідей Маркса, Енгельса, Леніна, Воровський висловив важливі думки щодо суті, головного змісту матеріалістичного розуміння історії: про марксистське розв'язання основного соціологічного питання, тобто визначальну роль суспільного буття щодо суспільної свідомості; про діалектику взаємозв'язку продуктивних сил і виробничих відносин; про співвідношення явищ базисного і надбудовного характеру; про умови формування передової суспільної свідомості; про суспільство і особу. Притому ці думки висловлені переважно в одеський період діяльності Воровського [56].

Важливе місце в системі поглядів Воровського посідають такі корінні проблеми соціально-філософської теорії марксизму, як панування в історії об'єктивної закономірності, залежність ідеологічного процесу, в тому числі духовної культури, літератури та мистецтва, від структури суспільства, його економічного базису [57], а цього останнього — від рівня розвитку продуктивних сил. Економічна структура суспільства, доводить Воровський, найближчим чином визначає загальний характер і основні особливості соціальних взаємовідносин, а в антагоністичних формаціях — класову боротьбу, яка на своєму вищому етапі — соціалістичної революції — кладе край пануванню експлуататорів і створює необхідні передумови для побудови нової суспільної організації, що виключає гніт і експлуатацію, класове і національне гноблення. Отже, капіталізм — останній експлуататорський лад, в якому боротьба антагоністичних сил визначає неминучість його загибелі й знаходить своє відображення не тільки в політиці, але й у різних формах суспільної свідомості. «Буржуазний уклад, а з ним і буржуазна психіка,— пише Воровський,— являють цілком певну соціальну категорію. Вони є породженням певних відносин між людьми в боротьбі за життя, і якраз саме у буржуазному суспільстві ці відносини настільки чіткі і ясні, що тут важко надовго сховатись за туманними ідеями і фразами. Мислення, що зберігає буржуазний порядок, хоч би воно й прагнуло реформувати його, і мислення, що в корені підриває його основи,— ось дві сили, які стикаються і в політиці, і в науці, і в художній творчості» [58].

Певний вклад в справу захисту філософських основ наукового світогляду ще в дожовтневий період вніс соратник і учень В. І. Леніна — М. О. Скрипник (1872—1933). Засвоєння ним марксистського світорозуміння було, як свідчить сам революціонер, важким і суперечливим. «Шлях мого розвитку,— згадував він пізніше, у 1921 р.,— цілком відрізнявся від розвитку російських інтелігентів-революціонерів. Вироблення світогляду було занадто болюче, багато довелося побороти внутрішніх протиріч... Перехід до марксизму був дуже важкий. Довелося виробити світогляд, відмовитися від невиразного революціонізму...» [59].

Початок своєї «марксистської» біографії сам Скрипник умовно датує 1897 роком. «Умовно» тому, що його «марксизм» цього часу був дуже невизначеним, про що й говорить він в автобіографії: «мій марксистський світогляд того часу був досить еклектичний. Через це мою належність до партії можна вважати від 1899 р. або навіть від 1900 р., коли я розпрощався з деякими, правда незначними, на мій погляд, впливами німецьких ревізіоністів, але ця внутрішня робота розвитку, що відбувалась весь час, ще й досі не закінчилася» [60].

Виступаючи разом з Леніним в його титанічній боротьбі за створення революційної марксистської партії в Росії, за повалення самодержавства та буржуазного уряду, Скрипник чимало зусиль доклав до захисту та пропаганди ленінських ідей, спрямованих проти «теорії хвостизму» «економістів», організаційної безпринципповості меншовиків. В ряді статей, які збереглись в архівах або опубліковані в більшовицькій пресі, Скрипник рішуче виступив проти опортуністичної ідеології угодовства та «ліквідаторства», а також проти каламутної хвилі зрадництва інтересів революції, зокрема проти «богобудівництва», «емпіріомонізму» Богданова та ін.

Так, наприклад, на нараді розширеної редакції органу більшовиків газети «Пролетарий» Скрипник рішуче виступив проти «богобудівника» Луначарського, заявивши, що, оскільки останній «обстрілює науковий соціалізм», то проти нього і його прибічників необхідно вести боротьбу. «Ми,— говорив Скрипник,— залишаючись революційними соціал-демократами, повинні сказати, що з таким («богобудівничим».— *Авт.*) витлумаченням соціалізму нічого спільного не маємо» [61].

Певні заслуги в захисті марксистсько-ленінської теорії, в тому числі окремих філософських положень, від буржуазних та ревізіоністських критиків, в популяризації та пропаганді світогляду революційної пролетарської партії мали в цей період такі бійці ленінської гвардії, що працювали на Україні в складі більшовицьких організацій, як Артем, С. Гусєв, Р. Землячка, Г. Петровський, О. Шліхтер, Д. Ульянов, О. Ярославський та ін.

Артем (Ф. А. Сергеєв, 1883—1921) протягом декількох років здійснював велику пропагандистську і організаторську роботу в Катеринославській губернії (1903—1904), керував більшовицькою організацією Харкова (1905—1906), всієї південно-східної частини України (Харків, Донбас, Катеринослав, 1917). Він вів напружену боротьбу проти ідеології різних буржуазно-націоналістичних течій та ревізіо-

---

[54] Рецензію передруковано в журналі «Вопросы философии» (1957.— № 3.— С. 123).

[55] *Там же.*

[56] Маються на увазі насамперед такі статті: «Чи являє собою інтелігенція суспільний клас?» (1904), «Народно-соціалістична партія і людська особистість» (1906), «Дрібнобуржуазна утопія» (1906), «Соціал-демократія і буржуазні партії» (1907), «Соціал-демократія і робітнича маса» (1907), «Лист з Берліна» (1908), «Комуністичний маніфест і його доля в Росії» (1908) та ін.

[57] Див. статті, вміщені в «Одесском обозрении» за 1908—1909 рр. («Батьки і діти», «В ніч після битви», «Про буржуазність модерністів», «Пам'яті полум'яного Віссаріона», «Д. І. Писарєв», «Правда чи брехня»), в «Черноморском портовом вестнике» за 1911 р. № 88 («В. Г. Бєлінський»), в «Одесских новостях» за 1912 р. (статті про Й. Крашевського та Б. Пруса).

[58] *Воровський В. В.* Літературно-критичні статті.— К., 1957.— С. 125.

[59] *Скрипник М.* Пролетарська революція на Україні : Ст. й промови.— Харків, 1980.— Т. 1.— С. 6.

[60] *Там же.*— С. 7.

[61] *Протоколы* Совещания расширенной редакции «Пролетария».— М., 1934.— С. 44.

містських, антиленінських угруповань, на захист ідейно-теоретичних основ більшовицької партії.

С. І. Гусєв (1874—1933) — член петербурзького «Союзу боротьби за визволення робітничого класу», більшовик з 1903 р. Як делегат II з'їзду партії, за дорученням Леніна Гусєв виступав з доповідями про роботу з'їзду в Києві, Харкові, Одесі, Миколаєві, де викривав антиленінську позицію меншовиків в питаннях теорії, організації і тактики, а в 1905 р. він був секретарем Одеського більшовицького Комітету.

Р. С. Землячка (1876—1947) ще в 1901 р. як агент «Искры» була направлена в Одесу і Катеринослав, де працювала над згуртуванням соціал-демократичних організацій на ленінській ідейній платформі. На II з'їзді партії, будучи делегатом від Одеської організації, послідовно захищала ідейні принципи, розроблені Леніним, а після з'їзду вела рішучу боротьбу проти теоретичних та організаційних догм меншовизму.

Г. І. Петровський (1878—1958) вже з середини 90-х років минулого століття — активний учасник революційного робітничого руху, пропагандист і агітатор. Брав участь в друкуванні й поширенні марксистської літератури і соціал-демократичних пропагандистських матеріалів. Був членом Катеринославського соціал-демократичного куртка, який очолював І. В. Бабушкін. В 1905—1906 рр. був одним з організаторів і керівників політичної боротьби робітників Катеринославщини і Ради робітничих депутатів (Катеринослав). Як член IV Державної думи, під керівництвом Леніна виконував важливу роботу, викриваючи реакційну ідеологію і політику буржуазно-поміщицьких партій і царського уряду.

О. Г. Шліхтер (1868—1940) — учасник визвольного руху з 1887 р., з 1891 р. працював в марксистських гуртках на Україні. Після II з'їзду партії, будучи членом Київського Комітету РСДРП (1902—1905), виконував велику роботу по керівництву робітничим рухом, по ідейному розгрому «легального марксизму», «економізму» та меншовизму.

Значну роботу по теоретичному озброєнню більшовиків України в дожовтневий період виконували також Д. І. Ульянов (1874—1943), який на початку XX ст. працював в Херсоні, Києві, Одесі, Севастополі, та О. М. Ярославський (1878—1943), який в 1905—1906 рр. виконував партійну роботу в Києві, Одесі, Катеринославі.

Одним з видатних діячів визвольного руху був В. П. Горін-Галкін (1863—1925). Свій революційний шлях він розпочав як член організації «Народна воля» ще в період навчання у Харківському ветеринарному інституті (80-ті роки). За активну участь в народницькому русі був заарештований і в 1888 р. висланий в Якутію, де перебував понад десять років. На засланні спеціально вивчав філософію, логіку, суспільну думку свого часу, психологію. В результаті глибокого засвоєння марксистської теорії й аналізу соціальної дійсності пореформеної Росії, з початком пролетарського періоду визвольного руху перейшов на позиції революційної соціал-демократії. Був делегатом II з'їзду партії, поділяючи ідейно-політичну позицію більшовиків. Особисто зустрічався з В. І. Леніним (на II з'їзді РСДРП і пізніше), який подарував йому книгу «Матеріалізм і емпіріокритицизм». Під її впливом написав і під псевдонімом видрукував значну за обсягом книгу «Долой материализм!», в якій піддав грунтовній критиці російських махістів та їх західноєвропейських вчителів [62]. Втілюючи власною особою органічну єдність революційної марксистської теорії й боротьби за її реалізацію, брав безпосередню участь в революційному русі та практичній роботі по будівництву соціалізму — в підготовці Жовтневої революції, ідейно-політичному озброєнні молодої Червоної Армії (політробота в 1918—1920 рр.), виховній діяльності (в останні роки життя).

Література про Горіна-Галкіна досить обмежена — про нього опубліковано всього декілька журнальних статей загального

[62] *Грабовский Н.* Долой материализм! (Критика эмпириокритической критики).— Катеринослав, 1910 (для псевдоніму Горін-Галкін використав прізвище славнозвісного українського письменника-революціонера П. А. Грабовського).

характеру та невеличкі схематичні зауваження в спеціальних історико-філософських дослідженнях, в яких — майже без винятків — джерелознавчою основою править лише вищезгадана книга, без врахування численних архівних матеріалів.

Коло наукових інтересів Горіна-Галкіна було досить широке. Крім власне світоглядно-методологічних проблем, які охоплювали майже всі основні галузі філософського знання, він цікавився також деякими іншими науковими дисциплінами. Багато уваги Горін-Галкін приділяв проблемі застосування діалектико-матеріалістичної методології до конкретних наук і сфер дійсності — природознавства, педагогіки, історії, революційної тактики та ін.

Але його переважний інтерес зосереджений навколо філософських основ світогляду та діалектико-матеріалістичної методології марксизму-ленінізму, критики ідеалізму, дуалізму та різних модифікацій метафізики. Про це свідчать не тільки його друковані праці, але й вся спадщина, зокрема, великий рукопис, що зберігається в архіві [63], а також численні статті, начерки, тези, фрагменти, конспекти.

Головна причина того, чому марксистська діалектика набуває виключного значення в процесі наукового пізнання, полягає, говорить Горін-Галкін, в можливості за її допомогою проникнути у справжню сутність явищ дійсності. Діалектика, зауважує він, «розкладає до кінця процеси природи на її складові елементи, після чого вона має можливість розуміти найглибшим чином, як відбуваються ці явища» (арк. 30). А «рушійною силою» діалектичного руху є «суперечливість речі», яка являє собою прагнення речі набути іншого стану на протилежність вихідному (арк. 42).

Якщо робити узагальнений висновок про Горіна-Галкіна як філософа, можна сказати, що в цілому він був досить грунтовним і оригінальним мислителем, який серйозно підходив до висвітлення тих чи інших проблем, базуючись на порівняно широкому історико-філософському та конкретно-науковому матеріалі. Однак з самого початку треба сказати, що, перебуваючи під сильним впливом філософії Гегеля (і Плеханова), некритично сприймаючи її, він не завжди бачив принципіальну різницю між марксистським і гегелівським розумінням сутності діалектики, допускав певні відхилення в бік метафізики та ідеалізму, не завжди розумів всю глибину філософсько-методологічних принципів основоположників марксизму-ленінізму, хибував на суперечливість у своїй концепції і нечіткість термінології. Це й позначилось на характері його думок, висловлених як в книзі «Долой материализм!», так і в неопублікованих працях.

В праці «Долой материализм!» Горін-Галкін висвітлює ряд корінних положень марксистської теорії пізнання — про протилежність її ідеалістичній гносеології та принципіальну відмінність в порівнянні з домарксистськими матеріалістичними системами, про похідний характер психічного щодо фізичного, єдність матерії та її атрибутів, роль практики в пізнанні. Значне місце в ній відводиться аналізу суті й значення матеріалістичного розуміння історії. Позитивний виклад основних ідей марксистської філософії як вищої форми наукового світорозуміння супроводжується докладною, притім предметною критикою махізму, що претендував на «третю лінію» у філософії, а в дійсності повторював старі догми суб'єктивного ідеалізму, метафізики та агностицизму, суперечив новітнім досягненням природознавства. Відповідно до змісту книги Леніна «Матеріалізм і емпіріокритицизм» Горін-Галкін вказує на прямий зв'язок емпіріокритичної гносеології філософських ревізіоністів — Богданова, Базарова, Валентинова, Юшкевича та ін.— з їх опортуністичною ідейно-політичною позицією. Ця обставина з особливою силою доводить несумісність махізму з філософією марксизму. «Принципіальна координація, релятивізм, корелятивізм суб'єкта (свідомості), з одного боку, і об'єкта, що усвідомлюється (зовнішнього буття) — з другого, тобто пара-

[63] Переважна більшість загальнофілософської спадщини мислителя, поки що не видрукована, і зберігається в Центральному партійному архіві (ЦПА) Інституту марксизму-ленінізму при ЦК КПРС (фонд 292, оп. 1, од. зб. 23, 24, 27, 28, 30). Далі посилання на матеріали цього архіву даються в тексті.

лелізм, як існування — одночасність свідомості й (зовнішнього) об'єкта,— пише Горін-Галкін,— ні в якому разі не може бути прийнята марксистами» [64].

Незважаючи на ряд суттєвих недоліків книги «Долой материализм!» — недоліків, які зумовлені відходом від матеріалістичної діалектики (твердження про «принципіальну однорідність» всіх «якостей» природи, які нібито є лише градаціями однієї «універсальної якості», про «кількісну» різницю між цими якостями, з визнанням якої лише й зв'язана діалектика та ін.), ця книга, відіграла певну позитивну роль в боротьбі з махізмом, в утвердженні наукового світогляду в свідомості пролетарських революціонерів.

Значний інтерес являють неопубліковані праці Горіна-Галкіна, на змісті яких доцільно зупинитись, оскільки до цього часу вони не були предметом спеціального аналізу у філософській літературі. Насамперед відзначимо певну нечіткість деяких загальних положень і понять, якими користується або до яких приходить Горін-Галкін. Уже саме визначення діалектики, яке дається у вступі рукопису, що зберігається в архіві, не є чітким. Діалектика, пише автор, «в суттєвому полягає в безумовно вичерпаному аналізі речей, але лише з формального, алгебраїчно якісного, логічного, індивідуального боку». Щодо «змістовного» аналізу дійсності, то він, як стверджує автор, неможливий, бо «змістовний бік речей, індивідуально конкретний,— алогічний, ірраціональний (краще б сказати, араціональний). Причина цього лежить у „законно невиражуваності" індивідуально фактичної сторони речей, зумовленої т. зв. первісним розподілом сил у природі» (арк. 1).

У вступі зачіпається також низка інших питань, зв'язаних з розумінням методів дослідження та природи соціологічних законів, які мають логіку взаємозв'язку у «вертикальному напрямі» з специфікою філософського аналізу у порівнянні з конкретно-науковим. Багато уваги приділяється сутності філософських категорій, їх «ієрархії» та типології.

Переходячи до основного викладу, Горін-Галкін передусім зупиняється на «методі викладу категорій» [65], який, на його думку, зумовлений логікою об'єктивного розвитку самої дійсності (арк. 5). Автор детально зупиняється на категоріях діалектики (субстанції, руху, простору, часу, зв'язку, опосередкування, розвитку, суперечності), на принципах і законах. При цьому характерно, що в трактуванні загальної сутності, найбільш суттєвих визначень матерії Горін-Галкін поділяє принципіальні положення Спінози. Вплив Спінози, а в певній мірі й своєрідний «піфагореїзм» позначився, зокрема, на тлумаченні матерії як субстанції. «...Весь світ, якщо залишити в стороні духовні явища, є матерія у просторі й часі... Якщо масу візьмемо за 5-й вимір М., то весь світ зводиться до субстанції з 5-ма вимірами» (арк. 17). І далі: «Врешті-решт світ є субстанція, частини якої наділені індивідуальною чисельністю, що є безконечно складним комплексом логічних категорій. Так що правий був старик Піфагор, говорячи, що все є число» (арк. 1). Однак трактовка Горіним-Галкіним деяких принципіальних положень філософії в дусі Спінози (і певною мірою в дусі Діцгена) зовсім не означає, ніби він не бачив суттєвої різниці між марксистським матеріалізмом і спінозизмом. Цю різницю він бачить в метафізичному характері поглядів Спінози, протилежністю яких є марксистський діалектичний матеріалізм, а також у запереченні Спінозою причинно-наслідкової залежності між фізичним і духовним. Але найбільше негативного впливу діалектика (як загальна теорія розвитку, теорія пізнання і логіка марксизму) в системі філософських поглядів Горіна-Галкіна зазнала з боку гегелівської філософії та плеханівської інтерпретації марксистської методології.

Заслуговують на критику в цьому плані думки Горіна-Галкіна, які йдуть по лінії

[64] *Грабовський Н.* Долой материализм! (Критика эмпириокритической критики).— С. 57—58.

[65] Маючи на увазі великий інтерес Горіна-Галкіна до проблем гносеології і логіки, не можна погодитись з твердженням, що він цікавився переважно «онтологією» (*История* философии в СССР : В 5 т.— М., 1971.— Т. 4.— С. 628).

ототожнення принципіальних положень філософії Гегеля і марксизму щодо загальних закономірностей світу, хоча в ряді інших місць сам автор справедливо твердить, що в натурфілософії Гегеля Маркс і Енгельс «нічого не могли взяти суттєвого, бо тут більше усього відбилась гегелівська містика» (арк. 12). Так, наприклад, хибною є думка Горіна-Галкіна про повний збіг гегелівської натурфілософської конструкції з реальним процесом розвитку матеріальної дійсності: «Гегелівська лінія розвитку Космосу являє собою повну тотожність з природничо-історичною лінією і вигадане відхилення останньої від першої є відхиленням від поверхового уявлення фактів. Ідеальна лінія Гегеля є тенденційною. Емпірична ж лінія епізодична. Лише перша лінія є істина істинної діалектичної логіки процесу» (арк. 9).

Всупереч власним думкам про якісну відмінність марксистської філософії в порівнянні з гегелівською, неодноразово висловленими у цитованому рукопису, Горін-Галкін говорить про тотожність гегелівської натурфілософії та філософії духу з фундаментальними положеннями марксистської філософії. «Отже,— пише він,— Маркс і Енгельс безсумнівно визнавали натурфілософію в загальногегелівському її розумінні, а також і «філософію духу», в тому ж розумінні (філософію історії в діалектичній формі). А це значить, що Маркс — Енгельс визнавали «логіку поняття» (тобто діалектику натурфілософії та філософії історії) і займались дуже сильно нею конкретно... не встигнувши, однак, виділити окремо формальну частину цієї III-ої частини діалектики... Нам, учням Маркса — Енгельса, треба виконати цю справу...» (арк. 14).

Ці та деякі інші хибні формулювання, що стосуються інтерпретації діалектики як теорії розвитку об'єктивного світу та його духовного відображення, а також як методу пізнання і революційного перетворення дійсності, аж ніяк не заперечують того головного, що характеризує філософські погляди Горіна-Галкіна, а саме його в цілому вірного розуміння сутності, пізнавального і практичного призначення матеріалістичної діалектики, ворожої «пантеїстичній містиці Гегеля» (арк. 12).

Правильне розуміння світоглядно-методологічних основ марксизму й дало Горіну-Галкіну змогу піддати суттєвій критиці вихідні підвалини ідеології представників різних течій, ворожих інтересам пролетарського визвольного руху. Так, вже на початку XX ст., на III з'їзді РСДРП, Горін-Галкін виступив в дусі ленінських ідей, виражених в книзі «Що робити?», проти «економістів» (зокрема Мартинова) — представників «вульгарної форми матеріалізму» [66], які спотворювали погляди основоположників наукового соціалізму на природу, шляхи та ідеали робітничого руху, на роль партії пролетаріату в процесі боротьби за знищення експлуататорського ладу і побудову нового суспільства (арк. 10), тобто суперечили дійсному діалектичному процесові розвитку суспільства, робітничого класу та його партії.

Предметом критичного аналізу Горіна-Галкіна була «тектологія» Богданова, про яку він пише: «...В розумінні методу організаційна наука Богданова [67], певна річ, нічого спільного не має з методом Гегеля — Маркса», бо «богданівська логіка поняття (організаційна наука) є суцільний ідіотичний набір всіляких клаптиків з... логіки (Гегеля) плюс хаотична домішка предметів, які не мають до неї відношення...» (арк. 12).

Досить грунтовній критиці піддаються також механіцизм та еклектика Бухаріна, софістика Троцького (стаття «Принципи тактики», арк. 238), нігілістичні вправи «пролеткультівців». Все це подано з широким посиланням на першоджерела і вихідні в методологічному відношенні праці основоположників марксизму-ленінізму, при врахуванні основних досягнень науки, особливо природознавства, й узагальненні новітнього досвіду всесвітньої історії, практики міжнародного та російського визвольного руху.

Грунтуючись на працях Маркса та Енгельса, особливо на «Капіталі» та «Анти-

[66] *Второй* съезд РСДРП : Протоколы.— М., 1959.— С. 132.

[67] Мається на увазі його книга «Всеобщая организационная наука», яку В. І. Ленін піддав критиці в своїй праці «Матеріалізм і емпіріокритицизм».

Дюрінгу»[68], Горін-Галкін детально характеризує найважливіші аспекти матеріалістичної діалектики як методу, що являє собою пряму протилежність плоскому еволюціонізму, «катастрофізму», еклектиці і софістиці. Більше того, матеріалістична діалектика, на протилежність емпіризму та абстрактним апріорним конструкціям, виконує також функцію наукового передбачення. «...За посередництвом діалектики,— пише Горін-Галкін,— можна завбачити раціональну сторону історії, про що свідчить теорія марксизму й заснований на ньому пролетарський визвольний рух» (арк. 10—11). На відміну від законів природи, де діють сліпі сили, що підпорядковуються «залізній» необхідності, в суспільстві завдяки свідомим зусиллям людей (особливо це притаманне вищим фазам історичного розвитку), можливі певні відходи від, так би мовити, наперед «запрограмованої» лінії об'єктивного розвитку. «Цю різницю,— онтогенезису і філогенезису,— пише Горін-Галкін про співвідношення діалектичних закономірностей суспільства і природи,— і має на увазі Маркс, говорячи, що коли суспільство потрапило на шлях певного розвитку, воно хоч і не може вже перестрибнути через стадії (через окремі етапи стадій воно може за певних умов), воно може все ж скоротити муки родів суспільства старого, вагітного новим» (арк. 8).

Історико-філософська проблематика, що складала предмет спеціального інтересу Горіна-Галкіна, включає переважно західноєвропейську і російську філософію, насамперед філософію Нового часу (Бекон, Декарт, французькі матеріалісти XVIII ст., німецька ідеалістична філософія в особі Канта і Гегеля, позитивізм, неокантіанство), матеріалізм новітнього часу, філософську еволюцію Плеханова та матеріалізм Чернишевського[69]. Об'єктом критики для Горіна-Галкіна були ідеалізм, метафізика та агностицизм не тільки ідеологів буржуазії, але й представників різних течій дрібнобуржуазної ідеології, в тому числі й особливо — ревізіоністів та ухильників від генеральної лінії ленінської партії (Бернштейн, Шмідт, Каутський, Бухарін, Троцький та ін.). Ця критика, розкриття протилежності двох філософсько-методологічних підходів до розв'язання актуальних проблем соціально-економічного, політичного та культурного розвитку свого часу були здійснені широко, грунтовно, аргументовано. В їх основі лежали твори основоположників марксизму, особливо «Анти-Дюрінг» Ф. Енгельса та праці В. І. Леніна.

Отже, ми бачимо, що соратники і однодумці В. І. Леніна на Україні в дожовтневий період виконали значну роботу по викриттю різних течій буржуазної ідеалістичної філософії та ревізіонізму, що проявився в галузі світоглядно-методологічних основ марксизму-ленінізму[70]. Завдяки їх зусиллям, які були нерозривною складовою частиною загальної справи ленінської партії в її боротьбі проти ворожої ідеології, за виховання пролетарських мас в дусі класово революційної самосвідомості, ідеї марксистсько-ленінської філософії завойовували все більш міцні позиції, становились надбанням більш широкого кола свідомих робітників та передової інтелігенції.

Процес поширення марксистсько-ленінських ідей у період імперіалізму відбувався і на західноукраїнських землях. Про це свідчать, зокрема, такі факти: публікація в журналі «Житє і слово» статті Плеханова «Робітники і революційний рух в Росії» (Львів, 1896), в якій йшлося про діяльність створеного Леніним петербурзького «Союзу боротьби за визволення робітничого класу»; наявність досить широких зв'язків російських соціал-демократів і особисто В. І. Леніна з революційними діячами Галичини; поширення серед передових робітників і прогресивної інтелігенції ленінської «Искры», на сторінках якої вміщувались матеріали про Галичину (окремі статті «Искры» передруковувались газетою львівських соціал-демократів «Воля»). Певного поширення набули ленінські праці, зокрема «Що робити?», матеріали (протоколи) II з'їзду РСДРП. Революційні марксистські ідеї пропагувала група сприяння РСДРП, яку створили російські емігранти у Львові в період революції 1905—1907 рр. В Бориславі діяв гурток по вивченню і пропаганді творів К. Маркса і Ф. Енгельса, створений за ініціативою В. І. Леніна галицькими соціал-демократами. В ряді інших міст України — Львові, Станіславі, Тернополі, Дрогобичі — в період першої світової війни також діяли гуртки по пропаганді ідей марксизму-ленінізму, на базі яких була створена інтернаціоналістська організація революційної соціал-демократії.

[68] В багатьох випадках автор вдається до широкого цитування або простого перекладу цих та інших праць Маркса, Енгельса або Гегеля.

[69] *Матеріали* на цю тему містяться в рукопису «Діалектика».— Ч. 2 (ЦПА ІМЛ, ф. 292, оп. 1, од. зб. 24, с. 260—520).

[70] Слово «ленінізм» датує свою історію приблизно з II з'їзду РСДРП, тобто з часу існування більшовицької партії (в 1905 р. це слово вже широко вживалось в середовищі російських соціал-демократів).

7. Соратники та учні В. І. Леніна в боротьбі за соціально-культурний прогрес на Україні

Вирішальну методологічну та теоретичну роль у розв'язанні проблем соціально-культурного прогресу на Україні кінця XIX — початку XX ст. відіграли праці В. І. Леніна «Партійна організація і партійна література» (1905), «Про „Віхи"» (1905), «Матеріалізм і емпіріокритицизм» (1908) та ін.

Принципи марксистського аналізу культури, викладені в цих та інших працях В. І. Леніна, дали можливість наукового вирішення ряду кардинальних проблем, що стосувалися соціально-культурного прогресу на Україні. Насамперед це були проблеми шляхів та принципів розвитку національної культури, зв'язку культури з життям та боротьбою народних мас за своє соціальне та національне визволення, зокрема ставлення революційного пролетаріату до духовних цінностей, філософського аналізу суперечностей розвитку соціально-культурного прогресу на Україні періоду імперіалізму, критики формалістичних течій в культурі, співвідношення традицій і новаторства в культурі тощо.

Безпосередніми провідниками ленінських ідей в галузі культури на Україні в дожовтневий період були марксистські літератори — А. Луначарський, В. Воровський, М. Ольмінський, революційна більшовицька преса.

Більшовицькі газети «Правда», «Пролетарий» та інші періодичні видання відгукувалися на визначні події в культурному житті України того часу. Важливі питання, зв'язані з розвитком культури, зокрема питання про рушійні сили культури, відношення пролетаріату, революції до культури, необхідності розвитку освіти та культурного рівня пролетарських мас, систематично порушувалися в листівках, прокламаціях, заявах більшовицьких партійних організацій, які діяли на Україні. У значній частині марксистських дореволюційних гуртків поряд з питаннями марксистської теорії вивчалися також історія революційного руху та історія культури. «Якщо ми візьмемо нашу колишню марксистську пропаганду, то ми побачимо,— згадувала пізніше Н. К. Крупська,— що там цьому питанню, пропаганді історії культури в марксистському висвітленні, приділялося дуже багато уваги. Ця пропаганда мала серед робітників дуже великий успіх, бо вона давала робітникові такий цілісний світогляд, який здатний був з коренем знищити старе світорозуміння»[71]. Марксистське вивчення проблем історії культури допомагало правильно розуміти конкретні проблеми соціально-культурного прогресу на Україні того часу, давати правильну оцінку тенденціям розвитку національної культури, зв'язувати духовний прогрес з практикою революційної боротьби робітничого класу, піддавати критиці модерністські та занепадницькі течії в культурі.

Більшовицька преса, марксистські публіцисти брали активну участь у спрямуванні української культури на шлях демократичного розвитку. Критика В. І. Леніним, А. В. Луначарським, О. М. Горьким виступу П. Б. Струве в журналі «Русская мысль» (1912) із статтею «Загальноросійська культура та український партикуляризм», в якій він заперечував право української культури на існування; захист більшовиком Г. І. Петровським

[71] *Крупська Н. К.* Педагогічні твори : В 10 т.— К., 1965.— Т. 6.— С. 142.

української демократичної культури в Державній думі; виступ більшовицької «Правды» проти приниження української культури і мови катеринославським поміщиком Родзянком — це факти, які красномовно свідчать про те, що більшовицька преса, марксистські літератори, виходячи з ленінського вчення про дві культури в кожній національній культурі, послідовно вирішували питання про шляхи розвитку української національної культури.

Видатну роль відіграла марксистська періодика у боротьбі за творчу спадщину Т. Шевченка, за шевченківські традиції, за прогресивну українську культуру, що у той час мало виключно велике значення. Революційна поезія великого Кобзаря була натхненним словом для трудящих мас у боротьбі за соціальне та національне визволення, за всебічний духовний прогрес українського народу. Однак буржуазно-націоналістичні діячі, такі, як М. Сріблянський, М. Грушевський та інші, прагнули ревізувати творчу спадщину народного співця, намагались вихолостити її революційний зміст, видавали поета за провідника «класового миру», інтерпретували його творчу спадщину з точки зору «єдиного потоку» української культури.

Боротьба за Шевченка посилилась у зв'язку з святкуванням 100-річчя від дня народження поета в 1914 р. Царський уряд, наляканий тим, що вшанування поета-бунтаря може перерости у масові виступи народних мас проти соціального та національного гноблення, заборонив будь-які урочистості з приводу цієї дати. «Заборона вшанування Шевченка була таким чудовим, прекрасним, на рідкість щасливим і вдалим заходом з точки зору агітації проти уряду, що кращої агітації і уявити собі не можна» [72],— писав у зв'язку з цим Ленін. Газета «Правда» відгукнулась на 100-річчя з дня народження Кобзаря статтями «Кріпосники і Шевченко» (18 лютого 1914 р.) та «Пам'яті Шевченка» (25 лютого 1914 р.). 2 березня в газеті було вміщено промову соціал-демократа Бур'янова в Державній думі про святкування ювілею Шевченка. Більшовицька газета «Правда», відтворивши справжню постать поета-революціонера, «співця пригноблених мас народу», одночасно давала зрозуміти робітникам, що і шовіністично настроєні кадети, і українські буржуазні націоналісти різними методами намагаються фальсифікувати революційний зміст творчості Кобзаря, що й перші, й другі виступають проти демократичної культури та її діячів. Викриваючи позиції ліберально-буржуазних «заступників» Шевченка, «Правда» писала: «Наші ліберали також протестують... Але в їх протесті — чимала доля холопства і раболіпства. Пуришкевичів вони намагаються усовістити вказівкою на те, що, озлоблюючи українців, «ми» допомагаємо, мовляв, Австрії, яка на «сепаратистських» струнах розігрує свою політику» [73].

У зв'язку з ювілеєм Т. Шевченка в лютневому номері журналу «Дзвін» було надруковано статтю А. Луначарського «Шевченко і Драгоманов». У ній було по-марксистському висвітлено питання про відношення соціалістичного пролетаріату до спадщини великого Кобзаря.

Виступи більшовицької «Правды», А. Луначарського, В. Воровського у зв'язку з боротьбою навколо класичної спадщини української художньої культури знаменували собою принципово новий підхід до досягнень демократичної культури минулого, оснований на принципах марксистської ідеології, виражали прагнення поставити духовні скарби на службу пролетаріату в його соціально-визвольній боротьбі. Разом з тим це була грунтовна відсіч спробам буржуазно-націоналістичної ідеології фальсифікувати історію прогресивної культури. Критики-марксисти внесли значний вклад у спрямування розвитку української культури на принципах інтернаціоналізму, взаємозв'язку з культурами братніх народів.

Фальсифікація демократичної прогресивної спадщини української культури ідеологами буржуазного націоналізму базувалася на вихідних засадах ідеалістичного розуміння історії та агностицизму.

[72] *Ленін В. І.* Повне зібр. творів.— Т. 25.— С. 64.

[73] Цит. за кн.: *Тарас Шевченко* : Документи і матеріали.— К., 1963.— С. 241.

Неминучим наслідком такого підходу було елітарне розуміння суті соціально-культурного процесу, зведення його до активної дії «еліти», яка, мовляв, єдина відтворює і зберігає цілісну, «неподільну» національну культуру, забезпечуючи тим самим прогрес. У зв'язку з цим висувалася ідеалістична «теорія» про те, що соціально-культурний прогрес абсолютно не зв'язаний з боротьбою, ідеалами та прагненнями широких народних мас, зокрема з революційною боротьбою пролетаріату. Отже, ідеалістичні фальсифікації демократичної культури ідеологами українського буржуазного націоналізму мали цілком визначене соціально-політичне спрямування, а саме на відрив культури від життя та боротьби народних мас, служили засобом завуальовування класової суті соціально-культурного прогресу в умовах класово-антагоністичного суспільства.

Таким чином, у зв'язку з боротьбою навколо класичної спадщини української демократичної культури гостро стояли й проблеми відношення народних мас, і в першу чергу робітничого класу, до духовних цінностей й питання про рушійні сили соціально-культурного прогресу.

Взявши на озброєння принципи марксистсько-ленінського аналізу культури, марксисти А. Луначарський, В. Воровський, більшовицька преса виступили з гострою критикою ідеалістичних культурологічних концепцій соціально-культурного прогресу, давали матеріалістичне пояснення розвитку культури у тісному зв'язку з класовою боротьбою пролетаріату, зв'язували соціально-культурний розвиток з революційною практикою народних мас.

Розглядаючи робітничий клас як основну рушійну силу революційної перебудови суспільства, а завдяки цьому як основну рушійну силу соціально-культурного прогресу, марксисти, більшовицька преса давали наукове пояснення проблеми взаємозв'язку культури і революції.

Багато уваги науковому розв'язанню цієї проблеми надавав, зокрема, А. В. Луначарський (1875—1933). Один з найталановитіших представників марксистської критики, Луначарський протягом всього свого свідомого життя займався, за його власним визнанням, «справою введення пролетаріату у володіння всією людською культурою». І якщо у розгляді деяких питань теорії культури він був непослідовний, то у вирішенні питання про відношення народних мас до культури завжди твердо стояв на марксистських позиціях.

Балачки дрібнобуржуазних інтелігентів про вандалізм народних мас А. Луначарський називав «дурницями» [74]. Вже в одній з перших своїх праць, присвячених проблемі відношення революційного пролетаріату до мистецтва, в статті «Про мистецтво і революцію» (1906), Луначарський заявив: «Торжество революції в моїх очах являє собою великий початок нового і незрівнянного мистецтва, родючий грунт для появи сотень Данте» [75].

Боротьба народних мас за своє соціальне визволення викликала в нього гарячі симпатії. Він вболівав за долю пригноблених, вірив у величезні животворні сили «низів», які пробивалися до світла, культури крізь утиски самодержавства.

Всебічне вивчення народної культури, постійні життєві спостереження і контакт з простими людьми переконували А. Луначарського в тому, що вільний розвиток народу — це найперша умова культурного прогресу.

У статті «Націоналізм взагалі і український зокрема», у відповідь на твердження українських буржуазних націоналістів про нездатність «низів» створювати та сприймати культуру, А. Луначарський відзначав, що простий народ складає «важливу передумову у розвитку культури високої і оригінальної» [76].

У статтях «Діалог про мистецтво», «Мистецтво і революція» та багатьох інших працях, написаних А. Луначарським до революції, також ставиться проблема відношення народних мас, революції до культури. В них він послідовно захищає марксистське положення про творчу роль народних мас, зокрема пролетаріату, в за-

[74] *Луначарский А.* Сочинения : В 8 т.— Т. 7.— С. 127.

[75] *Там же.*— С. 139.

[76] *Луначарський А.* Про літературу.— К., 1960.— С. 628.

безпеченні соціально-культурного прогресу суспільства.

Фактом, який неначебто мав підтверджувати ідеалістичну трактовку суті соціально-культурного прогресу, був занепад деяких видів народного мистецтва в умовах класово-антагоністичного суспільства. Буржуазні соціологи та історики культури твердили, що причиною занепаду народнопоетичної творчості, наприклад, на Україні в кінці XIX — на початку XX ст. є «перехід народу від наївного й мрійливого дитинства, від бурхливої і палкої молодості до спокійної зрілості, коли яскраву вигадку заступає точна істина, а на зміну поезії приходить наука з її холодним, всепроникливим світлом». Це був метафізичний підхід до пояснення суспільних процесів, ігнорування специфіки розвитку суспільної історії та культури. Крім того, зведення появи тих чи інших явищ культури до чисто духовних причин по суті приховувало реальні соціально-класові основи суперечностей культурного прогресу в умовах антагоністичного суспільства.

А. Луначарський всупереч буржуазним теоретикам дав матеріалістичне пояснення причин занепаду народнопоетичної творчості в умовах експлуататорського суспільства. Причиною занепаду культури в умовах класово-експлуататорського суспільства, писав він, було відчуження народних мас від цінностей культури, зосередження культури в колі так званої еліти, у панівних класів. Крім того, занепад культури в умовах капіталізму був зумовлений самими соціальними суперечностями, характером буржуазного ставлення до цінностей культури. Марксистсько-ленінський аналіз причин занепаду культури в умовах капіталістичного суспільства мав виключно важливе методологічне значення в умовах України періоду імперіалізму та пролетарських революцій, коли боротьба ідей в галузі культури по суті виражала собою основні тенденції класової боротьби.

У розкритті причин занепаду культури в умовах буржуазного суспільства теоретики-марксисти виходили з марксистсько-ленінського вчення про класи і прошарки, про характер того соціального середовища, яке породжується капіталістичною суспільно-економічною формацією і в якому культура занепадає.

З гострою критикою соціальних суперечностей капіталізму, які призводять до занепаду духовної культури, зокрема мистецтва, виступив В. В. Воровський. У циклі статей «В кривому дзеркалі», які були видрукувані в одеських газетах «Одесское обозрение», «Одесские новости» та інших в 1910 р., він розкрив примітивне ставлення дрібнобуржуазного міщанства до мистецтва. В одній із статей, «Думки вголос», що була опублікована в газеті «Наше слово» 7 квітня 1910 р., В. Воровський писав: «Поставте у нас в міському театрі гарну художню п'єсу з найсимпатичнішою добродійною метою — і публіка буде красуватися відсутністю» [77].

Одеське міщанство початку XX ст. захоплювалося переважно пікантними, еротичними сюжетами театральних вистав. З сарказмом писав В. Воровський: «Мила одеська публіка, естетична і інтелігентна! Як мало тобі треба, щоб задовольнити клубничні основи твоїх «художніх» смаків... Найхарактерніше те, що для цієї публіки цілком досить «проймаючої» назви... досить з'явитись на афіші спокусливій назві «Полудіва» або «Оголена» — і публіка плавом пливе в театр, у передчутті архіінтелігентних і супраестетичних насолод» [78].

Примітивізм, виключна духовна вбогість міщанина, який вважав, за словами В. Воровського, що «досить пройтись по Дерибасівській в блазенського крою костюмчику, значить одразу оголосити себе жахливим інтелігентом і естетом» [79], були найкрасномовнішим проявом тих ідеалів, які утверджувала капіталістична дійсність.

Сукупність умов буржуазного суспільства, які призводять до обезцінення мистецтва, В. Воровський показав у статті «Моя доповідь». Він писав: «З нашої літератури майже безслідно зникла щира творчість, натхненна не базарним попитом, а внутрішньою потребою художника. Газета перетворилась в крамничку, яка жваво торгує рекламою. Театр стає базаром міщанської глупоти. Лірика виродилась у засіб збудження старих людей. Душа письменника перетворилась у дрібну крамницю, де все можна дістати за гроші, але пропонується безсоромно торгуватись, бо безсоромно правлять» [80].

Викриття В. Воровським дрібнобуржуазного міщанства як середовища, в якому обезцінюється справжнє мистецтво, має неабияке значення в наші дні. Адже сучасна буржуазна так звана «масова» культура живиться і підтримується в основному саме дрібнобуржуазним середовищем з його примітивними, стандартними смаками.

Характерно, що, як і в минулому, масова культура в наш час є також однією із спроб буржуазії вирішити проблему відношення народних мас до культури в рамках буржуазної ідеології. Однак ці наміри ні до чого втішного не приводять. Адже створення масової культури засноване на принципі опрощення, знищення ідейно-художнього рівня, що не може не призводити до її занепаду. Примітивний характер масової культури не здатний сприяти піднесенню естетичної, художньої освіти мас. Це є однією з причин, які заважають народним масам об'єктивувати справжні духовні цінності.

Важливе значення у філософському аналізі соціальних умов занепаду буржуазної культури в умовах імперіалізму на Україні мали виступи В. В. Воровського з питань визначення місця дрібної буржуазії в соціально-класовому поділі капіталістичного суспільства. Як відомо, для дрібної буржуазії властиві непослідовність, двоїстість, на що неодноразово вказував В. І. Ленін. Виходячи з ленінського вчення про соціально-класову структуру експлуататорських формацій, Воровський давав досить чітку наукову марксистську оцінку двоїстості дрібнобуржуазної інтелігенції. У статті «Про буржуазність модерністів», яка була надрукована у газеті «Одесское обозрение», В. Воровський писав: «Вийшовши з дрібної буржуазії (різночинців), здобувши середню або вищу освіту, а тим самим порвавши фактично з середовищем, що її породило, вона створила своєрідний суспільний прошарок. За своїм матеріальним станом вона стоїть на рівні тієї самої дрібної буржуазії, за своїм розвитком вона перебуває на висоті сучасної буржуазної (крупнобуржуазної) культури.

З цієї суперечності випливає її двоїстість: з одного боку, її жадоба випити до кінця всю чашу сучасних (тобто знову-таки буржуазних) культурних благ, з другого — ненависть і презирство до багатої буржуазії, такої обмеженої і тупої, яка водночас користується всіма цими благами» [81].

Двоїстість дрібнобуржуазної інтелігенції накладає безпосередній відбиток на соціально-культурний розвиток, на його суперечності. Під впливом дрібнобуржуазного середовища в культурі утверджується цілий ряд таких внутрішньо суперечливих явищ, як поширення дрібнобуржуазних ілюзій соціально-культурного прогресу буржуазного суспільства, моделей «національного» культурного відродження в умовах буржуазного суспільства, підтримка як нібито новаторських усяких модерністських течій в культурі тощо.

Розвінчання В. В. Воровським двоїстості дрібнобуржуазної інтелігенції того часу, яка претендувала на роль визначальної сили культурного прогресу, мало принципово важливе філософсько-світоглядне значення, орієнтувало прогресивні сили передової інтелігенції на розуміння того, що лише революційна боротьба народних мас на чолі з робітничим класом веде в кінцевому підсумку до забезпечення дійсного соціально-культурного прогресу суспільства, що лише в умовах нового, соціалістичного суспільства будуть створені всі умови для всестороннього культурного розвитку.

Важко переоцінити роль марксистської критики у розвінчанні нереалістичних течій в культурі на Україні кінця XIX — початку XX ст. Значну роль у критиці цих

[77] *Воровський В.* Літературно-критичні статті.— К., 1957.— С. 344.
[78] *Там же.*
[79] *Там же.*— С. 343.

[80] *Там же.*— С. 368.

[81] *Там же.*— С. 126.

течій, зокрема модернізму, відіграли статті М. Горького «М. Коцюбинський» (1913), «Про російську інтелігенцію і національне питання» (1922), А. Луначарського «Завдання соціал-демократичної художньої творчості» (1907), «Великий народний поет Тарас Шевченко» (1911), «Листи про пролетарську літературу» (1914) та ін. В цих працях було дано нищівну критику ідеалістичних уявлень про культуру, показано реакційний характер творчості модерністів.

Особливо небезпечною була у той час реакційна творчість В. Винниченка. Крайня суперечливість світогляду цього письменника, який еволюціонував від попутників марксизму до відвертого ренегатства, модерний «спосіб» писання — все це забезпечило йому неабияку популярність в буржуазних та дрібнобуржуазних колах не тільки України, а й за її межами. Принципова критика ренегатства, антинародної, антиреволюційної спрямованості творів цього письменника мала надзвичайно важливе значення в боротьбі проти нереалістичних течій в культурі, у розвінчанні модернізму.

Одним з перших гостро критикував белетристичні твори В. Винниченка М. Ольмінський. Марксистський літератор у статті «Белетрист Винниченко» (1911 р.) переконливо показав отруєння свідомості письменника розтлінною атмосферою дрібної буржуазії періоду реакції. Ольмінський на прикладі творів Винниченка викрив ренегатство, продажність, готовність дрібної буржуазії примиритися з існуючим суспільним ладом.

В. В. Воровський у статті «Про буржуазність модерністів» (1908) та в інших публікаціях виступив також проти пропагованих В. Винниченком суб'єктивно-ідеалістичних уявлень про цінності культури. Виступи марксистської критики відіграли важливу методологічну роль у розгромі нереалістичних течій в українській культурі дожовтневого періоду.

Важливе значення в утвердженні на Україні в дожовтневий період марксистсько-ленінського підходу до пояснення шляхів розвитку культури мали виступи теоретиків-марксистів з питань класовості та народності культури.

Принципово важливе значення в цьому розумінні мала праця А. В. Луначарського «Великий народний поет Тарас Шевченко». В цій праці, написаній в 1911 р. з приводу 50-ї річниці з дня смерті поета, Луначарський дав гостру відсіч шовіністичним поглядам на культуру російських лібералів, таких, як Струве, Ізгоєв та ін., які, висуваючи гасла захисту «національного великоруського обличчя», в дійсності підтримували «зоологічний націоналізм Столипіна, Меншикова та їх прибічників». Суть їх концепції зводилась до заперечення права на розвиток культур народів Росії. З цією метою вони висували питання про необхідність переоцінки цих культур з точки зору доцільності їх існування. Видатний літератор-марксист у цій праці показав справжні цілі намагань буржуазних публіцистів «почати переоцінку культурних цінностей уярмлених народів Росії, отже, й однієї з найбільших цінностей — поезії Шевченка...» [82].

Ненависть до цієї перлини слов'янської літератури у «паничиків вищезгаданого типу» А. Луначарський пояснював тим, що творчість Кобзаря була глибоко народною, а це суперечило «природним» переконанням буржуазної інтелігенції в тому, що народ завжди був інертною масою, темрявою, в яку лише проникало проміння аристократичної творчості [83].

Всупереч намаганням як російської шовіністичної, так і української націоналістичної буржуазії «переоцінити» творчість Т. Шевченка в дусі ідеалістичних поглядів на культуру, заперечити народний характер його музи, А. Луначарський переконливо довів, що «Т. Шевченко більш, ніж який інший поет, знаменує якраз воскресіння творчих сил народу після вікового сну, викликаного утисками» [84]. При цьому літератор-марксист розкрив обмеженість такого розуміння народності художньої творчості Шевченка, яке базувалося лише на визначенні зовнішніх біографічних даних поета. Народність творчості Шевченка дійсно до певної міри

[82] *Луначарський А.* Про літературу.— С. 609.
[83] *Там же.*— С. 610.
[84] *Там же.*

пояснюється його власним походженням, його біографією. «Але зовнішні дані Шевченкового життєпису ще не є головним доказом того, що він дійсно народний,— зазначав Луначарський.— Більш важливий — це нерозривний внутрішній зв'язок з народом, який давав Шевченкові право з гордістю назвати свого «Кобзаря» — «мужицькою книгою» [85].

А. В. Луначарському імпонувала в творах Т. Шевченка геніальна простота щиро народних думок і почувань, які виливалися в народній пісенній формі поезій великого поета і революціонера-демократа. Ці риси він вважав важливою ознакою народності справжнього мистецтва. Оцінюючи з цієї точки зору «Кобзар» Шевченка, Луначарський відзначав: «В ній не знайти і сотні рядків, які б були незрозумілі для звичайного селянина. Почування й думки класично прості, такі, якими вони живуть в душі народу. Майже жоден образ не перейнятий з класично-античної або західноєвропейської літератури, вони взяті або з рідної народної пісні, або з власного серця поета. Те ж і щодо форми. Ритми і рими також не можуть бути підведені під правила загальної від греків прийнятої просодії, хоч би і пристосованої до нашої тонічної манери. Шевченко цілком вільно йде за народною традицією і творить „вільний вірш" на кілька десятків років раніш, ніж заговорили про нього передові поети Заходу» [86].

Простежуючи народний характер творчості таких видатних митців, як Т. Шевченко, О. Пушкін, А. Міцкевич, О. Кольцов та інші, А. В. Луначарський приходить до висновку, що справжня народність культури, зокрема мистецтва, полягає у її «духовному змісті». Тому народність у різних видатних митців світу має певні відмінності за своєю формою. Якщо у найбільших національних поетів висока освіченість, широта філософських поглядів освітлені літературною традицією, то, наприклад, у Шевченка ці елементи «освіченості» відступають на задній план. «Треба зазначити,— писав Луначарський,— що культурність по-європейськи вихованої людини відбилась в творах Шевченка лише витонченістю смаку, силою конструкції поеми, а в ліриці — глибиною самоаналізу та широкістю поглядів. Щодо самого змісту Шевченкової творчості, то тут нема чужих елементів. Тут Шевченко з голови до ніг українець і селянин» [87].

Захист А. В. Луначарським творчої спадщини великого народного поета України від спроб фальсифікувати її народність був конкретним внеском марксистської теоретичної думки у боротьбу за утвердження принципу народності як одного з найважливіших принципів наукового розуміння природи культури, за демократизм української культури загалом. Захищаючи творчість Т. Шевченка від ідеалістичних перекручень, А. В. Луначарський тим самим сприяв і захисту права демократичної культури українського народу на існування, вказував, що шлях її розвитку полягає у єднанні з боротьбою трудящих мас за соціальне визволення.

На захист принципу народності культури активно виступив також В. В. Воровський. У своїх працях він гостро засудив ідеалістичні концепції народників, зокрема Михайловського та ін., які намагалися видавати свої по суті буржуазно-класові ідеали за ідеали всього народу. В основі концепції народників лежала ідеалізація селянства, а ідеали капіталістичного шляху розвитку села інтерпретувалися як «природні прагнення» людини. В. В. Воровський писав: «Нудотливе загравання з народом і насильна ідеалізація — на одному кінці, знаменитий «триходовий мат» замість серйозної, неквапливої роботи, заповіданої Добролюбовим,— на другому,— ось чим маскувала народницька інтелігенція зяючу розколину між фактичними ідеалами селянства і «природними прагненнями» людства» [88].

Літератор-марксист розвивав положення М. Добролюбова про те, що культура загалом і література зокрема повинні бути «служницями» народних інтересів. На

[85] *Там же.*— С. 615.
[86] *Там же.*— С. 615—616.
[87] *Там же.*— С. 616.
[88] *Воровський В.* Літературно-критичні статті.— С. 290.

думку В. В. Воровського, «література взагалі має сенс і значення тільки тоді, коли вона йде в ногу з «природними прагненнями народу» [89]. Він виступив за тісний зв'язок передового мистецтва з революційною боротьбою пролетаріату. Про це свідчать його літературно-критичні праці про основоположника пролетарської літератури «Про М. Горького», «Максим Горький» та інші, в яких він давав високу оцінку кращим творам письменника, вказуючи на їх народно-пролетарський характер.

В утвердженні ленінських ідей соціально-культурного прогресу принципово важливе значення мало питання боротьби проти фальсифікацій соціалістичного майбутнього культури. Це питання мало важливе не тільки теоретичне, але й практичне значення, бо безпосередньо стосувалося цілей та завдань класової боротьби робітничого класу.

У колах буржуазної інтелігенції перспективи утвердження соціалістичного суспільства як умови всебічного соціально-культурного прогресу всіляко фальсифікувались. Наприклад, теоретики українського буржуазного націоналізму твердили, що в майбутньому соціалістичному суспільстві відбудеться процес безбарвного, наївного космополітичного заперечення національних культур. Це було вираження переляку буржуазії перед активізацією революційних виступів народних мас, спробою дискредитувати ідеали соціалізму в очах трудящих.

А. В. Луначарський дав принципову класову оцінку намаганням буржуазно-націоналістичної інтелігенції фальсифікувати благородні ідеали робітничого класу. Виходячи з ленінських засад інтернаціональних основ будівництва майбутньої соціалістичної культури, відкидаючи твердження буржуазних теоретиків як «вигадки захисників буржуазії», Луначарський писав: «Ні. Нове суспільство повернеться до свободи природи кожного народу, безмежно різнобарвної в своїй стихійній течії. Воно знищить мертвотну механічну силу держави, воно вб'є звірячі канібальські інстинкти, що ведуть до насильного позбавлення обличчя індивідів і національностей. І як особа ніколи не досягала тієї свободи й оригінальності, якої вона досягне в соціалістичному майбутньому, так само й нації ніколи ще не подавали свого власного голосу у вселюдськім хорі з такою інтенсивністю і самобутністю, якої вони досягнуть тоді» [90].

Цей виступ А. В. Луначарського сприяв утвердженню довір'я кращих представників інтелігенції до ідей соціалізму, закликав до боротьби проти буржуазних суспільно-економічних відносин, які були тормозом на шляху культурного прогресу народних мас.

З гострим осудом намагань дискредитувати ідеали соціалізму, ідеї соціалістичного культурного відродження народів виступив М. Ольмінський. «Банальностями, які твердить кожний пересічний буржуй», називав Ольмінський твердження, що «якщо верх візьме робітничий клас, то обернуться на порох і попіл всі великі завоювання світової культури» [91]. Він нещадно викривав реакційні випади Арцибашева, Сологуба, Винниченка та інших проти революції.

Виразниками марксистського положення про те, що тільки трудовий народ, а в умовах послідовної боротьби за здійснення соціалістичної революції — пролетаріат, є тим реальним суб'єктом історичної діяльності, якому й повинні належати всі духовні багатства, в тому числі й художні цінності, виступили більшовицькі організації України. «Ми творці благ,— писалось від імені робітничих мас в більшовицьких листівках,— без яких світ не проіснував би і дня, рік від року гучніше заявляє пролетаріат, разом з усіма працюючими і тими, хто творить, ми повинні бути господарями життя, і рано чи пізно ми будемо ними» [92].

Більшовицькі партійні організації вселяли у свідомість трудящих віру в те, що «капіталістичний лад, заснований на брехні і експлуатації, не буде вічно пригнічувати справжнього господаря життя — робітника» [93], справжнього творця матеріальних і духовних цінностей.

В умовах експлуатації, матеріальної та духовної дискримінації українського народу на початку XX ст. тільки більшовицькі організації були дійсно послідовними в боротьбі за його соціальне і національне визволення, за створення таких соціально-економічних і політичних умов, за яких зміг би повністю розкритися його величезний творчий потенціал. Натхненні революційним, запальним словом більшовиків, робітники Миколаївського кораблебудівного заводу у своїй резолюції від 17 березня 1908 р. писали: «Перед лицем всього цивілізованого світу повинен бути заявлений протест проти мерзенних знущань, заохочуваних урядом!» [94].

Вихід з важкого становища, в якому перебували трудящі маси, партія більшовиків вбачала в об'єднаній, спільній боротьбі революційних робітників і селян. Тільки цим шляхом, переконували більшовики, можна визволити широкі трудящі маси і створити для них умови для всебічного їх духовного розвитку. У листівці Катеринославського комітету РСДРП(б) від 18 квітня 1908 р. писалось: «Сильний наш ворог — буржуазія та її уряд, і поки перед лицем його стоїмо розрізнені, до тих пір безроздільно буде він володіти, на горе нам, і неосяжними капіталами, і всесильними засобами знищення, і всіма благами прогресу та цивілізації» [95].

Соціально-політична боротьба трудящих України була переконливим підтвердженням правильності марксистського положення про вирішальну роль народних мас у культурно-історичному прогресі, запереченням елітарних та інших ідеалістичних концепцій культури, реально виражала прагнення широких мас до соціального та культурного прогресу.

Боротьба прогресивної філософської думки на чолі з марксистсько-ленінською за наукові основи теорії культури, проти різноманітних ідеалістичних культурологічних концепцій на Україні кінця XIX — початку XX ст. сприяла науковому вирішенню проблем соціалістичного культурного будівництва після перемоги Великої Жовтневої соціалістичної революції.

Висновки. Епоха імперіалізму в Росії в цілому і на Україні зокрема збігається з пролетарським періодом визвольного руху. Тому якщо в період домонополістичного капіталізму, коли російський робітничий клас ще не перетворився в «клас-для-себе», марксистське вчення, в тому числі філософія діалектичного та історичного матеріалізму, лише пробивало собі дорогу, то в даний період, спираючись на свою реальну соціальну основу — порівняно численну армію промислового пролетаріату, це вчення вже утвердилось як значна ідейна сила, органічна складова частина ідеологічної зброї партії більшовиків на шляху до перемоги над реакцією і контрреволюцією. Отже, характерною особливістю «руху» філософських ідей марксизму-ленінізму, закономірністю в межах розглядуваного періоду є поступове утвердження марксистсько-ленінського вчення як визнаного й невідворотного явища духовної культури суспільства. Якщо майже до кінця XIX ст. царський уряд, експлуататорські класи ще не завжди бачили в діяльності російських марксистів всю серйозність небезпеки для себе і в окремих випадках навіть «дозволяли» їм друкуватися в легальних органах, вбачаючи в цій діяльності засіб боротьби проти народництва, яке кваліфікувалось тоді як головний ворог пануючих суспільних порядків, то в нових історичних умовах марксизм і його філософія вже розглядались як найнебезпечніша ідеологічна сила, проти якої були сконцентровані найдійовіші засоби боротьби, в тому числі суто репресивні.

З цим пов'язана й інша закономірність розвитку філософської основи світогляду робітничого класу і його революційної партії — ідейна перемога над всіма формами немарксистського матеріалізму, рівно як і діалектико-матеріалістичної методології над всіма різновидами ідеалізму та метафізики, в тому числі й найбільш витонченими, якими користувались «теоретики» ідейно-політичних течій, що, вбираючись

---

[89] *Там же.*— С. 285.

[90] *Дооктябрьская* «Правда» об искусстве и литературе.— М., 1937.— С. 95.

[91] *Большевики* Украины в период между первой и второй буржуазно-демократическими революциями в России : Сб. документов.— Киев, 1960.— С. 135.

[92] *Там же.*— С. 493.

[93] *Там же.*

[94] *Там же.*— С. 134.

[95] *Там же.*— С. 213.

в «соціалістичні» шати, претендували на представництво інтересів трудящих. Йдеться про загальнотеоретичне озброєння не тільки дрібнобуржуазних селянських партій, але й партій II Інтернаціоналу — каутськіанців, меншовиків, центристів, не говорячи вже про націоналістичні партії типу «Спілки», УСДРП та ін. Ця обставина відповідала визначеній В. І. Леніним («Марксизм і ревізіонізм», 1908) перемозі в європейському соціал-демократичному русі марксистського соціалізму над дрібнобуржуазним.

Як і в попередній, допролетарський період, філософсько-соціологічна думка на Україні переджовтневого періоду була невід'ємною складовою частиною загальноросійського процесу розвитку революційної пролетарської ідеології, що цілком відповідало інтернаціоналістській природі самого марксистсько-ленінського вчення і його реального носія — робітничого класу, тим цілям та ідеалам повного визволення людини праці від експлуатації, з-під будь-якого гноблення, в ім'я яких самовіддано боролись марксисти-ленінці.

Однією з важливих особливостей поширення й утвердження діалектико-матеріалістичних ідей на Україні — на відміну від аналогічного процесу в розвинутих капіталістичних країнах Європи та Америки — була та обставина, що, за висловом редакційної статті газети «Правда» (1913), «другом робітників», а отже, й певною «підпорою» в зусиллях марксистів по вкоріненню наукового світогляду в свідомість трудящих була українська революційна демократія. Роль її найвидатніших представників в даному відношенні полягає, зокрема, у популяризації окремих положень марксистської філософії в середовищі передової інтелігенції та робітників, у відверненні атак на марксизм з боку захисників ідеологічної реакції.

Особливістю ідеологічного процесу на Україні в тому його аспекті, який стосується утвердження діалектичного та історичного матеріалізму в епоху капіталізму, є використання соратниками й однодумцями В. І. Леніна публіцистики для пропаганди філософських ідей. Показовим в цьому відношенні є приклад більшовицьких публіцистів, які розгорнули широку пропагандистську діяльність у великих містах України (А. В. Луначарський в Києві, В. В. Воровський в Одесі та ін.).

Нарешті, як одну із особливостей розвитку марксистсько-ленінської філософії на Україні в пролетарський період визвольного руху слід зазначити використання соціал-демократичними організаціями — з метою захисту, поширення і пропаганди певних філософських ідей — таких форм, як листівки, заяви, звернення, що розповсюджувались нелегально.

Висновки

Посилений розклад феодально-кріпосницьких відносин й зумовлене ним постійне зростання капіталізму вже на початку XIX ст. викликали до життя значне піднесення духовної культури, в тому числі й філософської думки, українського народу. Цьому в значній мірі сприяли також процеси, пов'язані з перемогою російського народу, його армії у Вітчизняній війні 1812 р., досить широке розгортання селянських антикріпосницьких рухів у країні, вплив прогресивних, зокрема просвітницьких, західноєвропейських ідей, насамперед французьких.

Загальний характер соціально-економічного і політичного розвитку України, як і всієї Російської держави, в розглядуваний у цьому томі час, а саме у час панування до початку 60-х років феодально-кріпосницьких, а з 60-х — капіталістичних відносин, відбились на загальній сутності й основних особливостях філософсько-соціологічної думки України. Якщо в перший період, до реформи 1861 р., головним цілепризначенням філософського ідеалізму і реакційних соціологічних теорій було виправдання, філософське освячення основ пануючого тоді феодального ладу, а призначенням матеріалізму й прогресивних течій соціально-політичної думки — радикальне знищення або принаймні суттєва реформа існуючого ладу, то в наступний період справа полягала вже в апології капіталізму з боку перших, і обгрунтуванні його ліквідації — з боку останніх. Притому якщо найбільш запопадливими захисниками ідейної реакції і в перший, і в другий періоди були теологи і представники «офіційної народності», не кажучи вже про відвертих обскурантів, то найбільш послідовними, принципіальними противниками існуючого ладу в перший період були революційні демократи — Т. Г. Шевченко і його однодумці, а в другий — марксисти, діячі соціал-демократичних (більшовицьких) організацій.

Вирішальною рисою, головною закономірністю розвитку загальнофілософської думки на Україні в період інтенсивного розкладу феодалізму, формування і панування буржуазних відносин (XIX — початок XX ст.) були боротьба між матеріалізмом й ідеалізмом, а в галузі соціологічних вчень — боротьба між прогресивними і реакційними, консервативними суспільними теоріями, соціально-філософськими концепціями. В цьому знаходить своє підтвердження закономірність, спільна для всієї світової історико-філософської думки.

Суттєвим моментом, що характеризує історію філософсько-соціологічної думки на Україні протягом всього часу, про який йдеться, був її органічний зв'язок з філософською думкою російського народу. Це безпосередньо випливає з тієї обставини, що переважна частина українських земель перебувала в складі Російської держави. Щодо Західної України (Галичини, Буковини, Закарпаття), то й там передова філософсько-соціологічна думка зазнала вирішального впливу з боку духовної, а отже, й філософської культури російського народу, хоч безсумнівним залишається факт впливу на неї вчень, які були поширені в Австро-Угорщині серед інших народів цієї клаптикової імперії. Разом з тим слід відзначити, що головні течії філософської думки України були «відкриті» також для впливу з боку тих чи інших філософських систем розвинутих капіталістичних країн Європи. Для прогресивних, в тому числі матеріалістичних, поглядів джерелом «запозичень» (зрозуміло, творчо переосмислених) виступали філософські вчення Нового часу, філософія Просвітництва, німецька класична філософія, особливо Л. Фейєрбаха, філософські ідеї

основоположників діалектико-матеріалістичної філософії (для марксистів — безумовно, для революційних демократів — певною мірою).

Важливим загальним підсумком історичного розвитку філософської і соціологічної думки на Україні в період розкладу феодалізму було становлення революційно-демократичної думки з її матеріалізмом, атеїзмом, реалістичною естетикою, захистом корінних інтересів широких народних мас, а в період панування капіталізму — поширення і пропаганда марксистсько-ленінської філософської думки, носієм якої були спочатку соціал-демократичні, пізніше — більшовицькі організації.

Матеріалістична лінія в розвитку філософської думки на Україні формувалась і зміцнювалась не тільки в результаті глибокого ознайомлення з філософською думкою інших народів (Росії і Західної Європи), а й завдяки використанню вітчизняної матеріалістичної традиції, грунтовному узагальненню досягнень природознавства. Це пояснює, чому в першій половині XIX ст. ідеї матеріалізму і атеїзму розвивали (крім революціонерів-демократів) переважно природознавці або філософи «академічної школи», які в своїй аргументації спирались насамперед на дані природничонаукового знання. Зрозуміло, що в коло матеріалістичної проблематики входили при цьому переважно питання онтології і гносеології.

Щодо соціологічної проблематики, то в домарксистських вченнях вона розв'язувалась в цілому ідеалістично. Лише для революційних демократів характерними були більш-менш вагомі елементи матеріалістичного розуміння історії.

Важливим набутком передової філософської думки на Україні XIX — початку XX ст. було її просякнення ідеями діалектики — процес, який поступово поширювався й зміцнювався. Це виявилося особливо цінним для матеріалістичної філософії, особливо революційно-демократичної (до поширення марксизму), яка все міцніше поєднувалася з ідеєю розвитку, захоплюючи в орбіту свого розуміння не тільки природні та пізнавальні, але й соціальні процеси. І хоч діалектику революційних демократів не можна вважати матеріалістичною у власному розумінні цього слова, все ж вона рішуче протистояла як метафізиці, так й ідеалістичній діалектиці. Цінним було прагнення видатних природодослідників і митців, що працювали на Україні, застосувати ідеї діалектики в методологічному арсеналі своєї дослідницької діяльності та художньої практики.

Уже в особі революційних демократів матеріалістична філософія наприкінці XIX ст. завоювала на Україні досить міцні позиції, виконуючи важливу роль в боротьбі проти релігії та ідеалізму і розчищаючи грунт для сприйняття ідей послідовно наукової філософії — діалектичного та історичного матеріалізму.

Що ж до ідеалістичного напряму в історії філософської думки на Україні розглядуваного періоду, то для нього характерною була певна строкатість, різноманітність: відверто реакційні напрями і школи, які тяжіли до релігії і обскурантизму, співіснували з такими течіями, які містили в собі деякі відносно прогресивні елементи (певна опозиція щодо релігії і суспільних порядків, наявність діалектичних ідей і т. п.). Соціально-історично зумовленою закономірністю еволюції філософського ідеалізму на Україні була заміна в 70-х роках об'єктивно-ідеалістичних течій, що панували до того, різними школами суб'єктивного ідеалізму, хоч обидва різновиди ідеалізму продовжували співіснувати. Наприкінці XIX ст., крім того, відроджуються і набувають значного поширення вкрай реакційні, релігійно-містичні за своїм характером школи і течії ідеалізму — породження епохи імперіалізму з її реакцією у всіх напрямах.

Розвиток прогресивної соціологічної думки на Україні протягом XIX — на початку XX ст. свідчить про прагнення її представників, зокрема просвітителів і революційних демократів, знайти відповідь на кардинальні питання історії людства і сучасні їм суспільні проблеми. Особливого значення надавалося таким питанням, як питання про загальні причини, шляхи, рушійні сили і тенденції історичного процесу, про революцію і реформу, суспільний ідеал, особу і суспільство (народ, державу), місце національного в системі соціальних взаємовідносин. Релігійно-провіденціалістським, есхатологічним та іншим реакційним концепціям передова суспільна думка України, починаючи з середини XIX ст., протиставляла ідеал справедливого соціального устрою — соціалізм.

Кінець XIX — початок XX ст. в історії України, як і Російської держави в цілому, характеризувався виключною складністю соціально-економічних і політичних відносин, що неминуче відбивалось на духовному житті, в тому числі філософських і соціологічних теоріях. Точилась гостра боротьба між прогресивними і реакційними течіями в галузі філософії. Незважаючи на несприятливі умови — панування реакційних суспільних сил, переслідування передової думки з боку уряду й клерикалів, уже в цей період міцні позиції посідала революційно-демократична філософська думка, природничонауковий матеріалізм.

У працях І. Франка, Лесі Українки та інших передових мислителів даної епохи на високий рівень було піднесено соціологічну думку, яка надихалась високими соціалістичними ідеалами. Досить плідною була розробка питань етики, естетики, атеїзму.

Поширення і зміцнення позицій передової філософської і соціологічної думки на Україні в епоху імперіалізму відбувались в непримиренній боротьбі проти різноманітних течій ідеалізму, які, незважаючи на внутрішні чвари, виступали «єдиним фронтом», коли мова йшла про відношення до матеріалізму та атеїзму.

Напівколоніальне становище України в складі Росії, посилення національного гноблення, масове обурення реакційною щодо українського народу політикою царського самодержавства зумовили, з одного боку, своєрідний «розквіт» ідеології українського буржуазного націоналізму, філософські основи якого відзначались реакційністю, а з другого — прагнення передових ідейних сил знайти правильне розв'язання національного питання на шляхах інтернаціоналізму, дружби і спільної боротьби трудящих всієї країни проти царату і пригноблюючих класів. У пошуках вірної відповіді на назрілі питання соціального і національного розвитку рідного народу революційні демократи України нерідко звертались до марксизму (П. Грабовський, Леся Українка та ін.). І хоч їм і не вдалося виробити цілісну, до кінця послідовну теорію з національного питання, а деякі з них в окремих випадках допускались серйозних помилок (І. Франко, М. Павлик), все ж в цілому система їхніх поглядів на форми і шляхи визволення народів з-під національного гніту являла собою значне завоювання соціологічної, суспільної думки, яке відіграло важливу роль в боротьбі за соціально-історичний прогрес.

Революційна соціально-філософська думка, войовничий матеріалізм і атеїзм, реалістична естетика, етичні погляди українських революційних демократів зайняли почесне місце в системі прогресивних ідей свого часу і справили значний вплив на їх наступний розвиток.

В той же час слід зазначити, що послідовно правильну відповідь на корінні проблеми буття й свідомості змогла дати лише марксистська філософська і соціологічна думка, яка поступово завоювала досить міцні позиції.

Процес проникнення й поширення марксизму, в тому числі філософії діалектичного та історичного матеріалізму, на Україні був пов'язаний з діяльністю окремих представників буржуазно-ліберальної інтелігенції, революційних демократів і народників. Захист і пропаганду марксистських ідей здійснювали видатні представники марксистських гуртків та революційних робітничих організацій, особливо Г. В. Плеханов і його група «Визволення праці», діяльність якої мала загальноросійське значення.

Саме з іменем Плеханова — піонера марксизму в Росії—пов'язаний процес планомірного й систематичного поширення філософії марксизму в Росії, а отже, й на Україні.

Незважаючи, однак, на значні заслуги Плеханова в пропаганді й поширенні філософських ідей марксизму, в боротьбі проти народницької ідеології, йому не вдалося розв'язати корінні завдання, що постали перед російським робітничим рухом. Головним з цих завдань було поєд-

нання марксистської теорії з визвольним робітничим рухом. Плеханов зробив лише перші кроки в цьому напрямі.

Це величезної ваги завдання було розв'язане В. І. Леніним, який виступив на арену революційної діяльності на початку 90-х років. Продовжуючи розвивати марксистську теорію в нових історичних умовах — в епоху імперіалізму, Ленін в боротьбі з міжнародним і російським опортунізмом підніс на новий, вищий ступінь всі складові частини марксизму, в тому числі діалектичний та історичний матеріалізм. Головні його праці, в яких порушувались і вирішувались філософські питання, ставали надбанням соціал-демократичних, більшовицьких організацій України, її найбільш свідомих робітників і революційної інтелігенції, справляли великий вплив на формування і зміцнення найбільш передової, марксистської свідомості в середовищі робітничого класу України. Про це красномовно свідчить діяльність соратників і учнів В. І. Леніна на Україні по керівництву робітничим визвольним рухом, нерозривно пов'язаним з захистом і обгрунтуванням марксистської теорії, пропагандою її світоглядно-методологічних основ.

Та обставина, що філософські та соціологічні ідеї марксизму на Україні ще в дожовтневий період мали глибокі корені й набули порівняно широкого розповсюдження в середовищі найбільш свідомих робітників, інтелігенції та студентства, пояснюється насамперед титанічною роботою В. І. Леніна, його учнів і соратників, які очолювали створені ними соціал-демократичні, більшовицькі організації, організували планомірне вивчення і пропаганду творів Маркса, Енгельса, Леніна, видань плеханівської групи «Визволення праці», іншої марксистської літератури, викривали реакційну сутність теїстичних та ідеалістичних концепцій, філософських основ ревізіонізму та українського буржуазного націоналізму. Завдяки цьому було створено необхідні ідейні передумови для успішної боротьби проти буржуазної, опортуністичної і націоналістичної ідеології в період після переможної Великої Жовтневої соціалістичної революції, для торжества філософії діалектичного та історичного матеріалізму на Україні.

Історія українського суспільства і його духовної культури переджовтневої доби переконливо свідчить про ідейно-політичне банкрутство тих течій, які представляли інтереси панівних класів на Україні, і одночасно — про велике історичне значення передових ідейних течій, насамперед марксизму, його філософських підвалин — діалектичного та історичного матеріалізму. Саме перемога ідей марксизму-ленінізму, його філософії була головним результатом розвитку філософської думки на Україні, як і в Росії в цілому, за епохи капіталізму. Лише на основі марксистсько-ленінського вчення, його світогляду і методології можна було знайти правильні відповіді на корінні питання суспільного життя, визвольного руху, розвитку науки і культури. Оскільки ленінізм є вищим етапом в розвитку марксизму, то природно, що його виникнення в нову історичну епоху являло собою найважливіший набуток, найбільше завоювання духовної культури людства. Він розвивався в непримиренній боротьбі проти ідеалізму, буржуазного об'єктивізму і суб'єктивізму, проти всіляких проявів філософського опортунізму.

В. І. Ленін підняв марксистську теорію взагалі і діалектичний та історичний матеріалізм зокрема на новий рівень, що відповідав завданням епохи, і тим самим справив могутній вплив на розвиток світової філософської думки, філософської культури народів нашої багатонаціональної держави. Озброєні ідеями ленінізму, трудящі нашої країни під керівництвом партії здобули велику перемогу в соціалістичній революції, в будівництві нового суспільства.

Зміст

ВСТУП 5

РОЗДІЛ 1

Філософська думка на Україні в період занепаду феодалізму і формування капіталістичних відносин

1. Релігійна та ідеалістична філософія 17
2. Просвітники першої половини XIX ст. 29
3. Матеріалістичні ідеї в філософії та природознавстві 38
4. Філософсько-соціологічні погляди декабристів 55
5. Кирило-Мефодіївське товариство . . 74
6. Тарас Григорович Шевченко 80

РОЗДІЛ 2

Філософська думка на Україні в період капіталізму

1. Філософські школи ідеалізму . . . 101
2. Філософсько-соціологічні погляди українських буржуазних націоналістів 135
3. Філософсько-соціологічні погляди громадівців. О. О. Потебня і М. П. Драгоманов 150
4. Боротьба природодослідників за матеріалістичну теорію і науковий метод 167

РОЗДІЛ 3

Філософсько-соціологічні погляди українських революційних демократів кінця XIX — початку XX ст.

1. Матеріалізм і діалектика 198
2. Соціологічні погляди 214
3. Естетика 229
4. Атеїзм 240
5. Етична концепція 249
6. Історико-філософські погляди 259
7. Іван Франко 263
8. Леся Українка 280

РОЗДІЛ 4

Поширення і пропаганда марксистської філософії на Україні

1. Загальні питання висвітлення історії марксистської філософії на Україні 296
2. Проникнення марксистської філософії на Україну 305
3. Відображення марксизму в немарксистській літературі 308
4. Марксизм і українська революційна демократія кінця XIX—початку XX ст. 321
5. Перші кроки організованої боротьби за марксистську ідеологію на Україні 326
6. В. І. Ленін і його послідовники на Україні в боротьбі за марксистську філософію 334
7. Соратники та учні В. І. Леніна в боротьбі за соціально-культурний прогрес на Україні 353

ВИСНОВКИ 363

АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ НА УКРАИНЕ

В 3 томах

Том 2

Монография

ИВАН ПЕТРОВИЧ ГОЛОВАХА
НИКОЛАЙ ИВАНОВИЧ ЛУК
АНДРЕЙ МИНОВИЧ ПОЧАПСКИЙ и др.

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ НА УКРАИНЕ В ПЕРИОД УПАДКА ФЕОДАЛИЗМА И ГОСПОДСТВА КАПИТАЛИСТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ (XIX — НАЧАЛО XX в.)

(На украинском языке)

Киев Наукова думка 1987

Затверджено до друку вченою радою Інституту філософії АН УРСР

Редактори *Н. Г. Гресько, А. С. Грожин, С. І. Іващенко*
Оформлення художника *Ю. В. Войченка*
Художній редактор *А. В. Косяк*
Технічний редактор *Т. С. Березяк*
Коректори *Л. В. Малюта, Л. М. Творковська*

ІБ № 8523

Здано до набору 04.11.86. Підп. до друку 30.04.87.
БФ 26056. Формат 70×100 1/16. Папір друк. № 1.
Зв. нова гарн. Вис. друк. Ум. друк. арк. 29,9.
Ум. фарб.-відб. 29,9. Обл.-вид. арк. 37,71.
Тираж 1660 прим. Зам. 6-369. Ціна 6 крб.

Видавництво «Наукова думка»,
252601, Київ 4, вул. Репіна, 3.

Київська книжкова фабрика «Жовтень».
252053, Київ 53, вул. Артема, 25.