

В. ГНАТЮК

Попередник Шевченкових Гайдамаків

(НОТАТКИ З ПРИВОДУ СТОЛІТТЯ ЗАМКУ KANIOWSKIEGO ГОЩИНЬСЬКОГО)

Цілком справедливо кажуть дослідники-шевченкознавці, що ми взагалі мало вивчили ще свого великого поета, і зокрема найменш розроблено романтичний період його творчості. Нам залишаються неясними досі ті джерела духовні, звідки живився поет на початку літературної діяльності й готуючись до неї. Розуміється, російська й польська література тогочасна були тим підґрунтям, на якому зростала муза Шевченкова. Але ж це загальні слова! Відтворити з точністю бібліотеку Шевченка за роки 1829 — 38 майже неможливо.

Багато труду й дотепу затрачається, щоб вишукувати коріння поетової творчості. Цього, насамперед, потребує найвизначніший твір романтичної доби „Гайдамаки“. Лише в суто спеціальних розвідках ведеться реєстрація й огляд спеціальної художньої польської літератури, що торкається Київського руху. Найоригінальнішим серед численних попередників Шевченкових „Гайдамаків“ на полі „гайдамацької“ літератури є „Zamek Kaniowski“, віршована повість поета польсько-української літературної школи Северина Гощинського. Це ім'я мало відоме серед загалу українських читачів, в той час як постать цього письменника мусить викликати інтерес як своїм твором, так і спостереженою близькістю до Шевченка.

Сторічна дата з часу надрукування Z. K. — достатня підстава, щоб згадати про автора та його твір у дні Шевченківських роковин.

* * *

Сто років тому назад у Варшаві вийшла дбайливою рукою Михайла Грабовського переглянена й видана книжечка його друга „Zamek kaniowski“ Северина Гощинського¹⁾. Із нікому невідомого літератора автор цієї віршованої повісті став відразу й на довгий час об'єктом серйозної уваги з боку літературної критики й польського читача взагалі. Правда, ця увага здебільшого була не на користь твору, але в кожному разі зробила добре відомим ім'я самого автора — провінціяля.

Справа в тому, що до цього року не скінчилися ще на польському літературному полі бої поміж старою класичною й новою романтичною течією, розпочаті професором Казимиром Бродзинським (1816 р.) і з запалом продовжені Міцкевичем (з 1821 р.) та його молодим колом прихильників. Романтична поетика не здобула ще собі повного визнання, борючись крок за кроком за свій стан

¹⁾ В якому, приблизно, місяці вона з'явилася на ринку, нам не пощастило встановити, бо на першому виданні цензура не поставила зовсім дати, а мемуари теж нам нічого не дали.

посідання. Серед цієї літературно-полемичної заверюхи „Zamek Kanowski“ з'явився, можна сказати, як вибух бомби. Все в ньому було незвичайне. Загальна композиція, насамперед, нічого спільного не мала з класичними поетичними стереотипами. А головне,— це був дивний зміст, самі персонажі. Адже ж, героями твору є огидні українські холопи, справді одної з найтрагічніших сторінок польської шляхетської політики на Україні, повстання коліїв 1768 року. І тим більше рядовому читачеві здається дивним і незрозумілим те, як може поет-поляк з таким майже епічним супокоем оповідати про жахливу розправу повсталого хлопа над представниками польського шляхетського суспільства.

З приводу З. К. з'являються критичні відгуки в польських і російських періодичних органах і всі вони вишукують стилістичні, композиційні чи ідейні вади в творі. Перший, можна сказати, позитивний присуд належав бойцеві польського романтизму, видатному критикові Маврикієві Мохнацькому, що присвятив твору кілька чисел „Gazety Polskiej“ за 1829 рік.

Пізніша критика (Грабовський, Тишинський) з деякими застереженнями включила З. К. у прибутковий фонд польського нового письменства.

Після З. К. поет дав багато ліричних і епічних творів, але, об'єктивно кажучи, ні один з них не може дорівнятися того поетичного патосу, що є в цьому творі. В історії літератури, без сумніву, ім'я Гоцинського буде зв'язане тривало лише з одним цим твором з молодих літ.

З. К. історична доля судила стати також за гасло часу в справі польсько-українських ідеологічних взаємовідносин у XIX віці. Він є початком ревізії старих, безпідставних поглядів експлуататорської шляхти на Правобережну Україну, як на звичайну польську провінцію, а на український нарід, як на звичайне хлоцтво, що легко вибухає повстанням проти справедливого ладу лише під намовою злочинних індивідуальностей, яких так багато вештається в степах і поміж людом.

Нарешті, так звана „українська школа“ польської літератури придбала в З. К. собі великий набуток, що поруч із творчістю польсько-українського „соловейка“ (słowieszek) Богдана Заліського є окрасою цієї оригінальної літературно-громадської течії.

* * *

Автор повісти Северин Гоцинський народився (як довів біограф його З. Василевський) 1801 року в м. Лінцях Липовецького повіту на Київщині.

Батько Юзеф, родом із Мазовша, служив у війську артилерійським офіцером, а після ліквідації польської державності пішов на службу до магнатів на Україні. В Лінцях Гоцинські приятелювали з родиною Падур. Ян Падура, батько відомого Тимка Падури, займав посаду комірника (землеміра); він був, між иншим, навіть хрещеним батьком Северина — Томаш і Северин — перевесники, приятелювали змалку, ходили разом до 2-хрічної Лінецької школи. Але через деякий час їх дороги розійшлися. Батько Гоцинського переїхав на службу на Волинь, а потім на Поділля. Через те сина віддали до Піярської школи в Межириччі Корецьким 1811 р. Аж 1814 року зустрілися Падура з Гоцинським у стінах

одкритої цього року Вінницької гімназії, де пробули спільно один рік. Падюра залишився й далі в гімназії аж до її закінчення, а Северина батько по умовах своєї служби 1815 року перевів до Базиліанської гімназії в Гумані.

Роки перебування в Гумані для Гощинського були цілою епохою його ідейного й літературного розвитку. Він став одним із активних учасників і проводирів літературних інтересів школярської молоді спільно із своїми новими близькими друзями Богданом Заліським і Мих. Грабовським. Молодь читає нову літературу, слідкує за періодичними органами і вправляє самостійний літературний хист. Із шкільної доби Гощинському належить надрукована „Duma na gruzach ojezuizmu“. Мих. Грабовський 1816 року покинув товаришів, перейшовши до Одеського Рішельєвського ліцею, а 1819 року залишили школу Гощинський і Заліський, не закінчивши її через конфлікт учнів із префектом кс. Скибовським.

Для Гощинського, людини без професії, матеріально незабезпеченої, починається важкий період блукань, матеріальних злиднів і вимушеного дармоїдства. Спочатку він подався до Варшави, сподіваючись там продовжувати освіту в університеті, надрукував, між іншим, кілька дрібничок у періодичних органах, потім повернувся на Україну, заміряючись 1824 року йти на допомогу повсталим грекам (як це зробив Байрон), але не здійснив своєї мрії, бо мав у кишені всього 1½ карбованці. У 20 роках Гощинський перебуває на Україні, переїздячи від одного знайомого до другого, часом виконуючи ролі домового вчителя. Батько його підтримати не може, бо має велику сім'ю а, крім того, сам буває часто безробітним. 1826 року Гощинський після довгої розлуки знов зійшовся з Грабовським, зустрівшись у маєтку спільного друга Креховецького — Лещинівці. З того часу Гощинський часто бачився з Грабовським, жив у нього де-який час у м. Олександрівці, тоді ж написав свою найкращу річ, нині шанований *Z. K.*, і видав на кошти свого друга — діди́ча. 1828 року Гощинський їздив з Грабовським закордон, для полегшення проїзду заявлений у ролі льокая останнього. 1830 року вони вдвох поїхали до Варшави. У Грабовського в цей час був свій план літературно-видавничої діяльності, яким він поділився з давніми друзями (Мохнацький), але вже між ними спільної мови не знайшлося. Молодь варшавська тоді цікавилася більш політичними, ніж літературними справами. Скрізь кишіло конспірацією. Уже запалювалася іскорка до незабарного вибуху загального повстання проти царського режиму. Лояльний Грабовський здався для них лише завадою. Не знайшовши порозуміння, Грабовський повернувся на Україну, а запальний Гощинський кинувся у вир політичної праці. Ще в 1820 році був Гощинський членом т-ва вільних братів-поляків, за що зазнавав переслідувань поліції¹⁾ в 20 роках. Тепер він приєднується до конспіративного гуртка молоді, що збирався або в помешканні Мохнацького, або в редакції „*Dziennika Powszechnego*“.

З початком повстання Гощинський стає в лави активних учасників руху. Так, він служить за ад'ютанта у військового міністра Ф. Моравського, а у вересні 1831 року вже емігрує з кордон. З цього часу життя поета переповнено скитанням на чужині та

¹⁾ Не маємо даних з певністю сказати, чи дійсних чи вигаданих нервовою уявою поета.

матеріальними злиднями. Тридцять років він проводить у Галичині, де, крім літературної праці, бере також участь у політичному житті, за-снувавши 1832 року „Związek dwudziestu jeden“. З 1839 року до 1872 Гоцинський мешкає в Парижі, переїздячи лише в справах до Швейцарії та Німеччини.

У своїх політичних поглядах Гоцинський був польський патріот і, крім того, переконаний демократ. За кордоном він теж належав до лівої демократичної частини польської еміграції. Аж на початку 40 років, познайомившись із Міцкевичем, Словацьким та зійшовшись з Заліським, переймається ідеями містика Товіянського й відходить од попереднього світогляду. Гоцинського підтримують матеріально, він є секретарем „т-ва тов'янчиків“. Містика вбила в ньому поета. Гоцинський після цього мало писав, а що виходило з його пера, те вже не мало літературної ваги.

На прохання прихильників 1872 року Гоцинський переселився до Львова. Там 1874 року відсвятковано юбілей письменника, а через 2 роки поховано й самого юбіляра.

* * *

Ні соціальний стан Гоцинського, ні його особиста вдача не готовили в його особі співця беззмістовних солодких пісеньок. Це був син панського слуги, що бачив злидні своєї родини й сам натерпівся їх удостач. Гоцинський, можна сказати, на суспільний драбині, не зважаючи на своє шляхетське звання, майже межував із селянською верствою. Їхні інтереси й болі могли бути для нього найбільш зрозумілі й близькі. Зовнішність його теж була далеко не панська, хутчій звичайна, прозаїчна. У гімназії, як його малює молодший колега Гроза¹⁾, він був блондин, віспуватий, великий на зріст і дужий — всупереч із тендітними паничками Заліським і Грабовським. Гоцинського навіть у Гумані прозвали „Нероном“ за те, що він любив чубити своїх колег²⁾. Пізніш, після появи З. К. письменник одержав прізвисько „Гайдамака“ та „Небаба“ (головний персонаж повісти).

В 40 роках очевидці малюють постать Гоцинського закордоном, як звичайного хлопа, а не поета. Так, кс. З. Фелинський, що бачив Гоцинського 1848 року, пише: „В житті своєму не здибав людини, якої зовнішність у так разучій суперечності перебувала б із внутрішнім змістом душі. Гоцинський не тільки не мав вигляду поета, але навіть не мав міни порядного економа; що найбільш, його можна прийняти за гуменного, таку звичайну він мав постать. Середнього зросту, середньої повноти, без рослинності, сильно віспуватий, при тому говорив мало й холодно і справляв при першій зустрічі таке некорисне враження, що хотілось підозрівати господаря дому (Кереля Сенкевича) в якійсь жартівливій містифікації“³⁾. А тим часом під цією прозовою поверхнею таїлася велика мужність духа, що завдяки лише несприятливим умовам політичного життя не знайшла собі героїчного дла, та непересічні поетичні здібності, лише частково використані поетом.

Треба було мати якісь органічно-психологічні потреби, щоб поетові-поляку об'єктивно змалювати криваві події польсько-української історії.

¹⁾ „Mozaika Kontraktowa“, Wilno, 1857, стр. 97.

²⁾ Zatey, Młodego Zaleskiego“, Krak. w, 1887, стр. 78.

³⁾ L. Wasilewski, „Dzieta zbiorowe S. G-go“, Lwow, 1900, Przedmowa, стр. XXIX

Сюжет З. К. такий.

У місті Каневі населення хвилюється, одержуючи повсякчасно нові відомості про наближення гайдамаків. Отаман Швачка вже перейшов річку й отаборився поблизу міста. А в місті рівнобіжно з цим відбувається особиста драма. Управитель замку (без прізвища) покохав козачку Орлику (певно, автор так змінив на жіночу форму українське прізвище „Орлик“). Орлика не хоче залицять і обіцянок управителя, бо вона вірно кохав отамана надвірних козаків, молодого красня Небабу. Що-вечора Орлика зустрічається з Небабою й розповідає йому про нові заходи управителя, розпалюючи мимоволі муки ревностів. Управитель пустився на хитрощі й примус. Однієї осінньої ночі він послав брата Орлики вартувати за замковою стіною трупів на шибеницях. А вночі в нього викрали підіслані управителем люди одного трупа. Орликові загрожує смертна кара. Помилування залежало від управителя, а той обіцяв його дати при умові, коли Орлика стане його дружиною. Цього ж вечора Небаба, як звичайно, виглядає на побачення Орлику. Вона не прийшла. Повертаючись додому, від одного чоловіка довідався Небаба, що Орлика одружилася з управителем, і що зараз у замку справляють їхнє весілля. Всі сподіванки, найкращі мрії зруйновано. Перемагає лише одно почуття — жорстокої, пекельної помсти своїй зрадливій коханці та її спокусникові. Для цього залишається лише один шлях — пристати до гайдамаків. Отже, Небаба в таборі Швачки. Це ніякий ідейний герой, а піяка й грабіжник. Він не поспішає напасти на Канів. Там його чекає непевність, а тут у таборі він має поки що їсти та пити. Тим часом почуття Небаби палають гнівом, він рветься пекельною помстою затамувати цей гнів, але Швачка не піддається ні на які намови. Однієї ночі проте Небаба підчас п'яного сну Швачки скликав усіх гайдамаків і довгою талановитою промовою розпалив у них бажання негайного походу на Канів. Гайдамаки залишили Швачку самого в лісі й під проводом нового отамана вирушили на Канів. Але Небаба не знав так добре лісових стежок, як Швачка. Гайдамацький загін зблудив із дороги й попав у засідку до польської військової частини, що йшла на допомогу до Канева. Всіх гайдамаків оточили і знищили, одного Небабу взяли в полон і посадили на палі на руїнах Канівського замку.

Орлика в той час сильно страждала, вона ненавиділа свого гвалтівника й мучителя. В неї зароджується думка про вбивство. І це вона, справді, здійснила, забивши однієї ночі свого сонного мужа в ліжку. І в той момент, коли напівбожевілля жінка оглядала з лампою в руках себе й криваві наслідки своєї справи, у палацові кімнати увірвалися гайдамаки. Це був Швачка. Він прокинувся в лісі й, зауваживши себе покинутим, ближчими стежками попрямував до Канева й тої ж ночі став на чолі повсталого міщанства, з яким він, як місцевий мешканець, увесь час тримав зв'язок. Гайдамаки кинулися ловити цю дивну закривавлену жінку, але божевілля й ляк додали їй сил. Вона довго втікала по покоях палацу, поки й гайдамаки, і вона не загинули під руїнами палацу.

Привід для такого любовного сюжету, за його власними словами¹⁾, дав авторові народний переказ про те, що жінка губернатора замку втікала від переслідувачів-гайдамаків; по дорозі, хапаючись

¹⁾ 1-ше вид. З. К., Warksz, 1828, примітка автора на ст. 149. Далі ми називатимемо в цитатах нумерацію сторінок за 1-им вид.

за стіни, залишила там криваві плями своїх пальців, що трималися на руїнах стін аж до часів Гощинського.

Ще в 1824 році Гощинський був під впливом очарування Байрона, коли за його прикладом збирався допомагати грекам. Тепер, укладаючи композицію своєї поетичної мрії, наш поет спланував її за тим шаблоном, що такий характерний для деяких утворів Байронівської музи. Про Байронівські впливи одверто признався сам письменник у критичній статті 1835 року „Nowa epoka poezji polskiej“: „Таємницю духа цієї поезії (Z. K.) можна вивести, на мою думку, як багато інших оріхів поезії польської загалом із нещасливого на нас впливу чорної фантазії Байрона“¹⁾.

Перше, що нагадує чи повторює зовні Байрона, це конструювання сюжету. У Гощинського любовні відносини розгортаються у плані словесної тріади Байрона — коханець, коханка й антагоніст — що так міцно затверджена англійським поетом у його східних поемах. І, таким чином, Небаба повторює своїх англійських прототипів — гяура, корсара, Селіма, так само як Орлика героїнь — Лейлу, Зулейку, Гюльнару, а антагоніст губернатор Гасана, Яфара, Сеїда. Як і в Байрона, нещасливий коханець зв'язується з злочинними елементами. Поему переповнено жахами, якими рясніють Байронівські події. Герої — люди високого напруження пристрастей. Їх натурам властивий демонічний настрій. От, як, напр., перебільшено демонічно своє почуття змальовує герой Небаба:

„Takie jak czujesz nie zgasną upały!
Niech że się teraz dotknie ich zuchwały!
To pieczęć klątwy na skarbach twej twarzy!
A kto je ruszy, piekło go oparzy“ (ст. 20)

І це не порожні слова! Такий він є в житті. Під пару йому й героїня, яка в пориві гніву зарізала ножем на ліжку свого чоловіка.

З погляду жанру твір Гощинського становить тип так званої ліричної поеми, що її в літературі своїм генієм на довгий час затвердив Байрон.

У стилі ліричної поеми відкривається повість Гощинського чудовою ліричною увертюрою, що подає для фону опис української природи навколо Канева:

Wspaniałe zamku Kaniowskiego wieże
Wznoszą się w chmurzy jak olbrzynie ramie
A dzielnej ziemi powiewa z nich znamię,
A wielkich granic twarda ich pierś strzeże.
Kaniów, po jarach, górach rozpierzchnęty,
Igra, jak dzieci pod piastuni okiem;
Dumne że płyną pod olbrzymia bokiem,
Poważnie kipią Dnieprowych wód męty;
A lasy, świeże, jak powab nietknięty,
Po górach, dzikich jak rozpaczy czoło,
Rozległe brzegi obsiadły wokoło“ (ст. 9 — 10)

У розповіданні подій вчувається ліризм у емоційному офарбленні, а часом у втручання поета. Події подаються „вершинно“, у окремих характерних ситуаціях. Автор користується вряди-годи діалогічним чи монологічним способом просування дії. Спостерігаються й характерні для ліро-епічного жанру ліричні відступи, що повинні попереджувати чи закликати окремі ситуації. Так, напр., у 1-й частині

¹⁾ „Dzieła zbiorowe“, Lwow, 1910, 276.

перед сценою, де Небаба чекає на побачення Орлику, довідується про її заміжжя й, палаючи гнівом, спішить до гайдамаків, поет подає етнографічний аксесуар — гулянки української молоді — а перед цим говорить про сумні настрої навколишньої природи, що в ліричній поемі живе в унісон з людськими вчинками й настроями; у розділі 7 поет звертається до зірки:

Gwiazdo, świetna, wesola, jak anioł młodości!
Gdy, na złotym promieniu wieszysz z sobą lato,
Jak jej nadzieja, wtedy spoczywasz w ciemności.
Dzisiaj mglistą jesieni osłonięta szatą,
Jakże tęsknie opuszczasz niebo Ukrainy" (ст. 22)

а в розділі 8 місяць теж надто блідий з'явився на небі:

"Otoż i księżyc z pod światów posady,
Jak cień zmarłego słońca wyszedł blady!" (ст. 23)

* * *

З. К. цікавить нас у великій мірі також, як поетична переробка тих кривавих історичних подій, що відбувалися на терені Правобережної України 1768 року під назвою „Колиївщина“. Поет нас знайомить із обставинами, звязаними із руйнуванням Канівського замку, що сталося в дійсності майже одночасно з Гуманським погромом. Де саме знайшов джерела для кінцевих історично-побутових аксесуарів свого твору польський поет? На це питання ми зможемо дати певну відповідь лише, проаналізувавши звязок поеми з дійсним ходом історичних подій та українським історичним і побутовим фольклором¹⁾.

Що місцеві матеріали давали поживу фантазії поета, про це свідчить, насамперед, ім'я отамана гайдамацького загону Швачки, що поруч із Гонтою та Залізняком зажив собі великої слави серед сучасників селян. До імені Швачки автор додає м. и. таку історичну довідку: „Це є справжнє прізвище Канівського міщанина, який там учинив повстання в 1768 році“ (ст. 49).

Як раз Канівську справу дуже мало освітлено в українській та польській історіографії. В цьому напрямку більш пощастило Гуманю, бо там багато свідків погрому залишили свої мемуари, що хай суб'єктивно, але в кожному разі подають певні факти подій. У Каневі ж освічені елементи просто розбіглися й не подали ніяких докладних відомостей. Відстановити в деякій мірі історичну істину можна на підставі зізнань, що їх робили гайдамаки на допитах у Житомирі та Києві. Організатором спалення замку був Семен Неживий, з професії ганчар, якого само населення Канева закликало на допомогу проти своїх панів²⁾. Із зізнань Неживого в Києві, проглянутих О. Гермайзе³⁾, видно, що Швачка брав участь у нападі на Канів у чаті Неживого. Отже, деякі нитки протягуються від поетичної фантазії Гощинського до дійсних історичних фактів. Деяка, принаймні, зовнішня схожість спостерігається у Швачки Гощинського з історичним Микитою Швачкою. У Гощинського герой уже літній чоловік:

„I ciałem ciężki i wiek długi liczy“; за київськими даними Швачка має вже 40 років. Що ж до Небаби, то його спокусливо зіставити

¹⁾ Докладно пророблено в нашій спеціальній розвідці.

²⁾ Я. Шульгин, „Очерк Колиевщины“, К. Ст., 1890, III.

³⁾ „Колиївщина в світлі новознайдених матеріалів“, Україна, 1924, 1 — 2.

з Неживим. Зовнішня форма прізвища до певної міри може проказувати напрямок думки поета (отой приросток „не“!). Схожі вони віком: Небаба молодий парубок, а Неживий за документами має всього 24 роки. Цікавий є також той факт, що історичний Неживий є ідейна постать (за такого його вважає Я. Шульгин, і так дають право гадати опубліковані документи). Неживий уважає себе за оборонця покривджених, у такому напрямку він провадить перемови з представниками російського війська. Населення околиць містечок закликає його на допомогу, як представника певної організованої суспільної сили. Запанувавши в Каневі, Неживий запроваджує там якісь нез'ясовані досі „економічні порядки“. Небаба зовсім не є подібний до розбишака-гайдамаків. Він дуже добре розуміє соціальні кривди українського селянства і своє особисте горе зв'язує з справою загальної розправи.

Крім цих постатей, що хоч у мінімальній мірі є відгомонам справжньої історії, все в З. К. розходиться з реальними історичними фактами. Так, у дійсності, спалення Канівського замку сталося в червні 1768 року, а за Гоцинським дія відбувається в осени. Немає хронологічної відповідності між окремими моментами Коліївщини, бо за історичними даними Канів і Гумань упали майже одночасно, в той час як у Гоцинського до Канева доходила звістка про Гуманський погром:

„Już po Kaniowie straszna wieść latała:
Jak się wzburzyła Ukraina cała;
Jak zdradą Gonty dobyto Humania,
Ile tam mordów, ile krwi rozlania...“ (ст. 11)

Сказане дає нам підставу вважати, що ніяких історичних німемуарів, ні інших документів у поета не було під рукою. З К. є плодом чистої фантазії, що базується лише на українському фольклорі. Історичні перекази давали побутове тло для твору. У цей бік скеровує нашу увагу людина, що була освідмлена з процесом утворення З. К., Мих. Грабовський (бо III частину написано в маетку останнього), зазначаючи, що з „українських пісень“¹⁾ вибрав поет для свого твору найновіші, про Коліївщину. Піснями та оповіданнями про гайдамаччину дуже багата була місцевість, де розгорталися самі події. Ще в 1843 році історик Скальковський „везде встречал следы преданий и рассказов об этих кровавых событиях“²⁾, того ж року в Київщині зібрав багато відповідних матеріалів і Куліш, видрукувавши пізніш їх у I томі „Записок о Ю. Р.“ У цих переказах на кожному кроці згадуються імена Швачки, Неживого, напр., у пісні „Свиснув вітер, свиснув“ (Скальковський, ст. 147 — 52) —

„Ой пішов Швачка голкою шити
А ваш Неживий цокоче
Аж Умань зубами скрегоче“...

Гоцинський взагалі кохався в українському фольклорі. Ще підчас перебування в Гумані літературна трійця Заліський-Грабовський-Гоцинський захоплювалися українськими піснями, співали, а що до гайдамаччини, то слухали оповідань лимаря Терешка³⁾, в якого кватирував Гоцинський. Сліди етнографічних інтересів

¹⁾ Стаття „О піснях українских“, Литература і критика, 1837.

²⁾ „Наезды гайдамак“, Одесса, 1845.

³⁾ Козловский, „Польские романт. укр. школы. Северин Гоцинский“. Голос минувшого, 1913, II.

письменника помітні на кожному кроці: тут і українська народня демонологія, і „вулиця“, і Купайло. Із народньої пам'яті позичає Гошинський один цікавий епізод, що подибується в різній трактовці майже у всіх письменників гайдамащини — це посвячення ножів —

Nóż to doświadczony,
I poświęcony i dobrze ostrzony" ... (ст. 85).

* * *

Жахлива трагедія Коліївщини завдяки якомусь незрозумілому капризові історії стала улюбленою темою польської літератури. Про неї розповідають „поєми“, скомпоновані очевидцями подій, гайдамаки фігурують у багатьох творах ХІХ віку, що належить таким авторам, як Степ. Витвицький, Олександр Гроза, Мих. Чайковський, Семенський, Мих. Грабовський, Словацький. Гайдамаки для цих авторів є або відчinnими постатями, яких вимагає поетика романтизму, а сам гайдамацький рух для них є лише звичайним бунтом темного поспільства, роз'ятреного агітацією злочинних елементів, або провокаційною політикою православного духовенства та російського уряду. Ніде не знайти совісного й зстороннього аналізу суспільного стану, взаємовідносин окремих класів (селянства й поміщицтва), що є суб'єктом і об'єктом подій. Деякі нотки справедливості можемо, правда, спостерегти в творі Грози¹⁾ „Pierwsza pokuta Zelizniaka“, що його частина в альманахові „Rusalka“ з'явилася в друку на пів року раніш од Шевченкових „Гайдамаків“.

Серед цієї літератури твір Гошинського дуже вигідно виділяється тим, що в загальній романтичній композиції своєї повісті поет зумів кількома влучними мазками відобразити те справжнє історичне соціальне тло, що було передумовою трагічних наслідків.

Під гнітом шляхетського владущого елементу однаково перебувають і місто, і село. В селі — панщина, що веде за собою економічне, фізичне й моральне пригноблення підданої людності. Руйнується забаванками пана матеріальний і родинний добробут. Небаба став талановитим промовцем, коли йому в лісі заманулося на свій бік перетягнути Шваччиних гайдамаків. Для цього він мусів нагадати їм усі недавні їхні кривди. Ось причини повстання за словами Небаби:

„Komu różgami ojciec zasieczony,
Czyja się panu podobala żona,
Komu najmilsza córka pogwałcona ... (ст. 61)
Kto w pańskim rato umierał więzieniu,
Że jak pies podły o głodzie i zimnie
Dla usług jego przemarnował lata
Kogo najdroższa boli przez to strata,
Kto chce odemścić te krzywdy, te sbrodnie
I tylko sobie odsąd żyć swobodnie“ (ст. 62²⁾).

Місто теж клекотить. Недаремно за мійською стіною висять трупи на шибеницях —

Choć i w mieście złego coś wyrasta,
Bo już gotują i kosy i noże“ (ст. 49). — каже поет

Підняти цю зденеровану, гноблену масу було нетрудно. Швачка це зумів зробити в одну ніч —

¹⁾ Про Грозу див. нашу розвідку в VІІ числі „Етногр. Вісника“ УАН.

²⁾ Взято з нових видань З. К. Характерно, що в виданні 1828 року хтось цю „небезпечні“ місця закрапував.

Dla wrzającej czerni był to gość zbyt miły...
 ... Że skoro zorza północne zabłysły,
 Już go ujrzano na powstańców czele (ст. 82).

Небагато сказав поет, бо його завданням не було давати соціального твору, а зобразити картинку любовних відносин на тлі гайдамацької справи. Але й сказаного про суспільні відносини є досить, щоб розглядати З. К. окремо від іншої польської творчості на цю тему.

* * *

Уже давно спростовано буквальне розуміння слів Шевченка, сказаних ним у передмові до „Гайдамаків“ про те, що він „надрукованого і критикованого нічого не читав, бо, здається, і нема нічого“. Шевченко читав, напевно, повість польсько-українського письменника Чайковського „Wernyhora“ й після прочитання дав оригінальну трактовку подій з погляду українського селянства¹⁾.

Проф. Арабажин і Дашкевич звернули увагу на вплив також З. К. на Шевченка. Зокрема проф. Дашкевич указує²⁾ чотири лінії, в яких збігаються „Гайдамаки“ Шевченка з твором Гошинського:

1) в обох чується етогін українського народу;
 2) драматизм дії спостерігається в З. К., але не з такою силою, як у Шевченка;

3) помітно вплив на Шевченка в тому, що разом і з загальнонародною помстою зв'язано ще помсту за особисту кривду, що її вчинив пан люблячому серцю українця;

4) спадаються елегічні картини в обох творах, як, напр., останній акорд З. К. — „Mijają lata, z latami zdarzenia“ — відповідає своїм елегічним смутком Шевченковим — „Гомоніла Україна, довго гомоніла“ й останнім словом — „З того часу на Вкраїні жито зеленіє“.

Розуміється, ця спільність характерна й цікава. Але вона перебуватиме в стадії припущень до того часу, поки нам пощастить з'ясувати, чи читав Шевченко „Zamek Kaniowski“. Можливо також, що близькість деяких композиційних моментів є наслідком того, що обидва поети давали трактовку любовного сюжету в плані байронівської поетики в ліро-епічному жанрі і з славетною тріадою, при чому антагоніста в Шевченка (у відносинах Галайда-Оксана) заступає весь шляхетський лад. Байронівською поетикою пояснюються, безперечно, і часті ліричні відступи в обох поетів, а місцевим патріотизмом елегічне оспівування України.

Могло, правда, статися, що Шевченко, дійсно, прочитав у 1829 чи 30 році під час перебування у Вільні чи Варшаві цей твір молодого польського письменства. В такому разі про З. К. доведеться сказати, що він навів Шевченкові певний сюжет (любовну історію) і проказав випробувану композиційну схему.

Кінчаючи наші нотатки про З. К., ми не можемо не підкреслити також його громадської ваги. Адже він показує, що поступова частина польської інтелігенції України усвідомлює соціальні кривди українського селянства, згодом вона буде ними боліти, стане на більш демократичний шлях і устами Антоновича проголосить приєднання органічне до українського народу.

З. К. сигналізує таким чином незабарну „Зміну віх“.

¹⁾ Див. Ів. Шпитковський, „Гайдамаки Шевченка, як пам'ятка Коліївщини“, Шевченківський збірник 1915 р.

²⁾ „Отзыв о соч. г. Петрова“, ст. 226.

Н. ОЙСЛЕНДЕР

Творчість Менделе Мойхер Сфорима

(До десятиріччя з дня його смерті)

Цього року єврейська література величає пам'ять Менделе Мойхер Сфорима (С. Абрамовича), одного з найвидатніших майстрів єврейського художнього слова, автора багатьох класичних творів, що зробили початок новій єврейській літературі 19-го віку. Менделе Мойхер Сфорим перейшов довгу життєву дорогу¹⁾, його творчість обіймає великий період часу, протягом якого єврейська література перейшла через кілька історичних етапів, відбула кілька знаменних зрушень. Тяжкий був шлях розвитку єврейської літератури в умовах царського режиму, надто тяжкий серед тих безнастанних утисків, яких ця література на мові народніх мас („жаргон“) зазнавала від царських сатрапів, що виступали проти неї спільно з ідеологами великої єврейської буржуазії. На цім тяжкім шляху ім'я Менделе Мойхер Сфорима завжди було ім'ям того, хто перший вказав єврейській літературі її дійсне призначення, хто майже до самої доби Жовтня намагався наблизити єврейську літературу до інтересів і потреб народніх мас.

Постараймося ж короткими рисами обчернути творчий шлях Менделе Мойхер Сфорима, яким він уявляється нам в цей момент.

I

Ім'я Менделе Мойхер Сфорима (в перекладі Менделе-Книгоноша) нагадує про ту далеку пору початку 19-го віку, коли на польових дорогах так званої „черти оседлости“ можна було зустріти характерну фігуру єврейського книгоноші, що чимчикував з торбиною книжок від села до села. В його торбині переважали книжки релігійно-навчального характеру, але іноді траплялася там і книжка світського змісту, що була писана живою народньою мовою й повідала про живі щоденні потреби широких народніх мас. Перша ластівка майбутньої народньої літератури — ця книжка світського змісту невідомими способами пробивала собі дорогу.

Войовитий фанатизм єврейських клерикалів, заохочуваний реакційністю царського режиму, намагався всілякими заходами відірвати народні маси від свіжої книги, від живої літератури, твореної розмовним язиком. Царський уряд давав представникам єврейського клерикалізму виключне право на відкриття єврейських друкарень. Маючи в своїх руках монопольне володіння друкарським варстатом, єврейські реакціонери намагалися обмежити цілу друкарську продукцію на видаванню книг релігійно-навчального характеру, голвно давнє єврейською мовою.

¹⁾ Менделе Мойхер Сфорим народився року 1836-го в м. Копилі Менської губ. Більшу частину свого життя проживав на Україні (в Житомирі, Бердичові, Одесі). Помер наприкінці 1917 року.

В таких обставинах кожна чудом видрукувана книжка світського змісту (більшість творів найкращих єврейських письменників початку 19-го віку ширено в рукописах) набувала особливої ваги. Вона була відповіддю на укриті потреби народніх низів, вона творила живий зв'язок між народньою літературою і широкими шарами народньої маси. Особливого характеру набувала тоді постать єврейського книгоноші. Він ніби зміцнював цей зв'язок поміж гнаною народньою літературою і пригнобленою народньою масою; в своїй убогій торбинці на книжки він приносив живу вістку про те, що не вважаючи на всі утиски, з'являється й зростає народня література, призначена для маси й глибоко свідомо інтересів цих мас. С. Абрамович взяв собі за псевдонім ім'я „Менделе-Книгоноша“ і тим підкреслив одну з найважливіших рис своєї творчості.

Образ книгоноші завжди стояв Абрамовичеві перед очима. Мало не кожен свій твір Абрамович розпочинає з оповідання про нещасливі пригоди Менделе-Книгоноші. Він виострює свою фантазію, вигадуючи всілякі обставини, які, ніби-то, привели до того, що Менделе-Книгоноша здобув той або цей рукопис, видаваний ніби-то тепер в формі книги.

З зовнішнього погляду Менделе-Книгоноша нагадує пересічну людину цієї професії, в нім є дещо і „від лукавого“ — автора, але хоч які різноманітні його вчинки, в них є одна основна риса. Ця риса найяскравіше виявляється в передмові до комедії „Такса“.

„Знайте, що в нашій листі до вас волають голоси багатьох розбитих серць, багатьох нещасних євреїв. Це голос бідноти, людей, що терплять тяжке злиднування, голос ремісничого люду, тих, кого дупшать, як хотять, не даючи їй голови підняти“. („Такса“ вид. 1869 р.).

Так пишуть жителі міста Глупська, надсилаючи на адресу Менделе-Книгоноші рукопис, де розповідають за учинки багатих доброчинців. І вони справді не обманилися на адресі. Після надрукування комедії „Такса“, де з'явлено в її справжньому вигляді зграю глупських верховодів, на Абрамовича посипалися утиски, він мусів залишити місто Бардичів, де він проживав, і ще багато років був у підозрі в представників єврейської плутократії.

Те переднє слово до комедії „Такса“, яке ми що-йно цитували, важливе проте не тільки з біографічного погляду, — воно визначає цілком ідеологічне ставлення Абрамовича до питання про призначення літератури. Постать книгоноші робиться символом цілої літератури, що має боронити інтересів народніх мас, має зробитися рупором для того голосу соціального протесту, який долітає з народніх низів.

Цим розумінням призначення єврейської літератури С. Абрамович цілком прилучається до поступової ідеології 60-х років, якій він винен також і за багато інших ідеологічних висновків.

II

С. Абрамович був вихований на ліпших традиціях 60-тих років, епохи великих подій і широких починань. Одною з цих традицій було віддавати всі свої літературні задуми під контроль суворого реалізму, оцінюючи з цього погляду всі явища навколишнього життя. Була в цій реалізмі особлива риса — це суворе ставлення до спостереженої дійсності, непримиренно-твереза оцінка і невідступно-правдива послідовність у висновках. І ці риси ми знаходимо вже в ранніх творах Менделе.

З самого початку творча увага Менделе прикована до економічної проблеми єврейської дійсності. Зубожіння єврейської народної маси в тій порі було дійсно таке велике, що поминути це явище не можна було. А проте літературні попередники Менделе, так звані „просвітники“ всіляко уникали дивитися правді в очі і заспокоювали себе тим, що „освіта — ця найвища небесна благодать“, — як вони про це любили говорити, дасть раду на все те соціальне лихо, яке нищить єврейську масу. Це була буржуазна апологія культуртрегерства, в якій перемішувалися елементи самоодурення з півсвідомим одурюванням мас. Творчості Менделе судилося зробити кінець цій апології „чистої освіти“. Хоча офіційно Менделе зачисляв себе до групи „просвітників“, він своєю художньою творчістю дав смертельний удар освітницькій ідеології“.

Менделе відмовляється вбачати „корінь лиха“ в культурній відсталості єврейської маси. Не жалуючи фарб, щоб сатирично змалювати Глупське — це огнище культурної відсталості — Менделе, проте свідомо ставить на першому місці інші, соціально-економічні чинники, що зубожили й збіднили єврейську народну масу. Ці причини, на думку Менделе, криються в тих умовах, в які єврейську масу поставив царський режим, в тім гнобленню, яке ця маса терпить від „своїх“ єврейських багатіїв-глитаїв, нарешті, в тій духовній спадщині середньо-вічної релігійної морали, яка забиває й труїть усе, що є живого в глибині народних мас.

В боротьбі проти цього лиха й переходить уся літературна діяльність Менделе. Певна річ, непримиренна послідовність і пряmlinісність Менделе зовсім не значили, що художню основу забив у нім елемент публіцистичний, гола тенденційність. Тільки в одному своїм раннім творі („Хабета“) Менделе не пощастило увійти тенденційності, що погано відбилася на художній цінності цієї алегоричної повісті.

В решті своїх творів, там, де Менделе змальовує реальну дійсність без ніякої домішки алегорії, він дає волю своїй художній фантазії, не пристосовуючи її до яких-небудь схем і тенденцій.

Менделе описує життя Капцанська (місто злиднів). Жителі Капцанська тим і визначаються, що поважно носять назву свого міста і старцюють гуртом і поодинці. В цім непрогляднім животінню старцівська торба стає ніби традиційною властивістю капцанського побуту. Перед нами переходить ціла низка великих і малих героїв Капцанська, які виховані на цій „традиції“ злиднів. Цим людям, оповідає Менделе, волею долі судилося перемогти в собі „ганебну пристрасть“ — по-людському споживати їжу.

Жителі Капцанська в собі це перемогли. Вони взагалі спромоглися витроїти з себе все, що нагадує про здорову природу. Абрамович ніколи не міг оминати цієї „наруги над природою“, яку доводиться бачити в Капцанську, що вироджується з убогства.

Капцанськ — символічне позначення цілого єврейського загалу передреформеного періоду, коли більшість єврейської людності була приріченна на марне, паразитичне есткування. Серед того загалу є окрема категорія „людей повітря“. Ці люди — жертви економічного безгрунтя, жертви тої посередницької функції, що їм судилася. Ці „люди повітря“ власне знаходяться в порожній простороні.

Менделе проводить перед нами цілу галерею жителів Капцанська і в усіх ми пізнаємо які-небудь риси, притаманні „людям повітря“. Менделе приміг знайти класичний художній вираз для

понівеченої психології, яка неминуче виростає з ненормальних соціально-економічних умов життя Капцанська. Він до краю виявив ту природу донкіхотства, котра набуває характеру мало не масового явища серед жителів Капцанська. Гарячкова гонитва за шматком хліба, про який доводиться здебільшого марити наяві, надає життю обивателів Капцанська рису особливої фантастики, віри в чудо, в неминучість чуда.

Є ще й друге джерело тої віри в чудо, котра ходить слідом за обивателями Капцанська. Це — влада релігійних забобонів, „влада темряви“, котра переносить на повсякденні явища Капцанська середньовікові уявлення, наказує жителям Капцанська пасивно ставитися до зовнішнього околу, тікати від життя, що по суті обертається в паразитизм і дармоїдство. І от проти цієї „спадщини віків“ повстає Менделе в своїм найкращім творі „Подорожі Беніямина Третього“.

III

Беніяминові Третьому належить серед героїв Менделе особнє місце. Звичайні герої Менделе — обивателі Капцанська — це люди мурашиного розмаху — за висловом Менделе — і на тлі цього оточення Беніямин Третій ніби й справді може претендувати на назву героя. У своїх помислах далекий він від буденних турбот за хліб насущний. Він поривається до чогось вищого від повсякденної гонитви за зарібком, в яку цілком поринає обиватель Капцанська. Перед нами постать своєрідного Дон-Кихота, мрійника, який гадає тільки про те, як йому досягти невісної країни, куди занесло, за переказом, десять колін Ізраїлевих, так званих „червоних євреїв“. Фантаст і книжник, Беніямин називає себе третім. Він виводить своє походження від якоїсь династії середньовікових мандрівців, що за них начитався ще в ранньому дитинстві. Що-до невідомого краю, куди він верстає дорогу, то й за нього він досить начувся з легенд і переказів. Головнє, що вабить Беніямина до того краю, це ілюзія цілковитого визволу від непозбутніх злиднів, яких повна дійсність на отчині Беніяминовій.

Цією ілюзією він приваблює до себе і згодливішого Сендерл-бобу, що грає ролю своєрідного Санхо-Панчо при Беніяміні Третьому.

Твір, написаний в тонах гострого гротеска, лиш подекуди пом'ягченого нотками гумору, розгортає перед нами широку картину єврейської дійсности. Герої мандрують по городах і селах, зустрічаються з розмаїтими явищами єврейського життя, які що раз більше підкреслюють трагічну безпорадність того оточення, звідки надаремно намагається вибитися Беніямин Третій. Виходу з цього оточення йому, Беніяминові Третьому, не дано, і невинна на око оповідь про лихі пригоди Беніямина Третього розростається в страшної сили повість про ту „спадщину віків“, яка тьмарить свідомість і паралізує життєздатність обивателів Капцанська. Менделе показує увіч, як справді згубною стає для мешканців Капцанська влада релігійних забобонів і переказів. Це їх ще більше знесилює, робить з них забавку для численної зграї прислужників релігії, разом з якими в експлоатації знедоленої маси беруть участь і багаті-доброчинці, „друзі народу“.

До всіх цих героїв Капцанська Менделе немилосердний в своїй сатирі. Він розкриває все соціальне лихо, не милуючи нікого, картаючи і злосливі вчинки багатіїв-доброчинців і податливість більшости народної маси. Він знає, що того лиха винна політична система країни, режим царської Росії, але для протесту проти цілої

системи він не досить ідеологічно підготований. Він все таки вихований на ідеології 60-тих років, коли й багато поступових діячів російської літератури (Салтиков-Шедрин і ин.) вірили ще, що можна оновити життя країни „реформами“.

Аж в другому періоді своєї діяльності, десь наприкінці 80-тих років, коли ця віра в „реформи“ вичерпується, Менделе в гущі народніх мас починає шукати тих сил, які мали радикально змінити побут єврейського загалу. В творах цього періоду він з особливою теплотою обмальовує постаті з ремісничого людю, людей праці й злиднів, він бачить в них здорову основу, що осталася ціла в ненормальних умовах життя Капцанська. Він змальовує образи дітей бідноти, вбачаючи в них ніби доказ тої великої життєвої сили, що прихована десь у надрах народніх мас. На тих образах і спочиває зір Менделе перед кінцем його літературної діяльності.

„Геть шапку перед дітьми бідноти. Більшість поетів виходить споміж них!“

Так покликає Менделе в однім з своїх останніх творів. І це звучить, як завершення цілої його літературної діяльності, це останнє слово його віри в укріті творчі сили народніх мас.

IV

Менделе мав на меті показати в художньому слові цілу складність соціально-економічних відносин єврейського загалу другої половини 19-го віку. Певна річ, це було завдання надзвичайно тяжке, надто коли взяти на увагу той стан єврейської літератури, який застав 60-х років Менделе.

За тих часів, коли найкращі художні твори, писані єврейською мовою, могли ширитися тільки в рукописах, коли тягар подвійної цензури — цензури царської і цензури єврейських ретроградів — погрожував самому існуванню єврейської літератури, — від літератури не можна було багато вимагати. Перед Менделе стало насамперед завдання — створити твердо встановлені норми літературного стилю. Треба було зважити цілу своєрідність народньої мови, яка — відмінно від давнь-єврейської мови — живе повсякденним життям народньої маси, обвіяна подихом народніх надій та сподіванок. Але ця мова все таки була на той час в „дикому“ стані. Треба було повибирати все, що є життєздатного в тих численних діалектах, з яких перед тим хаотично набирали літературний словник попередники Менделе. І це стало ділом цілого життя Менделе. Кілька десятиліть Менделе покладав свою величезну енергію на оброблення й збагачення „дикої“ мови народніх низів. Він зібрав до купи всі відтінки народньої мови, всі говірки й діалекти, але зробив це не як філолог-колекціонер, а як визначний художник слова, що підпорядковує всю свою енергію й ініціативу вимогам живої художньої творчости.

Основним принципом художньої творчости Менделе був реалізм. Але це не був реалізм того етнографічного характеру, який переважав у більшости попередників Менделе (Дак, Аксенфельд). Менделе вніс синтетичний принцип в реалістичне відображення дійсности, при тім він не зупинився серед дороги і деякі постаті своїх героїв підіймав на височінь символічного значіння, як образ Беніамина Третього.

Сатирична п'окрась творів Менделе надавала їм особливої актуальности в той момент, коли ці твори виходили з друку. Але відтоді

минуло кілька десятиліть, і якщо твори Менделе не втратили свого значіння, то це сталося тільки завдяки тому широкому узагальненню, тому синтетичному принципові, що завжди керували творчістю Менделе.

Менделе не цурався й простого, сказати-б, жанрового живописання. В своїх творах він дав нам кілька другорядних постатей, змальованих опукло, легко й ніби на лету. Це особливо стосується до образів ремісничої людности, як, прим., постать зубожілого кравця на початку „Чарівного Персня“, в „Маленькій людині“. Найкраще виходять у Менделе фігури людей грубого, плотьського характеру. Не так гарно удаються йому образи інтелігентів, дещо надумані й ходульні. Ніби супроти всіх цих постатей Менделе з особливою любов'ю виводить образи дітей, що інстинктивно намагаються вирватися з лепчат мертвого капцанського побуту. Образи дітей тим і любі, очевидно, авторові, що вони й його самого, старезного Менделе-Книгоношу, ведуть в інший світ, на лоно природи, такої чужої обивателеві Капцанська. В змалюванні природи Менделе довгі літа оставався неперевершеним майстром в єврейському письменстві. В цих мальовничих ландшафтах інколи тяжко пізнати того сатирика Менделе, якого ми звикли пізнавати в описах капцанського побуту. Але саме це і було цінне в картинах природи у Менделе, — він перший вніс це в єврейську літературу. В них ніби озивався голос надії, віра в те, що життя Капцанська можна перебудувати.

Багато з того, як Менделе уявляв собі це майбутнє перебудування, нам тепер далеке й чуже. Чуже нам взагалі багато з того, з чого складалася позитивна програма Менделе, вихованого на ідеології 60-х років. Жовтнева революція інакше розв'язала ті питання, що прив'язували до себе увагу Менделе. Корінне перебудування життя єврейських народніх мас іде тепер іншою дорогою, дорогою соціалістичного будівництва. Одійшла в минуле традиційна мораль Капцанська. Міняється на наших очах психологічне обличчя його обивателів. Але твори Менделе від того не втратили своєї великої ваги. Творчість Менделе не є тільки матеріял для історичних порівнянь. Вона не є тільки ключ до зрозуміння минулого. Завдяки тій височині, на яку Менделе підніс відображення глибоких шарів народньої маси, завдяки його прирожденній чуйності до поривань соціального протесту, що будиться в цій масі, твори Менделе залишаються й досі живим джерелом художньої майстерности, непохитного оптимізму й діючого, активного ставлення до боротьби з соціальним лихом в кожному його прояві.

А. ФІЛІПОВ

Проблема матерії й духа

Вже давно говорилося — і цілком справедливо — що основне питання цілої філософії є питання про відношення матерії і духа. Тим часом, ще й досі ми не маємо задовільної відповіді на це питання: жоден матеріаліст і жоден ідеаліст не може вважати, що відповідь, яку він дає на нього, є щось інше, як тільки одна проста певна тенденція в розв'язанню цього питання. Такий стан речей дається пояснити на перший погляд тим, що питання це ставиться саме в царині філософії, — цієї завжди невичерпаної, завжди привабливої і завжди недоводливої мудрости — царині, в якій нема точних досвідних методів і нема строго окреслених завдань, супротивно до царини науки. Одначе, треба відзначити, що питання про відношення матерії й духа протягом останніх кілька десяти років стало і предметом строгих досвідних наукових досліджень. А проте і на цім ґрунті питання про відношення матерії і духа далеко не можна вважати за хоч сяк так розв'язане. Наука встановила дуже багато фактів, що стосуються до відношення матерії і духа, але біда в тім, що найрозмаїтші і навіть найсуперечніші теорії, які дають в цій справі певну відповідь, цілком підставно можуть навести кожна на свою користь велику групу досвідних даних — досвідні дані, з певної точки зору, стверджують найрозмаїтші і найсуперечніші теорії про відношення матерії і духа.

Нема сумніву, що матерія і дух, тіло і душа перебувають в тіснім і складнім зв'язку.

Порою здається, що дух просто залежить від матерії і перш за все, певна річ, від головного мозку, як про це цілком незаперечно свідчать дані порівнявчої анатомії (що більшого розвитку досягає головний мозок у різних тварин, то вище в них психичне життя), фізіології (коли знищити частини мозку, випадають певні психичні функції), антропології (більший розвиток мозку в цивілізованих як у дикунів), патології (ушкодження і ненормальний розвиток мозку — розстрій і бідність психики) і гістології (будова нейронів, пристосована для передавання подразнень, що йдуть із зовнішнього світу, вироблення збуджень і передавання різних імпульсів, що спричиняють діяльність органів тіла). Але й інші фізичні явища, крім мозку, також свідчать про найсильнішу залежність психики від матерії. Так напр., скупчення мочі в крові і отруєння нею організму, надмірне уживання алкоголю (не тільки в виді безпосереднього сп'яніння), усунення щитуватої залози й інші суто-фізичні явища ведуть до повної зміни психики — ослаблення розумових здібностей і божевілля. Яке-небудь виснаження з голоду викликає шаленість і маячіння. Втрата крові — зомління й інше.

Иноді здається, навпаки, що матерія залежить від духа. Всі знають, як найтяжчий біль, спричинений розстроєм якого-нибудь органу, може зникнути від самого тільки перенесення уваги, що переходить

цілком на який-небудь інший об'єкт. Так само може перейти і найбільше сп'яніння, цеб-то отруєння, організму від якого-небудь одного сильного душевного зворушення („одразу протверезився“). Від сильних душевних переживань люди сивіють за одну ніч, а також може початися, так звана, Базедова слабкість. Особа, що наупорно думає про рани Ісуса Христа і палко жадає їх зазнати, справді дістає подібні ж рани, в формі ушкоджень на шкірі, відповідних ранам Христа. Коли дуже сильно бояться завагоніти або пристрасно бажають того, то сильне напруження уваги в цей бік спричиняє незрідка явища, подібні до певної міри до вагітності — сильний надім живота (напівпаралітичний стан мускулатури черевної порожнини) і зникнення регул (в наслідок спазм в судинах матки) та ін.

Иноді здається, що дух і матерія перебувають в постійному співвідношенні, що вони неподільні, бо кожному психичному процесові відповідає певний процес фізичний, і навпаки, кожному фізичному процесові в організмі завжди відповідає певний процес психичний. Все вище психичне життя зв'язане з сірим корковим шаром півкуль великого мозку. А в різних частинах цього коркового шару помічено спеціальні центри для окремих душевних здібностей (напр., вимовляти слова, бачити, чути, і ін.), кожному відчуттю — психичному феноменові — відповідає фізіологічний процес. Прим., відчуттю зору — діяння світляного етеру на сітківку ока і передавання одержаного подразнення від волокон зорового нерва до коркового шару потиличних частин великого мозку; відчуттю слуха — подразнення слухового апарату хвилястим коливанням повітря і передача одержаного подразнення слуховим нервом до коркового шару скроневих частин великого мозку; відчуттю нюху — хемічне подразнення слизівки носа газуватими речивами і передавання нюховим нервом до коркового шару скроневих частин великого мозку, на межі з чоловими і ін. В корковому ж шарі півкуль великого мозку, крім центрів, які сприймають вражіння з зовнішнього світу, центрів відчуття, розрізняємо ще й центри, які перероблюють одержані вражіння, встановлюючи між ними зв'язки (асоціативні центри Флексига).

Иноді здається, що дух має своє самостійне існування, а тіло своє. Часом навіть значні ушкодження чолових частин мозку, де локалізовані найважливіші психичні функції, не спричиняють ніякого душевного розладу. Часом у суб'єктів, в яких виявляються під час секціонування трупу виразні аномалії в побудуванні мозкових борозн (наприклад, в чоловій частині замість звичайних трьох борозн спостерігається чотирі, або обидві центральні борозни не цілком відокремлені одна від одної, а зв'язані містком, що перериває Роландову борозну і ін.), не буває ніяких душевних недуг. Часто в осіб, в яких не було жодних ознак душевної недуги і які вмерли від випадкових причин або інфекції, знаходять чималі склеротичні зміни в судинах мозку, особливо великих. Дуже часто в цілком нормальних людей, що доживають до старості, при секції мозку після смерті знаходять багато нервових клітинок і волокон, поодинокі і групами, недорозвинених, а спинених на різних шаблях свого ембріонального розвитку. З другого боку, є такі душевні недуги, котрі, як доводить посмертне дослідження нервової системи взагалі і мозку зокрема, не супроводяться жодними патологічними анатомічними змінами не вважаючи на сильно виявлену душевну недугу. Сюди належать паранойя, меланхолія, манія, істерія, дегенерація і часто навіть гостре божевілля (аменція). Так само і в сфері відчуттів ми дуже часто спостерігаємо

цілковиту невідповідність між фізичними подразненнями й відчуттями. В певній настрої найтяжча вага нам здається зовсім легкою, серйозна рана — ледве відчутною уразкою, тихий голос — нестерпно грімким, яскраве світло — тьмяним, солодке пиття — кислим і т. д.

Нарешті, часами здається, що і дух і тіло є в постійному взаємодіянні: то дух впливає на тіло і утворює в нім зміни, то навпаки, тіло впливає на дух і робить у нім зміни. Ця найчастіше спостерігають люди. Напр., людині забажалося перейтися — суто психичне явище — і вона здійснює його тілесними діями. Чоловік чує музику в дворі — явище належить до зовнішнього світу — і вона зворушує йому душу.

Відповідно до кожного окремого з цих моментів у відношенні між матерією і духом, тілом і душею, створюється й особня теорія, яка кожний окремий момент цього відношення бере за загальний принцип і вважає його за постійне відношення між духом і тілом. Відповідно до дійсного іноді впливу матерії на дух матеріялістична теорія каже, що тіло, матерія завжди направляє дух і що сам дух не має ніякого самостійного значіння. Відповідно до дійсного іноді впливу духа на матерію, спіритуалістична теорія каже, що дух завжди направляє матерію і що матерія не має самостійного значіння. Згідно з дійсною іноді строгою відповідністю між духом і тілом теорія психофізичного паралелізму каже, що дух і матерія не підлягають одно другому, а є рівноцінні і хоч підлягають кожна своїм законам, але ідуть завжди в строгій відповідності одно другому (при цім допускають іноді, що ці зачала є різні сторони одної субстанції, іноді ж просто задовольняються простим констатуванням співвідношення між ними). Відповідно до дійсної іноді непогодженості, відокремленості матерії й духа дуалістична теорія каже, що тіло й дух є дві окремі субстанції, які завжди підлягають кожна особливим законам. Нарешті відповідно до дійсного взаємовідношення між тілом і душею, що іноді можна спостерігати, теорія взаємодії каже, що матерія і дух є в цілковитій взаємодії (при цім іноді кажуть, що психична енергія переходить у фізичну, і навпаки, так само легко, як і різні форми фізичної енергії переходять одна в другу, іноді ж задовольняються принциповим визнанням причинного зв'язку між цими зачалами).

І от уже з одного того факту, що кожна теорія про відношення матерії й духа відповідає завжди тільки одному з окремих моментів в відношенні матерії й духа, цілком ясно, що ми не маємо перед собою задовольної, повної відповіді в цім питанні. Те, що кожна з цих теорій має за загальну і однукову істину, те зараз таки збивають всі інші теорії. Отначе ми не тільки не маємо ясної, доводливої і загальноважливої відповіді на питання про відношення матерії і духа, але при звичайнім ставленні питання ми й не можемо її мати.

Справді, цілком очевидно, що марно порівнювати дві речі, з яких одна є нез'ясована. Коли ми хочемо порівняти сферу психики із сферою матерії, то ми повинні наперед уже знати, що таке ця психика, який її обсяг і яким законам вона підлягає. Тим часом нічого того ми не знаємо. Цілком нез'ясована і психична природа тих одностей, які утворюються з індивідуальних свідомостей. Цілком не вивчена й індивідуальна психика, за межами людини й найвищих тварин і нарешті, навіть сама психика в індивідуальній людській свідомості являє собою зовсім темну царину — тут все таємниче і все загадкове: незрозуміло, як подразнення переходить у відчуття, як виникають

певні думки, почування й дії, як і чого вони зникають, як і чого вони постають знову. Розуміється, порівняння двох речей з яких одна є зовсім темна, і виведення звідси будь якого позитивного висновку, є діло цілком довільне й недоводливе.

Візьмімо, напр., спиритуалістичну теорію, що визнає підлеглість матерії духові. Ясно, що для того, щоб з повною підставою зробити цей висновок, вона повинна наперед уже знати, яким законам підлягає сам дух, бо, маючи до діла з невловленим і непохопленим для нас духом, ми не годні вложити й схопити відношення його до матерії.

Або візьмімо твердження теорії психофізичного паралелізму, ніби психичні явища розвиваються паралельно з фізичними — і зараз таки виникає питання, як ми можемо казати, що психичні явища розвиваються паралельно з фізичними, коли ми не знаємо, яким саме способом розвиваються психичні.

Або візьмімо твердження дуалістичної теорії, що дух має свої особні закони, окремі від законів природи, і знов же зараз таки виникає питання, як ми можемо казати, що дух має свої особні закони, окремі від законів природи, коли ми не знаємо взагалі, які саме закони йому властиві.

Правда, Лейбніц, виходячи з своєї системи наперед установленій гармонії, каже, в „Монадології“, що дух, супротивно до матерії, діє через жадання, цілі й засоби: „78. Ці зачала дали мені засоби з'ясувати природньо звязок або відповідність душі й органічного тіла. Душа слідує своїм власним законам, і тіло також своїм, і вони сходяться в наслідок наперед установленої гармонії між усіма істотами, бо вони всі є уявлення одного світу. 79. Душі діють по законах остаточних причин через жадання, цілі й засоби. Тіла діють по законах діючих причин або рухів. І обидва царства, царство діючих причин і царство причин остаточних, гармонійні між собою“.

Однак цілком очевидно, що в кожній свідомості дух діє не тільки через жадання й цілі, а також в наслідок механічної стихійної кінечності, що виникає тільки від простої залежності одних психичних актів від других. Можна, мабуть, у всякій найпростішій істоті знайти жадання й цілі, але, певна річ, в жодної, не то найпростішої, але й складної істоти не можна знайти ні жадання, ні мети стати розумною людиною, а тим часом, безперечно, психика людини розвинулася з незрівняно простішої психики.

Так само мало може переконати й теорія взаємодіяння психики й фізики. Справді, для того, щоб знати, в чім полягає взаємодіяння психики й фізики, вже конче треба вяснити властивості самих психичних явищ, бо це взаємодіяння є явище складне, що неодмінно підкладає для свого розуміння пізнання властивостей самої психики. І справді, коли тільки говорять, що психика міняється під впливом фізики, то це вже підкладає певну знайомість з поняттям зміни самої психики. Потім, як різні причини появляють і різні явища, то певна річ, від тих чи інших властивостей самої психики залежить і результат, одержаний від впливу на неї зовнішнього фактора (бо властивість психики плюс властивість зовнішнього фактора і становлять сукупність умов, що підходять під поняття причини). Значить, щоб зрозуміти, як сталася зміна психики, ми вже мусимо знати властивості психики. Так само, коли ми говоримо, що психика змінила фізику, то це вже підкладає певну знайомість з поняттям сили психики. Потім, як різні причини появляють і різні явища, то певна річ,

від тих або інших властивостей психики залежить і результат цієї зміни (бо властивість психики + властивість зовнішнього фактора становлять причину даної зміни в зовнішньому світі). Значить, і для того, щоб зрозуміти, яким способом сталася зміна фізики під впливом психики, ми повинні наперед знати властивості самої психики. Тому, дійсно жалюгідне вражіння робить твердження деяких філософів, що визнають взаємодіяння психики й фізики (Зігварт, Штумпф, Грот, Кюльпе, Оствальд і ин), які кажуть, що психична енергія так само легко може переходити в фізичну і навпаки, як і різні форми фізичної, але не виясняють нам наперед, ні що саме являє психична енергія, ні те, яким способом вона може переходити не тільки в фізичну енергію або навпаки, але навіть з одної психичної форми в другу.

Задля справедливості мусимо відзначити, що кінець-кінцем переважна більшість фактів стверджує матеріалістичну теорію, що встановлює підлеглисть психики матерії, як це мусів визнати вже такий філософ як Д. Юм. Одначе, кажучи, що психика підлягає матерії, але зовсім не показуючи, яким же саме способом психика підлягає матерії, ми власне не даємо жодної відповіді на відношення матерії й духа, бо поняття підлягання є надзвичайно широке й неозначене, містить у собі дуже багато найрозмаїтших речей — від простої звязаности до цілковитої відсутности якої-будь самостійности. Без сумніву, визнаючи залежність психики й фізики, матеріалістична теорія не так дає остаточне розв'язання проблеми, як ставить і назначає нові проблеми, які ми повинні розв'язати, не задовольняючись уже з самого тільки загального визнання матеріальної залежности психики.

Але, бажаючи встановити яке-небудь певне відношення між фізикою й психикою, ми натрапляємо на величезні труднощі.

Річ у тім, що матеріальні явища становлять собою непереривність. Для всякого, навіть найменшого фізичного явища, завжди є і строго еквівалентний йому фізичний таки наслідок, так само як і для всякого найменшого фізичного наслідку завжди є і строго еквівалентна йому фізична ж причина. Таким чином, для властиво психичних явищ в обсягу фізичних зовсім нема ні причин, ні наслідків. Ми повинні тому вважати, що явища психичні, які додатково відбуваються разом з фізичними явищами, мають і свої додаткові психичні причини й наслідки. Все те, що усвідомлюється, може бути з'ясоване тільки процесом усвідомлювання його.

Виходячи з закону збереження енергії, що не допускає ні переходу фізичних явищ в психичні (бо це було б зникнення фізичної енергії), ні діяння психичних явищ на фізичні (бо це було б виникнення фізичної енергії не з фізичної), більшість психологів каже, що ні тіло не може діяти на душу, ні душа на тіло. Те, чого вони самі не можуть зрозуміти, вони заперечують в дійсності. Але факти незаперечно свідчать про взаємодіяння цих зачал. Тому цілком очевидно, що коли ми не можемо зрозуміти, як ці зачала діють одне на одне, то і повинні до того признатися, коли ж ми по за всяким сумнівом спостерігаємо, що вони діють одно на одне, то повинні також признатися до того. З цього погляду прихильники теорії взаємодіяння цілком слушно посилаються на безперечні факти. Не мають вони слушности тільки тоді, коли взаємодіяння цих двох зачал ставлять у відношення причинности. На думку новітніх оборонців цього погляду (Г. Риккерт „Психофизическая причинность и психофизический параллелизм“ — „Новые идеи в философии“, Сборн. 8, 1913

й Г. Челпанов, „Введение в философию“, 7-ме вид. 1918) причинність не підкладає неодмінно еквівалентности двох явищ, в причинному відношенні може і не бути рівності між причиною й наслідком — для визнання причинного відношення цілком досить тільки щоб було постійне відношення між явищами, а як тіло й душа мають саме таке відношення, то ми й можемо, на їх думку, визнати між цими зачалами причинне відношення, зовсім не зважаючи на закон збереження енергії. Одначе, цілком очевидно, як ми казали вище, що непереривність фізичних явищ виключає в царині фізичних явищ наявність не строго еквівалентної причини або наслідку психичних явищ, але саме наявність взагалі всякої причини або наслідку психичних явищ. Матерія й дух без сумніву діють на себе, але що раз, коли ми хочемо побачити, яким чином дух діє на матерію, дух розсівається перед нами, і матеріяльне явище з'ясовується иншим також матеріяльним явищем, до якого зійшло діяння духа. Так само, кожен раз, коли ми хочемо побачити, яким способом матерія діє на дух, матерія розходиться перед нами, і психичні явища з'ясовуються иншими психичними ж явищами, до яких зійшло діяння матерії. Напр., всі знають, що гнів або страх може збільшити фізичні сили, а свідомість марності роботи — зменшити на багато продукційність фізичної роботи. Але яким способом психичні імпульси зробили цей фізичний ефект, ми цього не бачимо. Розглядаючи збільшення або зменшення фізичної енергії, ми завжди зв'язуємо його з усіма фізичними процесами, що відбуваються в організмі, — аж до вилучення (при збудженні) наднирковими залозами адреноліну в кров, що збільшує силу м'язів, — і нарешті доходимо до певного збудження, що виникло в головнім мозку, яке само було спричинене світловими або звуковими подразненнями, переданими йому з допомогою органів змислів. Так само і навпаки, — всі знають, що біль у шлунку робить чоловіка дразливим, і квітка в зовнішнім світі сприймається свідомістю. Одначе, яким способом ці фізичні явища породили ці психичні явища, ми цього також не бачимо. Розглядаючи постання психичних явищ, ми завжди їх зв'язуємо з иншими психичними явищами. Якщо я починаю гнівитися, коли почуваю біль у шлунку, то це тому, що мені здається, що мені перешкодили на найцікавішому місці або що голос особи, яка до мене звернулася, дуже неприємний і т. д. Так само дістаючи сприйняття від квітки, я ясно розумію, що я утворюю її в моїй свідомості, що для того мені потрібний певний час, що час цей тим більший, чим менше я знаю цю квітку; створюючи її, я можу зупинятися в своїй свідомості, питаючи себе деякий час (короткий), чи не помиляюся я в роді її створювання, і навіть, почавши створювати її, припинити її створювання (деякий час мені здавалося, що це квітка). Таким чином, ми маємо перед собою два неперериваних ряди фізичних і психичних явищ, і визнаючи на словах їх взаємодіяння, на ділі ми можемо спостерігати то один, то другий ряд. Так ми можемо в першій випадку в діянні психики на фізику бачити не тільки, як було вже показано, фізичний ряд, але так само і психичний, стежучи, як почуття страху викликає свідомість можливості загинути, залишити без ніякої допомоги люблених людей, з того непереможне намагання увійти небезпеки, швидка постанова сконцентрувати усі свої сили і т. д., або як свідомість, що робота надаремна, пригноблює настрій, примушає „опустити руки“ і т. и. Так само в другій випадку, в діянні фізики на психику, ми можемо бачити не тільки, як було показано, психичний ряд, але й простежити тут

чисто фізичний, починаючи від фізичних подразнень до збудження в головному мозкові. І от, дійсно, власне все взаємодіяння психики й фізики сходиться тільки на те, що його визнають на словах, а на ділі завжди слідкують то за одним, то за другим рядом. Матеріалісти й люди, що мають намір в певних випадках числитися з матеріалізмом, простежують фізичний ряд у взаємодіянні. Всі звичайні люди в усім цим взаємодіянні не бачать нічого іншого, як психичний ряд, по-перше, споглядаючи тільки в себе, в своїй свідомості самі лише образи свідомості, що розгортаються в ній, зовсім не ставлячи гносеологічних питань, а цілком подібно до того, як вони споглядають речі, що розгортаються в їх свідомості в снах, вважаючи тільки, що дійсність відрізняється від снів більшою живістю і звязаністю, так що живі сни вони готові брати за дійсність, а незв'язану й недоладну дійсність за сни („Чи не уві сні я бачу це“), і по-друге витолковуючи все, що відбувається в інших людей, по аналогії з собою, щоб то наділяючи їх свідомості і слідкуючи, як все, що відбувається, переломлюється в свідомості.

Кажучи це все, ми зовсім не хочемо сказати разом з Лейбніцем, що „внаслідок цієї системи (наперед установленної гармонії) тіла діють так, ніби (припускаючи неможливе) нема зовсім душ, і душі діють так, ніби нема зовсім тіл, і оба зачала діють так, ніби впливають одне на одне“¹⁾

Певна річ, ця теза Лейбніца зовсім довільна і не годиться з дійсністю. Дійсність безперечно показує не те, що тіла діють так, ніби немає зовсім душ і душі діють так, ніби нема зовсім тіл, і оба зачала діють так, ніби роблять вплив одне на одне, — а те, що тіла діють так, ніби на них постійно впливають душі, і душі діють так, ніби на них постійно впливають тіла, і оба зачала діють так, ніби вони становлять одно. Ми цілком визнаємо найтіснішу і нерозривну зв'язаність між тілом і душею, і тільки вимагаємо наукової абстракції при вивченні психики. Відокремлене вивчення психики полягає зовсім не в запереченні цієї зв'язаності, але в виявленні суто психичних феноменів і в цій зв'язаності, бо тільки таким способом ми можемо повно пізнати цілий обсяг психики, а не неповно й уривчасто.

Ми знаємо, що на всім протязі історії філософії мислителі постійно зв'язували психику з фізикою і не знали ні того, що власне вони зв'язують з фізикою (бо вони не розглядали ряд психичних явищ непереривно й до кінця), ні того, як власне вони зв'язують ці зачала (бо вони не знали, який зв'язок може бути між цими двома різнородними речами). Тому цілком натурально, коли ми зупинимось на цій дорозі і спитаємо себе: перше ніж зв'язувати психику з фізикою, чи не треба наперед з'ясувати, що являє собою ця психика в цілій своїй повності?

Розуміється, зараз скажуть, що наше твердження є нічим не прикритий дуалізм. Однак, можна спитатися, яку цінність взагалі могла б мати всяка моністична філософія, чи то матеріалістична, чи спиритуалістична, коли б не існувало дуалізму і не доводилося перемогати його в вищому синтезі! І хіба вся вартість монізму є в тім, що він просто заперечує найочевидніші факти, з якими не має сили справитися, а не в тім, що приводить усі здавалося б найсупротивніші факти до вищої єдності?

Ми самі змагаємось до монізму, але тільки до монізму угрунтованого й тривкого, а не до монізму на словах, що розпадається з

¹⁾ Монадологія, 81.

кожного приводу. Труднощі треба ясно усвідомити, щоб перемагати їх, а не ігнорувати, щоб залишити їх непереборними. Марна річ закривати очі перед цілком очевидними фактами: існування психики як особного роду буття, відмінного від матерії, є безперечний факт. І цей факт визнавали, як ми вже показали, всі великі філософи-матеріялісти (див. нашу роботу „Психика у матеріалістів и материя у психологов“). Правда, нині крайній рефлексологізм заперечує його. Але цілком ясно, що це заперечення так само безглузде як і нещире (див. нашу роботу „Психологія й Рефлексологія“).

Отже, марно заперечувати, що нині між матеріальними і духовними явищами лежить провалля, яке, поки воно існує, одбирає нам надію встановити певне відношення поміж ними.

Здавна весь світ явищ поділяється на явища духовні й явища матеріальні. Що таке явища свідомості—це безпосередньо видно кожній свідомості і саме тому, що це є свідомість. І помилки в цій царині не може бути, бо те, що являється свідомості, те і є наш об'єкт вивчення. Таким чином, ці явища безпосередньо і цілком певно видимі або, одним словом, очевидні. Але що таке явище матеріальне—це нам безпосередньо невидне, бо це не є наша свідомість. Але як явище матеріальне нам незнайоме з внутрішніх переживань, то потрібні відношення в цій явищі можна знайти тільки зовнішнім старанням і строгим спостереженням.

Однак виконавши всі вимоги методів спостереження, все таки не можемо бути певні, що здобуваємо правильне знання. Річ у тім, що дані органів змислів, становлячи частину свідомості, залежать взагалі від свідомості. Ми бачимо залежно від того, як дивимосся. Коли в нас відсутні акти свідомості, що сприяють сприйняттю даного явища органами змислів, то хоч би органи змислів і були здібні на це, проте вони нічого не сприймуть. Таким чином ми не побачимо ні всього того, що є в крузі гаданих причин і властивостей (напр., після того як були відкриті з допомогою сильного телескопа супутники Марса, їх почали бачити і в далеко слабші телескопи, в яких перше їх не помічали), ні всього того, що можна відкинути з цього кругу (напр., перед самим заходом сонця ми бачимо, що воно стоїть над обрієм, і коли не брати на увагу атмосферну рефракцію, то ніколи не можна переконатися, що воно вже стоїть під обрієм). Коли ж у нас є акти свідомості, що допомагають сприйманню певних явищ органами змислів, то, хоча-б органи змислів і були здібні не сприймати це, проте вони їх сприймуть. Таким чином, ми побачим і те, чого нема в крузі гаданих причин і властивостей (напр., комети в правильній формі меча, коли їх уважали за лиху призвість) і те, чого не можна відкинути з цього кругу, як таке, що повинно відкинути (напр. коли панувала теорія Кюв'є, заперечувалося, що залишки викопуваної людини є людського походження).

Словом, явища зовнішнього світу не виявляються безпосередньо, довга й тяжка дорога веде до їх пізнання, а коли, нарешті, ми їх пізнаємо, то не можемо бути цілком певні їх достовірності. Вони не очевидні, супротивно до явищ свідомості. Однак ця їх невідгідна сторона привела ці явища до величезної переваги перед явищами свідомості. Ми бачимо, що перше, ніж пізнати ці явища, треба надзвичайно пильно їх спостерігати, а, прийшовши до якого-небудь результату, все таки не можна заспокоїтися що до їх правильності і, значить, доводиться ще пильніше їх перевіряти. Цим способом явища зовнішнього світу набули дивної точності, якої зовсім не мають

явища духовні, в яких деяке пізнання й деяка вірогідність пізнаного завжди можлива, в наслідок безпосередньої видимості.

Таким чином, можна сказати, що ми находимо перед собою чарівки своєю точністю, але позбавлені очевидности здобутки природознавства і привабливі своєю очевидністю, але позбавлені точности твердження наук про дух. Між ними нині лежить провалля і з часом це провалля тільки глибшає. В міру того, як перед природознавством зовнішній світ стає чим-раз безмежніший і його явища чим-раз тонші, свідомість, що повинна його обійняти, нічого не минаючи й нічого не додаючи, в міру свого вивчення, вирисовується як чим-раз більш обмежене і чим раз більш одностороннє зачаток. Цілком зайво доводити сказане що-до природознавства. А щоб довести сказане що-до царини духу, цілком вистачить відзначити гнітючу залежність, встановлену для кожної свідомості, від свідомостей, що живуть з нею і свідомостей, що жили.

Цілком очевидно, що коли ми хочемо знайти відношення між духовними й фізичними явищами, то нам нічого не залишається іншого, як знищити це провалля між ними. Як же знищити це провалля? Очевидно, треба перш за все привести ці дві царини до стану, придатного до порівняння, щоб-то або надати очевидности явищам матеріальним, або надати точности явищам духовним. Але ми бачимо, що неочевидність матеріальних явищ їм властива в наслідок їх природи. Інша річ точність. Точність явищ не властива їм, внаслідок їх природи, але точність здобувається. І от, коли ми, не задовольняючись з того, що явища психичні відомі нам з суб'єктивних переживань, захочемо їм надати точности, то для того треба тільки застосувати точність логичних процесів дослідження в знайомій нам з внутрішнього досвіду царині. (Адже ж і точність твердження природознавства здобувається не на вазі і не в мірах, які, певна річ, не мають бездоганної точности, а в ідеальних побудованнях). Але треба відзначити, що, в обсягу духовних явищ, матеріял, придатний для успішного порівняння з явищами матеріальними, буде в нас аж тоді, коли насамперед будуть встановлені найзагальніші й найабстрактніші закони в царині людських актів свідомості: ці закони вносять точність в духовні явища, ц. т. дають змогу зіставляти їх з точними-ж явищами матеріальними; вони виражають властивості й причини найпростіших духовних явищ (в процесі найбільшої абстракції і найбільшого узагальнення відкидається найбільше ознак), щоб-то уможливають порівняння з найпростішими матеріальними явищами; нарешті, вони виражають властивості й причини найосновніших духовних явищ (в наслідок найбільшої абстракції духовних явищ ми маємо ті елементи, що з їх комбінації складаються всі ці явища, а внаслідок найбільшого узагальнення духовних явищ ми маємо ті елементи, які замикають у собі всі ці явища), щоб-то дають змогу, після порівняння з такими ж самими явищами матеріальними, пошукати знайдені результати на всю царину матерії й духа.

Що ж до психології, що тут треба твердо відзначити, що сучасна психологія, яка вивчає душу, становить собою матеріял, цілком непридатний для основного порівняння з явищами матеріальними. По перше тому, що душа вже являє собою зачаток незвичайно складне яке складається з великого числа окремих елементів; по-друге тому, що психологія бере собі за об'єкт вивчення душі високо розвинених істот, зовсім минаючи довгий ланцюг душ з незрівняно біднішим змістом і незрівняно слабшою інтенсивністю і, по-третє, тому,

що психологія, будучи наукою про душу, в наслідок своєї складності може утворити закони, тільки взявши наперед на увагу простіші психичні закони про акт свідомості.

І от аж після такого методичного й критичного порівняння ми можемо надіятися перекинути міст через провалля, що розділяє духовні й матеріальні явища. Найшовши в результаті порівняння постійну відповідність між властивостями цих і тих явищ, ми ніби надаємо явищам матеріальним очевидність, якої їм бракує, а явищам духовним точність, якої їм бракує.

Найширші перспективи розкриваються при тім, як для знання кожної з цих царин, так і для знання цілого світу, що складається з цих двох царин разом узятих. Історія наук знає вже один цілком подібний випадок в царині математики. Здавна і дуже довгий час в царині математики розрізняли дві категорії величин: величини роздільні, числа, й величини суцільні, величини протягу й часу. Між ними лежало те ж провалля і провалля такого самого характеру, як між явищами матеріальними й духовними: величини роздільні мали цілковиту точність, але не мали наочності; величини суцільні мали наочність, але не мали цілковитої точності. Одначе, коли після створення аналітичної геометрії і аналізи нескінченно-малих була встановлена постійна відповідність між властивостями величин суцільної і роздільної, то роздільні величини здобули наочність, якої їм бракувало, а суцільні цілковиту точність, якої їм бракувало. В наслідок цього, по-перше, прийшли відомі незрівняні успіхи, як в царині вивчення числа, так і в царині вивчення величин суцільних (геометрії, механіки, астрономії, фізики, почасти хемії), цеб-то в кожній з цих царин, і, по-друге, виграло в суцільності і єдності все математичне знання. Наша думка про знищення безодні між науками про природу і науками про дух відрізняється від дотеперішніх спроб в цім напрямку, відомих з історії філософії, і метою і засобами.

Метою дотеперішніх спроб цього роду було, як і витікало з філософського змагання до однастайности, злиття в одно матерії і духа. Засобами до того було, з огляду на те, що матерія і дух є зачала супротивленні одно одному, тільки об'єднання цих зачал в єдності принципів, що їх зв'язують. Таким чином, на цілім протязі історії філософії бачимо постійні спроби як перенести принципи наук про дух в царину матерії, так і перенести принципи наук про природу в царину духа.

Добре відомо, як уперто в цілій стародавній і середньовічній філософії застосовувано закони людської розумности при ясуванню явищ природи: явища природи існують тільки на те, щоб здійснювати розумні цілі, поставлені їм від чоловіка (телеологічне з'ясування). За нових часів також було чимало спроб перенести в царину матерії принципи наук про дух, принципи, що витікають з найрозмаїтших основ: то ціла матерія являє собою систему монад, що мають діяльні уявлення (Лейбніц); то природа є не що інше, як комплекс ідей, який кінець-кінцем зводиться до діяльності божественного уявлення (Берклі), то цілий світ являє собою неминучий розвиток духа, що відбувається за діалектичним методом, а сама природа є той самий дух, та сама ідея тільки в своєму инако-бутті (Гегель), то природа є тільки доцільне діяння сил, які починаючи з найнижчих, через чим-раз вищі і чим-раз тонші потенції, ведуть до постання життя і, головнo, розумного чоловіка (Шеллінг); то всі речі зовнішнього світу є тільки „комплекс відчужань“ (емпіріо-критицизм) і т. и.

Так само часто, як перенесення принципів наук про дух в царину природи, спостерігаємо в історії філософії й противне явище — перенесення принципів наук про природу в царину духа. З найдавніших часів і незмінно майже аж до наших днів, завжди доводиться подибувати твердження, що ціле душевне життя є не що, як своєрідний рух найтонших атомів.

Дуже поширене якийсь час було перенесення геометричного й механістичного принципів в царину духа — розглядати явища душевного життя так, „ніби то є тіла і лінії“ (*more geometrico*). Нарешті, дуже поширене й нині повне підпорядкування цілого душевного життя то фізіологічним законам, то антропологічним, то географічним, так само як і просте перенесення фізичних законів, властивих організмові, в духовну соціальну царину (органічна теорія) і ин.

Але ми зовсім не маємо на меті зливати ці два зачала — матерію й дух. Ми дуже добре розуміємо ту величезну хибу, яка властива однаково й пізнанню матерії й пізнанню духа. Пізнання матерії через зовнішній досвід надає цьому пізнанню елемент неочевидности, а пізнання духа через внутрішній досвід надає цьому пізнанню елемент неточности. Таким чином, коли зливати в одно царини матерії й духа, то легко можна тільки до старої хиби одної царини додати нову хибу другої, щоб-то внести елемент сліпоти в царину духа, яка має очевидність, і елемент марного мудрування в царину матерії, яка має точність. Такий власне елемент сліпоти в очевидній царині духа ми й знаходимо в філософських натуралістичних теоріях, а такий власне елемент марного мудрування в точній царині матерії ми й знаходимо в філософських ідеалістичних теоріях.

Ми жадаємо не зілляти зачала матерії й духа, а тільки знайти таку відповідність між ними, щоб цією відповідністю ніби надати царині духа точність, якої їй бракує і якою, справедливо, пишаться науки про природу, а царині матерії очевидність, якої їй бракує і якою справедливо пишастся всяка філософія духа.

Цілком відмінні, супроти дотеперішніх спроб, і ті засоби, які пропонуємо ми, щоб знищити провалля між матерією й духом. Ми не тільки не переносимо принципів природознавства в царину матерії або принципів ідеалістичного ясування в царину природи, але ніби так гостро відділяємо царину духа від царини матерії, як ніколи досі ще не робилося.

Ми не задовольняємося з посереднього встановлення відбитої закономірности в царині психичних явищ вказівкою на залежність їх від матеріяльних умов, але пропонуємо встановлювати пряму закономірність безпосередньо в самій цій царині: закономірність самої психики. І от власне ця закономірність самої психики — і, певна річ, власне тільки ця закономірність самої психики — являє собою ряд тверджень, цілком придатних для успішного порівняння з твердженнями природознавства і для встановлення відповідности між цими двома царинами, такими відмінними одна від одної і, разом з тим, так тісно звязаними одна з одною, як показує відношення між душою й тілом.

Словом, можна сказати, що коли досі намагалися встановити закономірність в психичній царині через знищення провалля між матерією й духом, то ми пробуємо, навпаки, знищити провалля між матерією й духом через встановлення закономірности в психичній царині.

Відповідно до різниці в меті й засобах, які властиві нашій спробі в її намаганні знищити провалля між матерією й духом, супроти дотеперішніх спроб в цьому напрямку, — неоднакові й ті перспективи, які розкриваються перед нами, з одного боку, і перед цими спробами, з другого. Так чи інакше перенісши принципи природознавства в царину духа або, навпаки, принципи ідеалістичного тлумачення в царину природи, ці спроби могли вважати, що їх завдання виконане. Тим часом перед нами розкриваються неосяжні блискучі перспективи.

Перш за все треба відзначити, що встановлення закономірності в психичній царині — встановлення законів, яким підлягають акти свідомости взагалі, законів, яким підлягає об'єднання актів свідомости в певну одність — індивідуальну свідомість — і законів, яким підлягає об'єднання індивідуальних свідомостей в певну одність — суспільство — має цілком виключне значіння для нашого часу. Як відомо, останніми століттями наше знання про зовнішній світ зробило величезні успіхи. Знання про зовнішній світ дуже сильно поширило свої межі і стало на міцних і точних підвалинах. Коли сучасна наука рисує нам розмаїті картини зовнішнього світу: і саму світобудову, що справді перейшла всі казкові міри, і нашу землю, що в надрах її існування вся трагедія людства становить незначний епізод; і всю нескінченну низку істот, що живуть на землі, зв'язані одна з одною непомітними переходами, не вважаючи на велике число форм, і безмежне, надзвичайно тонке, але єдине в своїм єстві речиво, і невичерпанну многовзірну, але постійну в своїх перетвореннях енергію, і на решті життя, що безнастанно зароджується, безнастанно гине й безнастанно набирає нових і нових форм, то всі ці картини, хоч і позбавлені довершености, проте відзначаються не тільки разливою величністю, але також і виразністю і доводливістю. Зовсім інше вражіння дістаємо ми, розглядаючи картини, які малює нам наука в царині духа — про душу, волю, почуття, пізнання, право, красу, віру, поступ, особистість, суспільство, державу і т. д. В цій царині наука не зробила успішних здобутків і тут усе повне суперечностей і все спірне.

Тим часом розум людський завжди намагається внести порядок в картини, що споглядає, а тому цілком природно, коли розум дослідника, тепер особливо, зосередиться на царині духа, щоб установити і в ній таку саму гармонію, якої він мусив шукати і, нарешті, знайшов свого часу для царини зовнішнього світу.

По-друге, спроба, що ми пропонуємо, служить не тільки для піднесення наукового рівня царини самої психики, але вона становить і одинокий спосіб суто-науково розв'язати основне питання цілої філософії — питання про відношення матерії й духа. Побудувавши повний, неперериваний і закономірний ряд психичних явищ, ми дістаємо змогу порівнювати дух з матерією так повно й систематично, як це не було можливо досі. Досі порівняння це мало характер уривчастий. А після цього побудування духовні і матеріальні явища можна буде порівнювати з допомогою порівняння цілого циклу наук про дух з цілим циклом наук про природу. А вичерпне й методичне порівняння духовних і фізичних явищ і дасть змогу прийти до доводливого для всіх висновку про взаємовідношення матерії й духа, про яке ми нічого не рішаємо наперед і де все повинні розв'язати самі факти.

По-третє, найшовши шлях до розв'язання питання про взаємовідношення матерії й духа, ми тим розв'язуємо питання про створення суцільної картини світу. Таких картин, як відомо, в філософії ми

знаходимо дуже багато. Однак всі вони однаково вражають, як глибиною задумів і дотепністю у виконанні їх, так і довольністю теорій і недоводливістю висновків. Через те звичайно захоплюються грандіозним зльотом людської думки і миряться з неминучістю грядучих для людської думки. Висновок цей уподвійні спокушає людську думку: можна одночасно пишати людським розумом і не примушати його до тяжкої роботи для розв'язання трудних питань. Але справедливість цього висновку сумнівна, бо питання може бути не розв'язане не тільки тому, що тут стоять непереборні межі для людського розуму, а також і тому, що тут вибрано такі шляхи, а не інші. Питання про одність світу надзвичайно трудне, але ж з огляду на помічений доконечний, прямий або посередній, зв'язок між усіма явищами природи, можна думати, що досить самих натяків природи, щоб можна було по них скласти цілі картини світобудови. Тому завжди можна думати, що коли прямі шляхи в філософії не ведуть до успішних наслідків, то, може, які-небудь посередні шляхи приведуть до цих результатів.

Можна, певна річ, без кінця міркувати про одність світу, оперуючи вищими космологічними розуміннями, але як ці розуміння містять у собі найрозмаїтіші речі, що непомітно переходять одна в одну, то навіть вельми обережне міркування легко може повести тільки до стрункого нанизання нескінченно малих недоладностей. Тому, розв'язуючи наше питання, треба звернутися до фактів, що і стає можливо після встановлення двох суцільних рядів фізичного й психичного.

По-четверте, спроба, що ми пропонуємо, веде до розв'язання великої гносеологічної проблеми про пізнання зовнішнього світу. Ми визнаємо і існування речей зовнішнього світу, і їх якесь відношення до психичних переживань. Але ми не можемо задовольнятися з визнання, що речі зовнішнього світу перебувають у якомусь відношенні до психичних переживань, а хочемо знати, в якому відношенні вони перебувають, тому ми не можемо задовольнятися з уривчастого порівняння деяких фізичних явищ з деякими психичними, а хочемо побудувати цілий психичний ряд явищ, щоб після порівняння з цілим фізичним рядом явищ дістати повну картину їх взаємовідношення.

Цілком очевидно, що марно питати, яким способом річ зовнішнього світу переходить у свідомість, коли ми не знаємо ні того, яким чином вона існує в свідомості, ні тих відношень, в яких знаходяться речі зовнішнього світу і свідомість взагалі.

І, по-п'яте, спроба, що ми пропонуємо, приведе до розв'язання етичної проблеми, бо марно питатися, що ми повинні робити перед лицем суцільного світу, поки ми не знаємо ні того, що являє собою весь світ, як цілість, ні що являємо собою ми самі, ні яке місце займаємо ми в цьому світі. Тільки гармонійний світогляд приведе нас до розумного поведіння.