

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ПОЛТАВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ В. Г. КОРОЛЕНКА**

На правах рукопису

Блоха Ярослав Євгенійович

УДК 821.161.1.09:124.5(043)

**АКСІОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ТВОРЧОЇ СПАДЩИНИ В. Г. КОРОЛЕНКА
(ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ)**

Спеціальність 09.00.05 – історія філософії

ДИСЕРТАЦІЯ

на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник

Кравченко Петро Анатолійович

доктор філософських наук, професор

Полтава – 2013

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3-11
Розділ 1. ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ	12-42
1.1. Історіографія та ступінь наукової розробки теми	12-23
1.2. Теоретико-методологічні засади та принципи дослідження	24-39
Висновки до першого розділу	40-42
Розділ 2. ІНТЕРПРЕТАЦІЯ В. Г. КОРОЛЕНКОМ ОСНОВНИХ ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЙ В РЕТРОСПЕКТИВІ ІСТОРИКО- ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ	43-116
2.1. Реінтерпретація В. Г. Короленком ціннісних орієнтацій буддизму і давніх греків Сократа та Платона.....	43-69
2.2. Аналіз ціннісних орієнтацій Відродження, Просвітництва та початку ХІХ століття (на основі поглядів М. Монтеня, Вольтера, Дж. С. Мілля, Ж.-М. Гюйо) в творчості В. Г. Короленка. Етичне та гносеологічне виправдання скептицизму	70-90
2.3. Виокремлення В.Г. Короленком основних ціннісних орієнтацій кінця ХІХ – початку ХХ століття та їхній розгляд крізь призму марксизму	90-112
Висновки до другого розділу.....	113-116
Розділ 3. ЕВОЛЮЦІЯ ПОГЛЯДІВ В.Г. КОРОЛЕНКА НА ЦІННІСНІ ОРІЄНТАЦІЇ РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА ТА ІНДИВІДА	117-171
3.1. Особливості тлумачення В. Г. Короленком окремих філософських та етичних категорій.....	117-150
3.2. Трансформація ідей В. Г. Короленка в сучасному суспільстві.....	150-168
Висновки до третього розділу	169-171
ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ	172-175
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ	176-201

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Кардинальні реформи і пере-творення, що здійснюються в Україні в умовах державної незалежності та демократичного шляху розвитку, супроводжуються активним процесом гуманізації та духовно-моральним оздоровленням суспільства. З урахуванням останнього історико-філософська наука набуває особливо великого значення, оскільки основне її завдання полягає у вивченні філософської культури минулого, насиченої високими моральними, гуманістичними і загальнолюдськими цінностями. Причому це вивчення має вестися з сучасних об'єктивних позицій, не обмежених різними ідеологічними установками.

У цьому аспекті дослідження багатой творчої спадщини одного з найбільш відомих мислителів, громадських діячів та правозахисників кінця ХІХ – початку ХХ століття Володимира Галактіоновича Короленка, більшість ідей якого відрізняються гостротою, актуальністю й співзвучністю сучасності, допоможе набагато глибше зрозуміти духовно-моральні проблеми сучасного українського соціуму.

Вивчення та аналіз широкого кола джерел свідчить, що вітчизняні філософи, історики філософії, філологи, історики й літературознавці ХІХ – ХХІ століть приділяли значну увагу розглядові життя та багатогранної діяльності В.Короленка. Життєвий шлях, напрями соціально-політичної, правозахисної та громадсько-просвітницької діяльності мислителя досліджувалися й аналізувалися в наукових і публіцистичних працях різних авторів, однак історико-філософські ідеї мислителя залишилися поза увагою науковців.

В.Короленко насправді не був філософом і його судження з питань суспільного життя та філософії не носять системного характеру. Проте філософські питання, безперечно, входили до кола основоположних проблем життя і творчості мислителя. Щоб комплексно охарактеризувати постать В.Короленка, необхідно визначити основні риси його світогляду, той фундамент, на якому ґрунтувалося ставлення гуманіста до людей, світу,

суспільного життя, основних проблем сучасного йому соціуму. Лише розглядаючи історико-філософські міркування В.Короленка з урахуванням його соціально-політичних та аксіологічних поглядів, які також є малодослідженими, хоча становлять основу філософських переконань мислителя, і тісно пов'язуючи формування й розвиток його світогляду з політичною, філософською та літературною боротьбою епохи, можна правильно розкрити уявлення гуманіста про світ та особливості його існування, показати світоглядно-філософську оригінальність багатьох його висловлювань та історичну закономірність висування на початку ХХ століття на перше місце низки нових ціннісних орієнтацій порівняно з поглядами революційних демократів 60-х років ХІХ століття.

Таким чином, актуальність дисертаційного дослідження обумовлюється:

– необхідністю дослідження світоглядно-аксіологічних аспектів творчості мислителя крізь призму панорами історико-філософської думки з метою комплексного розкриття його поглядів та світобачення;

– абсолютизацією принципу гуманізму в творчій спадщині В.Короленка, вивчення аксіологічних аспектів якої конче необхідно для ефективного здійснення демократичних перетворень у сучасному українському суспільстві;

– появою на початку ХХІ століття неопублікованих раніше щоденників В.Короленка за 1917-1921 роки, у яких детально розкриті аксіологічні погляди гуманіста на основі аналізу ним основних ідей народництва та марксизму.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційна робота виконана у межах планової комплексної наукової теми кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка «Культурно-історична детермінація розвитку людського потенціалу в процесі формування громадянського суспільства» (державний реєстраційний № 0111U000701).

Мета і завдання дослідження. Метою роботи є узагальнюючий аналіз поглядів В.Г. Короленка на основні культурні та соціальні ціннісні орієнтації сучасного йому суспільства в історико-філософському контексті.

Реалізація поставленої мети зумовила необхідність послідовного розв'язання таких дослідницьких завдань:

- визначити характерні риси та ідейні джерела історико-філософських поглядів В.Короленка;
- з'ясувати суспільно-історичні умови формування історико-філософських та аксіологічних міркувань мислителя;
- висвітлити специфіку аналізу В.Короленком системи ціннісних орієнтацій у філософських та релігійних напрямках, зокрема у античності, епохах Відродження та Просвітництва, на початку XIX століття, наприкінці XIX – на початку XX століття, буддизмі, християнстві та ісламі;
- розкрити специфіку тлумачення та вживання мислителем окремих філософських та етичних категорій – «діалектика», «метафізика», «скептицизм», «матеріалізм», «свідомість», «воля», «щастя», «добро», «зло»;
- охарактеризувати класифікацію загальнолюдських ціннісних орієнтацій у історико-філософській спадщині мислителя та зіставити її із загально-прийнятими класифікаціями;
- встановити значення та цінність історико-філософської спадщини В. Короленка для сучасної філософської науки та українського суспільства.

Об'єкт дослідження – творча спадщина В.Г. Короленка в контексті історико-філософської думки.

Предмет дослідження – аксіологічні аспекти історико-філософської спадщини В.Г. Короленка.

Теоретико-методологічними засадами дослідження є праці вітчизняних і зарубіжних філософів, істориків філософії, філологів та істориків, а також публіцистичні й художні твори власне В.Короленка. В основу пошукової роботи покладено комплекс філософських та загальнонаукових методів, підходів та принципів. Пріоритет у дисертації надається міждисциплінарному підходу, оскільки розгляд аксіологічних аспектів історико-філософської спадщини В.Короленка знаходиться на перетині історії філософії, аксіології та культурології.

Дослідження спирається на класичну традицію європейської історико-філософської та філософсько-культурної думки (Л.Бюхнер, Г.Гегель, Ж.-М. Гюйо, Ф.Енгельс, І.Кант, Ксенофонт, В.Ленін, К.Маркс, Дж.С. Мілль, М.Монтень, Платон, П.Ж. Прудон, Сократ, К.Фохт), яка вплинула на формування світогляду В.Короленка, традицію російської історико-філософської науки (О.Акелькіна І.Анненський, М.Вітрук, І.Гайдукова, Ю.Гущин, П.Ліон, О.Лосєв, І.Меньшиков, М.Назірова, П.Негретов, М.Петрова, О.Савельєва, Л.Скремінська, М.Туган-Барановський, Г.Флоровський).

Важливими методологічними засадами, на які орієнтується дисертаційне дослідження, є висновки, що містять роботи сучасних українських науковців – дослідників розвитку історико-філософської та суспільно-політичної думки в Україні (В.Андрущенко, А.Бичко, І.Бичка, В.Буслинського, Г.Волинка, В.Горського, В.Загороднюка, М.Заковича, С.Йосипенка, П.Кравченка, В.Литвинова, Я.Любимого, В.Ляха, Н.Мозгової, І.Немчинова, І.Огородника, М.Поповича, К.Райди, Т.Розової, С.Сторожук, Ю.Федіва, В.Шинкарука, С.Щерби, В.Ярошовця).

Наукова новизна дослідження полягає в систематизованому підході до філософського світобачення В.Короленка, розкритті сутності й специфіки аналізу мислителем різних систем ціннісних орієнтацій у філософських (античність, Відродження, Просвітництво, початок ХІХ століття, кінець ХІХ – початок ХХ століття) та релігійних (буддизм, християнство, іслам) напрямках. З'ясована специфіка світогляду мислителя та особливості морально-етичних засад його філософування.

Новизна наукових результатів міститься у таких положеннях, що виносяться на захист:

Уперше:

– встановлено, що процес теоретичних та аксіологічних пошуків В.Короленка був органічно пов'язаний з духовними і творчими ідеями його доби й відбувався не лише в контексті історико-літературного, а й загальнокультурного процесу кінця ХІХ – початку ХХ століття, який мав

послідовно романтичну забарвленість, своєрідне формування категоріального, ціннісного та художньо-образного способу відтворення дійсності, а наріжним каменем його теоретико-естетичної та аксіологічної проблематики стала «ідея самодостатньої особистості», яка спрямовувалася на самореалізацію та всебічну активізацію індивідуально-особистісного потенціалу;

– обґрунтовано, що власний світогляд, світорозуміння та світобачення В.Короленка були сформовані в умовах специфічного синтезу трьох морально-етичних виховних, релігійних і побутових традицій: російсько-української православної, польської католицької та іудейської, що загалом уконституювало особливий характер його світовідношення й індивідуальний комплекс інтеркультурних якостей особистості (толерантність, прагнення до згоди, другодомінантність власної позиції як спрямованість поведінки на сприйняття значущості іншої людини, встановлення уявного діалогу з людиною іншої культури, розуміння мовної та концептуальної картини світу опонентів, коректного вибору засобів та дискусійних стратегій вирішення протиріч, здатність до взаємоспілкування на міжкультурному рівні тощо);

– доведено, що багато в чому така специфіка особистого світогляду В.Короленка сприяла історично і науково коректному визначенню численних феноменів реальності, які й були представлені у його філософсько-есеїстичній та публіцистичній спадщині;

– з'ясовано, що окрім специфічно спрямованого дослідження морально-правових ідеалів та цінностей революційного соціал-демократичного руху, проблем соціальної справедливості, свободи та гуманізму, « нової (християнської) віри » та « істинної релігії », експлуатації та соціальної нерівності, матеріалістичного світогляду та ролі природничих наук у суспільстві, ідей « вільної школи », « народності у вихованні », « реформаторської педагогіки » багатьох інших різноманітних проблем політичного, економічного та соціального характеру, – найважливішим теоретичним компонентом й тематичним підґрунтям творчості В.Короленка були аксіологічні та ціннісно-світоглядні проблеми історико-філософського та релігієзнавчого характеру;

– виявлено, що В.Короленко, аналізуючи ціннісні орієнтації у різних філософських та релігійних напрямках минулих епох, вважав, що в античній філософії найголовнішими були колективістські орієнтації, які визначали взаємини поміж людьми (Сократ, Ксенофонт); головними ціннісними орієнтаціями доби Відродження мислитель називав індивідуальне прагнення людини до щастя (М.Монтень); система ціннісних орієнтацій французького Просвітництва, на думку В.Короленка, ґрунтувалася на гуманізмі (Вольтер); ціннісні орієнтації початку ХІХ століття, за українським мислителем, досить суперечливі, їх моральний діапазон був оцінений як плюралістичний – від загального щастя всіх людей (Дж.С. Мілль) до індивідуального щастя конкретного індивіда (Ж.-М. Гюйо); основні суспільні ціннісні орієнтації кінця ХІХ – початку ХХ століття В.Короленко аналізує крізь призму вчення К.Маркса, і, на противагу марксизму, виділяє релігію в якості однієї з головних ціннісних орієнтацій, консолідуючого фактору соціуму; у буддизмі, на думку мислителя, визнання індивідуальної волі людини було вирішальним фактором розвитку особистості та можливого способу утвердження її внутрішньої свободи; найвищою цінністю християнства В.Короленко вважав віру в Бога як шлях до порятунку людства, консервативний захист індивідуальності від будь-якого різновиду несакрального впливу; серед головних цінностей ісламу мислитель виокремлював покірність, яка полягає в беззаперечному підкоренні Аллахові, відмові від своєї незалежності й особистої свободи, накопичення грошей та майна, тілесного задоволення, їжі та розваг, оскільки все з'являється і зникає, а мусульманин живе для вищої мети;

– відзначено, що переважна більшість ціннісних орієнтацій, виокремлених В.Короленком, належить до соціальної сфери буття; значна частина з них може бути схарактеризована і в якості орієнтацій загальнокультурного характеру;

– визначено, що В.Короленко у відповідності до своєї аксіологічної концепції своєрідно тлумачив і вживав низку основоположних філософських категорій. «Діалектику» – як вчення, згідно з яким окремі факти визначаються насамперед логічним розвитком думки; «метафізику» – як вчення, у якому

головним предметом дослідження є властивості розуму; «скептицизм» – як ставлення усього під сумнів, що співпадає із загальноприйнятою концепцією; «матеріалізм» – наближене до вульгарно-матеріалістичного розуміння даної категорії – як ототожнення процесу думки з продуктом матеріальної діяльності та світу; «свідомість» – як особливий апарат, що сприймає явища зовнішнього світу; «волю» – як духовний процес, що передує будь-якому вчинку людської істоти тощо.

Уточнено:

– тлумачення В.Короленком категорій «щастя», «добро», «зло», а також поняття «помста» як провідних для мислителя категорій етики;

– класифікацію ціннісних орієнтацій у історико-філософській спадщині мислителя на основі аналізу літературних творів, публіцистики, листів та щоденників В.Короленка і відповідність її загальноприйнятим класифікаціям ціннісних орієнтацій. Показано, що у своїх художніх творах та публіцистиці мислитель виокремлював: загальногуманістичні ціннісні орієнтації з домінантністю етичних категорій добра, любові, поваги, терпимості, толерантності; ціннісні орієнтації на здобуття самодостатності особистості з домінантністю морально-етичних понять «життя», «індивідуальної волі», «усвідомленості життєвого вибору», «самоусвідомлення» тощо; ціннісні орієнтації на самоздійснення людини як становлення творчої особистості («істинність самопізнання», «освіченість», «мудрість»); духовні ціннісні орієнтації із ідеалами краси, віри, щастя; етичні ціннісні орієнтації із виокремленням понять совісті, честі та гідності, відповідальності та обов'язку; ціннісні орієнтації «людини світу» із домінантністю категорій свободи, справедливості, рівноправності; ціннісні орієнтації «людини культури» з її скрижальями традиційності, патріотизму та народності.

Одержали подальший розвиток:

– значення та цінність аксіологічних аспектів історико-філософської спадщини В.Короленка для сучасної філософської науки;

– характеристика суспільно-історичних умов формування історико-філософських і аксіологічних поглядів В.Короленка та їх актуальність на сучасному етапі становлення Української держави.

Особистий внесок здобувача. Дисертація є самостійною науковою роботою. Висновки і положення наукової новизни одержані автором на основі результатів, отриманих у процесі дослідження.

Практичне значення дослідження зумовлене сукупністю теоретичних положень і висновків, що виносяться на захист. Отримані в дисертації результати дають аргументоване цілісне уявлення про аксіологічні аспекти творчості В.Короленка в історико-філософському контексті.

Положення і висновки дисертації дають можливість більш детально зрозуміти особливості тлумачення мислителем окремих філософських та етичних категорій, ідейні джерела та суспільно-політичні умови формування його історико-філософських поглядів та їх актуальність на сучасному етапі розвитку Української держави.

Вони можуть бути використані у *науково-дослідницькій роботі*, для подальшої розробки філософських поглядів В.Короленка, зокрема аксіологічних аспектів його життєвої та творчої спадщини; *навчальному процесі* як матеріал для науково-дослідницької роботи зі студентами, викладання курсів філософії, історії української філософії, історії української культури, культурології тощо, а також при розробці програми спецкурсу, присвяченого життєвому та творчому шляху В.Короленка, підготовці навчальних і методичних посібників; *суспільному житті* загалом для пропаганди гуманістичних принципів, якими користувався сам мислитель і закликав інших дотримуватися їх.

Апробація результатів дослідження. Положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В.Г. Короленка, а також на розширених науково-практичних семінарах аспірантів кафедри філософії.

Головні ідеї та результати наукового дослідження були апробовані на міжнародних та Всеукраїнських науково-практичних конференціях: II Всеукраїнській студентській науково-практичній конференції «Правозахисний рух: історія та сучасність» (Полтава, 2009); Історико-філософських читаннях, присвячених Всесвітньому дню філософії-2010 (Полтава, 2010); Всеукраїнській конференції «Людиноцентризм як основа гуманітарної політики України: освіта, політика, економіка, культура» (Київ, 2011); Всеукраїнській науково-практичній конференції «Реалії та ілюзії свободи: філософський аналіз сучасності» (Полтава, 2011), II Всеукраїнській науково-практичній конференції «Придніпровські соціально-гуманітарні читання» (Дніпропетровськ, 2013); II Міжнародній конференції «Філологія і культурологія: сучасні проблеми і перспективи розвитку» (Москва, 2013); Міжнародній науковій конференції студентів, аспірантів та молодих учених «Дні науки філософського факультету – 2013» (Київ, 2013); Міжнародній науковій конференції студентів і аспірантів «IX Харківські студентські філософські читання» (Харків, 2013).

Публікації. Основні результати дисертації висвітлені у семи статтях, шість з яких надруковано у фахових виданнях України з філософських наук, та восьми тезах, надрукованих у збірках матеріалів конференцій.

Структура та обсяг дисертації зумовлені специфікою її предмету та логікою розкриття теми, а також метою та головними завданнями дослідження. Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, які включають у себе сім підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи – 201 сторінка, 175 з яких складає основний текст. Список використаних джерел становить 26 сторінок і налічує 270 найменувань (в тому числі 9 іноземними мовами).

РОЗДІЛ 1.

ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Історіографія та ступінь наукової розробки теми

Досліджувана проблема привертала увагу багатьох науковців ще з кінця XIX – першої чверті XX століття, коли постать та основні аспекти творчості В. Короленка розглядали переважно його сучасники та сподвижники Ф. Батюшков, А. Дерман, В. Євгенєв-Максимов, П. Івановська, Л. Круповецький, Р. Люксембург, В. М'якотін, О. Петрищев, М. Піксанов, О. Редько, М. Смірнов, Б. Федоров. У працях перерахованих авторів передусім охарактеризовано гуманістичну спрямованість світоглядних ідей В. Короленка і його толерантне ставлення до представників різних культур та релігій, позитивні й критичні відгуки щодо творчої спадщини мислителя в цілому.

Філософська спадщина В. Короленка стала предметом вивчення дослідників лише наприкінці XX – на початку XXI століття й розглядалася у таких напрямках:

– у соціально-філософському напрямку творчість мислителя розглядали І. Гайдукова в своєму дисертаційному дослідженні «Проблеми соціальної філософії у творчості В. Г. Короленка» та Ю. Гуцин у праці «Світогляд В. Г. Короленка (соціально-філософські погляди)»;

– у релігійному напрямку спадщина В. Короленка розглядалася П. Негретовим у статті «Релігійні пошуки Короленка, або Фаусти і Вагнери»;

– у гуманістичному напрямку епістолярну та публіцистичну спадщину розглядають М. В. Попович у праці «Нарис історії культури України», високо оцінюючи гуманістичний потенціал творчості В. Короленка, М. Назирова та П. Ліон у праці «Короленко як Ксенофонт: до питання про літературне «самовизначення» В. Г. Короленка»;

– у загальнофілософському напрямку художня, епістолярна та публіцистична спадщина В. Короленка аналізується О. Вечерок у праці «Мотив свободи у повісті В. Г. Короленка «Без язика», І. Меньшиковим у статті «Трактування свободи як поняття і символу в повісті В. Г. Короленка «Без язика» та М. Петровою у праці «В. Г. Короленко: Висота примиряючої думки»;

– у історико-філософському напрямку дослідити творчість мислителя робили спробу В. А. Буслинський у навчальному посібнику «Філософія» та П. М. Ямчук у статтях «Українська християнсько-гуманістична філософія як форма опору теорії та практиці радикального постпросвітництва», «Щоденник» Володимира Короленка й універсальна гуманітарна проблема осмислення філософсько-буттєвих реалій доби радикального постпросвітництва», «Християнсько-гуманістичний діаріуш В. Г. Короленка: філософсько-світоглядна й буттєва ретроспекція у сприйнятті ХХІ ст.», однак комплексно аксіологічні проблеми в ретроспекції історико-філософських поглядів не стали предметом дослідження філософів, істориків філософії, філологів, істориків та літературознавців.

Практично невідому раніше інформацію про факти біографії, суспільні погляди, громадську і просвітницьку діяльність В. Короленка містять фонди Державного архіву Полтавської області та Полтавського державного літературно-меморіального музею В. Короленка (фонди А-1, А-2, допоміжний фонд), які були опрацьовані автором.

Статті про В. Короленка почали з'являтися ще наприкінці ХІХ століття. Інтерес до творчості мислителя поступово зростав, а всерйоз зайнялися вивченням його мистецької та публіцистичної спадщини вже після його смерті. Загалом у ХХ столітті постать мислителя досліджувалася провідними українськими та російськими науковцями різноаспектно. Водночас, системний аналіз дослідницької літератури про В. Короленка указує, що творчість гуманіста, його світогляд і життєва позиція оцінювалися по-різному. Кожен підходив до оцінки світогляду з позицій своїх переконань і принципів. Але все ж є в цьому різноголоссі дещо таке, що об'єднує усіх авторів. В оцінці

світогляду, як правило, усі або переважна більшість аналітиків схилиються до думки, що у В. Короленка був якийсь внутрішній стрижень, що надавав стабільності його світоглядним установкам і переконанням, робив їх дуже індивідуалістичними. «Короленко на рідкість цілісний і стійкий, – писав Піксалов. – Інші зазнали багато переломів і блукань: від соціалізму кидалися до містики (як Достоевський) або навпаки: від народництва переходили до марксизму (як Плеханов) або від марксизму – до ідеалізму (як Булгаков). Короленко не пережив таких криз» [28, с.7–8].

І другий момент, який відзначається більшістю авторів – прагнення об'єднати всі прогресивні сили в боротьбі за щастя людини. «Короленко намагався відшукувати подібності в ідеях і відчуженість, намагався поєднувати і примиряти ...» [28, с.8].

Актуальність поглядів, цінностей та ідеалів В. Короленка в сучасному суспільстві розглянуто в працях М. Вітрука «В. Г. Короленко і XXI століття» [25] та «Морально-правові ідеали В. Г. Короленка та сучасність» [26].

Філософська спадщина В. Короленка стала предметом вивчення дослідників лише наприкінці XX – на початку XXI століття. Серед сучасних вітчизняних філософів дослідженням світоглядно-філософських та гуманістичних поглядів В. Короленка найбільш ґрунтовно займалися В. А. Буслинський, М. В. Попович та П. М. Ямчук.

В. А. Буслинський у навчальному посібнику для студентів і аспірантів вищих навчальних закладів з курсу «Філософія» [248], розглядаючи діалектику та її альтернативи, зокрема діалектику в концепції її «негативної» інтерпретації, де подається тотальна критика всього сутнього, звертається до аналізу світоглядно-філософських поглядів В. Короленка, зауважуючи, що «В. Короленко звертав увагу на таку руйнацію більшовиками всього старого. У листах до наркома освіти А. Луначарського він писав, що старий лад – це не лише експлуатація, соціальна несправедливість, які слід відкинути, а й управління, організація виробництва, дисципліна, стимули до праці і т.п.,

більшовики ж «зруйнували фортецю»? А потім – розруха, безодня, безгосподарність, відсутність навиків управління» [248]. На думку В. А. Буслинського, зважаючи на те, що на жодний з листів мислителя А. В. Луначарський не відповів, очевидно, що «Короленко був правий» [248].

М. В. Попович у праці «Нарис історії культури України» [224], високо оцінюючи гуманістичний потенціал творчості В. Короленка, зауважує, що «характеристика гуманістичних концепцій в культурі України неможлива без згадки про Володимира Галактіоновича Короленка» [224, с.531]. Гуманізм В. Короленка, – стверджує філософ – «сформувався на народницьки-соціалістичних засадах, у річищі революційного соціалістичного руху» [224, с.531].

Насамперед В. Короленко пов'язаний з суспільним життям України, він брав участь у всіх конфліктах з самодержавною владою, де б вони в імперії не виникали, мужньо і безкомпромісно відстоював справедливість. М. В. Попович, аналізуючи діяльність мислителя, називає В. Короленка «духовним батьком пізнішого безоглядного гуманістичного дисидентства, правозахисного руху» і «гордістю України» [224, с.532].

Таким чином, провідні українські філософи у своїх роботах акцентують увагу на значному гуманістичному потенціалі творчості В. Короленка, однак історико-філософський та аксіологічний аспекти творчої спадщини залишаються поза колом їхньої уваги.

Серед російських філософів фрагментарне дослідження філософської спадщини В. Короленка розпочав Ю. Гущин працею «Світогляд В. Г. Короленка (соціально-філософські погляди)» [41], де аналізує твори мислителя «Історія мого сучасника», «Чудна» та «Глушина», а також діяльність В. Короленка у 1892-1896 роках, коли під час розгляду Мултанської справи він зробив усе від нього залежне для звільнення з-під арешту несправедливо звинувачених вояків.

На початку ХХІ століття філософські погляди В. Короленка аналізують О. Вечерок у праці «Мотив свободи в повісті В.Г.Короленка «Без язика» [23] та І. Меньшиков у статті «Трактування свободи як поняття і символу в повісті В. Г. Короленка «Без язика» [197]. У своїх роботах дослідники стверджують, що у даній повісті В. Короленко намагається осмислити феномен свободи з різних позицій, зокрема, з позиції простого мужика, селянина, «...даючи часом цілком об'єктивно опуклі, яскраві характеристики зовнішнього побуту і типів селян, він глибше проникає в народну душу й розкриває такі її сторони, які свідчать про приховану, але невтомну роботу думки «мужика» [23, с.306].

М. Назирова та П. Ліон у праці «Короленко як Ксенофонт: до питання про літературне «самовизначення» В.Г.Короленка» [203] порушують питання про роль давньогрецьких філософів Сократа і Ксенофонта (погляди яких охарактеризовані в оповіданнях «Тіні» та «Не страшно») у літературному самовизначенні В. Короленка, підкреслюючи важливість Ксенофонта у творчості мислителя, оскільки він бажав переконатися сам й переконати інших, що цей «другорядний» на погляд мудреців і «жерців» філософ, насправді не такий «простий», як здається. Це бажання було пов'язане з особливо важливим для нього питанням про роль «скромної літератури», що кидає своїм «цнотливим ідеалізмом» мовчазний виклик володарям дум Сократові та Платонові [203].

П. Негретов у статті «Релігійні пошуки Короленка, або Фаусти і Вагнери» [206], аналізуючи пошуки В. Короленком істинної релігії, стверджує, що «В. Короленко визнає начало віри, але не визнає догматизму. З ростом знань, вважав він, вдосконалюється і віра. На кінець ХІХ століття стало зрозуміло, що християнська релігія не витримала зіткнення з наукою, з усією сумою знань, якою володіє сучасна людина. Цей вантаж вона вже не може підняти, але залишити його людина теж не може, – значить, повинна з'явитися нова віра, для якої самі ці знання будуть вже не баластом, а однією з рушійних сил. Коли

стара віра помирає, а нова ще не народилась, настає час нещадного скептицизму, час руйнування в ім'я майбутнього створення [206, с.291].

М. Петрова у праці «В. Г. Короленко: висота примиряючої думки» [214] аналізує перехід В. Короленка з матеріалістичних позицій до ідеалізму. Як стверджує авторка, мрії про примирення непримиренного були властивістю самої природи В. Короленка, м'якої, спокійної і рівноважної, і це «природне забарвлення» стало таким, що визначає всі грані його буття (поведінки, світогляду, творчості). Юність В. Короленка пройшла серед матеріалістичного покоління, проте незабаром мислитель прийшов до висновку, що «позитивна наука привчає людину дивитися у себе під носом», а «потрібно поглянути вище». У зв'язку з цим у другій половині 1880-х років В. Короленком у листах, статтях, художній прозі було фронтально здійснено перегляд матеріалістичних постулатів шістдесятництва. Злам матеріалістичного світогляду змальований у повісті «З двох сторін» (1888 рік), в заголовку якої позначена врівноважена позиція мислителя в підході до явищ життя та історії. «Поетам матеріалізму» (Г.-Т. Боклю та К. Фохту) і взагалі перебільшеним претензіям природничих наук на керівну роль в суспільному житті протиставляється здоровий інстинкт юного героя, що відділяє «традиційне царство» людини від виключно фізіологічного функціонування і грубо матеріалістичного детермінізму [214].

Дослідниця стверджує, що «правда» самого В. Короленка вимагала загального закону і для життя, і для історії, заснованого на етичному фундаменті – не з моралізаторства, ефективність якого він не визнавав, а з розуміння того, що етичні категорії є безмовнішими і довговічнішими, ніж історично мінливі політичні та економічні (а в мистецтві – естетичні). Тому єдиний «закон життя та історії» для В. Короленка виглядав так: 1) нове повинне ґрунтуватися на вищому етичному принципі; 2) нове має бути добром по відношенню до старого; 3) нове можна зводити поряд з природою (людською, соціальною, будь-якою іншою) і з постійною оглядкою на неї [214].

О. Савельєва у статті «Концепція людини як вираз історіософської та естетичної орієнтації В. Г. Короленка» [234], розкриває історіософську, ціннісну парадигму В. Короленка у втіленні долі, вибору, права, відповідальності людини і картини світу на основі аналізу його твору «Парадокс» і однієї з основоположних фраз життя і творчості В. Короленка «Людина створена для щастя як птах для польоту», зазначаючи, що кожен окремий індивід особисто несе відповідальність за власні долю й щастя.

Однак перераховані праці, присвячені аналізу філософських поглядів В. Короленка, становлять собою переважно статейні матеріали, в яких аксіологічна проблематика творчості мислителя, гуманіста і правозахисника розглядається лише опосередковано.

Одну з перших спроб комплексно охарактеризувати філософські погляди В. Короленка здійснила І. Гайдукова у кандидатській дисертації «Проблеми соціальної філософії в творчості В. Г. Короленка» [28], захищеній у 1993 році у Московському державному університеті імені М. В. Ломоносова. У роботі авторка характеризує особливості історичної епохи, в яку жив В. Короленко, та еволюцію його поглядів, розглядає проблему особистості у світогляді мислителя та проблему держави і соціальний ідеал гуманіста, аналізуючи при цьому методологічну основу теорії особистості В. Короленка, якою, на думку дослідниці, є співвідношення свободи волі та історичної необхідності, характеризуючи проблему особистості у світогляді В. Короленка через двоєдність людини та сенс її життя; висвітлює думку В. Короленка про соціальну структуру суспільства та шляхи його оновлення, детально аналізуючи соціальні прошарки сучасного В. Короленку суспільства і їх соціальну активність, погляди філософа на способи перетворення суспільства – реформи й революцію, революції 1905 та 1917 років та післяреволюційну ситуацію в країні. Дисертаційне дослідження підсилюють друковані праці дослідниці – монографія «В. Г. Короленко про людину і суспільство» [27] та стаття «Російська дійсність і соціальний ідеал у творчості Короленка» [29].

Проте як у дисертації, так і в монографії розкриваються погляди В. Короленка лише на проблему особистості та соціальний ідеал, аксіологічні аспекти його творчості розглянуті в контексті предмету дослідження й не виокремлені в окремий розділ чи підрозділ.

Філософські погляди В. Короленка також побіжно розглядають у своїх дисертаційних дослідженнях, представлених на здобуття наукового ступеня кандидата філологічних наук, О. Акелькіна та Л. Скремінська. Так, О. Акелькіна у дисертації «Шляхи розвитку російської філософської прози кінця XIX століття» [4], захищеній у 1998 році в Омську, наряду з філософською прозою В. Гаршина, Ф. Достоевського, М. Салтикова-Щедрина, І. Тургенєва, характеризує філософську прозу В. Короленка, на основі аналізу його творів «Тіні» та «Необхідність» обґрунтовуючи цільність духу в творчій спадщині автора як джерело філософічності. Л. Скремінська у дисертації «Захід – Схід (Духовні і творчі пошуки В.Г. Короленка)» [237], захищеній в 2003 році у Бішкеку, характеризує філософію Сократа у творчому осмисленні В. Короленка на основі аналізу фантазії «Тіні», а також розглядає буддійські ідеї у художньому осмисленні В. Короленка, де основна увага зосереджена на аналізі «східної казки» «Необхідність», зверненої до буддійських традицій, на матеріалі якої В. Короленко вирішує романтичну ідею співвідношення свободи і необхідності. Результати своїх досліджень дисертантки виклали у статтях «Філософська проза В. Г. Короленка» [4], «В.Г. Короленко про національну мову, націоналізм і патріотизм» [236], «Деякі проблеми античності в художньому осмисленні В.Г. Короленка» [238].

Серед останніх досліджень, присвячених характеристиці філософських поглядів В. Короленка, виокремимо статті д. філос. н. П. Ямчука «Українська християнсько-гуманістична філософія як форма опору теорії та практиці радикального постпросвітництва» [259], «Християнсько-гуманістичний діаріуш В.Г.Короленка: філософсько-світоглядна й буттєва ретроспекція у сприйнятті XXI ст.» [260] та «Щоденник» Володимира Короленка й універсальна

гуманітарна проблема осмислення філософсько-буттєвих реалій доби радикального постпросвітництва» [261], в яких автор досліджує провідні концепти філософсько-рецептивного сприйняття багатоаспектної проблеми буття людини в епоху радикального постпросвітництва провідним російським гуманістом того часу – українцем з ментального осмислення реальності – В. Короленком та його філософські принципи діяльності. У даних працях окремо вивчається філософський вимір духовно-інтелектуальної й соціальної протидії В. Короленка світоглядно чужій йому епохи революційного насильства. На думку дослідника «Щоденник» В. Короленка періоду з 1917 по 1921 роки як світоглядний чинник засвідчує філософське місцезнаходження автора як, до певної міри, українського трансцендентного барокового від основи християнина, що самою атмосферою постпросвітництва ХІХ століття був позбавлений наріжного принципу ототожнення моралі із сакральною традицією українського християнства в смисловому просторі радикалізованих і втілених у буття українського народу ідей, генетично споріднених не з питомо українським християнсько-консервативним дискурсом, а з добою французького Просвітництва ХVІІІ та німецького соціального вчення ХІХ століття.

Найбільш повно свої погляди на суспільні ціннісні орієнтації та цінності індивіда кінця ХІХ – початку ХХ століття В. Короленко виклав у своїх публіцистичних творах: листах, щоденниках та нотатках, зокрема в роботах «Війна, вітчизна і людство (Листи у питаннях нашого часу)» [85], «Декларація» В. С. Соловйова : До історії єврейського питання у російському друці» [89], «Щоденник. Листи. 1917-1921» [90], «Вибрані листи: в 3 т. : Т.2 : Громадська та публіцистична діяльність» [98], «Про вітчизну і про спільні інтереси» [114], «Падіння царської влади (промова простим людям про події в Росії)» [118], «Листи. 1888–1921» [120], «Листи з Полтави» [121], «Листи з тюрем і заслань (1879–1885) [під ред. и с приміт. Н. В. Короленко и А. Л. Кривинської]» [122], «Листи до жителя міської околиці» [123], «Листи до Луначарського» [124],

«Листи до П. С. Івановської» [126], «Повне зібрання творів: посмертне видання : в 50–и т. : Т. 1: Щоденник (1881–1893 рр.)» [127], «Повне зібрання творів: посмертне видання: в 50–и т. : Т. 2 : Щоденник (1893–1894 рр.)» [128], «Повне зібрання творів: посмертне видання: в 50–и т. : Т. 3 : Щоденник (1895–1898 рр.)» [129], «Повне зібрання творів: посмертне видання: в 50–и т.: Т. 4 : Щоденник (1898–1903 рр.)» [130], «Межі свободи слова» [132], «Зібрання творів : в 10–и т. : Т.10 : Листи. 1879–1921» [149].

Як стверджує В. Лосєв, В. Короленко вів щоденники майже все своє активне соціальне і творче життя, тому саме їх можна вважати віддзеркаленням його політичних, філософських і релігійних поглядів. Підтвердженням цьому є його власні слова, адресовані російському педагогу, розробнику засад вільного виховання, засновнику «космічної педагогіки», автору однієї з перших у світі «Декларації прав дитини» (1917) К. Вентцелю «я б викреслив усе це, якби писав для друку» [148].

Погляди В. Короленка на основні культурні та соціальні ціннісні орієнтації також викладені у його художніх творах «Побутове явище. Нотатки публіциста про смертну кару» [80], «Віра батьків» [84], «За іконою» [92], «Необхідність» [109], «Кілька думок про націоналізм (Уривок)» [110], «Про патріотизм» [113], «Вогники» [115], «Парадокс» [119], «Допомога військовополоненим» [131], «Подорож до Америки» [134], «Батьківщина в небезпеці» [136], «Сказання про Флора, Агріппу і Менахема, сина Іегуди» [138], «Сліпий музика» [139], «Соколинець» [150], «Сорочинська трагедія (За даними судового розслідування)» [152], «Тіні (фантазія)» [155], де словами своїх персонажів мислитель розглядає цінність свободи особистості в російському суспільстві кінця XIX – початку XX століття, аналізує цінність людського життя, розкриваючи проблему масових страт періоду революцій 1905 і 1917 років та громадянської війни, висвітлює цінність Батьківщини, викриваючи проблему патріотизму, що гостро постала в тогочасному суспільстві, показує свої релігійні пошуки, не погоджуючись з позицією більшовиків в даному питанні, а

також аналізує інші ціннісні орієнтації сучасного йому суспільства, якими мислитель надзвичайно переймався.

Окрему групу джерел становлять праці Ж.-М. Гюйо «Завдання сучасної естетики. Нарис моралі» [43] та «Моральність без зобов'язання і без санкції» [44], Ксенофонта «Спогади про Сократа» [173] та «Сократичні твори» [174], Діогена Лаертського «Про життя, вчення і вислови знаменитих філософів» [177], «Меморабілії Ксенофонта / Пер. з грец. І. Є. Тимошенка» [197], Дж. С. Мілля «Утілітаризм. Про свободу» [199] та В. Сиповського «Сократ і його час: Історичний нарис» [235], на основі яких розглядається реінтерпретація В. Короленком основних ціннісних орієнтацій Античності, Відродження, Просвітництва та початку ХІХ століття, аналізується ставлення мислителя до основних цінностей індивіда в історії філософії та особливості тлумачення В. Короленком окремих філософських та етичних категорій – «метафізика», «матеріалізм», «скептицизм», «щастя», «добро» та «зло».

Водночас, серйозні та ґрунтовні напрацювання наших попередників у справі вивчення творчості В. Короленка на загал поєднуються й з феноменом певної фрагментарності, якщо оцінювати їхні результати з огляду на вимоги системності та узагальнення історико-філософського аналізу. Одна з причин такого стану речей, на нашу думку, криється у тому, що сам В. Короленко рішуче виступав проти жовтневого перевороту та насадженої шляхом насилля й терору будь-якої влади. Тому доступ дослідникам до вивчення творчості мислителя до моменту отримання Україною незалежності було закрито, особливо це стосувалося щоденників, публіцистичної й епістолярної спадщини В. Короленка періоду 1917–1921 років. Тому науковий аналіз цього періоду його творчості став можливим лише після оприлюднення матеріалів, що розкривали невідомі сторінки життєдіяльності мислителя. Ще однією причиною недостатньо глибокого вивчення історико-філософських та аксіологічних аспектів творчості В. Короленка була й відсутність їх концентрованого, системного викладу самим автором – адже вони лише

фрагментарно зустрічаються у його «Щоденниках» та «Листах» і потребують копіткої і доволі працевитратної систематизації.

Таким чином, вивчення праць філософів, істориків філософії, філологів та істориків XIX – XXI століття свідчить, що філософська спадщина та громадсько-просвітницька діяльність В. Короленка, аксіологічні аспекти творчості мислителя, які займали чільне місце не лише в його художніх творах та публіцистиці, але й у житті, не аналізувалися системно як найважливіша частина його багатогранної творчої спадщини і потребують наукової розробки. Поряд з цим у більшості розглянутих праць недостатньо використані архівні матеріали, не завжди розкриті перспективи використання надбань Короленка-філософа в сучасних умовах. Багатогранність теоретичних здобутків і досвіду громадсько-просвітницької діяльності В. Короленка, їх значущість для сучасних перетворень в незалежній Україні зумовила вибір теми дослідження «Аксіологічні аспекти творчості В. Г. Короленка (історико-філософський контекст)».

1.2. Теоретико-методологічні засади та принципи дослідження

Невід’ємною складовою наукового дослідження є його методологічна основа. Як цілеспрямований процес із чітко визначеними пізнавальними завданнями наукове пізнання є самостійною діяльністю, що включає в себе взаємопов’язані елементи: власне пізнання; предмет пізнання; методи; форми пізнання; результати пізнання, що виражаються у законах, теоріях, наукових гіпотезах; цілі, спрямовані на досягнення істинного, достовірного, систематизованого знання, здатного пояснити та передбачити можливі зміни цих результатів і їх практичне застосування.

Оскільки в науковому пізнанні в діалектичній єдності чуттєвого та раціонального головна роль все ж таки належить раціональному мисленню, на

теоретичному рівні наукового пізнання об'єкт відображається з боку його внутрішніх зв'язків та закономірностей, які досягаються шляхом раціональної обробки даних емпіричного пізнання, а суб'єкт за допомогою мислення виходить за межі того, що дається в безпосередньому досвіді, здійснює перехід до нового знання, не вдаючись до чуттєвого досвіду. Тому вибір оптимальних методів дослідження явища чи процесу є вкрай важливим для всебічного й повного розгляду заявленої проблеми. Вибір методів зумовлений особливостями об'єкта та предмета нашого вивчення, пов'язаний із закономірностями їхнього розвитку. Метод формується та розвивається в процесі активного впливу суб'єкта на об'єкт, твориться суб'єктом, але визначається і об'єктом пізнання.

У даному дослідженні поняття «метод» ми розглядаємо як науковий спосіб побудови і обґрунтування знань, сукупність прийомів, процедур і операцій емпіричного та теоретичного пізнання соціальної дійсності. Наукові методи містять процедури, процеси, технічні прийоми і засоби дослідження, аналізу, перевірки і оцінки даних. Як зауважує В. Стьопін, метод тримає в руках долю дослідження, оскільки від методу, від способу дії залежить уся серйозність дослідження [181, с. 213]. Л. Зашкільняк визначає науковий метод як «сукупність способів, принципів, вимог, норм, правил і процедур, які забезпечують взаємодію суб'єкта з об'єктом в процесі пізнання. Він включає теорію методу, підхід, принцип» [59, с. 12].

Дослідження будь-якої наукової проблеми вимагає чіткого добору спеціальних методів, принципів і підходів пізнання. Для кожного конкретного дослідження необхідно підбирати відповідну методологічну базу, яка має включати саме ту методіку, що є слушною при вирішенні поставлених завдань в дисертаційному дослідженні. Від правильного добору і застосування методологічних засад наукового дослідження залежить якісне вирішення його завдань, а головне – досягнення в дисертації поставленої мети. Правильно обрана методіка дослідження є певною запорукою успішних результатів у

науковому пізнанні, оскільки дозволяє, застосовуючи наукові методи, розв'язувати окремі проблемні питання, уточнювати і напрацьовувати певні знання і термінологію, заповнювати змістовим значенням прогалини, упущення тощо.

Складність дослідження обраної проблеми полягає в тому, що В. Короленко, був, насамперед, письменником і мислителем, а не «професійним філософом», він не залишив праць методологічно й теоретично оформлених у відповідності до канону наукової філософії. Тому дослідникові доводиться мати справу перш за все не з системою чітко визначених філософських категорій і понять, а з системою образів, які відповідним чином відтворюють певні ідеї мислителя. Отже, перша складність, з якою довелося зіткнутися дослідникові, полягала у необхідності відокремлення філософського поняття (у даному випадку поняття щодо сутності того чи іншого явища реальності, представленого в мисленні В. Короленка) від його метафоричного або образного уявлення або описування, відокремлення поняття від ідеї, а ідеї від образу. Наступною необхідністю у цьому відношенні була й необхідність достеменного й науково коректного виокремлення та висвітлення з публіцистичних, а почасти й художніх текстів особистих поглядів, світогляду, світобачення та світорозуміння мислителя, виокремлення, завдяки якому б ці погляди та світогляд не змішувався б з ідеями, які не належали особисто В. Короленку. Інша складність полягала в процесі науково коректної історико-філософської реконструкції системо утворюючих ланок та зв'язків світоглядних ідей мислителя. Знаходження того типу логічного сполучення та взаємозв'язку, який дозволяв би представити ідеї цього вітчизняного гуманіста у логічно зрозумілій та струнко розбудованій системі гуманітарного знання. Виокремлені складнощі і проблеми теоретичного історико-філософського аналізу предмету дисертаційного дослідження автор долав не лише за допомогою застосування відповідних методів історико-філософського аналізу, але й за допомогою відповідного аналізу додаткового матеріалу, зокрема,

публіцистичної спадщини мислителя, його листування та архівних матеріалів, на основі аналізу яких переважно і написане дисертаційне дослідження.

Методологічну основу дослідження складають:

1) аксіологічний, логічний, герменевтичний та термінологічний методи, а також методи культурно-історичного аналізу, синтезу, узагальнення;

2) принципи наукового пізнання: історизму, об'єктивності та плюралізму, які забезпечують об'єктивність у вивченні предметів і явищ існуючої дійсності;

3) міждисциплінарний підхід, оскільки розгляд аксіологічних аспектів творчої спадщини В. Короленка знаходиться на перетині філософії, аксіології та культурології;

4) сучасні методологічні підходи (системний, феноменологічний, парадигмальний, компаративний).

Провідним методом дослідження аксіологічних аспектів творчості В. Короленка є власне аксіологічний метод. Ціннісний підхід був з'ініційований на рубежі XIX – XX століть баденською школою неокантіанців (В. Віндельбанд, Р. Лотце, Г. Ріккерт). «Поглиблюючи етичну орієнтацію філософії, що була започаткована І. Кантом, баденці, – писав О. Юдін, – розглядали філософію як науку про належне, про загальнозначимі цінності. Предмет філософії для них – це не дійсність, а цінності. Тільки через історичне лежить шлях до надісторичного. Лише аналізуючи історичний матеріал, філософія зможе підійти до світу цінностей» [245]. Суть аксіологічного методу пізнання, на думку німецьких філософів, полягає у віднесенні об'єктів, що вивчаються, до тих чи інших цінностей, завдяки чому й здійснюється відбір об'єктів та їх оцінка. Серед безумовних цінностей людського буття називаються цінності науки, мистецтва, моралі, права, державності, релігії. Г. Ріккерт взагалі вважав «основною проблемою світогляду» саме проблему «взаємного відношення цінності та дійсності», а для теорії цінностей, на його думку, «інтерес представляють якраз такі цінності, які збуджують посягання на значущість, а тільки в сфері культури можна безпосередньо зустрітися із

дійсністю, що зв'язана з такого роду значущими цінностями... Філософія повинна через це починати з культурних благ, для того щоб розкрити викристалізоване в них різноманіття цінностей» [245].

Як стверджує О. Удод, філософія, з точки зору неокантіанців, повинна звернутися до тієї «науки, яка вивчає культуру як дійсність, об'єктивізуючи її, і виявляючи з допомогою індивідуалізуючого методу її багатство і різноманіття» [245]. Таким чином, найважливіша гносеологічна функція оціночних суджень в історії філософії полягає в тому, щоби з їх допомогою об'єкт пізнання – минуле – розглядалося як явище значиме для сучасної дійсності. Будь-яка людська діяльність має три підсистеми: задум, реалізація і наслідок. Без задуму не може бути взагалі будь-якої осмисленої діяльності. Задум передбачає дати відповіді на запитання – що треба зробити (мета), як це зробити (план) і для чого, який сенс діяльності (цінність). Цінність – це і є життєвий сенс, найбільш усвідомлені мотиви людської діяльності. Цінність є основою вибору людиною цілей, засобів, результатів та умов діяльності, що відповідає на питання: «В ім'я чого здійснюється дана діяльність?» [245].

Категорія цінності реально існує і виконує певні функції. Оцінка – вольове відношення нашого «Я» до об'єкту історії. Кожна особа завжди порівнювала і буде порівнювати (співвідносити) історичні події, персоналії, явища з ідеалами, нормами. Оцінка, звичайно, за своєю природою є суб'єктивною, пов'язаною із системою цінностей і певним дослідником. А тому неминучі відповідні переваги у виборі предмету вивчення, захоплення або надання пріоритету певним історичними фактам, особистостями, цінностям.

Отже, саме цінності мають вирішальне значення при відборі (генералізації) фактів. Але тут неодмінно виникає питання, якої методологічної та світоглядно-філософської позиції дотримується сам дослідник. Чи буде він шукати прогрес, регрес, історичні цикли, чи взагалі не вбачатиме сенсу в світовій історії? О. Удод у цьому зв'язку зазначає, що «...в ході історії відбувається зміна людського світосприйняття, і що дослідник може це

усвідомлювати лише у тому випадку, якщо він буде постійно розширювати свою власну життєву свідомість», – так формулюється один із постулатів історичної симптоматології, що за своєю сутністю перекликається з основними ідеями аксіології [245].

Аксіологічний метод пізнання полягає у відборі дослідником тих фактів минулого, які зв'язані з культурними цінностями, що їх сприймає дослідник. На думку М. Грушевського, саме такий метод дає змогу сповна використати її виховуючий потенціал. Історія, – писав вчений, – є «неустанною оцінкою, власне переоцінкою історичних прецедентів, історичних справ, типів та індивідуальностей із становища сучасного моменту, його завдань і поглядів, його соціальних моральних вимог, і таким же переоцінюванням, перевимірюванням сучасних подій – включно до своєї власної індивідуальної діяльності, мірою і вагою історичних прикладів, взірців і прецедентів минулого» [245]. М. Грушевський твердив, що цього морального елемента з історичного навчання (й історичної творчості теж) не вдається нічим вирвати, бо це річ глибоко людська, яка має свої корені в самих основах людського життя, і нема чого й ігнорувати його чи силуватись вирвати.

Праці основоположників аксіологічного підходу були популярними в Україні на початку ХХ століття завдяки їх вільному поширенню серед науковців і викладачів. Відомі праці Г. Ріккєрта – «Філософія історії» та «Науки про природу та науки про культуру» були перекладені на російську мову в Санкт-Петербурзі в 1908 і 1911 рр., а румунського теоретика А. Ксенополя «Поняття цінності в історії» у Києві в 1912 р. Не дивлячись на неоднозначність у сприйнятті аксіологічного методу різними історіософськими системами, він знаходив їм й відповідне застосування на практиці [245].

О. Норов, В. Сластьонін, Н. Ткачова підкреслюють, що особистість постійно перебуває в ситуації етичної та світоглядної оцінки подій, постановки завдань, пошуку й прийняття рішень та їх реалізації. Зміст життєдіяльності особистості визначається її спрямованістю на осмислення ціннісного ідеалу

людського пізнання та актуалізацію в першу чергу загальнолюдських цінностей. Сукупність матеріальних і духовних цінностей, створених людством, і є сутністю культури. Людина завжди діє в межах людських цінностей (у рамках певної культури), будучи одночасно об'єктом культурного впливу і суб'єктом (творцем) цінностей. Аксиологічний метод дає змогу досліджувати проблеми, які стосуються сутності цінностей, їх ролі в житті та діяльності людини, об'єктивних та суб'єктивних компонентів структури цінностей [73, с.190–191].

Завдяки застосуванню аксиологічному методу дисертантом було встановлено, що система цінностей В. Короленка почала складатися ще у дитинстві в умовах мирного співіснування трьох виховних релігійних і побутових традицій: російсько-української православної, польської католицької та іудейської, що сприяло формуванню інтеркультурних якостей його особистості.

Логічний метод, за допомогою якого мислення відтворює реальний процес розвитку об'єкта пізнання, допомагає відобразити основні етапи історичного розвитку об'єкта, його якісні зміни. Логічний метод для нашого дослідження виступає вкрай важливим для характеристики еволюції ціннісних орієнтацій В. Короленка, які він виокремлює в народництві 60-70-х років XIX та соціалістичних ідеях початку XX століття

У роботі також був застосований і герменевтичний метод інтерпретації текстів, завдяки якому було забезпечено теоретичні і технологічні засоби пояснення, коментування, розуміння текстів літературних творів, листів, публіцистичних та щоденникових записів самого автора і тих осіб, які писали про нього. До теоретичних відносимо засоби пояснення «життєвості» і «науковості» феномену загальнолюдських ціннісних орієнтацій у творчості В. Короленка; до технологічних – осучаснення термінології текстів В. Короленка, переклад їх на мову сучасних понять; генетико-герменевтичний аналіз способу мислення просвітника, реконструкцію смислових систем для

відтворення і коментування найбільш сталих смислів стосовно досліджуваної проблеми.

Завдяки даному методу також було досліджено оригінали тестів творів В. Короленка, відтворено ситуацію їх виникнення, його прагнення вжитись у відповідну історичну та культурну атмосферу і передано в реконструйованому тексті цю атмосферу не стільки текстологічно, формально, скільки на рівні відчуттів і вражень, за допомогою не стільки форми, як змісту (мотиви, ідеї, проблеми, образи).

На основі аксіологічного, логічного та герменевтичного аналізу літературних творів, публіцистики, епістолярної спадщини і щоденників В. Короленка було визначено систему загальнолюдських ціннісних орієнтацій у літературній спадщині мислителя і співставлено її із загальноприйнятими кваліфікаціями ціннісних орієнтацій.

Зокрема, сучасні вітчизняні та зарубіжні вчені Б. Ананьєв, Л. Антілогова, В. Водзинська, М. Вугт, А. Здравомислов, Ф. Клакхон, В. Ольшанський, Т. Парсонс, І. Попова, А. Ручка, Ф. Стродбек, А. Титаренко, Дж. Хофстеде, Т. Шуйт, В. Ядов поділяють ціннісні орієнтації на культурні та соціальні.

Ф. Клакхон та Ф. Стродбек аналізують культурні ціннісні орієнтації. Вони виокремлюють такі їхні різновиди:

- орієнтації, пов'язані з уявленнями про людську природу (уявлення про те, чи є людина за природою доброю або злою);
- орієнтації, пов'язані з уявленнями про характер взаємин поміж людиною і природою (хто займає зверхню позицію);
- орієнтації, пов'язані з взаєминами між людьми (індивідуальні, групові, родові);
- орієнтації, пов'язані з уявленнями про особистість (розуміння існування в термінах «робити», «бути», «зростати»);
- часові орієнтації (на минуле, теперішнє або майбутнє) [246].

Дещо іншу класифікацію культурних ціннісних орієнтації пропонує нідерландський філософ, фахівець з дослідження міжкультурної комунікації Дж. Хофстеде. Він виокремлює наступні види:

- орієнтації, що визначають стосунки між людьми (індивідуалістична або колективістична орієнтація);
- орієнтації, які пов'язані зі ставленням до життя, часу та бажаних осіб (орієнтація на короткотривалу і довготривалу перспективу);
- фемінна чи маскулінна орієнтація;
- орієнтації, зумовлені ставленням до ситуації невизначеності;
- орієнтації, що пов'язані зі ставленням до влади [246].

Аналізуючи соціальні ціннісні орієнтації під час досягнення певної мети у діяльності, американські аксіологи Т. Шуйт і М. Вугт виокремлюють такі їх різновиди:

- просоціальна (ґрунтується на прагненні особистості до досягнення найкращих власних і спільних результатів діяльності (максималізації спільного результату), а також на прагненні максимально прирівняти свій результат з результатом іншого (мінімалізація різниці);
- індивідуалістична (полягає у прагненні досягнення найкращого результату діяльності лише для себе, що супроводжується повною байдужістю до результатів іншої людини (максимум для себе);
- конкурентна (характеризується прагненням максимально збільшити різницю між власним результатом та результатом іншої людини на свою користь (максималізація відносного результату) [246].

Натомість В. Короленко у своїх художніх творах та публіцистиці виокремлює:

- гуманістичні ціннісні орієнтації (добро, любов, повага, чуйність, милосердя, терпимість, толерантність, усепроникаюча людяність, гуманізм);
- ціннісні орієнтації самодостатньої особистості (життя, індивідуальна воля, усвідомленість вибору, самосвідомість, самостійність);

- ціннісні орієнтації творчої особистості (істина, грамотність, освіченість, мудрість, активне перетворювальне пізнання світу);
- духовні ціннісні орієнтації (краса, віра, надія, потреба духовного ідеалу, щастя);
- етичні ціннісні орієнтації (совість, честь, гідність, відповідальність, обов'язок);
- ціннісні орієнтації «людини світу» (правда, свобода, справедливість, рівність, правосвідомість, демократія);
- ціннісні орієнтації «людини культури» (традиційність, релігійність, патріотизм, народність, безпосередність).

Співставляючи класифікацію ціннісних орієнтацій В. Короленка з класифікаціями Ф. Клакхона та Ф. Стродбека, Т.Шуйта і М. Вугта, Дж. Хофстеде, доходимо до висновку, що переважна більшість ціннісних орієнтацій, виокремлених В. Короленком, належить до соціальних (ціннісні орієнтації гуманної особистості, самодостатньої особистості, творчої особистості, «людини світу», духовні та моральні ціннісні орієнтації) і лише орієнтації «людини культури» – до загальнокультурних.

Будь-яка теоретична розвідка вимагає аналізу понятійного апарату, тобто уточнення термінів і понять, якими оперує дослідник. У зв'язку з цим у дослідженні використовуємо термінологічний метод, який займається визначенням термінів, розкриттям змісту понять та їх місця в аналізі усіх досліджуваних явищ. При використанні даного методу ми дотримувалися наступних правил: правило розмірності вимагає, щоб обсяг поняття, що визначається, відповідав обсягу поняття, яке визначає, тобто ці поняття мають бути тотожними; нове поняття не повинне бути тавтологічним; поняття має бути чітким і однозначним. Понятійний апарат дисертаційної роботи уособлюють такі категорії: «цінність», «ціннісна орієнтація», «діалектика», «метафізика», «скептицизм», «матеріалізм», «свідомість», «воля», «щастя», «добро», «зло», «помста».

Користуючись термінологічним методом, ми розмежували поняття «цінностей» і «ціннісних орієнтацій», розуміючи під першими «узагальнені уявлення, які виступають у якості загальних ідеалів, стереотипів суспільної та індивідуальної свідомості, що функціонують як ідеальні критерії оцінки й орієнтації особистості і суспільства» [246], а під іншими – «відображення у свідомості людини цінностей, які визнаються нею як стратегічні життєві цілі та загальні світоглядні орієнтири, що формуються на базі співвіднесення особистісного досвіду з поширеними у соціумі зразками культури» [246]. Тож доречніше, наприклад, говорити про цінність грошей, але про матеріалістичну ціннісну орієнтацію, про цінність людського життя, але про гуманістичну ціннісну орієнтацію особистості.

Метод культурно-історичного аналізу дозволив проаналізувати вибрані твори В. Короленка не тільки в контексті історико-літературного, а й загальнокультурного процесу кінця XIX – початку XX століття. Проведений аналіз виявив, що проблема ціннісних орієнтацій проходить через всю російську літературу та філософію XIX століття.

У першій його половині вона мала послідовну романтичну забарвленість, формуючи художній і образний світ романтичної естетики. Підставою для теоретико-естетичної концепції романтизму як європейського, так і російського, була «ідея самодостатньої особистості, яка вперше по-справжньому відчула себе у своїй самостійності і самоцінності, бездонності й нескінченності». У зв'язку з цим людина наділялася здатністю до самореалізації та активізації індивідуально-особистісного потенціалу. У другій половині XIX століття ця проблема набула характеру більшою мірою реалістичного й етнографічного. З одного боку, вона визначалася колонізаторською національною політикою імперської Росії, яка все більше підкоряє собі прикордонні народи. З іншого – розвитком наук: історії, географії, етнографії, що диктувало необхідність глибокого і детального дослідження цінностей, побуту, культури неросійських народів, переважно східних; до них зберігалось

зарозуміло-зневажливе ставлення як до народів з низьким культурним потенціалом, нездатним до духовного зростання і морального пробудження [237, с.5].

Зокрема, російський філософ П. Ніколаєв, підводячи підсумки розвитку російської філософії, етики та літературознавства XIX століття відзначав, що «панування філософії в першій половині і загального природознавства в другій половині XIX століття в кінцевому рахунку сприяли формуванню в європейському літературознавстві, у тому числі й у російському, культурно-історичної школи з її різноманітними модифікаціями: біологічний, міфологічний, компаративістський напрямки. У XIX столітті філософія, передусім німецька, в будь-якому варіанті: або ідея самоцінності особистості, або детерміністична концепція – стала підставою теоретико-етичного трактування для романтизму і реалізму» [237, с.5–6]. Творчість В. Короленка, на наш погляд, може служити вдалим підтвердженням наведеної тези. Процес його духовно-творчих пошуків був органічно пов'язаний з духовними і творчими ідеями його епохи.

У даній науковій розвідці застосовуємо загальнонаукові методи. Вони виступають своєрідною проміжною ланкою між філософськими підходами та теоретико-методологічними знаннями, положеннями окремих наук. Такі методи формуються на ґрунті загальнонаукових концепцій і понять. Завдяки методам аналізу та синтезу були проаналізовані окремі художні твори автора, в яких найбільш яскраво виражені його філософські погляди («Тіні», «Без язика», «Необхідність») на ціннісні орієнтації в буддизмі, античності та сучасному йому суспільстві, і публіцистика В. Короленка («Щоденники» за 1881-1921 роки, листи до А. Гонфельда, М. Горького, П. Івановської, А. Луначарського, Х. Раковського, А. Чехова, «Листи з тюрем і заслань», «Листи з Полтави», «Листи до жителя міської околиці»), та виокремлено основні суспільні ціннісні орієнтації та цінності індивіда у різних філософських

(античність, Відродження, Просвітництво, Новий час, кінець XIX – початок XX століття) та релігійних (буддизм, християнство, ісламі) напрямках.

Серед інших методів, широкого поширення у даному дослідженні набули емпіричні методи, зокрема, узагальнення та цілеспрямоване конструювання досвіду. Зокрема, завдяки методу узагальнення як логічному процесу переходу від одиничного до загального, а також формі відображення загальних ознак і якостей з усієї творчої спадщини В. Короленка, як художньої, так і публіцистичної та епістолярної, були виокремлені його уявлення про суспільні ціннісні орієнтації (значущість дотримання в суспільстві свободи релігії та громадянських прав) та цінності індивіда (цінність людського життя, дружби, щастя, співвідношення необхідності й особистої волі людини) в історії філософії.

Застосовуючи узагальнення було визначено загальні закономірності розвитку вітчизняної філософії та літератури наприкінці XIX – на початку XX століття, фактори, що вплинули на цей процес, з'ясовується важливість ціннісних орієнтацій, висунутих В. Короленком для сучасного йому суспільства.

Метод цілеспрямованого конструювання досвіду був використаний при характеристиці значущості гуманістичних ідей В. Короленка в сучасному суспільстві та можливості впровадження поглядів мислителя в практику.

Завдяки перерахованим методам було встановлено, що система цінностей мислителя починає складатися у дитинстві в умовах мирного співіснування трьох виховних релігійних і побутових традицій: російсько-української православної, польської католицької та іудейської, що сприяло формуванню інтеркультурних якостей його особистості (толерантності, прагнення до згоди, другодомінантності власної позиції як спрямованості поведінки на сприйняття значущості іншої людини, встановлення уявного діалогу з людиною іншої культури, розуміння мовної та концептуальної картини світу опонентів,

коректного вибору засобів та дискусійних стратегій вирішення протиріч, здатності до спілкування на міжкультурному рівні).

До кола читання майбутнього просвітника входять твори польських, англійських, французьких, російських мислителів (Я. Григоровича, Ч. Діккенса, О. Дюма, Е. Золя, Ф. Купера, Ю. Корженівського, П.-Ж. Прудона, В. Скопа, Е. Сю, І. Тена, Л. Толстого, М. Чернишевського та ін.), які впливають на формування аксіологічних орієнтирів його особистості. Долучення В. Короленка до літературної творчості відбувається в контексті пануючої в середині XIX століття філософсько-культурологічної опозиції «Захід-Схід», появи ідей «вільної школи», «народності у вихованні», «реформаторської педагогіки»; значний вплив на його світоглядно-філософські погляди мали відомі педагоги, філософи, просвітники того часу В. Белінський, В. Вернадський, М. Пирогов, Л. Толстой, К. Ушинський, М. Чернишевський та ін.

З методологічних підходів у дисертаційному дослідженні були використані принципи історизму, об'єктивності та методологічного плюралізму. Застосування принципу історизму, який надає особливого значення специфічному контексту (епосі, географічному розташуванню, місцевій культурі, а також історії становлення того чи іншого питання), дало змогу виокремити формування культурних та соціальних ціннісних орієнтацій в творчій спадщині мислителя, який виокремлює культурні ціннісні орієнтації в Стародавній Індії та античній Греції й соціальні ціннісні орієнтації епох Відродження, Просвітництва, початку XIX століття, кінця XIX – початку XX століття.

Принцип об'єктивності в дисертаційному дослідженні встановлює особливості реальної дійсності, хід різночинних закономірностей розвитку тих чи інших сторін дослідження. Даний принцип показує, що процес трансформації ціннісних орієнтацій в творчій спадщині В. Короленка є об'єктивним і відбувався у процесі еволюції суспільного устрою країни. Даний принцип спонукав

дослідника об'єктивним чином відтворювати науковий матеріал і бути незалежним від особистих світоглядних орієнтирів, що надало роботі об'єктивного характеру, незаангажованого світоглядними уподобаннями автора.

Принцип об'єктивності до зображення героїв своїх творів використовував і сам В. Короленко, що зобов'язувало оцінювати їх, користуючись тими критеріями, якими керуються вони самі і які задані їм соціальним середовищем, створює враження, що в оповіданні немає ні правих, ні винних, а автор його вміє все зрозуміти, виправдати і пробачити. Яскравий приклад тому – епізод з оповідання «Марусина займанщина», в якому йдеться про двох стареньких, які ціною багаторічної і важкої роботи зібрали грошей на теплі шуби. Незабаром шуби в стареньких були вкрадені, що викликало глибоке обурення в оповідача. Однак і це, здавалося б, безперечно справедливе обурення виявляється не таким вже справедливим, якщо оцінювати з позиції викрадача шуб, у якого «з глибини запалих очей» дивилися «голод і застиглий відчай», бо дружина його померла, а четверо дітей «голодні сиділи» [76, с.336-337].

Такий підхід до зображення героїв виключав для В. Короленка можливість однозначних, прямолінійних оцінок і самих героїв, і різних життєвих ситуацій.

У той же час жодна з перерахованих методологій не набула ролі абсолютного пізнавального інструментарію. Кожна з них має сенс і стає продуктивною лише в межах предметної галузі, окресленої її основоположними принципами. Як зазначає С. Щерба «Намагання надати тій чи іншій методології універсального пізнавального засобу завдає шкоди і науці, й самій методологічній теорії» [247, с.189]. У зв'язку з цим у даному дослідженні дотримується принцип методологічного плюралізму.

Серед підходів, використаних у роботі, виокремлюємо міждисциплінарний, системний, феноменологічний, парадигмальний, компаративний.

Провідним у роботі є міждисциплінарний підхід, оскільки розгляд аксіологічних аспектів творчої спадщини В. Короленка знаходиться на перетині філософії, аксіології та культурології.

Системний підхід застосовується для розв'язання складних проблем, пов'язаних з діяльністю людей. Даний підхід не протиставляється іншим, а відрізняється синтезом в єдиній методології взаємопов'язаних понять, методів і прийомів, які раніше використовувалися відокремлено при розв'язанні часткових проблем. Системний підхід дає змогу розкласти складну проблему на компоненти аж до постановки конкретних завдань, для яких існують методи їх реалізації, а, з іншого боку, зберігає цілісність цієї проблеми.

Дослідження суспільних процесів та діяльності людини, зокрема В. Короленка, не може здійснюватися хаотично, будь-які відносини мають визначену систему і підпорядковуються певним закономірностям. Саме системний підхід дав змогу простежити ці закономірності і встановити зв'язок між елементами аналізованої системи.

З точки зору феноменологічного підходу необхідним для даного дослідження є виявлення значення суб'єктивного досвіду В. Короленка як вимірника сутності його особистості. Найкраще, на наш погляд, цей досвід відображений у його художніх та публіцистичних творах, щоденниках, листах, записках, нотатках тощо. Це сприяло незаангажованому власним науковим інтересом дослідника описові процесу формування системи загальнолюдських цінностей у творчості мислителя, об'єктивності аналізу текстів, відмові від ідеалізації постаті В. Короленка і перебільшення власних інтуїтивних відчуттів автора даної роботи.

Парадигмальний підхід дав змогу розглянути творчість та діяльність мислителя і громадського діяча В. Короленка, логіку розвитку його концепції виховання загальнолюдських цінностей з точки зору виникнення й трансформації ідей, положень, постулатів сучасного йому періоду розвитку філософської думки. Даний підхід дав змогу використати метод аналізу опонентського кола (наукової спільноти, відомих представників існуючої парадигми, науково-педагогічний дискурс з його закономірностями і суперечностями) та провідних культурологічних опозицій, виявлених у

спадщині В. Короленка (наприклад, опозиція «Захід-Схід») на основі гуманістичної парадигми розвитку особистості.

Компаративний підхід застосовувався при визначенні національної ідентичності В. Короленка, визначити яку було досить складно, адже мислитель відкидав свою національність як таку, оскільки вважав, що народившись в Україні у сім'ї полячки й російського чиновника. У результаті цього мислитель зауважував, що національність – не ланцюг, а батьківщина там, де сформувалася душа, зросла свідомість. У зв'язку з цим М. В. Попович назвав В. Короленка «абстрактним і космополітичним гуманістом» [224, с.532].

Розглянуті методи, принципи та підходи дозволяють розкрити сутність проблематики роботи та створити чіткий категоріальний каркас дослідження, завдяки чому висновки, отримані автором, логічно виводяться із усього проаналізованого матеріалу.

Висновки до першого розділу

У даному розділі здійснено аналіз історіографії досліджень аксіологічної проблематики у творчості В. Короленка і охарактеризовано теоретико-методологічні засади та принципи дослідження.

Внаслідок здійсненого аналізу доведено, що філософська спадщина В. Короленка стала предметом вивчення дослідників лише наприкінці ХХ – на початку ХХІ століття. Серед тих, хто найбільш ґрунтовно займався вивченням даної проблематики слід зазначити – Ю. Гущин, О. Вечерок, І. Меньшиков, М. Назирова, П. Ліон, П. Негретов, М. Петрова, О. Савельєва. Першу спробу комплексно охарактеризувати філософські погляди В. Короленка здійснила у 1993 році в своїй кандидатській дисертації «Проблеми соціальної філософії в творчості В.Г. Короленка» І. Гайдукова.

Серед сучасних вітчизняних філософів дослідженням світоглядно-філософських та гуманістичних поглядів В. Короленка займалися В. А. Буслинський, М. В. Попович та П. М. Ямчук, які високо оцінювали гуманістичний потенціал творчості мислителя і називали його духовним батьком пізнішого безоглядного гуманістичного дисидентства, правозахисного руху.

Окрему групу джерел, які сформували специфічну сферу дисертаційного дослідження, складають публіцистичні та художні твори В. Короленка, де він найбільш повно виклав свої погляди на суспільні ціннісні орієнтації та цінності індивіда кінця ХІХ – початку ХХ століття, а також фонди Державного архіву Полтавської області та Полтавського державного літературно-меморіального музею В. Короленка.

Вивчення наявних біографічних досліджень, праць філософів, істориків філософії, філологів та істориків ХІХ – ХХІ століть свідчить, що аксіологічні аспекти творчості В. Короленка, які займали провідне місце як у його

публіцистиці, так і в житті, не розглядалися системно як найважливіша частина його багатогранної творчої спадщини і потребують наукової розробки.

Методологічну основу дослідження складають аксіологічний, логічний, герменевтичний та термінологічний методи, а також методи культурно-історичного аналізу, синтезу, узагальнення, та цілеспрямованого конструювання досвіду; принципи наукового пізнання: історизму, об'єктивності та плюралізму, які забезпечують об'єктивність у вивченні предметів і явищ існуючої дійсності; міждисциплінарний, системний, феноменологічний, парадигмальний, компаративний підходи.

Провідним методом дослідження аксіологічних аспектів творчості В. Короленка є аксіологічний метод, завдяки якому було встановлено, що система цінностей мислителя почала складатися у дитинстві в умовах мирного співіснування трьох релігійних і побутових традицій: російсько-української православної, польської католицької та іудейської, що сприяло формуванню особливих інтеркультурних якостей його особистості.

Завдяки логічному методу було охарактеризовано еволюцію ціннісних орієнтацій В. Короленка, які він виокремлює в народництві 60-70-х років XIX століття та соціалістичних ідеях кінця XIX – початку XX століття.

Завдяки герменевтичному методу було досліджено оригінали тестів творів В. Короленка, відтворено ситуацію їх виникнення, прагнення вжитись у відповідну історичну та культурну атмосферу і передати в реконструйованому тексті цю атмосферу.

На основі аксіологічного, логічного та герменевтичного аналізу літературних творів, публіцистики, епістолярної спадщини і щоденників В. Короленка було визначено специфіку відтворення загальнолюдських ціннісних орієнтацій та цінностей у літературній спадщині мислителя і співставлено її із загальноприйнятими кваліфікаціями та розумінням сутності й змісту феноменів культурних та соціальних ціннісних орієнтацій.

Завдяки термінологічному методу було проаналізовано тлумачення В. Короленком окремих філософських та етичних категорій, зокрема, категорій «метафізика», «матеріалізм», «скептицизм», «щастя», «добро», «зло» та відповідність їх сучасній науковій термінології.

Чільне місце серед принципів, використаних у роботі, належить принципам методологічного плюралізму, адже намагання надати тій чи іншій методології характеру універсального пізнавального засобу завдає шкоди як науці, так і самій методологічній теорії; принципу об'єктивності, який був використаний для обґрунтування теоретичних висновків фактами, що впливають з аналізу текстів творів мислителя і не несуть у собі ідеологічних чи політичних оцінок; принципу історизму, завдяки якому були розкриті суспільно-історичні умови, за яких формувався світогляд мислителя та його аксіологічна проблематика.

Серед методологічних підходів, використаних у роботі, провідне місце займає міждисциплінарний підхід, оскільки розгляд аксіологічних аспектів творчої спадщини В. Короленка знаходиться на перетині філософії, аксіології та культурології; а також системний підхід, який використовувався для вивчення історико-філософського доробку мислителя як органічної складової його загальнофілософських, культурологічних та літературознавчих поглядів.

Таким чином, використані у дисертаційному дослідженні методи дозволили розкрити сутність проблематики роботи та створити чіткий категоріальний каркас дослідження, завдяки чому висновки, отримані автором, логічно виводяться з усього проаналізованого матеріалу.

РОЗДІЛ 2

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ В. Г. КОРОЛЕНКОМ ОСНОВНИХ ЦІННІСНИХ ОРІЄНТАЦІЙ В РЕТРОСПЕКТИВІ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

2.1. Реінтерпретація В. Г. Короленком ціннісних орієнтацій буддизму і давніх греків Сократа та Платона

У даному підрозділі проаналізовано культурні ціннісні орієнтації, які виокремлює В. Короленко на основі реінтерпретації основних положень буддизму та вчення Сократа і Ксенофонта, зокрема співвідношення свободи волі в історичній необхідності у буддизмі та духовно-ціннісні орієнтації у вченні Сократа, і зіставлено їх з класифікацією культурних ціннісних орієнтацій нідерландського філософа, фахівця з дослідження міжкультурної комунікації Дж. Хофстеде.

Реінтерпретація (*уточнення та зміна змісту і значення інформації, що інтерпретується спочатку; актуалізація вчення в нових умовах сприйняття культури, його інновативний власний розвиток. У дослідженнях А. Нотца реінтерпретація є однією із стратегій актуалізації релігії в новому культурному контексті [212, с.59]*) ціннісних орієнтацій (*під даним поняттям розуміємо «відображення у свідомості людини цінностей, які визнаються нею як стратегічні життєві цілі та загальні світоглядні орієнтири, що формуються на базі співвіднесення особистісного досвіду з поширеними у соціумі зразками культури» [246]*) Стародавніх Сходу та Греції була однією з провідних тенденцій кінця XIX – початку XX століття серед європейської та російської інтелігенції, зокрема було піддано реінтерпретації буддійське вчення про переродження, яке абсолютно суперечило християнському погляду на унікальність і скінченність земного життя людини.

У ці роки твори індійських, китайських та античних філософів входять до кола гімназійного читання в Росії та Україні. Їх повні чи скорочені видання вийшли друком у Москві, Петербурзі, Царському Селі, Києві, Харкові, Одесі. У 1896 році з'явилося гімназійне видання «Меморабілій» Ксенофонта в уривках з докладною статтею І. Анненського, де аналізувалися особливості філософських поглядів Сократа, Платона і Ксенофонта. Російському читачеві стали відомі праці І. Мінаєва «Буддизм, дослідження і матеріали» та «Матеріали та нотатки з буддизму», В. Васильєва «Буддизм, його догмати, історія та література», С. Ольденбурга «Буддійські легенди і буддизм» та «Будда, його життя, вчення і громада» [203].

Детальним вивченням творчої спадщини класиків античної філософії у цей період займалися відомий педагог, редактор та видавець журналу «Жіноча освіта» (з 1892 року – «Освіта»), автор ряду праць з історії та педагогіки В. Сиповський, який у 1894 році випустив книгу «Сократ і його час. Історичний нарис»; відомий поет І. Анненський, який з початку 1890-х років займався посиленням вивченням репертуару грецьких трагиків і на протязі ряду років виконав титанічну працю з перекладу на російську мову і коментуванню тематики основних трагедій театру Евріпіда; відомий письменник та юрист, редактор-видавець журналу «Судові драми» Л. Снегірьов, який опублікував працю «Життя і смерть Сократа, розказані Ксенофонтом і Платоном» [203].

Певну роль у поширенні знань про буддійський Схід серед освіченої російської інтелігенції і в осягненні моральних цінностей народів Сходу зіграли праці видатних учених-сходознавців-буддологів В. Васильєва, І. Мінаєва, С. Ольденбурга, Ф. Щербатського. Завдяки їхнім працям перед російським читачем відкривався величезний духовний та релігійно-філософський світ східних народів з притаманним їм типом мислення, світоглядом, філософією, релігією. У цей же період часу в російській філософській думці спостерігається підвищення інтересу до праць

А. Шопенгауера і Ф. Ніцше, в яких також містяться ідеї та ремінісценції, запозичені з буддійської етики [237, с.126-127].

Захоплений ідеєю синтезу реалізму і романтизму, В. Короленко не міг уникнути впливу російської романтичної літератури, філософії та етики, зокрема її орієнтальної спрямованості. Проте, якщо літературна думка першої половини XIX століття була позначена інтересом до Сходу ісламського, то наприкінці XIX століття увага переключається на Схід буддійський. В. Короленко не залишився осторонь зазначеної тенденції, що підтверджується детальним опрацюванням праці С. Ольденбурга «Будда, його життя, вчення і громада». Про це свідчить запис, зроблений ним у «Щоденнику» 22 жовтня 1898 року, і процитований з книги С. Ольденбурга вірш [130, с.45]. Наскільки вся інша література була відома В. Короленкові, довідатися важко, оскільки доступні матеріали потрібної інформації не містять. Однак і запис у щоденнику, і сам зміст оповідання «Необхідність», жанр якого мислитель визначив як «східна казка», говорить про те, що він активно цікавився буддизмом, і що йому були знайомі основні положення буддійського релігійного вчення.

Цей твір В. Короленка потрапляє в струмінь філософських та етичних орієнталістських інтересів його доби. У 1894 році, коли мислитель розпочав роботу над оповіданням, В. Соловйов пише статтю під назвою «Буддійський настрій в поезії», де зазначає, що «багато хто з наших письменників уже знаходив у легендах буддизму мотиви й сюжети для своїх творів» [237, с.127]. З цієї точки зору він аналізує поезію графа А. Голенищева-Кутузова, крім того, знаходить відлуння буддійського настрою і у Л. Толстого в його романі «Війна і мир» у знаменитій сцені смерті Андрія Болконського. Смерть героя Л. Толстого В. Соловйов розглядає як «прозріння в нирвану, яка викликає у помираючого тільки повну апатію (безпристрасність) і байдужість до всього, навіть до найдорожчого у житті» [237, с.127–128].

Відомо, що Л. Толстой цікавився буддизмом і звертався до його етичного кодексу наприкінці 1870 року. Буддійські мотиви виявляють себе в «Сповіді», де письменник зробив для себе висновок, що джерело зла для людини – у її егоїстичній жадобі існування, що все в світі – марнота, «щасливий той, хто не народився, смерть краще за життя», якого «потрібно позбутися» [237, с.128].

Буддійські ідеї зацікавили російську інтелігенцію, зокрема І. Анненського й К. Бальмонта, з одного боку, загальною орієнтальною тенденцією, властивою романтизму. З іншого – загальним геополітичним інтересом Росії до Сходу, переоцінками та відкриттями іншонаціонального світу як в історичному, соціально-побутовому, так і в культурно-історичному аспектах. І, нарешті самими його філософськими та етичними положеннями, які звучали в атмосфері російських моральних і художніх пошуків кінця XIX століття особливо актуально.

Російська філософія 80-90-х років XIX століття вступає в нову фазу свого розвитку: в ній розпочинається переоцінка усталених етичних принципів, характерних для 60-70-х років, посилюється тенденція до суб'єктивізму. У зображенні хаотичної, позбавленої «спільної ідеї» дійсності, чітко простежується настрій, смаки та симпатії автора. Але літературне суб'єктивне начало цього періоду має дещо іншу природу, ніж, наприклад, у творчості письменників-романтиків. Болісне відчуття внутрішнього «безладу», напружені спроби його подолати, знайти вихід – ось зміст проблеми, суб'єктивно пережитої багатьма філософами та мислителями кінця XIX століття. Так, за Л. Толстим, наприклад, джерело всіх проблем людини криється в її егоїстичній жадобі існування, тому Схід його приваблює «своїм небажанням піддатися спокусам цивілізації й обмежитися пасивними формами боротьби» [237, с.128-129].

Згідно з буддійським вченням, одним з найважливіших джерел страждань людини є її жага насолод. Звільнення від страждань – у відмові від бажань.

«За буддійським вченням про спасіння, – пише В. Соловйов, – перехід від помилкового й злого життя до спокою небуття є справою великою і важкою: потрібно спершу досягти повної чистоти, спокутувати не тільки гріхи даного свого існування, а й усіх незліченних попередніх існувань...» [237, с.129]. У епоху загального відчаю від усвідомлення неможливості будь-яких змін, коли визначальним стає настрій апатії і песимізму, людина свідомо намагалася відірватися від минулого і піти від боротьби у свій внутрішній світ, замислюючись про те, що краще – матеріальне життя з його «пристрастями, веселощами і тривоною», яке, по суті своїй, і випадкове, і порожнє, або добровільний і свідомий відхід із нього в небуття, яке «саме по собі не є злом, а благом»? Що більше шкодить людині та її оточенню? Споглядальна апатія того, хто відходить у добровільне небуття або те, що вона залишиться в цьому світі й буде мучитися сама і мучити оточуючих? Як вирішить людина проблему вибору: дозволить собі бути вільною у прийнятті свого рішення чи піддасться диктату об'єктивної необхідності?

Щоб дати відповідь на зазначені питання, звернемося до аналізу творчої спадщини російського і радянського сходознавця, академіка Російської академії наук Ф. Щербатського, який зазначає, що «буддизм заперечує саме існування душі, а думка про існування в нас душі, тобто особливої, цілісної духовної особистості, визнається найлютішою ерессю і коренем зла. Існує, звичайно, свідомість як особливий апарат, що сприймає явища зовнішнього світу, існує воля як духовний процес, що передує будь-якому вчинку, існують почуття, приємні і неприємні, – все це кожної миті існує, тобто змінюється, з'являється і зникає, але єдиної, а тим більше безсмертної душі, з якої всі ці душевні явища виходили б, зовсім немає [258, с.225].

На основі аналізу поглядів Ф. Щербатського доходимо до твердження, що не існує також і вільної волі в сенсі волі, що належить якійсь особистості та виходить з якої-небудь душі. Існує, навпаки, безособовий світовий процес життя, безначальний, вічно мінливий, що розвивається в неминучих гранях,

які обумовлюються законом причини і наслідку. Ніщо не з'являється без відповідної достатньої причини. Процес такого життя тяжкий, це процес страждання, але процес, що містить в собі самому зерно вдосконалення і свободи. Це переконання, що світовий процес життя веде до досконалості й кінцевого звільнення від кайданів, що накладаються законом причини і наслідку, – це переконання є єдиною вірою, єдиною догматичною передумовою буддизму. Згідно цього переконання процес життя відбувається з певною метою, він приведе до зрозумілого кінця, йому самому притаманне прагнення до постійного вдосконалення, до позбавлення від світового страждання, до досягнення кінцевої мети в заспокоєнні. На переконання представників буддизму, чим досконаліше життя, чим менше в ньому хвилювань, тим воно спокійніше. Знищення хвилювання, знищення цього буття – страждання, «Вічний Спокій», «Абсолютне Буття», «Ніщо» по відношенню до суєти мирської, «Згасання» життєвої суєти назавжди – ось кінцевий, віддалений ідеал, перед яким не побоявся стати буддизм. У ньому немає місця ні Богові, ні душі, ні вільній волі. Це безособовий Абсолют, що протікає в межах того, що ми називаємо, з усіма переживаннями.

Таким чином, аналізуючи погляди російських філософів, мислителів та сходознавців кінця XIX століття В. Васильєва, І. Мінаєва, С. Ольденбурга, Ф. Щербатського, можемо стверджувати, що 1880-ті роки в Росії були пов'язані з популяризацією різного роду філософських та етичних теорій, які йшли із Заходу й сприймалися на російському ґрунті в їх незмінному вигляді. Символізм, песимізм, натуралізм багато в чому визначили шляхи розвитку філософії та літератури. Етика символізму, наприклад, сама по собі передбачала звернення до різного роду екзотичних реалій та образів, які пропонував буддійський Схід. Популярною була теорія натуралізму з її принципами соціальної та біологічної детермінованості особистості. Відповідно до теорії натуралізму, людина не вільна змінити свою долю, тому що її характер і саме її життя визначають спадковість та середовище.

У центрі уваги російської філософії та літератури цього періоду також стояло питання про особисту провину людини, про цінність її совісті та моральної відповідальності для кожного, тому потрібен був з'явитися герой, наділений індивідуальною волею. У зв'язку з окресленою тенденцією, намагаючись спростувати думку про непорушність детермінізму, утвердити віру в людину з її індивідуальною свідомістю і вільною волею В. Короленко, філософські та етичні прагнення якого були спрямовані до теоретичного осмислення і практичного втілення синтезу романтизму і реалізму, пише оповідання «Необхідність», в якому ставить і вирішує проблему морального вибору людини між свободою та необхідністю на матеріалі буддійської етики.

Ідея, покладена в основу оповідання «Необхідність», зародилася у мислителя в 1880 році. У цей час він написав нарис, що зберігся не повністю, в якому йде мова про богобоязливого й мудрого факіра, що розмірковує про роль необхідності в житті людини. Характер нарису полемічно спрямований проти прихильників «незмінних законів природи» і теорії зумовленості людської долі.

У 1880 році мислитель перебував на засланні у Березовських Починках. У період в'ятського заслання (25 жовтня 1879 року – 26 січня 1880 року), В. Короленко писав у листі до брата, що в губернії були надзвичайно поширеними «...безпосередні тваринні інтереси. Народ з задатками, це правда. Але поки жодних запитів морального або розумового характеру, чи просто навіть дивовижна відсутність сприйнятливості до подібного роду питань ... Так, рутина, терпимість, звичайно, розпочинається з байдужого індіферентизму» [149]. Таке безпосереднє знайомство із живим справжнім народом змусило мислителя задуматися над призначенням літератури, спрямованої на необхідність пробудити в людині її свідомість, волю, здатність морально перебудувати себе і світ. Це переконання лягло в основу філософсько-етичних принципів В. Короленка, яким він буде слідувати протягом усього свого творчого життя.

До нарису мислитель повернеться в 1894 році. У цей період В. Короленко дещо відійшов від літературно-мистецької діяльності й почав активніше займатися публіцистикою та громадською роботою. Участь у Мултанському процесі, направленому проти вотяків – жителів села Старий Мултан, звинувачених у людських жертвоприношеннях і нездатних відстояти свою невинність, з новою силою піднімає для мислителя питання про необхідність розвитку в кожній людині її моральної самосвідомості та індивідуальної волі, всупереч пасивному підпорядкуванню зовнішній об'єктивній необхідності. Г. Бялий зазначав, що вся обстановка Мултанської справи приголомшила В. Короленка. У стані сильного нервового потрясіння він пережив глибоку моральну кризу. Згодом мислитель напише братові: «Можливо, пройде ця криза і не без користі: багато я зрозумів своїх помилок... Необхідно багато що змінити й у своєму житті, і в своєму ставленні до життя. А між тим, змінювати важко. Потрібно, нарешті, свої сили прилаштувати у що-небудь, що залишиться, але тільки потрібно також і жити, й придивлятися до життя, і брати участь у ньому» [17, с.268]. Активна життєва позиція, реалізована воля людини, на думку гуманіста, повинні бути націлені на перетворення життя всупереч теоріям про «незмінні закони природи», які становлять суть метафізики і направлені на дослідження незмінних начал усього суцього, які уможлядно осягаються.

У такому настрої В. Короленко і дописує свою «східну казку». Розмірковуючи про проблеми сучасності, він звертається до етики буддизму. На сторінках свого «Щоденника» мислитель згадує книгу в'ятського священика М. Блінова «Язичницький культ вотяків», в якій автор намагається довести, що вотяки – буддисти, у яких «лагідний Будда перетворився в «страшного бога», і як доказ наводить факт жертвоприношень, які, нібито, мали місце і у вотяків, і у буддистів» [128, с.45]. Причому, жертвопринесення М. Блінов має на увазі людські, адже у буддистів вони є свідомим переходом у небуття Заперечуючи версію

М. Блінова, В. Короленко наводить вірш, створений язичником-буддистом ще добуддійського періоду. Цей вірш, в якому «вже помітні пошуки єдиного бога», мислитель бере з книги С. Ольденбурга, і спростовує припущення М. Блінова, що «буддисти закликають до людських жертвоприношень» [237, с.133-134].

На основі аналізу поглядів В. Короленка, С. Ольденбурга і М. Блінова, можемо стверджувати, що етика буддизму відволікається від історично реального устрою суспільства. Вона звертається тільки до тих, кому це суспільство не під силу, вона організовує не суспільство, а втікачів із суспільства. Вона веде освічених до монастирів. Звідти – з безпечної відстані – вони світять світу, нездатному змінитися, подають приклад людських стосунків, заснованих на співчутті, рівності, спільних пошуках мудрості та взаємному вирішенні всіх питань. Свобода, в буддійському розумінні, – це повне звільнення від прихильності, почуттів, відчуттів тощо. «Хто, як сліпий, не бачить, як глухий, не чує, як дерево, бездушний і нерухомий, знай про те, що він досяг спокою і пізнання», – так міркує герой В. Короленка брамін Дарну [109, с.376].

Оповідання «Необхідність» мислитель називає «східною казкою», віддаючи тим самим данину усталеній романтичній традиції початку ХІХ століття. Головними ціннісними орієнтаціями у даному творі, опираючись на класифікацію ціннісних орієнтацій Дж. Хофстеде, є орієнтації, що визначають стосунки між людьми, зокрема індивідуалістична орієнтація, а також орієнтації, які пов'язані зі ставленням до життя.

Герої «східної казки» прагнуть досягти нірвани як абсолютної свободи від необхідності, яка обмежує їх, і відкриває шлях до істини. Кассапа, син раджі Лічави, пригнічений думкою про те, що все в його житті зумовлює необхідність, яка «позбавляє його навіть права відповідати за свої власні вчинки» [109, с.374].

Він усвідомлює свою нездатність боротися з силою потоку, який несе його по життю. Душа героя пригнічена сумнівами, головний з яких – право на виявлення своєї волі, на здійснення своєї внутрішньої свободи, відсутність якої змушує його сумувати і приносить невимовні страждання. Настрій Кассапи можна пояснити тими категоріями, які були вироблені буддизмом: життя безглузде, тому що людина не вільна що-небудь змінити в ньому, все, що відбувається навколо неї, відбувається без її участі, а з волі того, що зветься необхідністю.

Відповіддю на питання Кассапи є сюжетна лінія оповідання. Свої сумніви Кассапа висловлює вголос, звертаючись до мудрих брамінів Дарну, Пурани й Улайє, останній з яких розповідає йому історію, що в далекому минулому трапилася з Дарну і Пураною.

Дарну і Пурана – наймудріші браміні у всій Індії – не задоволилися набутими з вед та шастр знаннями і жадали нової істини, яку самі вирішили наблизити до себе. Герої В. Короленка відправляються мандрувати. І це не випадково, бо мандрівка – «необхідна четверта ступінь, яку повинен пройти брамін, щоб, відійшовши з реального життя в усамітнення й там, звернувшись до певних розумових і фізичних вправ, досягти духовного прозріння, що в етиці буддизму й означало набуття істини» [109, с.379]. Шукачі істини знаходять місце під смоківницею, яка для буддистів є символом безсмертя й вищого знання. Під паговою смоківницею завершилися пошуки знання Буддою, тут він досяг свого просвітлення. Дарну, який першим відправився в мандрівку, досяг священного місця, де знаходилися руїни стародавнього храму. Цей храм був колись споруджений на честь давнього божества, ім'я якому – «Необхідність». Необхідність називає себе володаркою будь-яких рухів, оскільки все існуюче, все живе – немічне, безсиле, безвладне, під впливом необхідності воно досягає мети свого буття – смерті, яка для буддистів була однією з найвищих цінностей, адже вона – чергова сходинка у

досягненні мокші. Але Дарну не смерті шукає, він жадає істини, яка вище за смерть, адже вона – безсмертя.

Усвідомлення того, що людина є іграшкою в руках необхідності, завдає герою оповідання нестерпних страждань. Якщо саме існування людини зумовлене необхідністю, тоді існування є стражданням; джерело існування – жага життя, знищенням спраги життя знищується існування, значить, і знищується пов'язане з ним страждання, й людина, кидаючи виклик необхідності, стає вільною. Необхідність випробовує Дарну всякого роду «спокусами», якими є природне людське бажання втамувати спрагу або голод. Дарну не бажає підкорятися Необхідності, він кидає їй виклик, нехтуючи почуттями голоду і спраги, але тим самим реалізує своє право на внутрішню особисту свободу, «...звільнившись від голоду та спраги й намагаючись поширити на всі чотири сторони світу впевненість у своїй внутрішній свободі. Він схуд, висох, здерев'янів, втратив відчуття часу і простору. Він не розрізняв дня і ночі, але все стверджував собі, що він вільний» [109, с.381]. Божество намагається переконати Дарну в тому, що і його бажання знайти істину теж продиктоване нею, Необхідністю, тому що жодна людина не здатна зробити будь-якого руху за все своє життя, який би не був розрахований наперед Необхідністю. Дарну відкинув усі спроби Необхідності підпорядкувати себе її законам, він відволікся від усього, що обмежувало його свободу, і віддався спогляданню істини, яка ось-ось повинна була йому відкритися. Через деякий час птахи, які звикли до його нерухомості, прилітали і сідали на нього, а потім пара диких горлиць влаштувала собі гніздо на голові вільного мудреця й безтурботно вивела пташенят у складках його тюрбану.

«Дурні птахи! – думав мудрий Дарну, коли спочатку воркування подружжя, а потім писк пташенят досягав його свідомості ... – Усе це вони роблять тому, що невільні і підкоряються законам необхідності». І навіть коли плечі його стали покриватися пташиним послідом, він знову повторював собі: «Дурні! І це теж вони роблять, тому що невільні»

[109, с.380-381]. Себе ж він вважав вільним у найвищому рівні й навіть близьким до богів. Знизу, з ґрунту, потягнулися тонкі стеблини повзучих рослин і стали обвивати його нерухомі ноги. Гординя заважає Дарну підкоритися закону необхідності, тому він іде в небуття.

Аналізуючи позицію Дарну, зауважимо, що розуміння свободи в буддійській філософії далеке від того, що розуміли під свободою романтики. Якщо в романтичній етиці категорія свободи пов'язувалася з ідеєю самоцінності людської особистості, вірою у всемогутність вільного людського духу, людської особистості, то в буддійському розумінні свобода – це повне звільнення людини від необхідності думати, мріяти, аналізувати, бажати, їсти, пити, спати тощо. Тільки свідомо відмовившись від усього цього, людина могла відчувати себе вільною в найвищому розумінні цього слова й навіть близькою до богів.

Інший брамін – Пурана також жадає пізнати істину й також приходить до того ж храму, де Дарну вже стояв «блаженний до такої міри, що навіть птахи звили на ньому свої гнізда» [109, с.382]. Але Пурана не такий норавливий, як Дарну. Він, навпаки, підпорядкував себе Необхідності, адже відкрив істину абсолютно протилежну тій, яку відкрив Дарну: якщо все в житті відбувається з волі Необхідності, то людина, підкорившись їй, може знайти повну свободу, бо їй нічого не доведеться робити самій, усе й так станеться з волі Необхідності. І добродушний Пурана підкорився їй. Так само, як і Дарну, «він занурився в повне споглядання і став чекати, доки Необхідність здійснить себе сама. Він чекав день, другий і третій ... Поступово посмішка застигла на його обличчі, тіло схудло, інша пара горлиць звила гніздо в складках його тюрбану... Коли ж паростки трави перекинулися також на нього, то незабаром не можна було відрізнити Пурану від його товариша – норавливого мудреця, який боровся з Необхідністю, від мудреця, який їй цілком підкорився» [109, с.384].

Відповідаючи на питання про зміст істини, В. Короленко приводить своїх героїв до відкриття істини не в буддійському, а в романтичному розумінні. Молода дівчина, яка випадково забрела до руїн храму, побачивши мудреців, що стояли на порозі нірвани, очистила їх плечі від пташиного посліду, обмила їх і зберегла на губах Дарну поцілунок, після якого іскра, що ледь не згасла у свідомості мудрого Дарну, зажеврила знову, думка прокинулася й стала неспокійно метатися в темряві [109, с.386]. Дарну раптом зрозумів, що вони з Пураною стоять на порозі смерті, а не свободи, і це теж необхідність, але ще й нерозумна. У той час, як можливість врятувати себе і товариша – необхідність, але розумна. Але для цього потрібні воля та зусилля. Дарну робить відкриття, що божество Необхідність визнає своїми законами лише те, що вирішить наш вибір. Необхідність – «не господар, а тільки бездушний лічильник наших рухів. Лічильник відзначає лише те, що було. А те, що ще має бути, відбувається завдяки нашій волі» [109, с.387].

Таким чином, можемо стверджувати, що визнання індивідуальної волі людини було домінантною ціннісною орієнтацією й вирішальним фактором розвитку людської особистості і можливого способу утвердження внутрішньої свободи людини особливо в епоху загального сум'яття, песимізму і кризи усталених моральних та етичних норм. І той факт, що В. Короленко ставить і вирішує кризову проблему на матеріалі буддійської філософії та етики, що набуває популярності серед інтелектуально мислячої Росії кінця XIX століття, розкриває маловідому сторону його багатогранного таланту і відкриває для російської літератури і філософії нові перспективи і нове спрямування в осмисленні ідей та образів Сходу.

Зіставляючи буддійські ціннісні орієнтації за В. Короленком з класифікацією ціннісних орієнтацій за Дж. Хофстеде, зазначимо, що найголовнішими ціннісними орієнтаціями у буддизмі для мислителя були орієнтації, що визначають людські взаємини (погляди Дарну та Пурани на

проблему співвідношення свободи та історичної необхідності), а також орієнтації, які пов'язані зі ставленням до життя.

Аналізуючи ціннісні орієнтації античного суспільства, В. Короленко приходять до висновку, що західний культурний світ від східного відрізняють його духовна енергія і свобода, схильність до невпинних пошуків істини, адже тільки на Заході в такій кількості відомі самотні особистості, яких відрізняє надзвичайно відважний порив людини до свободи. Зазначеними характеристиками позначений образ Сократа в оповіданні мислителя «Тіні», яке звернене до епохи античності періоду кризи міст-полісів після Пелопоннеської війни і до особистості самого Сократа, засудженого й страченого своїми співгромадянами за те, що він, «безстрашний аналітик, що звик досліджувати всі підстави, наважився своїми сумнівами руйнувати народну віру в старих богів, у громовержця Кроніда, в пантеон великих та малих олімпійців, який оточував його» [237, с.42]. Як зазначав теоретик народництва, російський публіцист і критик кінця XIX – початку XX століття М. Михайловський, авторитет якого, судячи з листування, для В. Короленка був незаперечним: «релігійне почуття є тим дієвим елементом, без якого мертві й наука, і моральна доктрина» [201, с.465]. Цю тему й розробляє мислитель у своєму оповіданні «Тіні».

«Я визнаю начало віри, але не визнаю і ніколи не визнаю догматизму», – пише В. Короленко в 1889 році О. Маликову, своєму опоненту щодо питань віри [149]. У справах віри, як і в житті людини, у розвитку її розуму і в процесі пізнання нею істини мислитель підкреслював законність сумніву і необхідність аналізу. Однак російську людину, на думку В. Короленка, певною мірою відрізняла соціальна індиферентність і нездатність здійснювати будь-які усвідомлені рішучі дії, спрямовані на зміну власного становища, а часто й повна байдужість до останнього. Така характерна риса російського народу була відзначена белетристами-шістдесятниками та письменниками народницької орієнтації. Не обійшли її своєю увагою

М. Некрасов, М. Салтиков-Щедрін і сам В. Короленко, який, констатує очевидне й характерне в російському народі, не міг не звернути увагу на існуючі в останньому «задатки», завдяки чому вся літературна і громадська діяльність мислителя, гуманіста й правозахисника і буде спрямована на те, щоб, впливаючи на виявлені народні задатки, пробудити в самому народі почуття моральної та особистісної самосвідомості, яке було для мислителя головною ціннісною орієнтацією в Стародавній Греції. Саме тому через філософські твори та публіцистику В. Короленка 80-х – 90-х років червоною ниткою проходить «боротьба з пасивністю, відщепенством, фаталізмом, бездіяльним скептицизмом» [17, с.161], і всі релігійні тенденції пов'язані з критикою соціального скептицизму та фаталізму.

Роздуми про сутність релігії і християнства як морального вчення про те, що надає сенсу земному існуванню людини, мали місце у 80-90-ті роки XIX століття і в творчості Л. Толстого, який присвятив цьому питанню цілу низку своїх творів («У чому моя віра?» (1882-1884 роки), «Царство Боже навколо нас» (1890-1893 роки), «Християнське учення» (1894-1896 роки) тощо). Пошуками релігійного етичного ідеалу, втіленому в «праведному» герої, займався у цей же період часу М. Лесков. Складними релігійними пошуками, пов'язаними розривом з православ'ям і безуспішною спробою «увійти в католицький світ» була відзначена життєдіяльність В. Соловйова [237, с.46].

Сам же В. Короленко у період захоплення народницькими ідеалами був одержимий бажанням розгадати таємницю народної мудрості. Разом із тим схильність мислителя до аналізу і небажання будь-що приймати на віру, зруйнували народницькі уявлення про «народ-сфінкс», народ-богоносець і відвели уяву від подібних типів та характерів, які привертали увагу в ранній період творчості, до складних філософських роздумів, що були викликані як загальним настроєм епохи, так і власними духовними й творчими пошуками мислителя.

Під час написання оповідання «Тіні», яке Г. Бялий визначив як «апофеоз філософського сумніву» [17, с.176], В. Короленко читав «Громадянську общину стародавнього світу» французького історика Фюстеля де-Куланжа, займався вивченням давньогрецької філософії, головним чином сократичних діалогів Платона і творів Ксенофонта, про що свідчать записи у щоденниках мислителя за 1889 і 1890 роки, а також виписки із творів Платона на чернетках самого оповідання. У Платона запозичені деякі деталі, що характеризують образ Сократа, діалоги «Критон», «Федон» і «Апологія Сократа» (промова, яку виголосив Сократ перед афінським судом, захищаючи самого себе проти звинувачень, висунутих Мелітом і підтриманих обвинувачами Анітом та Ликоном), покладені в основу оповідання. Але в цілому ж образ «аналізуючого критика» та «безстрашного аналітика» Сократа відбив філософські пошуки самого В. Короленка, який був далеким від пасивної споглядальності й ідеалізації усталених норм життя. Більше того, сам споглядальний характер механістичного тлумачення природи і людини, прийняття на віру усталених формул традиційного світогляду він розцінював як безсумнівне суспільне зло.

В. Короленко зупиняється на образі Сократа для більш повного втілення своїх філософських роздумів, оскільки епоху, в яку він жив, К. Ясперс назвав «осьовим часом». Це була епоха, в яку утверджувалася культура греків, що заклали основи західного світу. Починаючи із VI століття до н.е. у Греції стався великий переворот: виникла свобода мислення, волі людей, свобода полісу, вільні державні утворення конституювали грецький дух і створили величезні можливості, а разом з тим і небезпеку для людини. З того часу в світі виникла можливість свободи. Західна людина знайшла «усвідомлену внутрішню глибину буття особистості», і, починаючи із софістів, «усвідомила у своїй вищій волі, що межа свободи проходить у небутті» [237, с.50-51].

Сократ утверджував свій аналітичний метод дослідження, спрямований насамперед на пізнання самого себе в полеміці з софістами, бо, як говорив мислитель «... і смішно, по-моєму, буде, якщо я, не знаючи самого себе, візьмусь досліджувати щось мені чуже» [237, с.51]. Історики свідчать, що Сократ «навчав усно і не залишив жодного трактату», і судити про його вчення можна тільки на підставі збережених творів його учнів та послідовників Платона і Ксенофонта, а також учня Платона Аристотеля. Існує думка, що Платон і Ксенофонт часто приписували Сократу свої власні ідеї, але в їх викладі сократівського вчення виявляються ті загальні тенденції, які дозволяють приписати ці думки Сократу й визначити сократівський метод дослідження – діалог, бесіду як спільний пошук істини

Як спосіб життя і спосіб філософствування діалог був причиною літературної безмовності Сократа та його свідомої відмови від письмових творів. У платонівському «Федрі» Сократ зазначає, що письмовий твір не тільки не може відтворити цього діалогу і замінити його, але навіть стає перешкодою на шляху спілкування людей » [223, с.74].

Форма діалогічного дослідження, питально-відповідальний спосіб виявлення істини – діалектика в сократівському розумінні – була насамперед методом визначення філософсько-етичних понять. У ранніх «сократичних» діалогах Платона зустрічається багато прикладів, пов'язаних зі спробами Сократа дати визначення загальноприйнятим етичним поняттям та вчинкам за допомогою питань і відповідей, заради випробування співрозмовника у філософському дусі. У ході такої розмови – «дослідження питання» – співрозмовник ставиться в суперечливі ситуації завдяки вміло поставленим і зверненим до нього питанням й, тим самим, неминуче приходять до висновку, що достовірне, єдине те, що він знає, – це те, що він нічого не знає. Прийом діалогізації, який використовувався Сократом, використовує і В. Короленко, створюючи його образ.

Діалог є формотворним елементом оповідання, яке композиційно складається із двох частин. У першій частині мислитель спирається на історичний матеріал, зокрема суд над Сократом, зазначаючи, судді ухвалили смертний вирок Сократу за те, що він руйнував віру в богів. Сократ звинувачувався в тому, що «він не визнавав богів, яких визнавало місто, і вводив інших, нових богів. Звинувачувався він і в розбещенні молоді. Необхідне покарання – смерть» [237, с.52].

Який сенс в тому, що замість віри, хоча й застарілої, яка не відповідає сучасності, але додає людям сили і дозволяє їм розділяти добро та зло й тому впевнено робити вчинки, він пропонує одні лише сумніви? «Вічна ніч постійних сумнівів, мертва пустеля, позбавлена живого духу» віри, – ось до чого, на думку афінян, вів скептицизм Сократа [155, с.351].

Разом із тим, засудивши Сократа, «добрі» афіняни сподівалися, що його заможні друзі та учні підкуплять тюремну варту, і «неспокійний овід» Сократ, який боляче жалив совість афінських громадян, покине Афіни і «полетить до фессалійських варварів або Пелопоннесу, або ще далі до Єгипту... Афіни не почують більше його настирливих промов, а на совісті добрих афінських громадян не буде цієї смерті» [155, с.330]. В. Короленко вжив порівняння Сократа з оводом не випадково, він запозичив його з діалогів Платона. Сам Сократ у своїй захисній промові уподібнював себе в образі овода, а афінян – в образі коня, великого і благородного, але гладкого та лінивого, якого увесь час змушував бути в невпинному русі як самого життя, так і вільному польоті думки, своєрідний овід. Порівнюючи себе з оводом, Сократ робить наступний висновок: «Ось, по-моєму, бог і послав мене в це місто, щоб я цілий день, гасаючи всюди, кожного з вас будив, умовляв, дорікав невпинно... Але може статися, що ви розлютившись, подібно людям, які раптово пробудилися від сну, приб'єте мене, як той кінь хвостом овода. Тоді ви всю решту життя проведете в сплячці...» [223, с.85].

Однак мудрий Сократ не виправдав очікувань «доброго афінського народу» і відмовився від втечі. «Дослідимо це питання, – вказував мудрець, – якщо виявиться, що мені дійсно треба втікати, я втечу, а якщо потрібно померти, то помру. Пригадаймо, чи не говорили ми раніше, що не смерть повинна страшити розумну людину, а неправда? Чи справедливо дотримуватись нами встановлених законів, доки вони нам, особисто, приємні, а коли вони неприємні – порушувати?» [155, с.331]. Тим самим для Сократа не було жодного питання чи предмету, який би не був йому цікавим і не міг би послужити вихідною точкою філософського дослідження, а тому фраза «дослідимо це питання» проходить через усе оповідання В. Короленка. Сократ усвідомлює, що «в мудрості є дещо заборонене, позамежне. Усі мудреці поплатилися за свій дар і свої заняття смертю» [155, с.332]. Філософ передбачив свій кінець, але нічого не зробив, щоб уникнути його, адже не смерть повинна страшити розумну людину, а неправда. У кінцевому підсумку, досліджуючи питання про істину, однакову для всіх і неправду, яка страшніша за смерть, мудрий Сократ з гідністю приймає остаточне рішення афінського суду насильно померти й добровільно випиває цикуту, справедливо вважаючи, що його відмова від втечі й смерть поселять нові сумніви і змусять задуматися його співгромадян про справедливість правил та поглядів, які він сповідував. Ці сумніви, переконаний філософ, будуть сприяти просуванню до істини, руйнувати безпосередність і спокійну впевненість в собі, вести до розуміння відносності будь-яких ідеалів і моральних правил.

Далі слідує власне фантазія самого В. Короленко, який дозволяє собі відступити від першоджерела Платона. У Платона Сократ відмовляється прийняти пропозицію про втечу, посилаючись лише на необхідність поваги законів навіть у тому випадку, якщо вони обертаються несправедливістю для того, кого притягують до суду. Аналізуючи мужній вчинок Сократа гідно зустріти смерть, В. Короленко наводить ще цілу низку аргументів, які в

основі своїй дещо наближаються до толстовської теорії «непротивлення злу». На це звернув увагу Г. Бялий і навів цитату з діалогів Платона: «Погрожувати злом за зло завжди беззаконно, робити несправедливість несправедливо, яким би то не було чином, і злочинно, і ганебно» [17, с.170].

У період 80-х років XIX століття, коли вчення Л. Толстого набуло особливої популярності в Російській імперії, ці думки не могли не привернути уваги В. Короленка, тим більше що він вже полемізував з відомим письменником із цього питання у творі «Сказанням про Флора Агріппу і Менахема, сина Ісгуди» [138]. За спогадами про особисту зустріч з Л. Толстим, В. Короленко вказував, що його співрозмовник був «начебто умиротворений своєю вірою», переконаний, що «дійсно знайшов свою істину», яка могла все йому пояснити: «велике і мале» [86, с.116]. Сам мислитель не розділяв толстовської теорії, а відповів на неї деякими творами. В образ свого Сократа В. Короленко свідомо відмовився ввести риси покірності, смиренності, «непротивлення», які були характерні для Сократа Платонівського. Одержимий втіленням романтичної ідеї самоцінності людської особистості, мислитель наділив свого героя «норовистістю», прагненням до боротьби і непокори. Короленківський Сократ – упертий мудрець, який «свідомо руйнує старі забобони й віру в олімпійських богів і утверджує мислячу особистість з її індивідуальним розумом та вірою [237, с.54].

В. Короленко загострює критицизм Сократа щодо традиційної релігії греків та їх духовно-ціннісних орієнтацій, Платонівський Сократ відкидає висунуте йому обвинувачення в зазіханні на стару віру тільки як вигадку його ворогів. Це відступ від Платонівського джерела і підкреслює основний зміст оповідання «Тіні»: цінність Сократа для В. Короленка у його реформаторських прагненнях. Він бореться зі старими віруваннями, з якими «жили предки в спокої душі» [155, с.329].

У фантастичній частині розповіді померлий Сократ пробирається крізь морок Аїду до оселі богів. Він постає перед обличчям розгніваного Зевса, але і у відповідь на його гнівні закиди продовжує відстоювати своє право на пошук істини. Однак докір Кроніда в тому, що замість простодушної віри він пропонує одні лише сумніви, бентежить душу філософа, який продовжує відстоювати своє право на дослідження. «...Я не зодчий, – говорить Сократ, – я не творець нового храму, не мені було призначено на старому місці підняти із землі до неба величаву будівлю прийдешньої віри. Я – сміттяр, забруднений пилом руйнування. Але, Кроніде, совість говорить мені, що й робота сміттяря потрібна для майбутнього храму» [155, с.352]. Будівля нової віри, нового вчення може виникнути тільки на розчищеному аналізом місці. Стара віра не задовольняє нових запитів. Зевс, який узурпував свою владу, сіє насіння ворожнечі між людьми і богами. Самі люди в своїх духовних запитах уже переросли моральний рівень своїх богів. Значить, старого вчення вже не існує й старі боги повинні дати простір людському сумніву.

Для В. Короленка у Сократа насамперед важливі сумнів і невпинний пошук істини та світла. «Великий закон полягає в тому, щоб смертні самі шукали в темряві шлях до джерела світла», – говорить він колишньому найбагатшому з афінських ремісників Елпідію, з яким зустрівся у царстві похмурого Аїда. Елпідій помер за три дні до Сократа, його лякає темрява Аїду, і він шукає захисту від неї у Сократа. Сократ же запрошує Елпідія до спільного пошуку джерела світла, тобто істини, бо з істиною не страшний жодний Аїд. Допитливий розум Сократа й у похмурому царстві мертвих вимагає їжі, і Сократ запрошує Елпідія до співбесіди: «Запитуй, друже Елпідію, питання допитливої людини викликають відповіді й породжують співбесіду» [155, с.337]. Не розмову, не бесіду, а співбесіду як спільний пошук істини. До істини Короленківський Сократ хоче прийти шляхом спільних роздумів.

Мислитель підкреслює, що сократівські пошуки істини були зумовлені його роздумами про духовний стан своїх співвітчизників. Пелопоннеська війна привела до руйнування не тільки підвалин полісного ладу, вона зруйнувала суспільну свідомість, з якою всі відчували себе пов'язаними. Згідно з вченням Сократа, істина може існувати лише в тому випадку, якщо над особистостями стоїть щось загальне, чому вони повинні підкорятися. Займатися пошуками істини можна лише в тому випадку, коли окремі люди, при всій відмінності у власних думках, спільно й свідомо звернуться до того, що вони всі визнають. Як стверджує Л. Скремінська, істина є спільним мисленням, тому філософія Сократа «не є самотнім самозаглибленням, вона не є повчанням і ученням, вона є спільним пошуком, діалогом, бесідою» [237, с.56].

Форма діалогічного дослідження проблем, діалектика в сократівському розумінні цього слова, відображає вироблений філософом метод дослідження будь-якого роду явищ і понять шляхом аналогій. «Згідно з вченням Сократа, – підкреслює В. Короленко, – будь-яке знання (а істинне знання має, на його думку, вести до морального вдосконалення людини і через нього – самої держави) спочатку закладено в душі людини, і його, Сократа, роль полягає лише в тому, щоб вивільнити це знання, допомогти йому народитися. Цього можна досягти шляхом уміло поставлених запитань, на які можна дати певні відповіді» [14, с.271].

Короленківський Сократ запрошує Елпідія до спільних роздумів над тим, що хвилює його самого, – це питання «Чи потрібно вірити в олімпійських богів?», «За що варто їх шанувати і поважати?», «У чому ознака істинного божества?». Діалог Сократа – Елпідія В. Короленко буде таким чином, що мудрець своїми питаннями-дослідженнями прагне викликати в душі ремісника, яку сам Елпідій вважав «твердою у вірі», «подив і коливання», похитнути його віру в богів-олімпійців, похитнути його повагу до Кроніда-Зевса.

Чи багато благ мав Елпідій у тому земному житті? – Так, він мав те, чого не було в Сократа: успіх у справах, золото, пошану. – А що він зумів взяти з

собою в Аїд? – Нічого. Смерть зрівняла їх обох, і в очах Елпідія так само темно, як і в очах Сократа. – А боги, яких так шанував Елпідій, яким він поклонявся й приносив багаті жертви, зрадили його, і доля богобоязливого Елпідія в царстві Аїда нічим не краща за долю Сократа, який не просто заперечував силу олімпійський богів, але й мав свого власного бога – Даймона, під яким він розумів поняття совісті людини.

В. Короленко підкреслює, що за своїм характером сократівська філософія є етичною рефлексією: вихідні її ціннісні орієнтації носять моральний характер. Енергія спільних роздумів повинна бути спрямована на те, що найбільше хвилює людину: в даному випадку це питання – чи варто шанувати олімпійських богів і за що? У чому їх велич? Якщо Елпідію важко відповісти самому, вони будуть шукати відповідь разом. «Велич у зрості?» – «Тоді атлет Діофант, який вищий за Перікла на цілу голову, величніший за нього?» – «А, можливо, величина в чесноті?» – «Тоді чи можна назвати добродієм Кроніда-Зевса, який «воював з рідним батьком і розпалювався тваринною хіттю до смертних, а Гера мстила безневинним дівам, які зазнали насильства від її чоловіка»? [155, с.344].

Мислитель устами Сократа приводить Елпідія до висновку, що олімпійські боги – це не боги, а «оманливі примари», «тіні богів» (так називалося оповідання в його первісному задумі). Обурений Елпідій звинувачує Сократа в тому, що він «і виглядом своїм, й усім іншим» нагадує «рибу-торпіль, яка своїм поглядом зачаровує людину», так і Сократ зачарував його, Елпідія, лише для того, щоб потім породити в душі, твердій у вірі, здивування й коливання, щоб похитнути в його думці повагу до Зевса. І не бажаючи більше піддаватися на провокаційні питання Сократа, Елпідій відмовляється від розмови з «босоногим філософом». Тоді Сократ розповідає Елпідію притчу, адже «розум відпочиває на притчах, а між тим, і відпочинок буває не безплідним» [155, с.335].

Вибір власне притчі як форми спілкування був обумовлений тим, що наприкінці XIX століття інтерес до притчі особливим чином проявляє себе як

спроба подолати натуралістичні й романтико-еґоцентричні установки, звернутися до злиття фантастики і реальності. В. Короленко неодноразово звертався до жанру притчі, органічно вводячи її в загальну структуру розповіді. Притча, яку розповідає Сократ Елпідію, про мілетського юнака, якого ще отроком вороги захопили в полон, а боги відібрали в нього пам'ять про всі події його попереднього життя, залишивши йому тільки смутну, але світлу мрію про залишену батьківщину й батька – найкращого з усіх людей. На його батьківщині, пам'ятав він, «шанували мудрість і чесноти, а батька всі називали учителем» [155, с.346]. І юнак вирушив шукати досконалої мудрості й правди, сподіваючись, що коли він їх знайде, то це й буде його батьківщина і його батько. Але його пошуки приводили розум до постійного дослідження й сумніву, і в кожній, на перший погляд, досконалій людині, він знаходив «сліди недосконалості, а іноді й фізичних вад» [155, с.347]. Доля юнака, – зазначав Короленківський Сократ, – це доля людського роду, адже «чи не так же рід людський замінює дитячу віру випробуванням і сумнівом? Чи не так само творить він сам образ невідомого з дерева, каменю, з обряду і переказу, з натхненною піснею поета й зі здогадок мудреця? ...І потім знаходить цей образ недосконалим і розбиває його, щоб знову піти в пустелю сумнівів. ...Й усе для того, щоб шукати кращої віри, все вище і вище. І не судилося роду земному шукати, все підносячись нескінченно, тому що й невідоме є нескінченність!» [155, с.347-348].

Таким чином, прагнення знайти рідного батька, тобто ідеал, перемагало бажання остаточно прийняти зручну, але далеку від ідеалу віру. Тому незадоволеність, постійні сумніви у відкритті істини, небажання перетворювати її на віру, ретельно оберігається від руйнівного аналізу, і є найтвердішою підставою того, що ця істина, яку часто вважають ілюзорною, все-таки існує й може бути знайдена. Дане судження, укладене в уста Сократа, багато в чому відображає короленківське розуміння віри, і разом з тим воно свідчить про те,

що сама поява цього питання була продиктована цінністю віри в російському суспільстві кінця XIX століття.

Питання духовно-ціннісних орієнтацій наприкінці XIX століття стало предметом активного обговорення серед інтелігенції на сторінках російських газет і журналів. Так, у 1893 році на сторінках «Російського багатства» з'явилася стаття М. Михайловського «Російське відображення французького символізму», написана під враженням від читання статті молодого Д. Мережковського «Про причини занепаду і нові течії сучасної літератури». Ця стаття привернула увагу В. Короленка, оскільки в ній він знайшов співзвуччя своїм уявленням про дані явища. Загальний ідейно-філософський зміст праці Д. Мережковського полягає в тлумаченні російської літератури XIX століття (в її найбільш значущих зразках) як релігійної. Брошура Д. Мережковського вийшла друком у 1893 році, коли його ще не хвилювали ні догмати релігії як такої, ні відтінки релігійної думки, ні внутрішньорелігійні суперечки. Віра в бога, будь-яка віра як така – єдина передумова правди й справедливості – це загальна установка Д. Мережковського в той час. «Наш час, – пише Д. Мережковський, – можна визначити двома протилежними рисами – це час найбільш крайнього матеріалізму і, разом з тим, найпалкіших ідеальних поривів духу, останні вимоги релігійного почуття зіштовхуються з останніми висновками досвідних знань» [198, с.146]. Ідеальні пориви людського духу Д. Мережковський пов'язує з релігійним містицизмом, що викликає заперечення М. Михайловського, який дорікає Д. Мережковському, що він «відкрито і навіть з гордістю» проповідує «містицизм», ототожнюючи його з релігійністю, хоча «це не тільки не одне й те ж, але й навіть дві протилежності». «Релігія, – пише М. Михайловський, – покликана керувати людиною в житті, висвітлювати її тяжкий, тернистий, повний спокус шлях ... Інша справа містицизм. Він, якщо можна так висловитися, гасить світлом релігії й веде людину з цього дійсного життя кудись у туманну далечінь...» [201, с.475].

3 березня 1893 року В. Короленко пише М. Михайловському: «З великим задоволенням прочитав Вашу статтю про Д. Мережковського і особливо радий був зустріти рядки про справжнє релігійне почуття й істинний ідеалізм. Мій погляд на цей предмет висловлений (на жаль, дуже неясно) в «Тінях». Потрібно дивитися вперед, а не назад, потрібно шукати вирішення сумнівів, які витікають з позитивних знань, а не придушувати їх у собі. Кожен, хто служить істині, хоча б і найбільш нещадній – служить і божеству, якщо воно є, тому що, якщо воно є – то воно, звичайно, є й істина [149].

Таким чином, у своєму оповіданні-фантазії «Тіні» В. Короленко підкреслює думку, яка займала провідне місце в його світогляді кінця XIX століття, зауважуючи, що «релігійні системи мають тимчасове значення. Сумнів, роздуми, критика – це постійний закон руху до істини. Релігійні пошуки Сократа розглядаються мислителем як заперечення будь-якої конкретної традиційної форми релігійності. Важливо не стільки утвердження нової віри, більшою мірою важливий сумнів у життєздатності, значущості та цінності старого релігійного вірування, яке спочиває на сліпому поклонінні, а не на знанні. Невпинне прагнення людини до нових знань буде спонукати її «шукати нове поняття божества, яке стоїть за безсумнівно пізнаними законами необхідності, законами, які встановлені розумом-світлом, що є теж відблиском божества в нашій душі», – пише В. Короленко в «Щоденнику» за 1890 рік – Цей Бог вимагає віри, серця. Але він вимагає й розуму, сумніву, вимагає безстрашного служіння собі за допомогою добування нових істин і служіння їм, вимагає постійного очищення наших понять про нього вогнем очищення, в якому багаття – нові знання, а правда, що запалює багаття, – сумнів» [127, с.204-205].

Як стверджує Г. Бялий, це пояснюється тим, що «старе вчення застигло у своєму догматизмі, й воно не здатне охопити всі протиріччя епохи, які все більше ускладнюються, стара істина позбавляється правди, і тоді «наступають

сутінки віри, період сумнівів, коли старі боги залишають після себе на землі лише туманні тіні» [17, с.168].

В. Короленко констатує, що Сократ втратив віру в Зевса та інших богів-олімпійців, жадає осягнення нового, ще невідомого Божества. Його шукає Короленківський Сократ, тому що воно – «в істині», до нього він прагне, бо воно – в «справедливості», його любить, бо воно – «в любові», для нього він помирає, бо воно – «джерело життя» [155, с.352-353]. У ньому, ще невідомому, бачить мудрець, який звик досліджувати різні основи, втілення світла, правди й істини.

Так, на матеріалі класичної грецької філософії – основи західноєвропейської філософії та літератури – В. Короленко вирішує одну із значущих цінностей свого часу – проблему віри. Не будучи богошукачем, В. Короленко підходить до цієї проблеми з антропологічних позицій і дивиться на віру, як на основну ціннісну орієнтацію всього духовного й морального життя людини. При цьому вірі, що веде до смирення, покірності й непротивлення, протиставляється віра, що закликає і веде людину до пізнання самої себе, а через себе – до пізнання всього, що відбувається навколо. Через Сократа В. Короленко шукав «нового бога», яким могла бути і сама людина, внутрішньо вільна, звільнена від страху і релігійного догмату, людина, в якій здібності до боротьби і протесту існують як «природно» притаманні самій людській природі.

Виходячи з класифікації ціннісних орієнтацій за Дж. Хофстеде, найголовнішими ціннісними орієнтаціями для В. Короленка в античному суспільстві, на основі аналізу поглядів Сократа та Ксенофонта, також були орієнтації, що визначають стосунки між людьми, однак порівняно з буддизмом провідною була не індивідуалістична, а колективістська орієнтація, адже короленківський Сократ прагне не лише знайти нову віру, а й донести її до інших.

2.2. Аналіз ціннісних орієнтацій Відродження, Просвітництва та початку XIX століття (на основі поглядів М. Монтеня, Вольтера, Дж. С. Мілля, Ж.-М. Гюйо) в творчості В. Г. Короленка. Етичне та гносеологічне виправдання скептицизму

Спираючись на загальноприйняті класифікації ціннісних орієнтацій, можемо стверджувати, що головними ціннісними орієнтаціями Відродження, Просвітництва і доби початку XIX століття (англійський утилітаризм та французький позитивізм), на думку В. Короленка, були орієнтації соціального характеру. Аналізуючи даний різновид ціннісних орієнтацій, класики сучасної американської аксіології Т. Шуйт і М. Вугт виокремлюють такі їх різновиди: просоціальна, індивідуалістична та конкурентна. Просоціальна ціннісна орієнтація визначається ними як така, що ґрунтується на прагненні особистості до досягнення найкращих власних і суспільних результатів діяльності, а також на прагненні максимально порівняти свої досягнення з досягненнями іншого. Індивідуалістична ціннісна орієнтація полягає у прагненні досягнення найкращого результату діяльності лише для себе, що супроводжується цілковитою байдужістю до результатів іншої людини. Конкурентна орієнтація характеризується прагненням максимально збільшити різницю між власним результатом та результатом іншої людини на свою користь [246].

Вивчення соціальних ціннісних орієнтацій різного часу, на думку В. Короленка, був найбільш повно представлений у працях французького богослова, філософа і письменника, есеїста-мораліста Мішеля Ейкема де Монтеня; письменника, філософа-деїста, одного з найвідоміших представників французького Просвітництва Вольтера (Франсуа-Марі Аруе); французького філософа-позитивіста XIX століття Жана-Марі Гюйо та англійського утилітариста Джона Стюарта Мілля. При цьому М. Монтень та Ж.-М. Гюйо розглядають індивідуалістичні, а Вольтер та Дж. С. Мілля –

просоціальні ціннісні орієнтації. У даному підрозділі ми не лише намагаємося проаналізувати соціальні ціннісні орієнтації у працях зазначених філософів, дати їм власну оцінку та виокремити кращі, а й зробити загальні висновки про ціннісні орієнтації Відродження, Просвітництва та початку ХІХ століття.

Для належного розгляду цих ціннісних орієнтацій, був потрібний їх скептично-критичний аналіз, який В. Короленко й віднайшов у скептицизмі М. Монтеня. Учення одного з найбільш відомих філософів доби Відродження, який був у контрпозиції до своєї епохи, було цікавим для В. Короленка перш за все тим, що скептицизм М. Монтеня був чимось середнім між скептицизмом життєвим, який є результатом гіркого життєвого досвіду та розчарування в людях, і скептицизмом філософським, в основі якого лежить глибоке переконання в недостовірності людського пізнання. Різномісність, душевна рівновага і здоровий глузд рятують його від крайнощів того й іншого напрямку. Визнаючи егоїзм головною причиною людських вчинків, М. Монтень не обурюється цим, вважаючи його цілком природним і навіть необхідним для людського щастя, адже коли людина буде приймати інтереси інших так само близько до серця, як свої власні, тоді в людини не буде ні щастя, ні душевного спокою. Він осаджує на кожному кроці людську пиху, доводячи, що людина не може пізнати абсолютної істини, що всі істини, визнані нами абсолютними, не більше як істини відносні.

11 березня 1893 року в своєму щоденнику В. Короленко розглядає основні положення скептицизму Мішеля Монтеня: «У цього скептицизму, – пише він, – характерною особливістю була терпимість. У цьому одна із істотних безсмертних заслуг геніального філософа. Звичайно, у розпал фанатичної ворожнечі жодна закінчена система і доктрина не могла бути так корисна і благодійна, як проповідь терпимості та скептичне заперечення будь-якої однобічної, вузької системи та доктрини. Здатність не вірити в це століття грубого фанатизму була такою ж дорогою і благодійною, як здатність вірити в наш скептичний час...» [128, с. 230].

Подвиг М. Монтеня, на думку В. Короленка, полягав саме в тому, що він залишився осторонь від кривавої, фантастичної різні, залишився індиферентним і холодним щодо теологічних диспутів та суперечок, до вузької політичної ненависті та жорстокої політичної боротьби, зберіг повну незалежність розуму, своїм життям продемонстрував зразок благородства і справедливості без релігійних захоплень, проголосив, наскільки це було можливо в той час, – принцип терпимості й розумної критики.

Мислитель високо оцінює вчення М. Монтеня, говорячи, що «у великого скептика вистачило мужності сказати в очі своїй епосі: потрібно надто високо ставити свої припущення, щоб через них живих людей піддавати спалюванню» [128, с. 231]. На думку гуманіста, у творчості М. Монтеня наведено один із тисячі прикладів, коли любов, залишивши табір віруючих – переходить, разом із прагненням до істини – у табір «боговідступників»... «Віруючі» – спалюють живих людей, невіруючий – їх захищає» [128, с. 231-232].

Саме так В. Короленко характеризує роль вчення М. Монтеня в сучасному йому суспільстві, де життя перестало бути головною цінністю. Він закликає брати приклад з відомого філософа, який ще в епоху Відродження, завдяки своєму скептицизму, проголосив пріоритет людського життя незалежно від релігійних вірувань, та необхідність «шукати вищу правду всім серцем, усіма силами душі, усією силою своєї уяви» [128, с. 232].

Мислитель стверджує, що здатність не вірити може бути такою ж плідотною, як і здатність вірити, адже це дві рівнобічні сторони одного й того ж пошуку істини. Але чому ж вірити? Невже знову тому, чому протиставлявся здоровий, чесний скептицизм Монтенів і що цим скептицизмом убите? Якщо звести ці два варіанти до одного й того ж процесу, які часто розділяються історією, але в сутності мислимі разом, – до одного гармонійного цілого, то вийде: шукай правду всім серцем, усіма силами душі, усією силою своєї уяви, але разом – очищай кожне необхідне зернятко усією

силою розуму, усім вогнем критики та сумніву, усіма прийомами наукового аналізу та суворої думки...

Монтень, на думку В. Короленка, дійсно, справжній типовий скептик. «Мені, – пише М. Монтень, – вселяють ненависть до речей ймовірних, коли їх видають за безсумнівні. Я люблю ці слова, які пом'якшують різкість наших суджень: «може бути», «мабуть», «деякий», «кажуть», «я вважаю». Філософія розпочинається із задоволення, розвивається через дослідження і приходять до незнання» [128, с. 230-231].

У листах до О. Маликова (революціонера-народника, який у 70-х роках ХІХ століття виступив з проповіддю нової релігії, стверджуючи, що в душі кожної людини живе бог, і тільки знайшовши в собі цього бога, люди зможуть відродитися й перебудувати світ на нових началах) В. Короленко сформулював релігійне та гносеологічне виправдання скептицизму – розумового стану, в якому мислитель сам часто перебував: «Абсолютна істина – тільки у безкінечності, а нам доступний лише її пошук. Вона поєднує останнього язичника з найученішим отцем Церкви, допоки обидва простодушно та відверто піднімають очі до таємничого й безкінечного неба... Немає потреби з гордістю та презирством дивитися на тих, хто знизу, тому що і наша «висота» дуже мізерна у порівнянні з майбутнім шляхом...» [149, с. 250–251].

У свою чергу, для В. Короленка гносеологічне виправдання скептицизму виявилось недостатнім, доки не було знайдено виправдання етичне. Етичну функцію скептицизму та рефлексії мислитель намагався обґрунтувати за допомогою поняття «перехідна епоха». Та хоча він вкладав у нього конкретно-історичний зміст, на наш погляд, це поняття більш характеризує етичну позицію, ніж певний історичний період. Перехідна епоха – це боротьба між минулим та майбутнім. Але для минулого – це кінець, криза; для майбутнього – початок, свято. Перехід видно з іншої точки погляд. В. Короленко жив у перехідну епоху.

Жага безпосередності призводила до пошуків безрозсудної віри. Більше того, вважав мислитель, не потрібно й намагаться, тому що скептицизм і рефлексія, яких прагнула позбутися інтелігенція, виконують конкретну моральну функцію, вони етично виправдані: «Під час боротьби, – писав В. Короленко, – треба пам'ятати, що борешся з людиною, що крім тієї риси, з якою борешся, крім того наміру, якому протидієш, – у неї є й інші риси, що і супротивник складається не з одного зла. Виховувати у собі це почуття, зуміти проаналізувати та розвіяти почуття гніву, відділити гнів проти даного вчинку або наміру від гніву проти людей взагалі, – це завдання сучасної людини» [149]. Етична рефлексія була проголошена В. Короленком моральним обов'язком інтелігенції у перехідну епоху. Проте, мова йде про загальний принцип. Скептицизм, «висота» позиції прирікають інтелігенцію завжди знаходитись між різноманітними вірами, виконуючи тим самим особливу етичну функцію. Роль скептицизму, за В. Короленком, виявляється не руйнівною, а регулятивною, що пом'якшує гостроту протиставлених у суспільстві ціннісних орієнтацій. Це та сама позиція «над сутичкою», яку займали найкращі представники російської інтелігенції – і в тому числі В. Короленко – у трагічні роки громадянської війни.

Як і у В. Короленка, основною рисою моралі М. Монтеня було прагнення до щастя. Тут на нього справили величезний вплив Епікур і, особливо, Сенека і Плутарх. Учення стоїків допомогло йому виробити ту моральну рівновагу, ту філософську ясність духу, яку стоїки вважали головною умовою людського щастя. На думку М. Монтеня, людина існує не для того, щоб створювати собі моральні ідеали й намагаться до них наблизитися, а для того, щоб бути щасливою.

Вважаючи, подібно до Епікура, досягнення щастя природною метою людського життя, М. Монтень цінував моральний обов'язок і саму добродішність настільки, наскільки вони не суперечили цій меті; будь-яке насильство над своєю природою в ім'я абстрактної ідеї обов'язку здавалося

йому безплідним. «Я живу з дня на день і, кажучи по совісті, живу тільки для самого себе». Згідно з цим поглядом, М. Монтень вважає найважливішими обов'язками людини обов'язки щодо самого себе; вони вичерпуються словами Платона, які наводяться філософом: «Здійснюй свою справу і пізнавай самого себе» [149].

Останній обов'язок, на думку М. Монтеня, найважливіший, оскільки, щоб здійснити успішно свою справу потрібно вивчити свій характер, свої нахили, сили та здібності, силу волі – вивчити самого себе. Людина повинна виховувати себе для щастя, намагаючись створити такий стан свого духу, за якого щастя відчувається сильніше, а нещастя – слабше. Розглянувши нещастя неминучі й об'єктивні (фізичне каліцтво, сліпота, смерть близьких людей тощо) і нещастя суб'єктивні (ображене самолюбство, жага слави, почесей) В. Короленко подібно до М. Монтеня, стверджує, що обов'язок людини перед собою – в міру можливості боротися проти тих і інших [149].

На думку обох мислителів, до нещасть неминучих потрібно ставитися з покірністю, намагатися скоріше звикнути з ними (замінити несправність одного органу посиленою діяльністю іншого). Що стосується нещасть суб'єктивних, то від кожного з нас значною мірою залежить здатність послабити їх гостроту, поглянувши з філософської точки зору на славу, почесі, багатство тощо. За обов'язками людини щодо самої себе слідує обов'язки щодо інших людей і суспільства.

Принцип, яким повинні регулюватися ці відносини, – принцип справедливості; кожній людині потрібно віддавати за їхньою заслугою, оскільки так, у кінцевому підсумку, виявляють справедливість і до самого себе. Справедливість щодо власної дружини полягає в тому, щоб ставитися до неї якщо не з любов'ю, то хоча б із повагою; до дітей – щоб піклуватися про їхнє здоров'я та виховання; до друзів – щоб відповідати дружбою на їхню дружбу. Перший обов'язок людини щодо своєї держави – це повага до існуючого в ній порядку. Це не передбачає примирення з усіма його

недоліками, але існуючий уряд – завжди кращий, бо хто може гарантувати, що новий суспільний устрій дасть більше щастя чи навіть не виявиться ще гіршим [149].

Таким чином, зауважимо, що для найбільш повного розгляду ціннісних орієнтацій зазначених епох для В. Короленка був необхідний їх скептично-критичний аналіз, який мислитель знаходить у скептицизмі М. Монтеня, котрий у своєму вченні спирався на спостереження та здоровий глузд, а не на понятійні спекуляції, філософські традиції та методи учених, завдання філософії розумів не теоретично, а практично – хотів, щоб вона була мистецтвом життя, а також зауважував, що не слід заглиблюватися в непевні й непродуктивні теоретичні суперечки.

На принципах скептицизму та емпіризму вибудовувалася й етика М. Монтеня. Про її скептицизм свідчить критичне ставлення до загальноприйнятих норм, які, на думку філософа, як правило, не мають розумних підстав, а нав'язуються силою звичаїв і вихованням, про емпіризм – перелік численних моральних ситуацій з життя різних епох і народів. Спираючись на життєві факти, він закликав відмовитися від прийнятих на віру догм, віддавши їх на суд розуму. Не визнаючи в моралі абсолютного начала, утримувався від категоричних рекомендацій, постійно підкреслював суб'єктивістський стиль своїх міркувань, відсутність претензій на науковість, надіндивідуальну значущість. Попри те, М. Монтень прагнув виявити в окремих фактах всезагальне, про що свідчить хоча б твердження, що жодна чеснота не поліпшується від спотворення, а істина ніколи не ґрунтується на неправді.

На його думку, людина є суперечливою, нестійкою, мінливою істотою, а її духовне життя – постійною внутрішньою суперечкою, роздвоєнням. Тільки завдяки самосвідомості вона набуває єдності, цілісності, стає своєрідним мікрокосмосом. Тому передумовою моральності є глибоке і щире

самопізнання. Діяльність самопізнання та самосвідомості вважав вельми продуктивними, хоча їх результати не можна чітко й однозначно висловити.

Увагу Монтеня привертала суперечності між суб'єктивними моральними установками та об'єктивно існуючими звичаями. У прагненні перебороти цю роздвоєність моралі, не розуміючи природи суспільних відносин, він надавав великого значення дружбі, що здатна, на його погляд, гармонізувати стосунки між індивідами. Проте, будучи реалістом, розумів, що справжня дружба майже неможлива.

Мета життя, за М. Монтенем, – прагнення до щастя, насолоди. Останнє передбачає гармонійну відповідність між задоволенням духовних та фізичних запитів людини. Основна передумова щастя – це задоволення, яке відчуває індивідуум, що виявляється здатним реалізувати внутрішні можливості. Головним критерієм етичних цінностей у філософа виступає окрема людська особистість з її духовними прагненнями, уявленнями про благо, справедливість. Однак гуманістичний індивідуалізм М. Монтеня дуже далекий від буржуазного індивідуалізму Нового часу. Він позбавлений відтінку егоїстичності і користолюбства. Жага щастя, яку рухає індивідуум, не протистоїть у філософа інтересам інших людей. Особисте у нього не переросло в приватне, не відокремилася від начала громадського та цивільного і не вступило з останнім в конфлікт.

В. Короленко, аналізуючи етичні погляди М. Монтеня, зауважує, що головними ціннісними орієнтаціями філософів епохи Відродження було прагнення конкретної людини до щастя, основною передумовою якого виступало задоволення. Ціннісні орієнтації Відродження мислитель вважав індивідуалістськими, оскільки у філософії даної епохи (на прикладі поглядів М. Монтеня) головним критерієм етичних цінностей виступала окрема людська особистість з її духовними прагненнями, уявленнями про благо та справедливість, скептично ставлячись до них, адже перевагу віддавав колективістським та просоціальним ціннісним орієнтаціям.

Розглядаючи ціннісні орієнтації філософів епохи Просвітництва, зауважимо, що часто провідні представники російської інтелігенції, зокрема В. Дорошевич та А. Чехов, порівнювали В. Короленка з Вольтером. Головним критерієм для порівняння була громадська й правозахисна діяльність обох мислителів, зокрема захист невинно засуджених на ґрунті релігійного фанатизму – Вольтер у 1762 році був громадським захисником гугенота Жана Каласа, який був засуджений і страчений за вбивство сина на ґрунті релігійного фанатизму (звинуватив його у бажанні прийняти католицизм), а В. Короленко приймав активну й безпосередню участь у Мултанській справі (судовий процес по неправдивому звинуваченню селян-удмуртів села Старий Мултан Малмизького повіту В'ятської губернії в принесенні ними людської жертви язичницьким богам) та справі Бейліса (судовий процес у Києві, у вересні–жовтні 1913 року проти єврея Менахема Менделя Бейліса, звинуваченого в убивстві з ритуальною метою християнського хлопчика Андрія Ющинського).

В. Дорошевич, зауважує: «тільки-но Вольтер дізнався, що нецтво й нетерпимість принесли людську жертву, він не міг працювати, зазначаючи, що не міг повернутися до роботи й знову став знаходити в житті радість тільки тоді, коли після героїчної боротьби з його боку нецтво й нетерпимість були осоромлені, а нещасний страчений Калас з фанатика, за що його судили, засудили й стратили, перетворився в того, ким він був насправді, – в жертву фанатизму і став символом релігійної нетерпимості. В. Короленка від Мултанської справи не змогла відірвати навіть звістка про важку хворобу його малолітньої дочки. Він забув також гаряче улюблену літературу, впродовж року не міг написати жодного рядка» [53, с.148].

В. Дорошевич не називав В. Короленка Вольтером, другим Вольтером або нашим Вольтером, він не порівнював їх, він просто порівняв їх любов до істини та справедливості.

А. Чехов, характеризує ситуацію з судовими процесами невинно засуджених, які значно поширилися як в Російській імперії, так і в усій Європі наприкінці XIX століття (справи А. Дрейфуса і М. Бейліса, Мултанська справа) у 1898 році зауважував, що виступи В. Короленка за своїм суспільним значенням можуть бути зіставлені з роллю Золя в справі Дрейфуса, з цього приводу він писав: «Першими повинні були підняти тривогу кращі люди, що йдуть попереду нації. Так і сталося... Так, Золя не Вольтер і всі ми не Вольтери, але бувають в житті такі збіги обставин, коли докір, що ми не Вольтери, найменш доречний. Згадайте Короленка, який захищав мултанських язичників і врятував їх від каторги» [255, с.159].

Таким чином, найголовнішими ціннісними орієнтаціями французького просвітника Вольтера та російського і українського мислителя В. Короленка були гуманістичні – вони обоє боролися проти суспільної несправедливості, релігійного фанатизму, захищали знедолених, «гнаних» і несправедливо засуджених (Вольтер і справа Ж. Каласа; В. Короленко і Мултанська справа та справа М. Бейліса).

Аналіз основних ціннісних орієнтацій початку XIX століття В. Короленко розпочинає у 1889 році в листах до відомого російського педагога, автора праці «Основні завдання морального виховання» К.М. Вентцеля, розглядаючи в них «моральну систему» (як приклад індивідуалістичних ціннісних орієнтацій) Жана-Марі Гюйо та утилітаризм (як приклад просоціальних ціннісних орієнтацій) Джона Стюарта Мілля.

Жан-Марі Гюйо був досить популярним у середовищі російської інтелігенції наприкінці XIX – на початку XX століття; його ідеї цікавили релігійних і світських діячів, філософів, письменників та літературознавців. Ім'я Гюйо зустрічається в працях А. Коні, П. Кропоткіна, Д. Овсянниково-Куликовського, В. Плеханова, Е. Радлова, В. Соловйова, І. Тхоржевського; ґрунтовна стаття С. Латишева про Ж.-М. Гюйо з'явилася в енциклопедії Брокгауза-Ефрона вже через п'ять років після смерті філософа. Усі основні

праці Ж.-М. Гюйо в останні десятиліття XIX – на початку XX століття перекладалися російською мовою. Подібний інтерес до творчості філософа в Росії, коли країна йшла до першої російської революції, багато в чому був зумовлений його критичним ставленням до релігії, догматизм і авторитаризм якої, на його думку, перешкоджали вдосконаленню людства; противникам царського ладу, освяченого церквою, імпонувала ідея неминучого утвердження в майбутньому суспільстві іррелігійності, безвір'я й соціального благоденства [226, с.164].

Головна ідея «моральної системи» (яка, на думку В. Короленка, є одним з варіантів індивідуалістичних ціннісних орієнтацій) Ж.-М. Гюйо полягала в ідеї життя як загального плідного начала, на якому ґрунтується все: мораль, релігія, соціологія, мистецтво. Ж.-М. Гюйо стверджував, що життя в самій своїй інтенсивності вже укладає початок природного прагнення до поширення, абсолютно так само, як рідина, що переповнює ємність, розливається навколо; в ідеї життя поєднуються обидві точки зору, індивідуальна і соціальна, як щось нероздільне, й немає ніякої потреби протиставити їх одну іншій, як це роблять утилітарні теорії. Але якщо все життя у нашій свідомості є нероздільно особистим і колективним, то таким же чином має бути відображене й те почуття, яке нам дає життя, як тільки воно досягає в нас найбільшої інтенсивності та свободи – почуття задоволення [43, с.8].

До своєї оригінальної спроби побудувати мораль незалежно від поняття морального обов'язку і якої б то не було санкції Ж.-М. Гюйо прийшов на підставі аналізу вчення гедоністів взагалі і зокрема англійського утилітаризму, в якому він бачив відгомін моралі епікурейців. Англійська мораль кінця XIX століття, на його думку, занадто висувала на перший план мотив задоволення, стаючи майже виключно на точку зору доцільності поведінки, тобто причинності свідомого, а не підсвідомого, ставлячи на перше місце ціннісні орієнтації окремого індивіда, а не суспільства загалом. Науковий аналіз

мотивів не повинен був обмежуватись одними лише свідомими спонуканнями, оскільки більшість рухів аж ніяк не виходять зі свідомості й не утворюють свідомих прагнень до мети. Свідомість за Ж.-М. Гюйо – це тільки маленька світла точка у величезному темному середовищі життя, крихітне опукле скло, яке збирає в своєму фокусі невеликий пучок світлових променів. Мета, якою фактично визначається будь-яка свідомо дія, лежить у тій причині, яка рухається й виробляє несвідому дію, – але це і є саме життя.

З накопиченням в тілі енергії відчувається потреба витрати: якщо витраті цієї сили щось заважає, сила ця стає бажанням; коли бажання задоволене, є почуття задоволення, в іншому випадку – невдоволення. Але звідси зовсім не витікає, як вважають Епікур і утилітаристи, щоб накопичена енергія розвивалася єдино зважаючи на очікуване задоволення; задоволення швидше супроводжує життєдіяльність, ніж викликає її, потрібно, перш за все, жити, а вже потім насолоджуватися, першою й останньою ланкою в ланцюзі існування завжди буде функція життя, яке розвивається і протікає тільки тому, що воно життя. Дана теза підтверджує висновок, що головною ціннісною орієнтацією за Ж.-М. Гюйо є задоволення окремого індивіда, а не суспільства в цілому.

Антагонізм між егоїзмом і альтруїзмом за Ж.-М. Гюйо, на думку В. Короленка, знаходить вирішення у принципі життя. Егоїзм є результатом зменшення життєдіяльності завдяки різним несприятливим для життя зовнішнім умовам – а зі сприятливих життєвих прагнень, з інтенсивності життя необхідно випливає альтруїзм. Егоїст – це той, хто не живе життям достатньою мірою інтенсивно, у кого відсутня свідомість про соціальний за природою речей характер індивідуального життя. Закон нормального співвідношення між наростанням життєвої енергії та її альтруїстичною витратою Ж.-М. Гюйо називає законом моральної родючості (*loi de fécondité morale*) [44, с.26]. Існування даного закону Ж.-М. Гюйо доводить тим, що в силу основного біологічного закону життя є важливим не тільки харчування, але і продуктивність. Продуктивна функція для фізіологів є не що інше, як

ексцес харчування і зростання. Переходячи від фізичного світу до розумового, ми й тут зустрічаємося з тим же законом. Укласти в собі розумову силу так само важко, як утримати полум'я; вона створена для того, щоб випускати промені.

Походження ідеї морального обов'язку Ж.-М. Гюйо пояснює тим, що усвідомлення обов'язку є, насамперед, імпульсом надлишку сили, який вимагає собі роботи і, зустрічаючись на шляху з перешкодами, вступає з ними в боротьбу. Обов'язок впливає зі свідомості можливості здійснити щонебудь; замість того, щоб говорити: «я повинен, отже, я можу», правильніше сказати: «я можу, отже, я повинен» [44, с.126-127].

Аналізуючи погляди Ж.-М. Гюйо, 9 травня 1889 року у листі до К. Вентцеля В. Короленко пише: «Щодо оцінки моралі Гюйо, то поставити за основу моралі життя – думка справедлива. Подобаються мені також ще кілька дотепних і не позбавлених глибини думок Гюйо. Його міркування про цілі та причини, про те, що сфера кінцевих цілей, в підсумковому рахунку, в центрі збігається зі сферою діючих причин – здається мені дуже плідною» [149]. Очевидно, плідність ідеї про збіг сфери кінцевих цілей зі сферою діючих причин для В. Короленка була зумовлена тим, що вона започаткувала новий мотив у спробах людини примирити свою думку з почуттям, які шукають якогось вищого начала. Адже мислитель хоч і мало розумівся на цих питаннях, але вже досить давно не задовольнявся так званими раціональними системами моралі, наприклад І. Канта. Позитивна наука, на його думку, привчала людину дивитися у себе під носом, навколо, на недалеку відстань. Це було добре для індукції, для позитивного знання. Але людство дуже довго жило без позитивно поставленої науки й, без сумніву, є і буде ще дуже багато чого, що не покривається площею наших знань. В. Короленко не ставив межі знанню, вважав, що його розвиток нескінченний, тому «будь-яка межа може бути перейдена, як може бути збільшена будь-яка дана величина периметра,

вписаного в коло багатокутника, – але з цього не випливає, що вони коли-небудь співпадуть» [149].

Проте В. Короленко визнає, що нещодавно пережита суспільством смуга раціоналізму призвела до деяких захоплень «доступних безпосередньому спостереженню». Він зазначає: «Ми стали схожі на дітей, яким ніколи не доводилося бачити паперового змія. Вони чують шум й тріск і, звикши шукати причину поруч, біля себе, – дивуються і шукають заховану тріскачку. Пошуки, звичайно, залишаються марними, і явище може здатися надприродним. А між тим вся справа в тому, що потрібно поглянути вище. Явище природне, але воно тільки літає над тісним кругозором двору, – потрібен погляд догори [149].

До такого погляду догори закликає (або натякає на заклик) Ж.-М. Гюйо, проаналізувавши основні положення вчення якого В. Короленко дійшов до висновку, що «в людини немає «особливого» духу, якісної відмінності від решти буття, свобода волі є дещо умовне, все причинно. ...Так нехай же тоді, якщо я не можу піднятися над усією природою, – нехай вона піднесеться разом зі мною» [149].

Однак незважаючи на те, що думка Ж.-М. Гюйо здається В. Короленкові плідною, аналізуючи її у нього виникає питання «Де ж власне «система моралі»? Спроба з декількох міркувань про природу морального почуття – зробити «систему моралі» – здавалася мислителю невдалою, адже коли йому говорили: «око за око, зуб за зуб» – це було основне положення цієї системи. Коли потім мені сказали: «не мсти; підставляй праву щоку після лівої» – це теж підстава системи нової. Але коли мені говорять: розвивай життя, от система моралі, – я відповім питанням: що є життя? Сказати занадто багато іноді значить не сказати нічого. Коли ж мені, до того ж, говорять: «розвивай інтенсивність і потужність твого життя», не вдаючись у метафізику, очевидно, за даним міркуванням, потрібно мабуть, зламати касу, поїхати за кордон і там розвинути вельми значну інтенсивність свого життя» [149].

У даній частині «моральна система» Ж.-М. Гюйо була для В. Короленка прямо антипатичною, адже в основі цієї «системи» стояло положення: «Ти центр землі й тільки себе знай по-перше; інше додасться». Дане положення суперечило прагненням будь-якої моральної системи, які стверджували, що коли «ти надто схильний вважати себе центром землі, і без того ти знаєш свої інтереси неабияк, – пізнавай все більш широко вищі інтереси». Тому, аналізуючи погляди Ж.-М. Гюйо, В. Короленко стверджував, що цьому сенсі утилітарна система набагато вище системи Ж.-М. Гюйо, адже для мислителя провідними ціннісними орієнтаціями були просоціальні, а індивідуалістичні мали підпорядковуватися їм.

15 червня 1889 року також у листі до К. Вентцеля В. Короленко подає більш детальну характеристику погляди Ж.-М. Гюйо і намагається визначити кращу за неї моральну систему. У даному листі провідною є думка по те, хоч у теорії Ж.-М. Гюйо є багато «натяків» на дуже симпатичні речі, але відсутня «система моральності».

Бути моральним, тому що це – внутрішня необхідність життя, намагатися зробити власне життя якомога інтенсивнішим, а решта додасться – це було вихідною точкою «моральної системи» Ж.-М. Гюйо. Піддаючи критиці відсутність системності в поглядах Гюйо, В. Короленко у листі до К. Вентцеля зазначав, що в людині «повинні поєднуються різні прагнення, іноді, навіть, протилежні потяги» [149]. Прислухаючись до цих своїх голосів, особистих навіювань, людина перебуває в нерішучості: який шлях обрати і на чому зосередити зусилля. Це роздоріжжя, на якому кожен може опинитися мало не щохвилини. У такі моменти з цієї мертвої точки людину повинно вивести деяке рушійне начало, яке точкою опори обирає щось, що знаходиться поза і вище особистих імпульсів. Це й є зерно, сутність морального почуття та суспільних ціннісних орієнтацій. Роль морального начала, його справжній вияв, на думку В. Короленка, відбувається там, «де є коливання на розпутьях

життя, де внутрішня необхідність не відчувається, де людина обурюється й готова упасти під тиском різних спонукань» [149].

Ця боротьба призводить до погіршення людської душі, «до гріха». Це теж внутрішня необхідність для даного випадку, незаперечний висновок із даних приватного, одиничного життя. Усі ми чудово усвідомлюємо, що це й помилка, і злочин проти чогось, що лежить поза «даними» цієї одиничної задачі, чогось вищого за всі окремі випадки. Якщо б це щось стало зрозумілим, точним і, завдяки досвіду, сформульованим перед поглядом людини, яка коливається на розпутьті, – можливо, воно впало б останньою краплею на чашу й висновок був би іншим. Там, де Ж.-М. Гюйо говорить про начало життя взагалі, про те, що воно далеко не покривається сферою нашої свідомості, що мета є не що інше, як усвідомлене прагнення, коріння якого – у процесах несвідомих, там, де наше життя зливається непомітно з неосяжною областю вселенського життя, – він дає нам досить глибокі й важливі філософські положення.

Можливо, ці філософські положення стануть згодом цеглинками для нової моральності. Але це ще не система моральності, а саме загальні філософські положення. «Система моральності, – зазначає В. Короленко — починається там, де Гюйо говорить до розгубленого сучасника, який коливається у своєму виборі: «саме твоє життя, саме його інтенсивність повинні слугувати для кожного моральним стимулом і метою. І звідси розпочинається несимпатична фальш» [149].

Значно кращою моральною системою порівняно зі вченням Ж.-М. Гюйо, на думку В. Короленка, є утилітаризм, зазначаючи у листі до К. Вентцеля, що «утилітарна система набагато вище системи Гюйо» [149]. Термін «утилітаризм» уперше вжив Джон Стюарт Мілль в однойменній праці. Завдяки Міллю саме під цією назвою він увійшов в історію філософії та етики як особливий різновид моральної теорії, в якій мораль ґрунтується на принципі користі [199, с.105].

Аналізуючи дану моральну систему, В. Короленко зазначає: «Під утилітаризмом я розумів дійсно утилітаризм Мілля і саме його положення: «найбільше щастя найбільшій кількості людей» – ось що має служити моральним стимулом людських прагнень. Теорію егоїзму я теж вважаю загальнофілософською, або, якщо хочете, психологічною, взагалі абстрактним науковим додатком до утилітаризму, додатком, з яким я зовсім уже не згоден» [149]. Тобто, порівняно з «моральною системою» Ж.-М. Гюйо, який провідними вважав індивідуалістичні ціннісні орієнтації (прагнення досягнення найкращого результату діяльності лише для себе, що супроводжується повною байдужістю до результатів іншої людини (максимум для себе), В. Короленко значно кращим вважав утилітаризм Дж. С. Мілля, у вченні якого провідними були просоціальні ціннісні орієнтації (прагнення особистості до досягнення найкращих власних і спільних результатів діяльності (максималізації спільного результату).

Джон Стюарт Мілля надав утилітаризму статус концепції, сформулювавши позиції утилітаризму щодо апріоризму та інтуїтивізму, зокрема, в тому значенні, у якому вони були виражені І. Кантом та його англійськими послідовниками. Розвиваючи філософську теорію моралі, Дж. С. Мілля виводить мораль з того, що складає кінцеву (вищу) мету людини. Усі люди прагнуть до задоволення своїх бажань, і щастя, або користь полягають у чистому, тривалому й безперервному задоволенні. При цьому утилітаризм – це теорія, спрямована проти егоїзму, тобто проти такої точки зору, згідно якої добро полягає в задоволенні людиною особистого інтересу, і зорієнтована на просоціальні ціннісні орієнтації. Найбільше в концепції Дж. С. Мілля В. Короленка приваблювала прийнятність або неприйнятність в кожному конкретному випадку задоволення або вигоди, що отримується, визначається тим, чи сприяють вони досягненню найвищої мети – загального людського щастя. На цьому ж ґрунтуються ті чи інші оцінки як гарних, так і поганих явищ та подій. У такому контексті, мораль визначається

Дж. С. Міллем як «правила для керівництва людині в її вчинках, завдяки дотриманню яких усьому людству забезпечується існування, якомога більше звільнене від страждань і якнайбільше багате насолодами» [199, с.107].

У полеміці з критиками утилітаризму Дж. С. Мілль проясняє принцип користі, який видається для В. Короленка однією з основних засад просоціальної ціннісної орієнтації. Користь, як на думку Дж. С. Мілля, так і В. Короленка, полягає в щасті. Але це не особисте, а загальне щастя: окремо взятій людині необхідно прагнути не до власного щастя, а сприяти щастю інших людей. Оскільки було б наївним сподіватись на досягнення загального щастя якомога більшої частини людей, принцип користі, на думку обох мислителів, насправді передбачає прагнення людини до усунення чи зменшення нещастя.

Проголошуючи загальне благо як найвищий принцип моралі, обидва філософи підкреслюють, що людина повинна намагатись забезпечити хоча б своє особисте благо. Тим самим передбачається, що людині необхідно виконати, насамперед, своє професійне й соціальне призначення; але виконати його за велінням своєї совісті, гідно та порядно. У зв'язку з цим вирішується й проблема доброчесності людини: хоча вона й може сприйматись індивідом як благо саме по собі, в той же час вона не є метою самою по собі, а є лише засобом для її досягнення. Дж. С. Мілль зазначав, що «людина не має щонайменшого бажання бути доброчесною: чеснота збуджує її бажання тільки тому, що складає засіб отримати насолоду і, крім того, усунути страждання ...» [199, с.148]. Доброчесність цінна не сама по собі, а як засіб для досягнення щастя або як частина щастя.

Головний моральний принцип утилітаризму конкретизується у менш загальних принципах другого рівня. І якщо розглядати моральні обов'язки людини, кожен з них співвіднесений із другорядними принципами. Ці принципи не менш значущі, ніж головний принцип, і ступінь їх обов'язковості такий же, як у головного принципу. Структура моралі у Дж. С. Мілля, на

думку В. Короленка, задається ієрархією головного принципу (принципу користі) й похідних, або другорядних принципів, якими, власне, і керується людина в конкретних вчинках. Такі, наприклад, принцип справедливості, правила «не зашкодь», «протидії нещастю», «дотримуйся інтересів ближніх». На практиці люди обмежуються другорядними принципами й нерідко навіть поняття не мають про існування головного принципу. Однак у випадку конфлікту між різними другорядними принципами роль загальної підстави для його вирішення відіграє головний принцип.

І В. Короленко, і Дж. С. Мілль не пояснили механізму вирішення зазначеного конфлікту, однак, за їх логікою, моральний вибір та оцінка повинні здійснюватися за допомогою визначення якнайкращих задовольень з точки зору принципу користі. Цей спосіб відповідає наступному правилу: «Якщо всі або майже всі, що зазнали двох будь-яких задовольень, віддають вирішальну перевагу одному з них, і до цієї переваги не домішується почуття якогось морального обов'язку, то це задоволення й буде ціннішим за інші» [199, с.101]. Тобто надійною основою для якісної характеристики задовольень, визначення того, яке з них є найціннішим, буде загальна думка або, в разі розбіжностей, думка більшості тих, хто відчув на собі різні задоволення.

Другою підставою морального вибору при прийнятті людиною рішення і здійсненні вчинку є сприяння благу, проте благу не індивідуальному, а соціальному, що ще раз підкреслює провідну роль просоціальних ціннісних орієнтацій в утилітаризмі Дж. С. Мілля. На такій основі філософ охоче визнає й приймає категоричний імператив І. Канта, – але з певною ремаркою: «Ми повинні керуватися в наших вчинках таким правилом, яке можуть визнати всі розумні істоти з користю для їх колективного інтересу» [199, с.173]. У такому ж дусі Дж. С. Мілль розвиває кантівську формулу з єдиною метою – запобігти можливим егоїстичним інтерпретаціям категоричного імперативу, які цілком можливі при однобічному сприйнятті вчення І. Канта. Проте Дж. С. Мілль, як і В. Короленко, визнає, що людині рідко доводиться діяти саме в напрямку

суспільної користі: не в усіх є матеріальні можливості робити великомасштабні благодійні проекти, не так часто виникає небезпека для батьківщини, щоб можна було індивідуальними зусиллями захистити її благополуччя. Внаслідок цього Дж. С. Мілль, вважає, що люди, як правило, постійно прагнуть до особистої користі, і загальне благо складається з прагнень різних людей реалізувати свій особистий інтерес. Загальне благо виявляється сумарним підсумком особистого блага.

Важлива теоретична дилема, що визначила розвиток утилітаризму в ХХ столітті, стосується підґрунтя оцінки вчинків. Згідно із класичним утилітаризмом, оцінка вчинку повинна ґрунтуватися на результатах дії, причому дії, взятої автономно, як окремо здійсненого акту. Але в інтерпретації Дж. С. Мілля до цього не зводяться підґрунтя оцінки: дотримання прав інших людей також допустимо розглядати в якості одного з результатів дії. На думку як Дж. С. Мілля, так і В. Короленка, права людини виступають деяким стандартом, виконання якого ставиться кожній людині в обов'язок. Більше того, кожна дія має в кінцевому підсумку співвідноситися з принципом користі, який і становить певний стандарт для оцінки вчинків.

Вимога дотримання прав людей конкретизується Дж. С. Міллем у вченні про справедливість. Справедливість, вважає він, полягає в збереженні *status quo* (існуючого стану речей). Зі справедливістю, як однією з головних просоціальних ціннісних орієнтацій, пов'язані вимоги – подяки: на добро усім відповідай добром; відплати (або покарання): всім віддавай за їхніми заслугами: відповідаючи на добро і зло. Усі вони також мають братися до уваги людиною при здійсненні того чи іншого вибору щодо певного вчинку людини.

На основі аналізу основних видів соціальних ціннісних орієнтацій в працях відомих філософів початку ХІХ століття, зокрема Дж. С. Мілля та Ж.-М. Гюйо, можемо стверджувати, головні ціннісні орієнтації початку ХІХ століття В. Короленко розглядав на основі аналізу філософських поглядів британського

утилітариста Дж. С. Мілля та французького філософа-позитивіста Ж.-М. Гюйо. Ціннісні орієнтації початку XIX століття, за В. Короленком, досить суперечливі, їх моральний діапазон плюралістичний – від загального щастя всіх людей (Дж. С. Мілля) до індивідуального щастя конкретного індивіда (Ж.-М. Гюйо).

Зіставляючи соціальні ціннісні орієнтації у В. Короленка із класифікацією Т. Шуйта і М. Вугта, стверджуємо, що «моральна система» Ж.-М. Гюйо була уособленням індивідуалістичної ціннісної орієнтації, а утилітаризм Дж. С. Мілля – просоціальної.

Для належного розгляду ціннісних орієнтацій зазначених епох був необхідний їх скептично-критичний аналіз, який В. Короленко знаходить у скептицизмі М. Монтеня, котрий своїм власним життям продемонструвавши зразок благородства й справедливості без якихось особливих релігійних захоплень і запровадивши в життя принцип терпимості та розумної критики, тим самим укріпивши ставлення в тогочасному суспільстві епохи Відродження до життя кожного окремого індивіда як головної суспільної цінності, до чого все своє свідоме життя прагнув сам В. Короленко.

2.3. Виокремлення В.Г. Короленком основних ціннісних орієнтацій кінця XIX – початку XX століття та їхній розгляд крізь призму марксизму

Розглядаючи основні суспільні ціннісні орієнтації кінця XIX – початку XX століття у творчій спадщині В. Короленка, зокрема ціннісні орієнтації окремих прошарків суспільства (інтелігенції, робітників і селян) та духовно-ціннісні орієнтації, перш за все, необхідно звернутися як до аналізу його публіцистики даного періоду, зокрема «Щоденників» за 1917-1921 рр, «Листів до жителя міської окраїни» та «Листів з Полтави», так і малодосліджених робіт, присвячених позначеній проблемі, – «Віри батьків» та «Війни, вітчизни і людства».

Характерною особливістю даного періоду творчості мислителя було те, що суспільні ціннісні орієнтації кінця XIX – початку XX століття він розглядає крізь призму марксизму (зокрема, вчень В. Леніна, К. Маркса, П. Струве, М. Туган-Барановського) – філософського, економічного і політичного вчення, яке набувало популярності в тогочасному російському суспільстві. При цьому не можна стверджувати, що В. Короленко належав до тієї чи іншої течії суспільної думки Росії, але його погляди завжди характеризувалися прагненням до демократичних ідей. Короленкознавці відзначають близькість поглядів мислителя на соціальний розвиток країни до теорій революційних демократів-«шістдесятників», зокрема М. Чернишевського, і «народних соціалістів» (В. М'якотіна, С. Мельгунова, М. Михайловського). Визнавав він і деякі положення марксистської доктрини, яку ще на рубежі століть вважав найвпливовішим напрямком російського визвольного руху.

Сутність марксизму, стверджує В. Короленко, полягала в тому, що «симпатії й увага переносилися з селянства на міський робітничий клас, на фабричних та заводських робітників, так званий пролетаріат. Не інтереси селянства, як доводили народники, а виключно інтереси робітничого пролетаріату повинні залучати діяльні симпатії російської інтелігенції. Селянство, навпаки, почало вважатися елементом застою» [95, с.27].

Для кінця XIX – початку XX століття була характерною пристрасна суперечка двох напрямків – народництва та марксизму. Полеміка велась на сторінках журналів і газет, в книгах, брошурах, вчених товариствах і зборах, нарешті, в незліченних гуртках. Усюди в той час вирували суперечки про селянство і пролетаріат, про значення фабрик і заводів, про роль капіталу в прогресі російського життя. З обох сторін було багато крайнощів і захоплення. Марксистки доводили, що Росія вже тепер є країною не землеробською, а промисловою, й інтереси заводської промисловості визначають усе її майбутнє. Селянство вони вважали лише дрібною сільською буржуазією, відсталою, темною масою, на якій тримається віджилий лад, яка тільки

глушить в Росії будь-який прогрес. М. Туган-Барановський у своїх численних виступах зазначав, що «немає потреби стояти за наділення селянства землею, як цього вимагають народники. Навпаки, чим швидше воно «пролетаризується», тобто втратить землю та осілість, тим краще. А оскільки цьому сильно сприяє капіталізм, який узагалі швидко перетворює Росію на країну пролетаріату, то багато марксистів у той час співали деферамби капіталізму, як знаряддю економічного прогресу, за яким повинен послідувати й прогрес соціальний» [95, с.27–28].

25 березня 1901 року в «Щоденнику» мислитель аналізує еволюцію філософських поглядів М. Туган-Барановського, наводячи власні роздуми про еволюцію марксистського вчення в Росії. На його думку, від першопочаткового марксистсько-матеріалістичного настрою у М. Туган-Барановського на початок ХХ століття залишилося дуже мало. Він почав говорити про необхідність містичного начала в суспільних настроях, приклонятися перед Кантівським «ідеалізмом», дуже нерішуче висловлюватися про спіритизм, зазначаючи у своїх виступах, що «немає достатніх підстав заперечувати реальність цих явищ» [130, с. 240]. В. Короленко зауважував, що це було дуже характерним обертанням: одні говорили, що немає підстав визнавати, оскільки явище не може навести на свою користь жодного аргументу, окрім легковір'я і шарлатанства. Інші – немає чого заперечувати, доки не доведено, що усе тільки легковір'я і шарлатанство. Два полюси розумових настроїв у особах П. Струве і М. Туган-Барановського – двох репрезентантів легального марксизму. Останній, на думку В. Короленка, здійснив на диво швидкий розворот від упевненого й самовдоволеного матеріалізму до туманного ідеалізму й навіть містики. Економічні причини, стверджує мислитель, цьому знайти нелегко, але складних соціальних немало: об'єктивні процеси й закони обдурили очікування щирих душ, – і вони звертаються до іншого, у тому числі й крайнього суб'єктивізму.

У подальших розмовах, стверджує В. Короленко, М. Туган-Барановський схиляється перед філософією Зосими (з «Братів Карамазових»), говорить про справедливість християнської вічної кари за гріхи миттєвого життя... І це, на думку мислителя, справедливо, тому що «земне життя – це єдиний активний період. Хто не скористався ним для блага і зловживав своєю «слободною волею», той уже вічно не поверне можливості виправити це... Одним словом, метафізична софістика візантійської діалектики Достоевського. Потрібно думати, що усе це тимчасово, але-все таки ... як не міцні російські настрої!» [130, с. 240-241].

Стоячи з 60-70-х років XIX на позиціях народництва, у статті «З полеміки з марксизмом» (1914 рік) В. Короленко захищав патріархальні верстви суспільства від схем марксизму, які претендували на виняткову науковість і загальну обов'язковість, й висували тезу про такий «хід історії», який «прямує до обезземелення маси (землю В. Короленко вважав однією з найголовніших цінностей класу селян, яка була вкрай необхідна їм для ведення господарства і забезпечення власної життєдіяльності – це була одна з головних підстав для заперечення мислителем марксизму) та зникнення дрібнобуржуазного «кустарництва», тобто величезного пласта необхідних для життя ремесел. Такий «хід історії», попереджав мислитель, ані трохи не збігається з розвитком «промислового генія» країни і потребами людини, що «живе не для того, щоб служити матеріалом для тих чи інших схем». Людина важлива «сама по собі», без жодного попереднього іспиту на класовий, ідеологічний чи релігійний чин – просто як «російська» людина «взагалі, без різниці прошарків і станів» [143, с.344].

Полемізуючи з марксистами, В. Короленко проголосив зневіру в соціальній алхімії, фатальних законах, фетишизмі схематичних процесів, своєрідній телеології «кінцевих цілей», в жертву якій приносяться цілі покоління. Набагато важливіше, – стверджував мислитель, – було розкріпачити творчі сили життя й направити їх у русло самоврядування під

девізом «У ім'я людини і людяності». Марксизм, – вважав В. Короленко, – до кінця так і не зміг пробачити мислячій російській людині шістдесятих і сімдесятих років її абсолютно законні роздуми «при знайомстві з лукавим паном, які уособлюють російський капіталізм»; при цьому забувається, що російська людина дивилася не назад, а можливо саме занадто далеко вперед, бо була «воістину людиною» [143, с.344-345].

Характеризуючи причину популярності вчення К. Маркса серед представників російської молоді, 31 жовтня 1898 року В. Короленко у своєму «Щоденнику» пише, що «в останні роки багато говорять про тісно пов'язану з марксизмом доктрину – «історичний матеріалізм» [130, с. 61]. Молодь, стверджує мислитель, дуже захоплюється цією теорією, адже реакція проти вузькості так званого «народництва» тут поєдналася із принадою визначеністю історичної схеми. Однак поступово історичний матеріалізм та соціально-економічна теорія К. Маркса проникли в усі сфери людського буття, особливо у галузь освіти.

У «Щоденнику» мислитель описує курйоз, про який йому на початку вересня 1898 року розповів один студент: «проф. О. Ісаєв, спираючись на погляди А. Лабріоли, на лекції розглядав стосунки Онегіна й Ленського з огляду на «класові інтереси» і відшукував у них «економічне підґрунтя» [130, с. 61]. Так і А. Лабріола (*італійський філософ, засновник італійського марксизму*), – зазначає В. Короленко, – стверджує у своїй праці «До питання про матеріалістичний погляд на історію»: «Під шумом пристрастей, якими поглинуті повсякденні турботи людей, за очевидними прагненнями, що складають матеріал, на якому зупиняються історики, за правовим і політичним механізмом нашого громадянського суспільства, вдалині від того змісту, якого надає життю мистецтво – існує, змінюється й перетворюється основна структура суспільства, яка підтримує все інше» [130, с. 61].

Але навіть А. Лабріола обурюється адептами легального марксизму, які намагаються застосувати теорію К. Маркса до таких явищ, як мораль,

мистецтво тощо. Цитуючи А. Лабріолу, В. Короленко пише: «Отже, говорить він, – мораль, мистецтво, наука – тільки продукти економічних умов? Прояв категорій цих умов? Випари, прикраси, промені й міражі матеріальних інтересів? Подібні твердження, які виголошуються в такому оголеному й сирому вигляді, з деякого часу переходять з вуст в уста, будучи зручною зброєю у руках противників матеріалізму, які користуються ними як пугалом. Лінії охоче миряться з таким грубим визнанням таких заяв. Яка радість для всіх безпечних умов: володіти раз і назавжди у невеликій кількості положень узагальненням усіх знань й мати можливість проникнути у всі таємниці життя за допомогою одного і єдиного ключа! Усі завдання етики та філософії звести до єдиної проблеми і таким чином позбавитися від усіх ускладнень! Цим способом дурні могли б звести всю історію до комерційної арифметики...» [130, с. 61-62].

Незважаючи на те, що В. Короленко не був марксистом, у його нарисах і оповіданнях містився правдивий матеріал, який певною мірою спростовував народницькі уявлення і підтверджував висновки марксистів. Однак стверджувати, що В. Короленко шукав союзу з марксизмом, можна лише з багатьма застереженнями, оскільки:

– по-перше, не можна говорити про союз проти М. Михайловського (співредактора журналу) та народників, тобто товаришів по «Русському багатству»;

– по-друге, не можна ігнорувати кардинальні розбіжності мислителя з марксизмом, адепти якого намагаються проникнути в усі таємниці життя за допомогою одного-єдиного ключа, встановити свої власні закони моралі, мистецтва, науки, – орудуючи «філософським каменем» марксизму, який іменується «економічний та історичний матеріалізм» [130, с.61–62];

– по-третє, В. Короленко шукав союзу з багатьма колами суспільства – з лібералами, кадетами, служителями церкви, – оскільки не був ідеологічним ригористом і не розглядав союз із ким би то не було як «догматичну єдність».

Окрім того, він дотримувався «принципу лицарства» в полеміці, закликаючи шукати у опонента не слабкі, а сильні сторони.

Зокрема, В. Короленко зазначає, що «марксизм вказував, абсолютно справедливо, що Росія не може залишатися країною виключно землеробською, що одне наділення землею не вирішує усіх її життєвих питань, що промисловість її зростає, фабрики й заводи множаться, вже зародився і зростає робітничий клас зі своїми інтересами, далеко не спільними з селянством. І в цьому зростанні не можна бачити тільки негативне явище, як на це дивилися народники. Росія поряд із землеробством повинна розвинути у себе і обробну промисловість. Притому марксистки вірно підмітили в цьому явищі рису, близьку російській інтелігенції, що задихається в атмосфері безправ'я. Проповідь свободи знаходить більш легкий доступ в робітничому середовищі, ніж в селянській масі, загіпнотизованій самодержавною легендою» [95, с.29].

Звідси доходимо до висновку, що цінність свободи особистості була однією з найважливіших для мислителя. Даючи характеристику власної політичної платформи В. Короленко стверджував, що не вважає себе «ні більшовиком, ні комуністом, ні навіть меншовиком... Вважаю себе соціалістом в тому сенсі, що визнаю одну свободу без соціальної справедливості, неповної і нездійсненої. Але свобода – необхідна умова здійснення і соціальної справедливості...» [86, с.390]. Остання фраза особливо важлива для розуміння життєвої позиції мислителя. Свободу особистості він розглядав як вихідний пункт для перетворень державного рівня, в тому числі і досягнення такого стану суспільства, при якому всі стани будуть зрівняні в правах і обов'язках.

Характеризуючи внутрішню політику В. Леніна, у «Листах до Луначарського» В. Короленко зазначав, що «без свободи неможливо досягти справедливості. Корабель майбутнього доводиться провести між Сциллою і Харибдою несправедливості, ніколи не втрачаючи з виду обох разом»

[124, с. 216]. Відмінність Короленка-соціаліста від більшовиків полягала саме в співвідношенні й послідовності втілення цих понять: свобода та соціальна справедливість. Більшовики намагалися побудувати вільне суспільство, втілюючи в життя принцип «соціальної справедливості», під яким, по суті, малося на увазі винищення «буржуїв» і зрівнялівка. Тому мислитель позитивно поставився до царського маніфесту 17 жовтня 1905 року; тому в 1907 році він брав участь у передвиборній кампанії до Другої Державної думи й балотувався виборщиком, сподіваючись внести власну лепту у справу побудови держави з розширеним колом свобод; тому із захопленням він зустрів лютневу революцію 1917 року, сприйнявши її як бажаний результат перетворень на даному історичному етапі.

Хоч мислитель багато в чому розділяв переконання послідовників учення К. Маркса, однак він категорично не погоджувався з ідеями основоположників марксизму щодо релігії, яку вони вважали засобом пригноблення людини можновладцями. Саме це мав на увазі К. Маркс, коли говорив про релігію як зітхання пригнобленої тварини, серце безсердечного світу, дух бездушних порядків. Розвиваючи цю думку, В. Ленін писав, що релігія є одним з видів духовного гноблення і що гніт релігії над людством є лише продуктом та відображенням економічного гноблення всередині суспільства. Тут з усією наочністю виступає принципове ідеологічне неприйняття марксистами будь-якої релігії як такої. Вважаючи її елементарною, за їх висловом, надбудовою над базисом, вони стверджували, що в умовах нового базису (світлого майбутнього соціалізму і комунізму після пролетарської революції) ніякій релігії просто немає місця.

В. Короленко, на відміну від російських марксистів, вважав релігію однією з найбільш важливих суспільних ціннісних орієнтацій сучасного йому суспільства. А у зв'язку з тим, що мислителя, як і багатьох інших видатних діячів XIX-XX століть, не можна назвати релігійною людиною, його спостереження над народним опором насильницькій атеїзації та

обґрунтування важливості духовно-релігійних ціннісних орієнтацій є об'єктивними, ніби відстороненими, але водночас – зацікавленими, щирими.

5 грудня 1917 року в своєму «Щоденнику» мислитель характеризує релігію як один з головних консолідуючих факторів суспільства, той скелет, який зможе стати стрижнем, що об'єднає його в єдино цілісний організм: «Наша психологія – психологія всіх російських людей – це організм без кістяка, м'якотілий і нестійкий. Російський народ нібито релігійний. Але тепер релігії ніде не відчувається. Ніщо не гріх. Це в народі. Те ж і в інтелігенції. Успіх – все. У сторону успіху ми сахаємося, як стадо. Це і є страшне: у нас немає віри, стійкої, міцної, святішої над тимчасовими невдачами та успіхами. Для нас «немає гріха» в участі в будь-якій неправді, яка процвітає в даний час. І тому наша інтелігенція, замість того, щоб мужньо й до кінця сказати правду «владиці народу», коли він явно помиляється і дає себе завести на шлях брехні й безчестя, – прикриває відступ порівняннями та софізмами і змінює істини» [90, с.48].

Згідно з переконаннями В. Короленка, в тогочасному суспільстві була значна кількість глибоко непереконаних людей, які практично примикали до більшовизму в лавах тієї революційної інтелігенції, що в масі сприяла загибелі Росії, без глибокої віри та захоплення, а тільки з малодушності і без захоплення. Найтиповішою в цьому сенсі є «модерністська» фігура А. Луначарського. Він сам закричав від жаху після московського більшовицького погромного подвигу... Він навіть вийшов зі складу уряду. Але це теж було безскелетно, адже після повернення до складу уряду А. Луначарський «потискує руку перебіжчика Ясинського і ... вкушає з ним «ідоложертовне м'ясо» не озираючись у бік совісті, що на мить прокинулася...

Російська душа – переконує мислитель, – якась безскелетна. У душі повинен бути свій скелет, який не дає їй гнутися при будь-якому тискові, що додає їй стійкості й сили в дії і протидії. Цим скелетом душі має бути віра. Або релігійна у прямому сенсі, або «переконана», але така, за яку стоять

«навіть до смерті», яка не піддається софізмам найближчих практичних міркувань, що говорить людині своє «non possumus» – «не можу». І не тому не можу, що те чи інше корисне або шкідливе практично, з точки зору найближчій користі, а тому, що є в нас дещо, що не гнеться в цей бік ... Щось вище і сильніше за ці найближчі міркування» [90, с.49].

Цінності віри були важливими для В. Короленка перш за все тому, що релігійна віра, яка сприймається переважно як етична цінність, що утримує від поганих вчинків, забезпечує душевний спокій, надає силу і надію, породжує почуття милосердя, співчуття та добра. Як доречно зауважує А. Колодний, «у народній свідомості віра в Бога була не вірою рабства (це надто однобічна її характеристика), а вірою в найвищу цінність і святість Добра. Вона справді була здатна стимулювати добру поведінку і ставити психологічну перешкоду перед злими вчинками. Власне, найвища вимога Бога до людей: «Поспішайте робити добро!» [3, с.644].

На думку П. Ямчука, мораль атеїзованого постпросвітництва для В. Короленка, як сина ХХ століття, повинна була б замінити християнську духовність, але завдяки трансценденції української християнсько-консервативної ідеї, наявній у його ментальності, вона трансформувалась в інше. А саме – в синтез позірної постпросвітницької ідейності, зрозумілої всім сучасникам, зі справжнім іманентним розумінням принципів поведіння себе в суспільстві незалежно від тих обставин, які диктуються часом.

Християнський консерватизм давав відповідь на питання погоджувати чи не погоджувати свої моральні принципи згідно з тими обставинами, які ототожнюються з суспільною мораллю сьогодення. Саме тому В. Короленко не відрізняв своєї літературно-декларованої діяльності від діяльності громадської, вважаючи їх тотожними. Особливо, коли йшлося про порятунок загублених душ, і, що стало важливим у ХХ столітті, людських життів, яким загрожувала пряма небезпека. Продовжуючи в ХХ столітті традицію Петра Могили, «Діаріуш» якого був спрямований на порятунок душі від спокус і

звab цього світу, В. Короленко не відрізняв порятунок душ від порятунку життя, якому загрожували безосудні розправи та терор [261, с. 26-27].

«Щоденник» В. Короленка періоду з 1917 по 1921 роки як світоглядний чинник засвідчує філософське місцезнаходження мислителя як, до певної міри, українського трансцендентного барокового від основи християнина, що самою атмосферою постпросвітництва ХІХ століття був позбавлений наріжного принципу ототожнення моралі із сакральною традицією українського християнства в смисловому просторі радикалізованих і втілених у буття українського народу ідей, генетично споріднених не з українським християнсько-консервативним дискурсом, а з добою французького Просвітництва ХVІІІ та німецького соціального вчення ХІХ століття. Ця ситуація взаємоперетину природних і неприродних, але засвоєних певною частиною української громади ідей, які породжували відповідну буттєву реальність, створювала складну для адекватного трактування мислителем атмосферу багатоетапних підмін понять [261, с. 27].

Як філософ, у духовній біографії якого поєднались українське християнське начало і досвід ХІХ століття, В. Короленко займав особливу позицію стосовно віри в Бога, яка узгоджувалась з духом постпросвітництва набагато менше, ніж з українською християнською консервативною традицією. Аналізуючи статтю «Комунізм і релігійні обряди», опубліковану 15 травня 1921 року в № 104 газети «Правда», В. Короленко у своєму записі від 27 травня 1921 року зазначає, що будь-якому суспільству необхідна релігія і занотовує: «...оголошення рішучої війни релігії з боку комунізму, це велика помилка. Поверхневий матеріалізм (а з таким тільки матеріалізмом ми маємо тепер справу) вже тепер виявляє всю свою поверховість. Світ, як складений з атомів-цеглинок, які своїми фізичними властивостями визначають світобудову, вже тепер, коли самий атом прямує до нескінченності, – відкриває в свою чергу таку ж нескінченність для допитливого людського розуму, і весь світ знову перетворюється на таємницю. Це, звичайно, далеко не

та містична релігія, що допускає чудеса та ворожбу, але все-таки це знову ... нескінченність» [90, с.389-390].

6 листопада 1889 року в листі до Олександра Малікова (*член гуртка «ішутинців», засновник теорії «боголюдства»*) В. Короленко зазначає про необхідність справжньої віри й релігії як таких, що зможуть позбавити суспільство будь-яких сумнівів і згуртувати його, адже «у релігійної думки, як і у всякої іншої, є постійне вдосконалення і для свого відродження віра вимагає сумніву, дослідження й засвоєння нового матеріалу, що подається думкою, пізнанням» [149].

Мислитель стверджує, що є часи, коли істинне, божественне полум'я переноситься з храмів і вівтарів до інших місць, коли нещадний скептицизм є першою сходинкою до храму нового невідомого бога. В перехідні для суспільства періоди ситуація зовсім інша. В. Короленко пояснював призначення наступним чином: «Людина невпинно шукає тепла і світла життя, вищого світу. На бездоріжжі вона зустрічає храм. Входить. Їй тепло і світло, вона молиться й довірливо схиляється перед вищою силою. Але ось у неї народжується сумнів. Чи це той бог, чи вірно його розуміють у цьому храмі, можливо, це тільки спотворення того божественного образу, який вона неясно носить у душі. ...Як розуміти цей сумнів? Спокуса диявола чи це божественне начало, світло свідомості, вкладеної в душу людини істинним, хоча й невідомим богом? І ось розум (і почуття теж) говорять людині, що ідея, яка панує в цьому храмі, зрозумілий і певний образ цього божества, – у деяких рисах не збігається з тим незрозумілим, але високим уявленням, яке з'являється в її душі окремими рисами; ці риси: істина, благо, справедливість... Але бог цього храму – не благий, не справедливий, він не правдивий (так їй здається, і так вона усвідомлює з мукою в душі)» [149].

Спостерігаючи за реаліями сучасного йому суспільства, В. Короленко розвиває свою думку: «У той же час людина віддає перевагу окремим рисам, вічним началам божества – певному образу, говорить цьому образу: тебе

немає! – і йде знову в темряву та холод, і йде одна, безпорадна – крізь цю темряву і холод за новим світлом» [149].

Подібні тенденції були характерні для російського суспільства початку ХХ століття, коли масово почали порожніти храми, в яких людство, звичайно, розміщувало частину свого пізнання, частину своєї віри, живої, істинної. Але божественне начало світилося в умах та душах людей, форма почала меркнути й темніти, і людина, що істинно служила божеству, якому вона в цьому житті так і не зуміла знайти підходящої форми – залишає храм, забирає з нього більш визначені й досконалі начала в темряву і холод нових сумнівів та пошуків. І ось, коли в дорозі її охоплює цей холод, – вона іноді озирається назад і часом готова знову визнати ідола, адже вона слабка і їй хочеться на що-небудь опертися. І багато хто йде назад; для цього доводиться погасити той вогонь сумніву й пізнання, який горів раніше. Це означало відречення від істинного бога, якого люди не знали, але який для них більше жив у істині, в пізнанні, в совісті, в правді, ніж у кадильному диму та іконах.

У листі, написаному Сергію та Олександрю Малишевим (*російські революційні та, згодом, радянські державні діячі, журналісти та письменники*) у 1887 році, В. Короленко ще раз наголошує на необхідності істинної релігії, а не її інтерпретацій, які, власне, й витісняють релігію, полемізуючи при цьому з Л. Толстим: «...Л. Толстой своєму вченню намагається надати вигляду й форми вчення релігійного. Я говорю – «намагається» тому, що по суті, на мою думку, воно зовсім не релігійне, хоча багато хто з недалекоглядних людей, які не звикли до аналізу та критики, вважають його саме релігією. Я знаю випадок, коли богобоязлива старенька прийшла до одного пана, бажаючи придбати «євангеліє». На обкладинці вона побачила напис: «Євангеліє Льва Толстого». Старенька дуже засмутилася і образилася. «Я знаю чотирьох євангелістів і ніколи не чула про євангеліста Толстого» [149].

Мислитель стверджує, що це, звичайно, справедливо, але коли б вона натрапила на інший список, з іншим заголовком, то вона прочитала б усе з великим задоволенням та сердечним розчуленням і залишилася б абсолютно задоволеною. Мова всюди йде про віру, сенс життя, вічне життя, про Христа, про безсмертя тощо.

За цими словами старенька напевно б не помітила, що вона має справу за своєю суттю з абсолютно особливою умовною термінологією. Віра в Толстого – не та найвна віра («впевненість у невидимому, ніби у видимому»), з якою ми знайомі, і яка справді зворушує й нерідко допомагає дивитися на життєву рутину зрозумілим і спокійним поглядом: «Усе це – мовляв – тут. А там – все буде приведено до порядку і щасливого стану». Тут – це на землі. Там – це небо, з обличчям бога, з ангелами тощо. Віра Толстого – набагато розумніша. Це – «сенс, який надається життю» [149].

Визначення – зазначає В. Короленко – дуже гарне, і з ним можна було б погодитися. Хто встиг охопити розумовим поглядом усі життєві суперечності, примирити їх, звести до відомої перспективи, – той має віру. Усе питання в тому – де ця точка зору, все що об'єднує. Людина, яка думає подібно до французького філософа О. Конта, що світом керують закони розуму, суворого наукового мислення, – теж має віру. Людина, «переконана», що все в світі схиляється до торжества принципів «рівності людей», рівності перед лицем закону і майна, – у цьому переконанні вона теж володіє вірою. Але ми знаємо, що ці та безліч інших мислителів, які осмислили для себе і для своїх послідовників складний калейдоскоп життєвої боротьби – не мали нічого спільного з «релігією». Прагнучи до «сенсу життя – вони відверто зверталися до розуму і серця в ім'я істини, діяли логікою, переконанням, залишаючи осторонь релігію (виключення були, але мова не про них)» [149].

У листі до С. та О. Малишевих В. Короленко намагається виокремити істинне поняття віри і наголошує на важливості саме її, справжньої віри, для консолідації суспільства. Л. Толстой, зазначає мислитель, вживаючи слово

віра в сенсі переконання, маскує цей сенс (ненавмисно) і намагається показати, що у нього – віра релігійна, з богом і дияволом, з вічним життям. Але усе це сухі умовності, логічні формули, що приховуються за релігійною риторикою. «Якби я був щиро віруючим в ортодоксальному сенсі, – я з повним правом бачив би в Толстому антихриста, так ретельно він приховує атеїстичні думки у релігійній овечій шкірі!» – зауважував В. Короленко [149].

Що таке бог, бог, який, на думку всіх релігій, – стоїть над світом, обіймає все собою, все створив, все усвідомлює, всім керує, все направляє – запитує В. Короленко? Це є (за Толстим) – «розуміння життя». Коли Іван Ілліч (*герой повісті Л. Толстого «Смерть Івана Ілліча» (1881-1882, 1884-1886)*) перед смертю усвідомив, що дружина у нього погана, що діти погані, що життя його пройшло без сенсу, що все його життя взагалі – суцільна нісенітниця, – значить, що в його душу зійшов бог (розуміння). А потім що? Іван Ілліч помер, свідомість теж померла, – і куди подівся толстовський бог – невідомо. Знаєте, що значить вічне життя, безсмертя душі? На думку релігійної людини – це є невмируще я, це свідомість самого себе, яке не втратиться після смерті. Тіло згниє, а я буду себе почуватися без тіла ще краще. Тілу було холодно, – мені холодно не буде; тіло голодувало, – я голодувати не буду. Потреби тіла гнітили душу, від цього на землі я сумував і страждав, – там, за труною – я вільний і великий, тому що інертна матерія не має влади над моєю безсмертною душею. І я стою вище за світ, вище за все, що мене приковувало до землі, що закривало очі душі. Тепер я все бачу, все розумію. Ось це – безсмертя, ось це надія! Через цю надію можна загнати розум, аналіз, критичну думку в найдаліші закутки душі і сказати їм: «Мовчіть, не хочу нічого знати, щоб не позбутися своєї прекрасної надії!..» [149].

А у графа Толстого – розвиває свою думку В. Короленко – все набагато розумніше: безсмертя – лише у справах. Якщо ви попрацювали для блага людей, то значить ви частину себе вклали в таку справу, яка не помре, і значить ви безсмертні. Тобто вона ніби не зовсім ви, але щось від вас

залишиться навіки. Дуже добре, і ми абсолютно погоджуємося з графом. Але де ж тут безсмертя особи? Ми завжди вірили і віримо в те, що ви відкриваєте як новину, – міг би сказати найбільш закоренілий атеїст. Так! – Ідея блага вічна. Врешті-решт восторжествує саме воно! Але ми відверто ставимо перед собою безрадісну істину: благо буде торжествувати тоді, коли від мого особистого існування не залишиться й сліду, як немає сліду на поверхні води від батога, яким вдарили по ній, від кола, що розійшлося ... Ми це говоримо і вчимо людей – боротися за благо незважаючи на це, стояти за нього безкорисливо. А Л. Толстой вважає за краще говорити те ж іншими словами: «Ви помрете, а ваші справи залишаться», – говорить невіруючий; «Ви самі безсмертні, – говорить Толстой, – у ваших справах» [149].

Уся справа тут в словах, але слова такі хитрі й мудрі, що, говорять, один сектант, який читав Толстого, – був дуже здивований, коли з розмови з Толстим переконався в гіркій правді: замість свого одновірця він зустрів атеїста, який називає свій атеїзм вірою в бога. Ось що значить замість хліба давати камінь; під прапором нової віри, якої так прагне сучасна людина, – Толстой проводить старі філософські теорії, що належать не йому, але ним тільки підфарбовані.

Згадка В. Короленка про давню власну релігійну теорію саме в добу панування безбожництва, засвідчує з одного боку його недогматичне сприйняття ортодоксалізованих концептів матеріалізму, що вже тоді почав оформлюватись у жорстку авторитарну інтелектуальну структуру, а також, тією ж мірою, прагнення філософа до пошуку істини саме в царині духовно-ірраціонального обширу думки й чуття. В українській світоглядній традиції такий пошук має виразно бароковий вимір. З іншого погляду побіжна згадка В. Короленком про вибудову власного віроосмислення засвідчує й те як непросто було, людині XIX століття, людині навіть нерелігійного типу свідомості долати опір з боку однодумців. Опір саме новоспечених ревнителів матеріалізму як всеохоплюючої ідеології, що поступово виводилась у ранг

сакралізованої, будучи при цьому насправді симулякром сакрального, його яскравою антитезою.

Поширення на території Російської імперії наприкінці XIX – на початку XX століття марксистського філософського матеріалізму, який виходив з того, що матерія, природа, буття представляє об'єктивну реальність, яка існує поза і незалежно від свідомості, що матерія є первинною, оскільки вона є джерелом відчуттів, уявлень, свідомості, а свідомість є похідною, адже є відображенням матерії, що мислення є продуктом матерії, яка досягла в своєму розвитку високого ступеня досконалості, підірвала підвалини релігійного життя країни. Поступовий відхід на другий план загальнолюдських та загальнонародних, духовних та моральних цінностей і заміна їх цінностями матеріальними, зокрема предметними, змусили В. Короленка шукати вихід, з ситуації, що склалася, який він вбачав у поверненні до духовно-релігійних ціннісних орієнтацій.

Релігійний пошук мислителя засвідчував трансцендентність його наріжних позицій, які найбільш яскраво виявились саме в добу випробувань 1917-1921 років. Не належачи до жодної з церков, у своєму мисленні він не був відчужений від сутнісно релігійних категорій, а лише виявляв стосовно них свою іншість, яка, взаємодіючи з ними, збагачувала, а не збіднювала вітчизняний вимір всесвітньої християнської віри. Прикметним є й те, що в імперському постпросвітництві навіть не радикальної пори, що нею була доба відносно ліберального самодержавного царювання Миколи II, така богошукацька теорія мислителя не знайшла ані найменшої симпатії або, принаймні, позитивного відгуку саме серед тих інтелектуальних верств, які декларували свій лібералізм, а отже й толерантність до філософського універсуму іншого [261, с. 37].

Міркуючи про проблематику, пов'язану із роллю і місцем християнсько-консервативної домінанти в житті української громади та цінності віри, В. Короленко занотовує: «Узагалі гоніння на віру дуже непопулярне.

Результати зворотні: церкви заповнені, тих, хто сповідується, перед Великоднем небувало багато. У священників з'явилась ревність до гнаної ідеї» [90, с.181]. Консервативна християнська домінанта громадського духовного опору насильницькій атеїзації є очевидною, адже смисловим центром такого опору є ревність за вірою й бажання захистити гнану одвічну Церкву, яка прямо ототожнюється з одвічною сутністю українства як соціокультурного феномену.

Однак, зазначає П. Ямчук, попри всі випробування революційної доби українська громада зберегла дух християнсько-консервативного розуміння самої сутності духовних законів буття. Це багатоаспектне, складне, але вельми знакове явище не могло не цікавити В. Короленка, який саме все життя присвятив вивченню та опису народної душі. Доба радикального постпросвітництва подала ще одну суттєву загадку українського характеру, якщо розглядати це явище як приналежне до постпросвітницької реальності, а не до барокової перспективи [261, с. 39].

Мова йде про консервативну доктрину оборони «забобонів», якими постпросвітницькі та й просвітницькі мислителі вважали християнську віру. В. Короленко завжди був далекий від того, щоб картати українську християнську громаду за «відсталість». Як мислитель він прагне пояснити, зрозуміти причини незнищенності такої віри: «Без сумніву, що співчуття до «гнаної віри», що пробуджується, є те саме почуття, яке колись надихало й наше покоління, тільки в іншому спрямуванні» [90, с. 182].

Дана думка є ключем розуміння ставлення групи гуманістичних мислителів до світоглядної системи християнства. Якщо сконцентрувати визначення, то виявиться, що ці мислителі опинилися у беззахисному становищі перед наступом агресивного радикально-безбожницького варіанту постпросвітництва. Опинилися саме тому, що від початку власне постпросвітництво трактували як спрямування до матеріального втілення духовного раю на Землі. Таке поривання, на думку П. Ямчука, ззовні нібито

подібне до раннього християнства та констатованого В. Короленком у 1917-1921 роках українського громадського прагнення захистити православ'я як віру своїх предків, насправді від обох названих явищ суттєво відрізняється. Насамперед різниться своєю справжньою метою. У перших двох випадках нею є збереження духовної домінанти – віри в Бога, як шляху до порятунку людства, як шляху консервативного захисту індивідуальності від будь-якого виду не сакрального впливу, тому що такий вплив завжди неминуче тягне за собою розмаїття форм диктату та знеособлення. В. Короленко в іманентно бароковій традиції потрактував факт спрямування української громади-братства до захисту «гноної віри», розуміючи, що якщо не в буттєвому, то у вищому, духовному розумінні молоді, яка у добу радикального постпросвітництва стає на шлях оборони гноної віри, пощастить набагато більше, ніж поколінню, до якого належав він сам, і яке було обмануте ілюзіями постпросвітницько-мамоністичних утопій. Молода людина, що оборонятиме духовне начало не буде знати ніде тих болісних сумнівів та розчарувань, що їх зазнали щирі й віддані адепти соціальних утопій, які слугуючи високим, але буденним цілям, були використані силами, далекими від моральної чистоти й ідеалів [261, с. 39–40].

А. Колодний, розглядаючи систему релігійних цінностей, виділяє такі їх групи. До вищої групи, – стверджує релігієзнавець, – належить Бог як абсолютна цінність. До другої групи відносяться «потойбічні цінності», а саме – Царство Боже, безсмертя душі, рай, які є для віруючих метою та ідеалом. До третьої групи належать цінності, які функціонують у земному житті для досягнення «Царства небесного», тобто релігійні обрядів, Церква та ін. До четвертої групи належать життєві цінності, цінності життя як такого [3, с.491].

Виходячи з даної класифікації, зазначимо, що для В. Короленка найважливішою в системі релігійних цінностей була перша група – віра в Бога

як шлях до порятунку людства, як шлях консервативного захисту індивідуальності від будь-якого виду не сакрального впливу.

Поряд з ціннісними орієнтаціями християнства, В. Короленко аналізує цінності мусульманства. У другому листі до А. Луначарського В. Короленко характеризує ціннісні орієнтації в ісламі, звертаючи увагу свого адресата на статті турецького «соціаліста» Балієва, які містять прямі заклики до вірменської різанини. Мислитель, зокрема, зауважує, що якщо нарком освіти уявить собі картину своєрідних східних мітингів кінця XIX століття на площах перед мечетями Стамбула, де мандрівні дервіші закликають слухачів, які навпочіпки до священної війни з європейцями, чи скаже він, що тут «мова йде про прогрес у розумінні Маркса і Енгельса» [124, с.201]. Мислитель вважає, що навпаки – Азія відгукується на те, що відчуває в нас рідного, азіатського.

Не зважаючи на те, що мислитель категорично засуджує джихад, до якого закликали турецькі соціалісти, він позитивно відгукувався про ціннісні орієнтації ісламу, найголовнішою з яких є покірність, якої кожен справжній мусульманин повинен дотримуватися на всіх стадіях свого життя незалежно від того є він дитиною, юнаком, дорослою людиною чи особою похилого віку. Покірність полягає в тому, щоб підкорятися Аллахові й потрапити до раю в наступному житті. При цьому іслам звільняє мусульманина від необхідності ставити питання про накопичення грошей і майна, тілесне задоволення, їжу та розваги, оскільки все з'являється і зникає, а він живе для вищої мети.

Характеризуючи класові ціннісні орієнтації сучасного йому суспільства В. Короленко у полеміці з російськими послідовниками К. Маркса – В. Леніним, М. Туган-Барановським, П. Струве зауважує, що комунізм, до якого так прагнуть теоретики цього філософського, політичного та економічного вчення та руху, прагне відстояти лише вузькочасові цінності, зокрема цінності фабрик і заводів для забезпечення життєдіяльності пролетаріату, забуваючи при цьому про суспільні ціннісні орієнтації та

цінності інших верств суспільства, зокрема інтелігенції та селянства. 9 червня 1920 року в листі до С. Протопопова мислитель зазначає: «Для мене велике питання – чи є комунізм тією формою, через яку має пройти людство. Форм здійснення соціальної справедливості багато й ще ніде жодного разу (за винятком хіба релігійних громад і то не надовго) ми не бачили вдалої комуни» [147].

Дану тезу він розвиває у шостому листі до А. Луначарського, аналізуючи можливість запровадження комунізму в сучасному йому суспільстві. Мислитель, зокрема, зазначає: «...в минулому сторіччі були спроби перевести комуністичну мрію в дійсність. Роберт Оуен, фур'єристи, сенсимоністи, кабетисти – така довга низка комуністичних дослідів у Європі і в Америці. Усі вони закінчилися сумною невдачею, розбратами, трагедіями для ініціаторів, на зразок трагедії Кабе. І всі ці благородні мрійники закінчували усвідомленням, що людство повинно переродитися раніше, ніж знищити власність і перейти до комунальних форм життя. Соціаліст історик Ренар говорить, що Кабе і комуністи його штибу вдавалися до дуже спрощеного вирішення питання: «Серед предметів, що оточують нас, є такі, які можуть і повинні залишитися в індивідуальному володінні, та інші, які повинні перейти в колективну власність» [161, с.415].

Процес цього розподілу, за який більшовики після жовтневого перевороту 1917 року взяли з легким серцем, на думку В. Короленка, є процесом довгої і важкої підготовки «об'єктивних і суб'єктивних умов», для якого необхідна вся напруга загальної самодіяльності і, головне, свободи. Лише така самодіяльність, лише свобода різних дослідів можуть вказати, що витримає критику практичного життя і що приречене на загибель. Полемізуючи з А. Луначарським, листи В. Короленка до якого читав і В. Ленін, мислитель аналізує помилки, яких припустилися соціалісти-утопісти, намагаючись побудувати комуни: «Кабе не зумів знайти принципу, який встановив би цю роздільну лінію (*розподілити предмети, які мали опинитися в державній і*

залишитися у приватній власності). Він приділяв дуже багато місця владі та єдності. Держава-община, про яку він мріяв, нагадує пансіон, де молодим людям забезпечують здорову помірну їжу, де одягають у мундир їх розум, як тіло, привчають їх працювати, їсти, вставати за дзвінком. Одноманітність цієї суворої дисципліни породжує нудьгу й огиду. Цей монастирський інтернат дуже тісний, щоб людство могло в ньому рухатися, не розбивши його» [161, с.415–416].

Більшовики, переконаний В. Короленко, значно вульгаризували та примітизували вчення К. Маркса та Ф. Енгельса і почали запроваджувати в країні комунізм «казармений» – устрій, для якого характерні аскетизм у задоволенні людських потреб, деспотизм вузького прошарку «революційних лідерів», бюрократизація всієї системи громадських зв'язків, відношення до людини як до сліпого знаряддя виконання волі вищестоячих. Мислитель у своєму листі дорікає А. Луначарському тим, що більшовики «ввели свій комунізм у казарму (достатньо пригадати «мілітаризацію праці»). За звичаєм самовпевнено, недовго роздумуючи над розмежувальною лінією, ви порушили недоторканність і свободу приватного життя, увірвалися в житло («Мій дім – моя фортеця», – говорять англійці), почали проводити негайний розподіл необхідних речей, як інтимних проявів смаку та інтелекту, наклали руку на приватні колекції картин і книг... Не створивши майже нічого, ви зруйнували дуже багато, інакше сказати, вводячи негайний комунізм, ви надовго відвернули навіть від простого соціалізму, введення якого є найважливішим завданням сучасності» [161, с.416].

Розглянувши «Листи до Луначарського», можна дійти до висновку, що аналізуючи спроби соціалістів утопістів створити комуну та вузькочасові ціннісні орієнтації в комунізмі, який негайно прагнули побудувати більшовики після приходу до влади, В. Короленко дорікав новоспеченому керівництву країни в тому, що вони відкинувши цінності інших суспільних верств (зокрема, інтелігенції, за якою завжди йшов простий люд) створили

«казармений комунізм», цим самим відвернувши від себе прихильників ідей соціалізму в країні.

Таким чином, проаналізувавши мемуаристику В. Короленка, зокрема його «Листи» та «Щоденники», можна дійти до висновку, що у його інтерпретації релігія дійсно є однією з основних суспільних ціннісних орієнтацій, адже лише справжня релігія виступає головним консолідуючим фактором у суспільстві. Як зазначає мислитель у статті «Декларація» В. С. Соловйова: До історії єврейського питання в російській пресі», яка у 1909 році не була пропущена до друку цензурою, «посилене розпалювання національної і релігійної ворожнечі, настільки супротивної духу справжнього християнства, придушуючи почуття справедливості й людяності, в корені розбещує суспільство і може привести його до морального здичавіння, особливо при нині вже помітному занепаді гуманних почуттів і при слабкості юридичного начала в нашому житті» [89].

Загалом, проблеми, якими переймався В. Короленко наприкінці ХІХ – на початку ХХ століття, можна об'єднати у спільне смислове коло і цим колом слід вважати захист гнаних та пригнічених верств населення. У часи діяльності В. Короленка захисту потребували вже не лише сама Церква, але й національні права українців, їх право на право на власне розуміння державного устрою. Зокрема, право на інакодумство, право будь-якої людини на життя й відверте висловлювання власних ідей.

Висновки до другого розділу

Розглянувши аналіз В. Короленком основних ціннісних орієнтацій в історії розвитку філософської думки, можемо стверджувати, що приклад мислителя – це свідчення однієї з провідних тенденцій кінця ХІХ століття серед європейської та російської інтелігенції – реінтерпретації ціннісних орієнтацій Стародавніх Сходу та Греції.

Зокрема, у буддизмі визнання індивідуальної волі людини було головною ціннісною орієнтацією й вирішальним фактором розвитку особистості, способом утвердження внутрішньої свободи, що постало надзвичайно важливою обставиною в епоху загального сум'яття, песимізму і кризи усталених моральних та етичних норм. Зіставляючи буддійські ціннісні орієнтації за В. Короленком з класифікацією ціннісних орієнтацій за Дж. Хофстеде, зазначимо, що найголовнішими ціннісними орієнтаціями у буддизмі для мислителя були ті, що визначають взаємовідносини між людьми, зокрема індивідуалістська та пов'язані зі ставленням до життя.

На матеріалі класичної грецької філософії, зокрема поглядів Сократа, Платона та Ксенофонта, В. Короленко розкриває одну із значущих цінностей свого часу – проблему віри. Не будучи богошукачем, В. Короленко підходить до цієї проблеми з антропологічних позицій і дивиться на віру, як на основну ціннісну орієнтацію всього духовного й морального життя людини. При цьому вірі, що веде до смирення, покірності й непротивлення, протиставляється віра, що закликає і веде людину до пізнання самої себе, а через себе – до пізнання всього, що відбувається навколо. Через Сократа В. Короленко шукав «нового бога», яким могла бути і сама людина, внутрішньо вільна, звільнена від страху і релігійного догмату, людина, в якій здібності до боротьби і протесту існують як «природно» притаманні самій людській природі.

Виходячи з класифікації ціннісних орієнтацій за Дж. Хофстеде, найголовнішими ціннісними орієнтаціями для В. Короленка в античному

суспільстві, на основі аналізу поглядів Сократа, Платона та Ксенофонта, також були орієнтації, що визначають відносини між людьми, адже короленківський Сократ прагне не лише знайти нову віру, а й донести її до інших.

На основі аналізу основних видів соціальних ціннісних орієнтацій в працях філософів епох Відродження, Просвітництва та початку XIX століття, зокрема Дж. С. Мілля та Ж.-М. Гюйо, можемо стверджувати, що В. Короленко аналізуючи етичні погляди М. Монтеня, головними ціннісними орієнтаціями філософів епохи Відродження вважав прагнення конкретної людини до щастя, основною передумовою якого виступало задоволення. Ціннісні орієнтації Відродження мислитель вважав індивідуалістськими, оскільки у філософії даної епохи (на прикладі поглядів М. Монтеня) головним критерієм етичних цінностей виступала окрема людська особистість з її духовними прагненнями, уявленнями про благо та справедливість, скептично ставлячись до них, адже перевагу віддавав колективістським та просоціальним ціннісним орієнтаціям. Визнаючи егоїзм головною причиною людських дій, М. Монтень не обурюється цим, а вважає це цілком природним і навіть необхідним для людського щастя, тому що якщо людина буде приймати інтереси інших так само близько до серця, як свої власні, вона втратить як власне щастя, так і душевний спокій!

Найголовнішими ціннісними орієнтаціями французького просвітника Франсуа-Марі Аруе були гуманістичні – він боровся проти суспільної несправедливості, захищав знедолених, «гнаних» і несправедливо засуджених (справа гугенота Жана Каласа, якого у 1762 році було звинувачено у вбивстві сина за спробу прийняти католицизм). У даному аспекті напрямки діяльності Вольтера та В. Короленка були схожими. В. Короленко, зокрема, активно відстоював інтереси «гнаних» у Мултанській справі (судовий процес по неправдивому звинуваченню селян-удмуртів села Старий Мултан Малмизького повіту В'ятської губернії в принесенні ними людської жертви

язичницьким богам) та справі Бейліса (судовий процес у Києві, у вересні–жовтні 1913 року проти єврея Менахема Менделя Бейліса, звинуваченого в убивстві з ритуальною метою християнського хлопчика Андрія Ющинського).

Головні ціннісні орієнтації початку ХІХ століття В. Короленко розглядав на основі аналізу філософських поглядів британського утилітариста Дж.С. Мілля та французького філософа-позитивіста Ж.-М. Гюйо. Ціннісні орієнтації початку ХІХ століття, за В. Короленком, досить суперечливі, їх моральний діапазон плюралістичний – від загального щастя всіх людей (Дж.С. Мілля) до індивідуального щастя конкретного індивіда (Ж.-М. Гюйо). Зіставляючи соціальні ціннісні орієнтації у В. Короленка із класифікацією Т. Шуйта і М. Вугта, стверджуємо, що етичний індивідуалізм М. Монтеня та «моральна система» Ж.-М. Гюйо були уособленнями індивідуалістичної ціннісної орієнтації, а гуманістичні ідеали Вольтера та утилітаризм Дж.С. Мілля – просоціальної.

Розглядаючи крізь призму вчення К. Маркса та його російських послідовників основні суспільні ціннісні орієнтації кінця ХІХ – початку ХХ століття, мислитель приходять до висновку, що релігія дійсно є однією з основних суспільних ціннісних орієнтацій, адже лише справжня релігія виступає головним консолідуючим фактором у суспільстві, адже посилене розпалювання національної і релігійної ворожнечі, настільки супротивної духу справжнього християнства, придушуючи почуття справедливості та людяності, в корені розбещує суспільство й може привести його до морального здичавіння, особливо при нині вже помітному занепаді гуманістичних почуттів і при слабкості юридичного начала в нашому житті.

Розглядаючи ціннісні орієнтації ісламу, мислитель вважав, що найголовнішою з них є покірність, яка полягає в тому, щоб підкорятися Аллахові й потрапити до раю в наступному житті. Завдяки постійності іслам позбавляє мусульманина від необхідності ставити питання про накопичення грошей і майна, тілесне задоволення, їжу та розваги, оскільки все з'являється й зникає, а він живе для вищої мети.

У той же час, характеризуючи класові ціннісні орієнтації сучасного йому суспільства В. Короленко у полеміці з марксизмом зауважує, що комунізм, до якого так прагнуть теоретики цього філософського, політичного та економічного вчення та руху, прагне відстояти лише вузькокласові цінності, зокрема цінності фабрик і заводів для забезпечення життєдіяльності пролетаріату, забуваючи при цьому про суспільні ціннісні орієнтації та цінності інших верств суспільства, зокрема інтелігенції та селянства.

РОЗДІЛ 3.

ЕВОЛЮЦІЯ ПОГЛЯДІВ В. Г. КОРОЛЕНКА НА ЦІННІСНІ ОРІЄНТАЦІЇ РОЗВИТКУ СУСПІЛЬСТВА ТА ІНДИВІДА

3.1. Особливості тлумачення В. Г. Короленком окремих філософських та етичних категорій

Не зважаючи на встановлену думку про В. Короленка як виключно письменника, гуманіста, правозахисника, громадського діяча, філософські інтереси мислителя виражені з більшою визначеністю, ніж прийнято вважати. Він, звичайно, не був мислителем-теоретиком у прямому розумінні цього слова, в жодному разі його не можна вважати людиною, що присвятила себе філософській праці як такий: його судження з питань суспільного життя та філософії мають фрагментарний характер, іноді одне висловлювання суперечить іншому [75, с.221]. Але це був живий і допитливий розум із великою потребою побудови самостійних відповідей на найскладніші питання життя, з яскраво вираженим тяжінням до цілісного й різнобічного світогляду та пристрасною потребою втілення в життя тих принципів, які були продуковані філософією.

Теоретичні пошуки мислителя знайшли своє відображення в його творчості, у постановці низки філософських питань у художніх творах, що дає можливість виділити в творчому спадку В. Короленка певне коло творів із філософсько-світоглядною проблематикою («З двох боків», «Вночі», «Сліпий музикант», «Сказання про Флора, Агріппу і Менахема, сина Іегуди»; «Тіні», «Необхідність», «Мороз»). У своїх творах В. Короленко визнавав існування об'єктивного світу та його матеріальність, переконував у необхідності пізнання зовнішнього світу та його об'єктивних законів, вчив поважати точне, теоретичне знання, вірити у людський розум, у можливість людини впливати на навколишній світ тощо. Філософське спрямування його мислення

виражалося у низці мотивів і в творах, у яких, здавалось би, прямо не піднімалися філософські теми. Філософське спрямування визначило й певні моменти його художньої творчості.

В. Короленко детально розглядав декілька філософських проблем: про співвідношення буття і свідомості; про безсмертя людини; про сутність моралі; про свободу волі та необхідності; низку питань релігійного змісту тощо. Лише розглядаючи філософські міркування В. Короленка з урахуванням його соціально-політичних і історико-філософських поглядів, і тісно пов'язуючи формування та розвиток його світогляду з політичною, філософською й літературною боротьбою доби, можна узагальнити погляди мислителя на світ, показати оригінальність багатьох його висловлювань та історичну закономірність, висування на перше місце низки нових проблем порівняно з поглядами революційних демократів 60-х років XIX століття [74, С.221–222].

Значну увагу питанням філософського характеру, зокрема розробці категоріального апарату філософії та трактуванню основних соціально-філософських проблем сучасного йому суспільства В. Короленко приділяв і в публіцистиці та епістолярній спадщині. Найбільш ґрунтовно дані проблеми він розглядає у «Щоденниках», «Листах» за 1879–1921 та «Листах з тюрем і заслань».

Детально своє ставлення до окресленої проблематики він пояснив у «філософському листі» до О. Маликова від 6 листопада 1889 року: «За той час, коли ми не бачились, я дуже змінився. Я зараз піднімаю очі до неба, я визнаю начало віри, але не визнаю і ніколи не визнаю догматизму» [149, с. 138]. 11 червня 1882 року у листі до О. Маликова мислитель прямо вступає в дискусію зі своїм однодумцем з приводу трактування окремих філософських категорій, зокрема, категорій «діалектика», «метафізика», «скептицизм», «матеріалізм», «свідомість» та «воля».

На сучасному етапі розвитку історико-філософської думки під категорією «діалектика» розуміємо метод філософії, що досліджує категорії розвитку. Слово «діалектика» походить із Стародавньої Греції завдяки популярності діалогів між Платоном та Сократом. Саме діалог між людьми, які намагаються переконати один іншого, й дав назву діалектичному методу у філософії.

Як загальна теорія розвитку «діалектика» дає ключ до розуміння його сутності, відображає реальні процеси у природі, суспільстві і мисленні такими, якими вони є в дійсності. Оскільки весь навколишній світ перебуває в русі, зміні і розвитку, діалектика у своїй основі неминуче має виходити з цієї загальності. Вона і відтворює в мисленні всі процеси дійсності в узагальненій формі з урахуванням їхньої суперечливості, змін, біжучості, взаємопереходів, становлення нового. Тому діалектика і має категорійний апарат, закони і принципи, котрі адекватно відображають у мисленні зміни і взаємопереходи, оскільки самі є рухливими і змінними. Без розуміння цього, без врахування діалектики суперечностей і рушійних сил розвитку в будь-яких природних і суспільних системах об'єктивної дійсності істинне пізнання неможливе.

Діалектика підходить до вивчення предметів і явищ з точки зору їх виникнення, руху і розвитку, а тому орієнтує на конкретне, багатостороннє вивчення об'єктивних процесів. Вона дає змогу знаходити нові грані речей, нові повороти, зв'язки, способи усвідомлення дійсності, що розвиваються, і тим самим відтворювати її в усій складності, суперечливості, багатогранності, з безліччю відтінків підходу до буття, наближення до нього. Діалектика, на відміну від інших концепцій розвитку, розглядає предмети і явища не ізольовано один від одного, а в їхньому взаємному зв'язку, а, отже, і у взаємодії, та суперечливості. Процес розвитку можна зрозуміти і відтворити у мисленні тільки з урахуванням цього. Тому діалектика є альтернативою усіх теорій, вчень, течій і напрямків, котрі відкидають, ігнорують чи фальсифікують об'єктивні принципи зв'язку, розвитку, суперечності,

стрибокподібності, заперечення, таких, як метафізика, софістика, еkleктика, догматизм, релятивізм, «негативна» діалектика [248].

24 вересня 1888 року в листі до К. К. Сараханова (*російський журналіст та видавець, з яким мислитель познайомився в 1887 році під час адміністративного заслання у Нижньому Новгороді*) В. Короленко подавав власне тлумачення даної категорії, зауважуючи, що «зайва категоричність і догматизм прощаються тільки деяким письменникам і лише за умови дуже великих прав на це. Потрібна дуже велика ясність логіки й діалектики з боку самого автора; тоді, захоплений цією ясністю, читач звикає з догматизмом висновків і з різкістю заперечення чужих думок.

... Спробуйте розвинути ті ж думки у всій їх діалектичній повноті. Не думки підганяйте до окремого факту, а навпаки – окремі факти ставте на місце, згідно з логічним розвитком думки» [149].

6 серпня 1910 року в листі до Т. О. Богданович (*дитяча письменниця, перекладачка, виховувалася в сім'ї громадського діяча М.Ф. Анненського – близького друга В. Короленка*) мислитель наводить приклад діалектики на основі аналізу творчості Л. Толстого. В. Короленко полемізує за своїм адресатом: «Ось приклад толстовської діалектики. Мова йде про знання. Я говорю: пізнання світу змінює поняття про бога. Бог, який запалює ліхтарики для землі, – одне. Бог, який створив у кожному цьому вогнику цілий світ і встановив закони цього світобудови, – вже інший. Це уявлення змінили Галілеї, які дивилися в телескопи з метою пізнання, чистого й безкорисливого, тобто наукового. На це Толстой, спочатку ніби трохи призупинився, – потім зазначив: «Як це ми всі забуваємо Канта. Адже цих світів по суті немає. Що ж змінилося? – Наше уявлення і змінилося» [149].

Таким чином, можемо зауважити, що категорію «діалектика» В. Короленко тлумачив ненауково як вчення, згідно з яким окремі факти визначаються логічним розвитком думки, тоді як на сучасному етапі розвитку

історико-філософської думки під даною категорією розуміємо метод філософії, що досліджує категорії розвитку.

Термін «метафізика» був вперше застосований у зв'язку з класифікацією філософської спадщини Аристотеля Андроніком Радоським (I століття до н. е.), який об'єднав різні лекції і замітки Аристотеля з філософії під такою назвою.

Даний термін означає:

1) «мета» (з грецької – між, після, через) – префікс, що характеризує проміжний стан речі, її зміну, переміщення тощо;

2) в сучасній науці вживається для позначення складних систем. «Фізика» – природа, наука про природу, що вивчає загальні властивості матеріального світу. Термін «метафізика» дослівно означає «після фізики» [248].

Протягом історії філософії метафізика або відкидалася як помилкове вчення, що виходить за рамки досвіду, або звеличувалася як найвище досягнення людського розуму. І. Кант критикував метафізику, яка передувала його вченню, за її умоглядність, за те, що вона мала справу зі змістовно обмеженими сферами й у той же час не знала правильного шляху пізнання цих сфер, вона тільки постулювала Бога, безсмертя душі, цілісність світу, наївно вважаючи, що їх можна досягнути так само, як досягаються предмети реальної дійсності. Засновник Німецької класичної філософії вважав, що метафізика можлива як систематичне знання, але сам він обмежився лише аналізом тих протиріч, у які впадає думка, намагаючись розв'язати основні метафізичні проблеми. І. Кант ввів розходження між метафізикою природи і метафізикою моралі (в останній протиріччя чистого розуму знаходять практичне вирішення); розмежував метафізику і природознавство, показавши корінну відмінність предметів цих дисциплін.

Згодом термін «метафізика» набув іншого, більш широкого філософського значення. Поняття «метафізика» в історико-філософському аспекті має ряд значень:

1) метафізика – це вчення про надчуттєві, недоступні досвідові принципи і начала буття (існування світу);

2) метафізика – синонім філософії;

3) метафізика в буденному розумінні вживається для означення чогось абстрактного, малозрозумілого, умоспоглядального;

4) метафізика – це наука про речі, спосіб з'ясування світоглядних питань (сенс життя, основне питання філософії тощо), які не піддаються осягненню за допомогою експерименту та методів конкретних наук;

5) метафізика – це концепція розвитку, метод пізнання, альтернативний діалектиці. У значенні «антидіалектика» термін «метафізика» запровадив у філософію Г. Гегель [248].

Аналізуючи категорію «метафізика» В. Короленко писав, що вона «намагалася вивести істину з одних лише властивостей розуму, характерних для нього, незалежно від явищ зовнішнього світу; вона билася у безкінечному колі безплідних умовиводів, забуваючи, що логіка є тією зброєю, яка, так би мовити, байдужа до істини й повністю залежить від вихідного твердження. Вихідне твердження: 2×2 дорівнює 4. З цього логічно слідує висновок, що $2 \times 4 = 8$. Інше вихідне твердження: $2 \times 2 = 5$ й висновок (досить логічний) також інший: $2 \times 4 = 10$. Звідси слідує, що перш ніж будувати висновки, чистому розуму необхідна міцна й безсумнівна основа» [123, с. 168].

Таким чином, зміст та сенс категорії «метафізика» мислитель як представник творчої інтелігенції розуміє специфічно, по-своєму, адже на сучасному етапі розвитку історико-філософської думки метафізику прийняло розглядати, перш за все, як методологічний підхід, в основі якого лежить вчення про надчуттєві, недоступні досвідові принципи і начала буття

(існування світу), у той час як В. Короленко розглядав її як вчення, в якому головним предметом дослідження виступали властивості розуму.

На нашу думку, таке розуміння даної категорії було зумовлено характером епохи, яка властивості людського розуму ставила вище за вчення про надчуттєве, недоступне безпосередньому пізнанню.

Третьою філософською категорією, яку аналізує В. Короленко у своїй публіцистиці є «скептицизм», під яким на сучасному етапі розвитку історико-філософської думки розуміємо вчення філософської школи, представники якої стверджували, що вони не «заявляють нічого, але лише висловлюють власну думку». У цьому сенсі, філософський скептицизм – філософська позиція уникнення того, щоб постулювати остаточну істину.

Скептицизм виник в елліністичній Греції, де після Аристотеля у розвитку філософії відбулися досить глибокі зміни, пов'язані з кризою демократичного суспільства та розповсюдженням диктаторських режимів. Коло інтересів освіченої частини грецького суспільства звузилося, під впливом трагедії теорії світової держави Аристотеля відбулося замикання на питаннях приватного життя особи, правилах приватної моралі. Послабився загальний інтерес до теоретичного знання, знизилася довіра до пізнавальної сили людського розуму. Замість універсальних завдань світогляду, що охоплювали всі галузі знання, питання науки та філософії, виникло прагнення звести наукові проблеми до практичних правил особистої поведінки людини, які повинні забезпечити щастя (щастя розумілося як здатність до «незворушного» життя, як проста відсутність страждань).

З III століття до н. е. до I століття н.е. скептицизм як філософське вчення, що піддає сумніву саму можливість достовірного пізнання об'єктивного світу, був саме таким вченням. Найдовершенішої форми скептицизм досяг у вченнях давньогрецьких філософів Піррона, Енесідема, Агріппи, Секста Емпірика. Вони дійшли до висновку, що марні спроби знайти остаточну встановлену істину свідчать про неможливість вирішити це завдання взагалі. Так,

мислення здійснюється за відповідними формами, але вибір найкращої, найдосконалішої форми мислення потребує використання тієї чи іншої форми. Отже, для відбору форми потрібно використовувати форму.

Використовуючи логічні засоби здійснення доказів, скептики дійшли висновку, що будь-яка істина доводиться лише іншою істиною. А це призводить до кола доведень, або до довільного вибору аксіом, або до нескінченної низки запитань. Тому висновок, що встановлення причини неможливо довести, цілком слушний. На підставі цих міркувань, аргументів (скептики називали їх «тропами») обґрунтовувалася рівнозначність протилежних тверджень, саме тому був проголошений головний принцип скептицизму – утримуватися від суджень.

Античний скептицизм постійно закликав слідувати тому, до чого нас ваблять відчуття та почуття (наприклад, їсти, коли відчуваєш голод), дотримуватись законів та звичаїв країни, де живеш, займатися певною діяльністю, якщо вона приносить тобі користь. Скептицизм констатує підкорення, «розчинення» індивіда як тілесної істоти у суспільно-історичному світопорядку тією мірою, в якій людина залишається природною істотою і тому мусить їсти, спати, помирати. Разом з тим є внутрішній світ особистості, в якому людина (хай і обмежено) виявляє свою непідвладність зовнішнім обставинам. Звідси й позиція можливості «відгородитися» від світу зовнішньої необхідності та «втечі» від нього у внутрішній, духовний світ – «атараксія».

Пізній скептицизм залишає позицію врівноваженої недовіри відчуттям та мисленню, надає перевагу чуттєвому пізнанню, бо спирається на практичний досвід. Давньогрецькі скептики розробляли поняття про умови, які підвищують вірогідність корисних знань, які є наслідком спостереження й експерименту. У цілому скептицизм був спрямований проти догматичного трактування формальних законів мислення, розвивав уявлення про відносність людського пізнання.

Для В. Короленка скептицизм – це «не є яка-небудь позитивна система, гіпотеза, чи метод. Це – схильність до перевірки, результат стихійно-мозкового процесу. Це сумнів, невпевненість мозку у вірності умовиводі, який базується на хиткій основі, такий же, що відчуває людина, якій потрібно йти по вузькій та нестійкій опорі» [123, с. 169].

Аналізуючи тезу Піррона «Я не знаю навіть того, що я нічого не знаю», мислитель зауважував, що «сумнів цілком байдуже веде від віри до невір'я, від закоренілого невір'я до віри. У відомі періоди (перехідні) скептицизм вимагає і мужності думки, і пристрасті до істини, і не раз підштовхував людей до самопожертви» [123, с. 169–170].

Тлумачення В. Короленком категорії «скептицизм» як ставлення усього під сумнів, на нашу думку, співпадає із загальноприйнятим, коли під скептицизмом розуміється вчення філософів, які постійно сумнівались у всьому. У такому значенні скептицизм як своєрідна філософська позиція проголошував неможливість пізнання об'єктивної істини, відмову від об'єктивного знання взагалі. Звернений до самого себе, скептицизм впадав у суперечність із самим собою, поставивши під сумнів існування скептичної точки зору загалом.

Поряд з категоріями «діалектика», «метафізика» та «скептицизм» В. Короленко аналізує категорію «матеріалізм», під яким маємо на увазі філософський світогляд, відповідно до якого матерія (об'єктивна реальність) є онтологічно первинним початком (причиною, умовою, обмеженням), а ідеальне (поняття, воля, дух тощо) – вторинним (результатом, наслідком). Матеріалізм визнає існування єдиної субстанції – матерії; всі сутності утворені матерією, а явища (у тому числі свідомість) – є процесами взаємодії матеріальних сутностей.

Розвиток матеріалізму простежується в історії світової філософської думки від її виникнення і до сьогодення. У античності ще Фалес Мілетський вважав, що все виникає з води і в неї перетворюється. Анаксимен,

Ідей Гімерійській і Діоген Аполлонійський вважали, що все виникає з повітря. Геракліт і Гіппас з Метапонути вважали, що все виникає з вогню. На думку, Енопіда Хіосського, молодшого сучасника Анаксагора, все виникає з вогню і повітря. Найбільш послідовно проводили матеріалістичну лінію Левкіпп, Демокріт, Епікур і Тіт Лукрецій Кар. Для античного матеріалізму, особливо для Епікура, був характерним акцент на особистому самовдосконаленні людини: звільнення її від страху перед богами, від усіх пристрастей і набуття здатності бути щасливим в будь-яких обставин. На думку деяких дослідників глибокі історичні корені має матеріалістична традиція в Китаї. Видатним представником цієї традиції вважається філософ Ван Чун. Про існування матеріалістичної традиції в Японії свідчить і матеріал з історії японської філософської думки.

У сучасному розумінні матеріалізм зароджується, починаючи з праць Т. Гоббса. Бурхливого розквіту матеріалізм досягає в епоху французького Просвітництва (П. Гольбах, Д. Дідро, Ж. Ламетрі), але він в цей період залишається механістичним та редуccionістським (схильним заперечувати специфіку складного, зводячи його до простого). Англійську матеріалістичну думку в цей час репрезентували такі мислителі як Д. Гартлі, А. Коллінз, Дж. Прістлі, Дж. Толанд.

Поєднання гегелівської діалектики й матеріалізму розпочалося майже одночасно в Росії (О. Герцен, М. Чернишевський) і Західній Європі (К. Маркс, Ф. Енгельс). Діалектичний матеріалізм К. Маркса й Ф. Енгельса, на відміну від всіх інших видів матеріалізму, не зводить матерію тільки до речовини.

В. Короленко стверджував, що «матеріалізм – це вчення, згідно якого сутністю всього є матерія. Крайнє своє вираження він знайшов у Фогта, коли цей учений проголосив, що «думки є те ж саме виділення мозку, як жовч – печінки...». Таким чином думка (процес) ототожнила з продуктом та відкиданням інших процесів. А так як, крім того, для пояснення незрозумілого

(«сутність усього») взято теж незрозуміле (що є матерія?), то матеріалізм цією стороною примикає до метафізичних систем» [123, с. 168–169].

Подібного роду інтерес мислителя до матеріалізму був зумовлений самим характером епохи, на погляди якої величезний вплив справив інтенсивний розвиток природознавства. «Рефлекси головного мозку» І. Сеченова, еволюційна теорія Ч. Дарвіна, праці К. Фохта і Л. Бюхнера сприяли інтересу В. Короленка не до доктрин Демокріта та Левкіпа, які стверджували, що все у всесвіті є матерією чи матеріалом, не до матеріалізму французького Просвітництва чи англійської матеріалістичної думки, а до матеріалізму вульгарного, як його визначив Ф.Енгельс, оскільки представники даної течії спрощували матеріалістичне світорозуміння й заперечували специфіку свідомості, ототожнюючи її з матерією, відкидали необхідність розробки філософії як науки.

Вульгарні матеріалісти Людвіг Бюхнер (1824–1899 роки), Якоб Молешотт (1822–1893 роки) і Карл Фогт (1817–1895 роки) розуміли закони існування матерії вкрай спрощено, грубо. Їм було чуже визнання якісного різноманіття матеріальних явищ, вони повністю ігнорували закони діалектики і в цьому відношенні зробили крок назад навіть порівняно з французькими матеріалістами XVIII століття.

Усі різноманітні форми руху матерії вони зводили до простих законів механіки. Згідно з основними положеннями їх вчення, психіка є такою ж речовиною, як і всі інші матеріальні речі, а мозок виділяє думку так само, як печінка виділяє жовч, звівши таким чином усі матеріальні процеси до фізіологічних.

Таке трактування В. Короленком категорії «матеріалізм» було зумовлене популярністю в країні вульгарного матеріалізму, репрезентованого поглядами, переважно, Л. Бюхнера та К. Фогта, які заперечували специфіку свідомості, її соціальну природу і розглядали свідомість як фізіологічну функцію організму.

Наряду з категорією «матеріалізм» мислитель аналізує категорію «свідомість», під якою він розумів «особливий апарат, що сприймає явища зовнішнього світу» [149]. Дану категорію В. Короленко тлумачить специфічно, адже сучасні філософи розуміють під даною категорією продукт людського мозку як високоорганізованого матеріального утворення та вищу форму відображення дійсності, яка не може бути чим-небудь іншим, як усвідомленим буттям і детермінована суспільними відносинами; нову якість психічної діяльності, за якої дійсність відображається у формах культури, тобто в штучних, неприродних формах, витворених людством у процесі історичного розвитку.

Категорія «воля» розуміється В. Короленком як духовний процес, що передує будь-якому вчинку, тоді як А. Шопенгауер розуміє дану категорію як універсально-космічний феномен, що є первинним, незалежним від пізнання. С. Сторожук зауважує, що на думку Д. Донцова, «воля» – це своєрідний «життєвий елан», який «приневолює рослину рости», а «новонароджену дитину... кричати», це та особлива «сила», що «притягає камінь до землі, а землю до сонця». Відтак вияви «волі» Д. Донцов вбачає у «насолоді ризиком, небезпекою, рухом, творчістю», у «прагненні помірятися силою з ворожим «об'єктивним» світом і підпорядкувати його своїй владі», в «агресивності» та в «експансивності». Така «воля» – це єдина незмінна «реальність» у «світі вічно змінних явищ, що «схоплюються» смислами і розумом». Воля – це «щось самостійне», що «стоїть над явищами, є їхнім осередком і душею, що їх оживляє». [240, с.181]. Сучасні філософи розуміють дану категорію як феномен регуляції суб'єктом своєї діяльності і поведінки, що забезпечує формування цілей і концентрацію внутрішніх зусиль для їх досягнення.

Таким чином, можемо стверджувати, що до кола основоположних проблем у творчості В. Короленка належали філософські. Так, у «Щоденниках», «Листах» за 1879–1921 роки та «Листах з тюрем і заслань» мислитель дає власне трактування філософських категорій «діалектика», «метафізика», «матеріалізм», «скептицизм», «свідомість» та «воля», які він

розуміє хибно і ненауково, окрім скептицизму, трактування мислителем якого переважно співпадає із загальноприйнятим. На нашу думку, це було зумовлено характером епохи, яка властивості людського розуму ставила вище за вчення про надчуттєве, недоступне безпосередньому пізнанню, та засиллям в країні «вульгарного матеріалізму».

Поряд з трактуванням основних філософських категорій, значну увагу В. Короленко приділяв і аналізу основних категорій етики (щастя, добро, зло) та етичній проблематиці (характеристиці моралі різних прошарків суспільства, співвідношення моралі й закону), що було зумовлено народницькими поглядами, якими мислитель захоплювався у 80-х роках ХІХ століття. У даний період для більшості вільнодумної російської інтелігенції стала очевидною неспроможність практичних форм і методів боротьби за соціальну справедливість, висунутих народниками. Але була й інша сторона теорії народників – етична. І якщо процес осмислення ряду народницьких догм досить швидко закінчився відмовою від них, то етика народників ще довгий час живила російське суспільство. Ідея обов'язку та совісті, жага принести себе в жертву заради простого народу, почуття праведного гніву за несправедливий суспільний устрій – все це зберігалось у свідомості російської інтелігенції як цінності, якими не може і не має права поступитися людина, що жадає добра й справедливості. Етичне багатство народницької теорії, героїчна жертвовність та висота духу народницької інтелігенції не могли бути беззастережно відкинуті радикально налаштованими представниками рубежу століть, оскільки нової етики, рівної за значенням народницькій, у цей час по суті ще не було створено [76].

Відповідно до власного розуміння сутності особистості В. Короленко вважає, що духовність людини, її моральність не є результатом діяльності її фізіологічних органів, а є продуктом соціальним. Моральність не є внутрішньою необхідністю, притаманною людині від народження. Вона виробляється у процесі життєдіяльності під впливом соціальних умов. До того

ж різні умови життя породжують і різноманітні уявлення про добро і зло, про те, що добре і що погане, тобто різну моральність [73, с. 84].

Детально аналізуючи в художній та епістолярній спадщині категорії «мораль» та «моральна свідомість» мислитель акцентує увагу на неоднорідності суспільної свідомості. У повісті «У поганому товаристві» (1885 рік) стикаються два типи моралі: мораль людини, яка виховувалася в забезпеченій сім'ї, і мораль злидня. Син судді, хлопчик, який увібрав у себе основні моральні норми свого середовища, потрапляє у суспільство жебраків. Він змушений зіштовхуватися з тим, що крадіжка в середовищі нових знайомих вважається явищем природним і схвальним, адже для них – це спосіб виживання. Високоморальним вчинком вважається нагодувати голодну і хвору дитину, принести їй хліба або м'яса, а те, що м'ясо взяли у товстого капелана, не може викликати осуду, оскільки «об'їдання йому дуже шкідливе». «Ми всі, – розмірковує бідний Тибурцій, – страждаємо більше від зайвої худоби, а тому деяку кількість харчів не можемо вважати для себе зайвою...» [82, с. 77]. Їхня мораль витікає з необхідності вижити. І вона не може бути зрозуміла й тим більше сприйнята на іншому полюсі життя – в середовищі багатих. В. Короленко не виправдовує крадіжку умовами життя, а робить висновок про те, що тип моралі пов'язаний із соціальним середовищем: різні соціальні умови породжують різні (іноді протилежні) типи моралі.

Поруч з типами моралі В. Короленко розрізняє внутрішню і зовнішню культуру особистості. Внутрішня культура складає загальний фон учинків і дій особистості. Вона виявляється в поведінці «просто, невимушено і твердо. При цьому першою ознакою такої справжньої власної гідності є спокійна повага до себе й інших» [140, с. 231]. Внутрішня культура завжди більшою або меншою мірою виявляється у зовнішній поведінці, й таким чином виникає поєднання зовнішнього та внутрішнього. Ця гармонія порушується, якщо суб'єкт постійно говорить про «свою честь», носить її перед собою, ніби

ковчег, у якому міститься щось дороге, цінне, але для нього зовнішне» [140, с. 231-232]. Такий суб'єкт постійно оберігає честь від можливих посягань і в її ім'я здатен образити й розтоптати гідність іншого. У даному випадку можна, говорити про повну відсутність внутрішньої культури особистості. Справжня мораль, з точки зору В. Короленка, робить своїм головним принципом найбільше щастя найбільшій кількості людей. Турбота про власне благополуччя і процвітання не поєднується з моральним началом. «Найсуттєвіше значення морального начала, – пише В. Короленко у листі до К. Вентцеля, – ось у чому: у людині зіштовхуються різні прагнення, іноді найпротилежніші поривання; прислуховуючись до голосів цих своїх, особистих навіювань, людина перебуває у нерішучості, куди йти, на чому зосередити зусилля. Це роздоріжжя, на якому кожен може опинитися майже не щохвилини. Ось тоді, у такі моменти з цієї мертвої точки повинне вивести людину певне рушійне начало, яке за точку опори обирає дещо, що знаходиться зовні або вище імпульсів, що стикаються. Це й є зерно, сутність морального чуття» [149]. Тут В. Короленко має на увазі ту обставину, що справжня мораль повинна бути спрямована назовні, тобто на інших людей, а не турбуватися про власне життя або розвиток особистості.

Розкриваючи питання природи справжньої моралі, мислитель в «Історії мого сучасника» розкриває питання моральних витоків революції і моралі самих революціонерів, які здійснюють переворот, зауважуючи, що «багато чого було б у нас по-іншому, якби було більше тієї несвідомої, нелогічної, але глибоко вкоріненої моральної культури, яка не дозволяла б певним почуттям зовсім легко, майже без опору, слідувати за «раскольниковськими» формулами... А руки доволі часто зовсім легко піднімалися і тепер ще піднімаються на багато що, на що не слід би було» [144, с.389]. Але не лише безпосередньо до революціонерів було це звернення. Воно стосувалось усього народу в цілому. І сьогодні ми спостерігаємо низький рівень моральної

культури в нашому суспільстві, і до цього часу руки уже наших сучасників піднімаються на те, що не слід.

У проблеми моралі у В. Короленка є ще один досить цікавий аспект – співвідношення моралі та закону. Як справжній поціновувач права, мислитель відзначає, що мораль поступається і повинна поступатися закону. Мораль неоднакова в суспільстві, інтерпретація її законів може бути різноманітною в залежності від соціального статусу суб'єкта та його культурного рівня. Юридичний закон єдиний для всіх (або, принаймні, повинен бути таким). Моральні норми і норми права далеко не завжди збігаються, і пріоритет мають юридичні закони. Тому кожен служитель закону, будь-який суддя зобов'язані виносити вирок не за велінням серця, а відповідно до юридичного закону, що діє в суспільстві. Як влучно зауважує В. Короленко: «...якщо б у закону були б усі такі слуги, він міг би спати собі спокійно на своїх полицях і ніколи не прокидатись...» [1, с. 122].

Провідним поняттям етики та моральної свідомості для В. Короленка було поняття «щастя», проблема досягнення якого червоною ниткою проходить крізь усю його творчість і яке він називав основою для життя людини, стверджуючи, що «всі ми зобов'язані бути здоровими і щасливими» [76].

Право людини на щастя завжди сприймалося філософами й мислителями як невід'ємна умова людського існування. Однак жодна суспільно-економічна формація не змогла втілити його на практиці. У II половині XIX століття питання досягнення людиною особистого щастя виявились нерозривно пов'язаним із основними проблемами російського життя, повз які не міг пройти жоден великий мислитель. Так, наприклад, у виконанні свого обов'язку та відмові від особистого щастя вбачають зміст людського життя літературні герої І. Тургенева. Л. Толстой у 80-ті роки XIX століття у своїх релігійно-філософських трактатах перетворився на суворого проповідника аскетизму: «все скінчиться одним і тим же: стражданнями і смертю,

знищенням; тільки три аршини землі, зрештою, і потрібно людині» [76]. На противагу йому, зовсім протилежних поглядів притримувались російські революціонери 60-х років. Відмова від щастя так чи інакше веде до примирення з життям, з його ворожим людині становищем. І навпаки, утвердження законних і природних прав людини на щастя має неминуче вести до прагнення змінити життя, зробити його устрій розумним, згідно людської природи. Так, зокрема, вважали герої роману М. Чернишевського «Що робити?» [76].

Польський філософ ХХ століття Вл. Татаркевич (1886–1980), детально аналізуючи поняття щастя, вказує на чотири визначальні підходи, відповідно до яких щастя постає:

– по-перше, як щось цілком об'єктивне – щаслива доля, успіх у якійсь справі, життєвий талан тощо (українською мовою в цих випадках так і говорять: комусь щастить);

– по-друге, як суто внутрішній, психологічний стан інтенсивної радості, захвату, блаженства;

– по-третє – у загальнофілософському своєму аспекті щастя найчастіше осмислюється як володіння вищими благами життя (власне це й означає термін «евдемонія»);

– по-четверте, воно виступає як суб'єктивна моральна реакція на володіння цими благами, що знаходить вияв у певному *задоволенні від життя загалом*.

Саме таке розуміння щастя (яке сформулював англійський етик ХІХ століття Г. Рещдол) Вл. Татаркевич і розцінює як найадекватніше. На його основі він будує власну дефініцію щастя як *«повного і тривалого задоволення від життя в цілому»* [192, с.211].

До основних чинників людського щастя, за В. А. Малаховим, належать:

а) *задоволення людських потреб*. Не можна назвати щасливою людину невдоволену, яка страждає від відсутності найпотрібнішого їй як у фізичному,

так і в духовному сенсі. Блюзнірством було б недооцінювати вагомість цього чинника, нестача якого сьогодні обумовлює нещасливий стан мільйонів наших співвітчизників. Разом з тим навіть цілковите задоволення наявних потреб саме по собі ще не робить людину щасливою, адже не хлібом єдиним вона живе, і це стосується «хліба» не тільки фізичного, а й духовного;

б) *свідомість осмисленості власного буття*. Людина не може бути щасливою, якщо вона усвідомлює внутрішню безглуздість, безцільність свого існування, впевнюється, що вона «прожила марно» (А. Платонов) Необхідний компонент щасливого стану душі – відчуття недаремності власного життя, наявності в ньому загального смислу, мети, яка його організує.

Така смислова заповненість існування може бути пов'язана з релігійністю людини, з її відданістю своїй професійній або громадській діяльності, своєму народові або ж сім'ї, з дружбою, палким коханням, співчуттям тощо. При цьому зовсім не обов'язково, щоб особистість ясно усвідомлювала, в чому саме, «від тих до тих», полягає конкретний сенс її існування. Адже, як сказав про смисл людського життя М. Бубер, «він хоче бути не витлумаченим нами – це понад наші сили, – він хоче, щоб ми здійснили його». Цілісна свідомість наявності такого смислу та його поступової реалізації впродовж нашого життя з усіма його радощами і стражданнями, – ось те найбільше, чого вимагає в даному відношенні людське щастя;

в) *цілісність буття*. Якщо щастя за самим своїм визначенням є певним задоволенням від життя загалом, цілком очевидно, що людина не може бути щасливою, допоки її існування залишається роздрібненим, розпорошеним на ті чи інші часткові функції, доки, виконуючи їх, вона сама постає як «частковий індивід» (К. Маркс). В основі такого роздрібнення людської цілісності можуть лежати як об'єктивні соціальні суперечності (глибоко досліджені марксизмом), так і недоліки власне даної людської особистості, її нездатність зібрати себе до купи. Так чи інакше, можемо стверджувати, що подібний розпорошений стан душі протилежний людському щастю.

г) *повнота буття*. Цілісності життя самої по собі (разом із вдоволенням потреб та осмисленістю) ще не досить для того, щоб говорити про щастя. Хтось може цілісно реалізувати смисл власного існування в певній вузькій сфері – з головою зануритися у виробничі проблеми, в наукову або художню діяльність і забути про все інше на світі. Така людина здатна переживати моменти високого захвату, зазнавати незрівнянних радощів цілковитої самореалізації, але чи буде при цьому вона щасливою? Принаймні досвід учить співвідносити уявлення про щастя з усією повнотою сутнісних вимірів людського життя. У цьому зв'язку істотне значення мають і робота, і суспільне визнання, і родинні стосунки, і здоров'я, й можливість подорожувати, займатися спортом, хобі тощо. Надзвичайно важливі чинники щастя – кохання, діти. Людину, обділену в цьому відношенні, завжди є привід пожаліти, хоч якою б щасливою вона почувалася час від часу у вузькій сфері докладання своїх сил;

д) *гармонія з собою і з навколишнім світом*. Власне, саме цій умові щастя надавав вирішального значення відомий український мислитель Володимир Винниченко у своїй концепції «конкордизму», зазначаючи, що про основні цінності людського буття, «багатство, сила, здоров'я, кохання, розум самі по собі кожна окремо, чи навіть усі разом, коли вони не погоджені з собою, щастя не дають. Тільки дійова рівновага цих цінностей та погодженість їх між собою та з силами назовні нас дає той стан, який ми можемо з цілковитим правом назвати щастям. І з іншого боку: розлад цих сил між собою всередині нас, або з силами, що поза нами, неодмінно дає те, що ми звемо нещастям» [192, с.216–218].

В. Короленко, вступаючи у філософську полеміку, яка не припинялась у російській літературі та суспільному житті кінця XIX – початку XX століття, до межі загострює свою позицію, стверджуючи, що «Людина створена для щастя, як птах для польоту» [119, с.88]. Цей афоризм включений мислителем в оповідання з символічною назвою «Парадокс», центральною постаттю якого

став каліка, який не мав жодних засобів до існування і змушений заробляти собі на життя, демонструючи свою потворність та здатність писати, не маючи рук. Здавалося б – перед нами людина, зовсім віддалена від свого покликання на землі. Але саме вона пише для здивованого і принаймні благополучного натовпу вже згадану фразу. З одного боку, такий вибір В. Короленка є зовсім не випадковим. Мислитель тим самим намагається показати, що не матеріальні статки й навіть не досконалість фізичної організації людини становлять зміст її життя. І людина, яка внаслідок непередбачених обставин свого життя стала інвалідом, має бути такою ж щасливою, як будь-яка інша. З іншого боку, саме в цьому і міститься парадокс, адже саме така людина краще й гостріше усвідомлює своє основне покликання.

Проте, розвиваючи свою думку далі В. Короленко докладно фіксує зміни почуттів такої людини, виразу її обличчя і погляду, завдяки чому за зовнішнім цинізмом каліки відкриваються його справжні почуття, читач цього оповідання все більше переконується, що й такий людині дані хвилини щастя. З'ясовується, що каліка розумний і цілком закономірно гордиться своїм розумом, до того ж він здатен цінувати добро й жваво відгукується на нього, хоча це і не так просто відразу помітити. Більше того, йому добре відомий один з основних моральних законів, згідно з положеннями якого допомогти самому собі, бути щасливим можна тільки в тому випадку, коли допоможеш іншому, тим самим зробивши щасливим ближнього. Тому він не забуває із зароблених ним грошей віддати найбільшу за вартістю монету першому зустрічному жебраку і чим може допомагає своїм племінникам [76].

У «Епізодах з життя шукача» (1878 рік) В. Короленко проголошує думку про щастя як активну життєву позицію людини у її ставленні до власного життя. Мислитель розвиває дану тезу в «Листах до П. Івановської», зазначаючи, що «життя взагалі – у найменших і найбільших своїх проявах – вираз загального великого закону, основні риси якого – добро і щастя. А якщо немає щастя? Ну, що ж, виключення не спростовує правила. Немає свого – є

чуже, адже загальний закон життя є щоденне прагнення до щастя і якомога швидше його здійснення...» [126, с.64].

В оповіданні «Парадокс» В. Короленко показує глибоке протиріччя, яке досить часто виникає між покликанням людини, змістом її життя і самим життям. Парадоксально сподіватися на щастя кожному з нас у суспільстві, де права одних реалізуються за рахунок безправ'я інших. І звідси друга частина афоризму, на яку рідко посилаються дослідники: «Людина створена для щастя, але щастя не завжди створене для неї» [119, с. 86]. Неминучі труднощі, щоденні клопоти, втрати близьких, боротьба за існування – разом із собою приносять людині ті чи інші нещастя. І як же можна бути щасливим, коли навколо мільйони нещасних, голодних, пригноблених, обмежуватися тільки проголошенням права людини на щастя?

Вирішення даного протиріччя В. Короленко вбачає в духовному світі особистості: хтось прагне до особистого щастя, а хтось щасливий завдяки щастю іншого. Тим самим, і розуміння самого щастя у людей різноманітне. В «Епізодах з життя шукача» виділяється ціла соціальна група, щастя якої становить боротьба за щастя іншого: «Люди часто бувають такими: власного щастя в них точно немає: все чужого горя шукають» [119, с. 77]. У подібному випадку найбільш страждаючими варто назвати людей, які входять до однієї з трьох груп: 1) бідні селяни, жебраки; 2) хворі, поранені, тобто ті, які відчують фізичні страждання; 3) люди, які вбиті горем або відчують інші душевні страждання. Але найбільш знедоленою буде хоча й розумна, але досить цинічна людина, яка у своїх нещастях часто звинувачує інших людей, вважаючи, що саме вони призвели її до таких несприятливих для неї умов життя, і саме тому, як писав в одному з листів В. Короленко, «все-таки загальний закон життя є прагнення до щастя і все більш широке його здійснення» [76]. Правило парадоксу: закон справедливий, якщо його дія виявляється в найбільш несприятливих для його прояву умовах.

Проблема досягнення щастя поставлена В. Короленком не лише в психологічному, а й у соціальному плані, адже мислитель вважав щастя найвищим ступенем душевного здоров'я [106, с. 46]. У такому розумінні воно не залежить ні від фізичного стану особистості, ні від її соціального статусу, а пов'язане зі станом душі людини, з багатством її духовного світу і культури. Проте особистість не може бути ізольована й зациклена на самій собі. Вона є необхідною часткою суспільства. І соціальне середовище не завжди сприяє досягненню її душевного здоров'я, що врешті-решт і становить найголовніший еквівалент її щастя. Але в житті іноді буває й навпаки, соціальні умови досить часто стають нездоланною перешкодою на шляху до щастя.

Георгій Миронов (*автор однієї з найбільш повних біографій В. Короленка, яка вийшла друком в 1962 році в московському видавництві «Молода гвардія» в серії «Жизнь замечательных людей»*) зазначає, що в оповіданні «Парадокс» мислитель і гуманіст конкретизує дану думку, стверджуючи, що «люди потребують гасел віри, які часто стають гаслами боротьби. Людина створена для щастя. «Сорок років тому (1850-і роки) це звучало парадоксом. «Людина» і «щастя» – що між ними спільного?! Чи прозвучить це парадоксом тепер? Ні! В. Короленко думав, що ні, і – не помилився. Уся освічена країна підхопила чітку, пристрасну формулу, яка закликала йти вперед, взяла її і залишила собі – для віри, нових пошуків і боротьби. І те, що цей заклик кинув улюблений письменник, надія і гордість всієї країни, надало заклику особливої, кришталевої чистоти й ясності, своєрідної, випрямляючої сили. Входило в життя нове покоління, яке пристрасно шукало нової віри і нових ідей, і одним з перших, набутих із найбільш ранніх свідомих років був заклик, гасло, клич: «Людина створена для щастя! Створена для щастя, як птах для польоту!» [200, с. 240].

У своєму «Щоденнику», аналізуючи роздуми німецького філософа XIX століття Л. Берне, В. Короленко зауважує, що «...людина ніколи не може

бути щасливою без вірування... Віруючого годує материнська турботливість Провидіння. Невіруючий – жебрак, який живе подачками фортуни. Без віри людина не має серця, а великі живильні думки відходять саме від серця» [127, с. 202-203].

На шляху до щастя людини можуть стояти різноманітні перепони: фізичні недуги (образ «феномена» в оповіданні «Парадокс»), соціальна несправедливість (герой оповідання «Сон Макара»), відсутність високих ідеалів або просто віри (перевізник Тюлін із оповідання «Ріка грає»). Однак фізичні недуги можна подолати, знайшовши своє місце в житті, в суспільному служінні (саме про це свідчить доля Петра Попельського із повісті «Сліпий музикант»). За будь-якого суспільного ладу можна знайти таку справу, яка принесе як задоволення, так і користь іншим. Про це свідчить доля самого В. Короленка, який пережив декілька політичних переворотів, але за будь-якого ладу не втратив присутності духу, не впадав у відчай і меланхолію. Люди, які знали В. Короленка, у своїх спогадах завжди вказували на його цілковиту зібраність, впевненість і задоволеність своєю долею. «Вимагаючи для людини щастя, – зазначала, зокрема, Н. Петропавловська, – він боровся за чуже щастя і, навіть незважаючи на свою багатостраждальну долю, був – що ясно впадає в очі – щасливий сам» [218, с. 3].

Зокрема, в творі «Сліпий музикант» викладено чимало особистого, автобіографічного в долі сліпого Петра Попельського. В. Короленко наділив свого героя тим, що добре знав із власного внутрішнього досвіду, що пережив у своєму житті сам. Це – вроджене прагнення до світла, до повноти буття, подолання перешкод на шляху до світлої долі. Цей шлях у героя, як і в автора, лежав через пізнання народу, піклування про його життя і визнання його страждань. Але найважливіше – це розуміння повноти життя як служіння іншим людям, як нагадування щасливим про нещасних.

В утвердженні необхідності боротьби за щастя зі «Сліпим музикантом» перегукуються інші художні твори В. Короленка, наприклад, повість

«Соколинець»: в оповіданні проголошується непримиренна боротьба з тією силою, яка сприяє омертвінню, а в повісті – боротьба з силами темряви.

У оповіданні «Море», написаному в 1886 році, а через чотирнадцять років переробленому в нарис «Мить», знову ставиться питання: для чого живе людина? Жити, щоб просто жити, – або ризикувати життям в ім'я свободи? У нарисі виділяється своєрідна тема сну, що охопила життя за вікнами в'язниці, в яку поміщений повстанець. Алегоричного змісту набуває «сонний спокій» рідного берега, що ліниво дрімав у своїх туманах. Мислитель зауважує, що «до відчаю і втрати всіх надій може довести це сонне рабське примирення, яке роками панує в рідній країні. Здається, в летаргію впав і народ, і в тих, хто міг би його збудити, «життя вже все було сном, тупим, важким і безплідним» [76].

І все-таки найменша надія на рух, пробудження рідного берега змушує в'язня зробити вибір: «усі хочуть життя ... А він ... Він хоче лише свободи». І його ризикований подвиг не пропав даремно, він змушує міркувати про себе: «Так, ймовірно, загинув ... А, можливо, буде дивитись на свою в'язницю із цих гір. Принаймні, море дало йому кілька миттєвостей волі. А хто знає, чи не варта одна мить справжнього життя цілих років животіння!..» [76].

Таке розуміння щастя як боротьби, пориву до свободи В. Короленко стверджував і в роки реакції, й напередодні першої російської революції. Цим і вимірюється головна його заслуга перед російською літературою та філософією: зберігши і примноживши традиції і заповіді славних попередників, він передав їх століттю двадцятому.

Погляди В. Короленка на проблему людського щастя розглядала у своїй статті про В. Короленка Роза Люксембург: «Людське щастя, – говорить В. Короленко в одному своєму оповіданні, – чесне людське щастя має для душі щось цілюще. І я завжди думаю, що люди за своєю суттю зобов'язані бути щасливими». В іншому оповіданні під назвою «Парадокс», В. Короленко вкладає в уста безрукого від народження каліки слова: «Людина створена для щастя, як птах для польоту». В його вустах такий вислів – очевидний

«парадокс». Але для тисяч і мільйонів людей настільки ж парадоксальні слова про «покликання до щастя» – і не внаслідок випадкових фізичних недоліків, а в результаті суспільних умов [190, с. 11].

«У зауваженні В. Короленка, – зазначає Р. Люксембург – полягає дійсно щось дуже важливе в сенсі суспільної гігієни: щастя оздоровлює й очищує людей у духовному відношенні, подібно до того як сонячне світло над відкритим озером знезаражує воду» [190, с. 11-12].

Проблема щастя пов'язується мислителем з проблемою служіння батьківщині й своєму народові. У повісті «Сліпий музикант» В. Короленко прямо ставить запитання: «Що таке людське щастя?» [76]. Герой цього художнього твору, сліпонароджений хлопець, подолавши своє особисте страждання, знаходить себе в служінні суспільству.

Дану думку мислитель розвиває у брошурі «Віра батьків», стверджуючи наступне: «У наш надзвичайно бурхливий час, коли йде перебудова форм людського життя, коли в широкому масштабі переоцінюються всі людські цінності, коли переоцінка ця, як наприклад, на полі політичному, пересягає іноді межі всякої можливості, коли люди, здається, втратили вже будь-який критерій і в невпинній погоні за знищенням нещодавніх, можливо, найсвятіших своїх переконань загубили всяку міру й готові з легкістю відкидання порваних калош або забруджених ганчірок хапатись за нові, більш принадливі ідеї, переконання, – є деякі цінності, до яких певна частина суспільства людського ставиться не інакше, як з побожністю, якимось особливим поклонінням. Цінності ці – глибокі, хоча, можливо, в більшості своїй прості й переходять, так би мовити, спадково від батьків, дідів, прадідів» [84, с.3].

Таким чином, можемо стверджувати, що провідною категорією етики для В. Короленка було «щастя», проблема досягнення якого червоною ниткою проходить крізь всю його творчість і яке він називав основою для життя людини. На шляху до щастя людини можуть стояти різні перепони: фізичні

недуги, соціальна несправедливість, відсутність високих життєвих потреб, ідеалів або просто віри. Однак фізичні недуги можна подолати, знайшовши своє місце в житті, в суспільному служінні. За будь-якого суспільного ладу, переконує мислитель, можна знайти таку справу, яка приноситиме задоволення тобі й користь іншим.

Наряду з категорією «щастя» у повісті «Сказання про Флора, Агріппу і Менахема, сина Іегуди» В. Короленко розглядає інші основоположні етичні категорії – «добро» та «зло». Дані категорії охоплюють явище моралі в цілому, слугують підставою моральної оцінки конкретних явищ. Якби інші категорії етики ми не розглядали, вони тим чи іншим чином пов'язані з категоріями добра як морального ідеалу. Це значить, що моральність як певне дійсне явище людського життя укорінена у тому змісті та в тій спрямованості, що визначаються добром. Добро, ідеал визначають зміст усіх інших категорій, конкретизуються в них [56, с.51-52].

Моральне добро і моральне зло є універсальними протилежностями, які взаємно заперечують одне одного і разом з тим завжди існують в єдності. Вони виступають критерієм розрізнення морального та аморального у свідомості й поведінці людини. Проте при визначенні категорій «добро» і «зло» потрібно враховувати принципово важливий момент: конкретні уявлення про те, що постає у наших відношеннях до дійсності добром чи злом, є мінливими, варіативними, багатоманітними, і тому якщо поставити перед собою завдання перерахувати все, що може для якихось людей в якихось ситуаціях постати добром чи злом, такий перерахунок навряд чи можна завершити. Звідси ціла низка звичайних людей і різного роду мислителів роблять дуже простий висновок: добро і зло визначити неможливо, оскільки їх прояви є надзвичайно різними і строкатими. Більше того, часто стверджується: те, що тут і зараз є добром, там і тоді-то може бути злом, як і навпаки. Таким чином, релятивізм, тобто тлумачення добра і зла як явищ цілком відносних, є неприйнятним, оскільки він повністю дезорієнтує в

моральних оцінках тих чи інших дій. Так само неприйнятною постає і позицію ригоризму (суворість), яка вимагає від людини того, щоби вона завжди і обов'язково в певних ситуаціях чинила те ж саме і однозначно; будь-які відхилення від усталеного взірця дії сприймається ригоризмом як аморальність і гріх.

Прикладом морального ригоризму може слугувати вимога кантівської етики: «Ти повинен, отже ти можеш». Вона впливає із кантівського категоричного імперативу: «дій згідно такій максимі, керуючись якою ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала загальним законом». І. Кант наполягав: так як людина істота слабка, недосконала вона мусить виконувати категоричний імператив за будь-яких умов, не зважаючи на обставини, на те, подобається це їй чи ні. Не менш категорично (хоча і не безпідставно) Кант стверджував, що в світі не було жодного людського вчинку, мотив якого був би чисто моральним [56, с.58].

В. Короленко у повісті «Сказання про Флора, Агріппу і Менахема, сина Іегуди» описує збройне повстання іудейського народу проти римлян, але в ньому відчутні прозорі натяки на боротьбу російських революціонерів 70-х років. Вождь повсталих, лицар «гнівної честі», гуманний і мужній Менахем, син Іегуди, такими словами доводить неминучість і законність насильницької боротьби з насильством: «Сила руки не зло і не добро, а сила; зло ж або добро в її застосуванні. Сила руки – зло, коли вона підіймається для грабежу і образи слабшого, коли ж вона піднята для праці та захисту ближнього – вона добра ... Вогонь не гасять вогнем, а воду не заливають водою. Це правда. Але камінь дроблять каменем, сталь відображають сталлю, а силу – силою...» [138, с.192].

Таким чином, аналізуючи категорії «добро» та «зло» мислитель зауважував, що одна й та ж дія, в залежності від того на благо чи нещастя іншого вона спрямована, може бути як доброю, так і злою.

Четвертим етичним поняттям, яке аналізує В. Короленко, є «помста», під якою розуміємо – моральний принцип, згідно з яким вища справедливість

полягає у відповіді кривднику тими ж діями. У «Старому Завіті» принцип помсти виражається метафорою «око за око, зуб за зуб». Спочатку принцип помсти існував як первісний звичай, який регулював відносини між громадами, зобов'язуючи родичів при здійсненні помсти керуватися принципом «око за око», потім цей принцип входить в повсякденну мораль цивілізованих суспільств.

Мислитель застерігає від права на помсту, адже вона, несучи ілюзію справедливої відплати не лише множить кількість жертв, посягаючи цим самим на право Бога судити всіх нас (в цьому праві міститься вищий сенс поняття справедливості), а й руйнує саму особистість, яка здійснює помсту. Руйнує навіть тоді, якщо ця помста є справедливою з точки зору скривдженого, адже серце як константа єднання світів зримого й незримого, буттєвого і духовного поступається місцем людському звироднінню [260, с.168-169]. У своєму «Щоденнику» В. Короленко констатує: «Озвіріння з обох боків, і ваші дії, ваша помста тільки посилює зростання жорстокості» [90, с.141]. Ці слова були сказані мислителем людині, у якої більшовики вбили батька й матір та згвалтували на очах дружину. Таке визначення, на перший погляд, видається дивним. І справді – хіба можна заперечувати право людини на відплату, заперечувати тоді, коли ця відплата може дати їй бодай ілюзію справедливої кари, яку нездатні гарантувати їй державні інституції, нехай і хибним чином, але втішить її у незворотному горі та стане застереженням для вбивць і гвалтівників? З точки зору буттєвої ці аргументи видаються зрозумілими. Але В. Короленко – репрезентант світоглядних універсалій українського кордоцентрично-морального мислення за самим своїм духом, бачить цю ситуацію інакше. Він заперечує будь-яку перспективність подальшого шляху помсти, якою б справедливою вона не видавалась чи була. Помста чи відплата завжди ведуть до незримого з матеріалістичної точки зору, але добре відчутного всім сущим накопичення зла [260, с.169].

Протестуючи проти помсти як акту продовження насильства і зокрема «проти кари на смерть» В. Короленко пропонує не помножувати, легітимізуючи його удаваною справедливістю, гріх убивства, не розгортати дедалі більше практику терорів у схильній до безсудних або й судових вбивств, аморальній реальності ідеології та практиці радикально-революційного постпросвітництва. Мислитель ґрунтують своє бачення на інтерпретованих ними через особистий духовно-громадянський досвід християнсько-кордоцентричних засадах. Євангельська парадигма, яка вимагає полюбити ворогів своїх, суперечить у своїй універсальній вищості удаваній справедливості принципу терору у відповідь, адже цей принцип породжує ще один виток такого терору, але вже з іншого боку. Ясно виявлена з моральної точки зору справедливість приводів і причин для нового терору або й просто відплати за гріх у філософії В. Короленка є тим страшнішою, що створює у філософському та морально-етичному сенсах ззовні переконливий симулякр виправданості зла, його обґрунтованості як на початку, так і далі. Виходом із такої тупикової ситуації є лише прощення, яким би важким воно не було. Мислитель усвідомлює й інше [260, с.170].

У цій «обґрунтованій відплаті» кров'ю справжнім кривдникам, яка, поширюючись, стрімко прибирає ознак неконтрольованої помсти всім, хто знаходиться в інших ідейно-буттєвих спільнотах часто і найбільше страждають саме ті люди, які не мають жодного відношення до появи первопричини помсти. Під час терору справжнім кривдникам якраз і вдається уникнути покарання, натомість нищення майже ніколи не вдається уникнути невинним. «Право помсти» є одним із найбільш антитетичних до всього світогляду В. Короленка. Він цілком розуміє, що саме таке право згублює, не в останню чергу, у духовному й моральному плані душі тих, хто здійснює помсту, заводять в оману самозадоволення вирішувати долі інших людей лише на підставі, нехай і несправедливої колишньої кривди й власного розсуду. Коли йдеться про українське християнське начало як першооснову

такого філософського несприйняття В.Короленком права на відплату та помсту, то завжди маємо пам'ятати, що воно в барокові часи базувалося на біблійному «Аз воздам», ґрунтувалося на принципі Божого суду як справді справедливого хоча б і тому, що Господь незмірно більший від людини в своїй милосердній мудрості, у своєму всевіданні. У часи просвітництва ця духовна основа почала або замовчуватися або піддаватися критиці й осміянню, але сам принцип несприйняття помсти людині людиною залишився у філософії українського морального авторитету, мислителя-етиків непорушним, хоча про духовну складову цього принципу В. Короленко не зазначав [260, с.170-171].

Певне вищесказаним теж пояснюється те, що філософське кредо В. Короленка навіть у добу терорів, має непохитну духовну українську основу, кордоцентричну парадигму, згідно з якою на найважчі справжні кривди слід відповідати пошуком шляхів любові до тих, хто ненавидить нас, шукати способи самому не втрапити у безодню гріха, який скоєно проти тебе, не стати таким самим як кривдники. Відтак – не загордитися своєю жертовністю, виводячи її в абсолют власної правоти, яка дає дозвіл на будь-які дії, завжди пам'ятаючи, що право на кару є лише у Бога. Ця бароково-християнська максима повсякчас здійснювана в українському бутті завжди тією чи іншою мірою була незрозумілою репрезентантам інших культур, навіть у Середньовіччі, тобто у часи її появи й поширення в національних традиціях і звичаєвості, а в добу радикального постпросвітництва, яке характеризувалося, серед іншого, і тотальною карнавалізацією понять, свого роду свідомісним маскарадом, вона ставала неясною і для тих моральних лідерів громадськості, хто за власним місцем в суспільстві повинен був би сповідувати саме її настановам [260, с.171].

З цією ідеєю прощення ворогів та відмови від помсти В. Короленко звертається саме до діячів УНР. Тобто до тих, хто здатен зрозуміти й почути його. У той самий час в «Щоденникові» мислителя немає ясно виявлених звернень з таким самим закликом не мститися, ані до більшовиків, ані до

денікінців. У зверненнях до них превалує зрозуміле їм соціально-прагматичне наповнення або відвертий полемізм й викриття невідповідності декларованих ними принципів їх повсякденній практичній діяльності. Євангельське «по ділах і пізнаєте їх», без сумніву, є орієнтиром для В. Короленка при виробленні оцінок всіх ідейних таборів [260, с.171-172].

Як філософська категорія «помста», і це добре зрозуміли фундатори ідеології радикального постпросвітництва, крім того, це ще й найбільш придатний до фальсифікованого наповнення старозаповітний концепт («око за око»), який дозволяє утворювати на місці євангельських парадигм, традиційних для української християнської ментальності свого роду симулякр присутності біблійного начала, симулякр освячення войовничого радикально-революційного беззаконня правом на справедливу помсту. В. Короленко, як бароковий мислитель у своїй сутності, добре знав незаперечну істину – справедливої помсти бути не може, а отже право на помсту є лише однією з форм олжі, способом введення в оману української християнської громади. Коментуючи жахливі картини огляду ексгумованих денікінцями тіл жертв червоного терору, В. Короленко зауважує: «Все це доводить, що з людським життям, навіть з життям злодіїв слід поводитись шанобливо. Якби вирок був винесений суддею, то народ хоча б знав у чім річ і не приписував би страті функцій політичної помсти. Але кажу прихильникам нової влади: «якщо б вирити таким чином тих, хто розстріляний денікінцями, то враження також було б жахливим» [90, с. 245–246].

Відтак, політична помста, якою небезпідставно люди вважають більшовицькі страти, якщо навіть вона мотивується високими ідейними цілями й аргументами для В. Короленка є неприйнятною понад усе тому, що порушує право на життя будь-кого, приємний він режимові чи ні. У вирі беззаконня й сваволі Короленко прагне знати про людину лише те, може чи не може вона загинути без справедливого суду та об'єктивного слідства. Іманентно перебуваючи у євангельському мисленнєвому обширові він вважає,

що жертви, навіть справжні розбійники, завжди гідні співчуття. Цей принцип І. Вишенського, який навіть найзапеклішим своїм противникам не закривав шляху до каяття й Горнього Граду, був притаманний і українському світоглядові В. Короленка, який, як свідчить вищенаведена щоденникова констатація і більшовиків і денікінців вважав цілком рівнозначними у скоєнні жаклих позасудових розправ, а з їхньої поведінки, робив, позірно, парадоксальний, а насправді єдино можливий висновок: «все це доводить, що з людським життям слід поводитися шанобливо». Для нього картина діяльності і червоних і білих – однакова не лише у сутності, а й за зримими наслідками [260, с.172–173].

Таким чином, аналізуючи категорію «помста», В. Короленко застерігає утримуватися від права на неї, адже вона, несучи ілюзію справедливої відплати не лише множить кількість жертв, посягаючи цим самим на право Бога судити всіх нас (в цьому праві міститься вищий сенс поняття справедливості), а й руйнує саму особистість, яка здійснює помсту.

Своєю творчістю мислитель вчив, як потрібно жити, погоджуючи свої інтереси з інтересами інших, як вистояти в найскладніших життєвих ситуаціях. По-перше, – стверджував мислитель, – необхідно завжди залишатися оптимістом. В оповіданні «Вогники» ліричний герой переживає миттєві тривоги й розгубленість, коли вночі пливе в човні по сибірській річці і його оточують темінь і вода, й здається, що пливе він у нікуди, але раптом попереду з'явилися вогники. Повчально звучать слова кінцівки оповідання: «Мені часто згадується тепер і ця темна річка, затінена скелястими горами, і цей живий вогник. Багато вогнів і раніше і потім вабили не одного мене своєю близькістю. Але життя тече все в тих же похмурих берегах, а вогні ще далеко. І знов доводиться налягати на весла...

Але все-таки... все-таки попереду – вогні!» [141, с. 360].

В. Короленко, відповідаючи в 1912 році читачці О. Чернушкіній з Томська, писав, що «життя полягає в постійному прагненні, досягненні і

новому прагненні» і «людство вже бачило багато «вогнів», досягало й прагнуло далі». Вогні – це цілі, ідеали, цінності на життєвому шляху людини і всього людства. Для В. Короленка такими вогниками (маяками) в житті були віра в людину, в правду і справедливість, втілених у праві, в законності та правосудді. В. Короленко невпинно повторював: «... потрібно поважати людину та її безпосередній людський пошук правди. Потрібно поважати її свободу» [76].

Усі свої симпатії В. Короленко віддав народним масам з їхніми запитами, потребами та прагненнями, світу принижених і страждаючих, людям, подавленим життям і долею. Мислитель багаторазово переконувався у найкращих якостях простих людей, але знав він і темні, непривабливі сторони народного життя й без будь-яких прикрас відображав їх у своїй творчості. Гуманіст володів світлою, глибокою вірою в те, що вони можуть бути усунуті, що морок невігластва і забобони буде розсіяний прогресом знання й культури, що людський розум та людська совість виправлять існуючий порядок життя.

По-друге, усвідомлення того, що кожна людина зокрема і суспільство в цілому мають потребу в моральному оздоровленні, в чіткому розумінні того, що не звідкись згори чи збоку, а від конкретної особистості, її морального й духовного змісту, залежить таке майбутнє людства, за якого будуть створені всі умови для щасливого існування кожного [76].

Загалом позиція В. Короленка в морально-етичному плані нагадує пастернаківське «поверх бар'єрів», також сформульоване у 1917 році. Перебувати «поверх бар'єрів» для В. Короленка означало перебувати над ідеологіями в ім'я людини, а не в ім'я власної особливої позиції мислителя. Понадбар'єрність позиції мислителя дозволяє йому бути з усіма переслідуваними, зважати лише на буттєвий стан, а не на ідейний статус будь-якої жертви доби терорів. Він прагне, щоб в людському суспільстві панувала не тваринна ненависть до іншого, а кардинально протилежна їй духовна філософія, про яку творець кордоцентризму – П. Юркевич – висловився таким

чином: «Коли тварини виявляють протилежні бажання, вони... доходять до взаємної ворожнечі, знищують одне одного – або досягають власних бажань через загибель інших, або ж самі гинуть. Людина як моральна особистість, не підлягає цій необхідності сліпо стикатися з людьми та ворогувати з ними на життя чи смерть. При будь-якій зустрічі протилежних бажань чи інтересів вона повинна звертатися до моральних вимог справедливості, яка вкаже їй, де і коли її бажання незаконні, де і коли вони суперечать благу її ближнього та благу загальному» [259, с. 351]. Істинність наведеного міркування для української ментальності є незаперечною тією ж мірою, як і істинність цієї ж ціннісно-сміслової парадигми для В. Короленка, якому була світоглядно чужою доба, де не благо ближнього, а терор, який виправдовувався химерами майбутнього загального щастя, вигаданими не в нас ідеями соціалізму чи комунізму був законом буття.

3.2. Трансформація ідей В.Г. Короленка в сучасному суспільстві

У даному підрозділі розглядаємо актуальність поглядів В. Короленка на проблеми, які були значущими як наприкінці XIX – на початку XX століття, так і в XXI столітті. Серед них виокремлюємо головну з глобальних проблем – питання відведення війни та встановлення миру, проблему націоналізму, співіснування української та російської мов та культур, а також захисту батьківщини.

В. Короленко – сучасник Першої світової та громадянської війни 1917-1920 років – визнає війну однією з найважливіших проблем людства. З цією думкою важно не погодитися, адже за підрахунками істориків упродовж останніх 6 тис. років мирними, тобто без воєн, були лише 292 роки. У XX столітті людство пережило дві страшні світові війни, але навіть після

закінчення останньої з них у збройних конфліктах у світі загинуло понад 20 млн. людей.

У тих народів, що досягли певного рівня культури, викристалізувалося загальне переконання про те, що царство миру неодмінно настане. Уперше ця ідея зустрічається в Палестині у пророка Амоса (VII століття до н. е.). Вона фігурує також у вченні Лао-цзи та Конфуція (VI століття до н. е.), Мо-цзи (V століття до н. е.) і Мен-цзи (IV століття до н. е.). Вона зустрічається і у Льва Толстого (1828–1910) та інших європейських мислителів.

В. Короленко, який на початку XX століття у своїх листах та щоденниках висловив власну позицію з даного питання, у статті в газеті «Біржові відомості» 5 червня 1904 року характеризує місце воєн (навіть переможних) у сучасному йому суспільстві: «... війна є величезним нещастям і величезною помилкою... Навіть прямий успіх у цій війні лише закріпить за нами те, що нам не потрібно, що тільки посилить і без того шкідливу екстенсивність наших державних починань і спричинить нове напруження й без того виснажених засобів країни на довгий, на невизначений час. Отже – страшна, кровопролитна і руйнівна боротьба через неварту мету...» [149].

Мислитель стверджує, що війна – це «історична помилка, яка поглинула і продовжує поглинати тисячі людських життів». А оскільки для нього справжній престиж і гідність народу, не вичерпувалися перемогами на полі битв, а включали в себе освіченість, розумність, справедливість, обачність і турботу про загальне благо, гуманіст бажав «припинення цієї непотрібної війни й швидкого миру для внутрішнього зосередження на тому, що складає істинне достоїнство великого народу» [149]. У даній статті В. Короленко не лише засуджує війну як таку (навіть переможну), адже вона забирає тисячі безневинних життів, а й закликає тодішню владну верхівку, яка досить часто прислухалася до його думки, вжити щонайшвидших заходів для припинення війни й встановлення миру, зосередившись на вирішенні внутрішніх проблем, що виникли в тодішньому суспільстві.

27 листопада 1916 року в листі до Алеманова (*адресат В. Короленка; хто такий Алеманов – достеменно невідомо*) мислитель ще раз підкреслює власне ставлення щодо проблеми війни, зазначаючи що «війна – це злочин перед вищими початками людського життя..., найстрашніше зло і злочин всього людства» [149].

У цьому ж листі гуманіст намагається вирішити питання встановлення миру, для встановлення якого, на його думку, потрібно не лише проповідувати мир і закликати до його встановлення, як це робив Л. Толстой, а й вживати більш радикальних заходів, до того ж усім воюючим сторонам. Опосередковано полемізуючи з Л. Толстим В. Короленко стверджує, що якби це зло і злочин можна було зупинити проповіддю загальних ідей братства і протесту за допомогою друку, в середовищі всіх воюючих народів знайшлися б якщо не тисячі, то сотні або хоча б десятки людей переконаних і сильних, у всякому разі багато разів сильніших, ніж він сам. Оцінюючи політику «ненасильства» Л. Толстого, мислитель зазначав, що «...навіть всі Толсті, – і вони не могли б зупинити війну, тому що вона корениться глибоко не в одних людських помилках та вадах, але й у суспільних умовах, внаслідок яких і люди, зовсім не схильні до вбивства, бачать, що йти захищати свою батьківщину в цьому загальному звалищі народів доводиться, що це морально неминуче. І якщо б Толстой тепер постав з могили і став повторювати загальні формули: вбивати гріх, всі люди браття, то йому б відповіли: ми це знаємо, але я, людина, до совісті якої Ви звертаєтеся, не хочу, щоб мій німецький брат палив, вбивав і гвалтував на моїй батьківщині. І німець скаже те ж саме про свого російського й французького брата. Й обоє мають рацію, обоє винні» [149].

Актуальною, на наш погляд, є думка В. Короленка про те, що джерела війни криються в недосконалості суспільного устрою, при якому народи занадто мало беруть участь у вирішенні таких питань і суперечок (у першій світовій війни найбільшими учасниками війни були три імперії – Німецька,

Російська та Австро-Угорська). А потім, як стверджує гуманіст, потягнеться низка причин, усувати які потрібно буде довго і вперто по настанні миру.

Центральною ланкою публіцистики мислителя на тему війни є його стаття «Війна, вітчизна і людство», написана ним у липні-серпні 1917 року. Основну спрямованість свого задуму щодо війни та встановлення миру В. Короленко виклав у статті до члена редакції «Русских ведомостей» В. Розенберга: «Як бачите, я певною мірою інтернаціоналіст і віддаю перевагу пропозиціям миру без анексій і контрибуцій. ...Нам належить або слава великого почину на користь миру для всього людства, чи безслав'я і ганьба» [4, с. 25].

У даній статті мислитель виводить поняття «озброєного миру» і намагається виокремити засади встановлення миру, аналізуючи погляди П. Ж. Прудона на проблему війни, зазначаючи, що «усі народи живуть у постійній небезпеці чужої навали і у вічній готовності до нападу. Французький мислитель Прудон запевняв, що війна всіх проти всіх в середовищі народів є явищем вічним: по суті, народи воюють один з одним завжди, і тільки часом у них наступають випадкові перепочинки, які ми і називаємо миром» [85, с. 14].

Сучасні йому народи, на думку В. Короленка, подібні до диких мисливців, які навіть біля спільного вогню сидять із зброєю в руках і готові кинутися на сусіда при першому підозрілому русі. Усі держави навіть під час миру підсиляють до сусідів військових шпигунів, політичних лазутчиків, лукавих дипломатів, які намагаються слабе місце сусіда, намагаються викликати у нього паніку й обурення. «Будь-яка держава, – стверджує мислитель, – намагається «зашкодити сусідові, послабити його, тому що боїться нападу і сама не проти напасти при нагоді. Таким чином, якщо і встановлюється на певний час мир між народами, то цей мир особливий, так званий «озброєний мир» [85, с. 14–15].

Коли у 1917 році в Російській імперії стояло питання підписання сепаратного миру, В. Короленко почав активно пропагувати його як на

мітингах в Полтаві, так і в листах до нових лідерів держави, закликаючи підписати цей договір якомога швидше і на будь-яких умовах, лише в уберегти невинний народ від загибелі. «Які начала миру для нашої країни? – запитує мислитель. – Тут у нас є прихильники навіть серед ворогів і є незгодні навіть серед союзників. Наші прихильники всі ті, хто вірить у велику мрію про братерство народів, в близькість та можливість її здійснення. Проти нас в цій справі всі ті, для кого мрія залишається мрією, нездійсненою і далекою, хто шукає миру тільки в остаточній поразці супротивника. Шлях до миру довгий і важкий... Він пролягає по крутій і тернистій стежці між двома безоднями. На одній стороні національне себелюбство і територіальні загарбання, які загрожують новій міжнародній ворожнечою. На іншій – поразка нашої вітчизни, загибель свободи, безсилля...» [1, с. 14–15].

Таким чином, можемо стверджувати, що погляди гуманіста не втратили своєї актуальності і в наш час, коли проблеми війни, «висить в повітрі» й людству необхідно докласти всіх зусиль, прийти до компромісу, поступитися національним себелюбством з метою її попередження й забезпечення стабільного й тривалого миру.

Ще однією ідеєю В. Короленка, яка є актуальною в сучасному суспільстві, – питання співіснування української та російської мов і культур, котра ще більш гостро постала в сучасному українському суспільстві після прийняття 3 липня 2012 року Верховною Радою України Закону України «Про засади державної мовної політики», стаття 7 якого передбачає «офіційне використання регіональних мов у роботі місцевих органів влади, якщо на території регіону проживає щонайменше десяти відсотків носіїв мови» [225].

Після прийняття даного Закону українська інтелігенція виразила занепокоєння тим, що тепер українська (державна) мова буде зазнавати утисків. Голова Верховної Ради України В. Литвин, який підписав зазначений Закон, ще в 2009 році відкрито називав російську мову загрозою національній безпеці України, стверджуючи, що «якщо Україна матиме російську ще

однією державною мовою, то українська мова буде втрачена, а разом з ним і держава» [196]. Усе частішими стали заклики правих і ультраправих політичних партій та громадських організацій виявити національну свідомість і стати на захист власної мови й держави.

Висловлюючи свої погляди з даного питання, В. Короленко закликав до мирного співіснування двох культур і шляхи розвитку української культури вбачав в її тісному зв'язку та взаємодії з культурою російською. Звертаючись до педагогічного колективу нової гімназії, що відкрилася в Полтаві у 1918 році, він писав: «... Поряд українською нехай процвітає й вільна російська школа, як прояв двох тісно пов'язаних і споріднених культур, яким належить багато великої й вдячної роботи. Поле освіти широке. На ньому багато місця для всіх» [204, с.79]. Мислитель закликав не роздмухувати ворожнечу між народами, не збуджувати ненависть до народів, «які так давно ділили загальну долю й загальні страждання» [149], вважав такі заклики протикультурними, злочинними. Розпалювання міжнаціональної ворожнечі, зазначав гуманіст, особливо небезпечне в умовах загальної ворожнечі, ненависті й помсти, що «породжують переслідування і жорстокість» [242].

Цю думкою можна розділяти чи не розділяти, однак відкинути її актуальність складно. Переважна більшість сучасних вчених, які займаються дослідженнями глобалізації, схильні вважати, що одним із ефективних шляхів подолання напруги в полікультурних країнах (до яких належить і Україна) та активізації процесу демократизації є мультикультуралізм, що базується на міжкультурному діалозі, у межах якого відбуваються контакти, спілкування, відносини як між носіями різних культур, так і самих культур, або ж їх елементами. Зокрема В. Лекторський зауважує: «В історії людства завжди були певні форми єдності різних культур. Культури взаємодіяли, об'єднувалися, синтезувалися і розходилися. З іншого боку культури завжди були різноманітними. Існує класичне формулювання: єдність в різноманітності, різноманітність в єдності...» [54, с.4].

Щоб знайти справедливий (гуманістичний) варіант узгодження інтересів міжнаціональних культур в межах держави, необхідно вибудувати систему відносин, засновану на взаєморозумінні. У країні, де певна нація складає більшість (зокрема, й в Україні), об'єктивно формується не лише етнічна ідентичність, а й громадянська як більш широка спільність в багатонаціональній країні. Це дозволяє піднятися над вузькоетнічними інтересами. Формування громадянської свідомості, солідаризації з цінністю людської гідності, свободи і відповідальності, поваги до індивідуального вибору можуть стати цементуючим фактором державної (громадянської) і етнічної ідентичності, зробивши державну ідентичність привабливою для всього населення країни.

Саме до такого взаєморозуміння й закликає мислитель, відкидаючи при цьому начала націоналізму. На нашу думку, це було пов'язано з тим, В. Короленко за походженням поляк, українець і росіянин, й уже в дитинстві він випробував напір трьох «націоналізмів», з яких кожен вимагав від нього, щоб він «кого-небудь ненавидів і переслідував». Але всі ці спокуси рано знітилися при здоровому потязі мислителя до загальнолюдського.

Польські традиції обвівали його лише останнім помираючим диханням історичного минулого. Від українського націоналізму його відштовхувала реакційна романтика. А нелюдяність офіційної російської політики по відношенню до пригноблених поляків та уніатів в Україні достатньою мірою вберегла ніжну душу хлопчика від російського шовінізму; він завжди відчував інстинктивний потяг до слабких і пригноблених, а не до сильних та переможців. Цураючись чвар трьох національностей він шукав притулку в гуманності.

Так, мислитель відкидав український націоналізм як такий, вважаючи його агресивним, а не гуманним, про що у своєму «Щоденнику» 24 березня 1917 року пише: «Будь-який націоналізм має щось негативне, інколи й захисний націоналізм занадто легко переходить в агресивний. ...В

українському є ще й присмак націоналізму романтичного і бутафорського» [149].

Незмінно виступаючи на захист пригнобленого українського народу, В. Короленко в той же час на чільне місце ставив не саму по собі національну приналежність тієї чи іншої людини, а її ідейну позицію. В «Історії мого сучасника» він розповів про зустріч з одним жандармським офіцером, українцем за походженням, який «став розчуленим голосом говорити про нашу спільну батьківщину, про те, яка там «ковбаса та варенуха», сипав українськими слівцями і приказками...» [146]. У зв'язку з цим мислитель зауважив, що «питання не в «варенусі та ковбасі», а в тому, щоб не було жандармів з їх діяльністю, будь вони українці чи великороси. Проблеми національної культури повинні вирішуватися «на ґрунті спільної волі...» [146].

Дана думка більш детально була розкрита В. Короленком у статті «Кілька думок про націоналізм», у якій він визнає національність первинним фактом, що супроводжує кожного від народження і накладає свій відбиток, природно, неминуче та безпосередньо. Мислитель зазначає: «Ми народилися в конкретній країні, дихали з народження її повітрям, дивилися на її убогу, сумну, але деколи і прекрасну природу, висловлювали свої почуття звуками її мови, першу свою любов, і свій перший гнів, і всі інші відчуття віддали представникам нашої ж національності. Це факт, який, звичайно, не може не позначитися на нашому душевному ладі й на усій поведінці» [110, с.302].

Однак, на думку В. Короленка, націоналізм не повинен заважати кожному з нас бачити свої недоліки і чужі достоїнства, адже «він залягає в глибині душі якимось вузликом відчуттів, внаслідок яких наші недоліки нам ближчі й болючіші, а наші чесноти, коли вони проявляються в дії, – теж ближчі й приємніші. Й усі разом – достоїнства та недоліки – відчуються нами безпосередніше й інтенсивніше, ніж властивості інших народів...» [110, с.303]. Водночас це не повинно змушувати нас любити і прославляти недоліки лише тому, що вони наші, й заперечувати чужі достоїнства, тому що вони чужі... І

перш за все людина, у якої в душі є істинне відчуття національної гідності, – не стане випинати його на шкоду іншим, так само, як не стане випинати свою, ніким ще не порушену «честь».

Поруч з поняттям «націоналізм» у даній статті В. Короленко виокремлює й поняття «патріотизм», зазначаючи, що «є люди, які міркують про добро і зло, про людяне і нелюдське, про істину і брехню, приурочуючи ці визначення неминуче і безпосередньо до рідного середовища і рідного краю... І є патріоти, які носять ковчег свого патріотизму, як бретер (*затятий дуелянт*) носить ковчег своєї честі, – тенденційно, нарочито озираючись на сусідів, штовхаючись і викликаючи на дуель...» [110, с.303-304]. Цей вид гіпертрофованого й нездорового патріотизму мислитель називає «націоналізмом» в його особливому сучасному значенні.

Оцінюючи націоналізм як такий і аналізуючи його основні формули та постулати як-то «Ми представники пануючої нації» та «Геть жидів, геть німців, геть поляків», реальний зміст націоналізму, на думку В. Короленка зводиться до заперечення інших національностей. Націоналізм обертає безпосередній патріотизм в патріотизм бретерський, «войовничий», який наступає на інших і ображає їх.

Наведена мислителем формула патріотизму особливо гостро відчуває негативні властивості нашого життя саме тому, що вони наші, – що ними хворіють і від них страждають саме й передусім люди нам найбільш близькі, – не може задовольнити «націоналіста». Бретерський патріотизм не може визнати своїх недоліків, і тому дуже скоро всі особливості нашого життя, вже тому, що вони наші, визнаються чеснотами, а чужі відмінності – завжди визнаються недоліками.

Окрім понять «націоналізм» і «патріотизм» у статті «Війна, батьківщина й людство» В. Короленко виокремлює поняття «шовінізм» і розглядає необхідність патріотичного виховання та відмови від шовінізму, стверджуючи, що «... любові до батьківщини навчало саме життя. Цьому ж

почуттю навчають дітей у школах. Іноземним словом воно називається «патріотизмом». На жаль, часто цей казенно-шкільний патріотизм буває несправжнім» [85, с.10].

На думку мислителя, немає гіршої послуги істинній любові до батьківщини, ніж зарозумілий і самосхвальний патріотизм – шовінізм. Він заміняє поняття про батьківщину поняттям про владу, любов до батьківщини – любов'ю до царів та їхніх слуг.

У своїй «дивній», як він говорить, любові до батьківщини шовінізм не визнає саме того, що вселялося патріотизмом. Надалі він пояснює, що саме він любить у батьківщині: «Не знаючи сам за що», – він любить холодний подих полів, коливання дрімучих лісів, розливи річок, що подібні морям, всю природу рідної країни, її людей» [85, с.10-11].

В. Короленко стверджує, що такі почуття носять інстинктивний характер. У всіх, тією чи іншою мірою, є інстинкт батьківщини, вітчизни. Це – величезне, сильне почуття, тому що воно (свідомо чи несвідомо) лежить в кожній людині і, коли приходить час, воно відразу прокидається в мільйонах сердець, це стихія – буря, океан, проти якого встояти важко. У такому підйомі «патріотизму» народ здатен творити чудеса, часто вже зовсім подавлений і підкорений чужинцями він піднімається, рве як павутину свої кайдани і знову завойовує свободу.

Однак для людини кінця XIX – початку XX століття любов до батьківщини не завжди була найголовнішою цінністю, що В. Короленко вважає практично злочином, закликає усвідомити це й захищати батьківщину всіма силами, інакше суспільство може охопити анархія. Він стверджує, що «сором'язливо, несміливо або прямо вороже ми ставимося нині до закликів вітчизни в хвилину смертельної небезпеки! Почуття вітчизни впокорилося, воно майже помирає...» [85, с.52].

Як інтернаціоналісту і космополіту, який відкидав український націоналізм, мислителю часто закидали відсутність відданості країні, де він

прожив значну частину свого свідомого життя (останні 21 рік свого життя В. Короленко прожив у Полтаві). Гуманіст підтверджує це 20 травня 1908 року в листі до Х. Д. Алчевської, де зазначає, що «нещодавно в «Раді» була стаття, викликана «Історією мого сучасника», автор якої стверджував про моє «зречення від національності» і при тому «в бік найменшого опору» [149].

Своїй співрозмовці участь не в національному, а у загальноросійському русі В. Короленко пояснює не великоросійством, а тим, що в 70-ті роки XIX століття юні кадри української та кавказької молоді, і його зокрема, до загальноросійського руху «притягувала широка демократичність, відсутність націоналізму, широкі форми свободи» [149]. А «сторона найменшого опору» особисто для В. Короленка виявилася В'яткою, Перм'ю, Якутською областю (місця, де В. Короленко перебував у засланні за відмову прийняти присягу на відданість новому царю Олександрю III). А для інших, вже найчистіших українців, як Лизогуби, Лозинські, Попки (*представники російської інтелігенції, які у 80-х роках XIX століття були засуджені військово-окружними судами до смертної кари (Д. А. Лизогуб та М. П. Лозинський) та безстрокової каторги (Г. А. Попко) за політичну діяльність проти царизму*) – «сторона найменшого опору» виявилася шибеницею або каторгою [149].

Мислитель справедливо зауважував, що сама доля зробила його інтернаціоналістом і космополітом. У листі до І. М. Хоткевича (Гната Галайди) 26 вересня 1902 року В. Короленко обґрунтовує дану тезу, зазначаючи, що він «...народився від матері польки, батько (в третьому поколінні) був російським чиновником» [149]. Першою мовою, якою говорив гуманіст, була польська, перші враження дитинства – повстання поляків і суперечки батька з матір'ю з цього приводу. Поляки безсумнівно боролися за свою свободу й національну незалежність, росіяни відстоювали своє право завоювання, а мужики-малороси живцем закопували в землю взятих у полон «панів», які жертвували життям за свою батьківщину. До кінця життя В. Короленко так і не визначився, на чію сторону він «повинен» був стати у

цій суперечці і яка національність – батька, матері або предків батька була для нього обов'язковою. На його переконання, найбільш правильно було вчинити так, як він і вчинив: «різні національні начала нейтралізувались в мені, й, після різноманітних романтичних захоплень, – я захопився глибоко людськими мотивами російської літератури, саме тієї, яка залишила осторонь національні суперечки і примирила їх у загальному гаслі: свобода. Свобода від національних утисків, свобода від «панів», як би вони не називалися: Вишневецькі, Меншикови або Кочубеї, свобода від усього, що обтяжує і народи, й особистості» [149].

М. В. Попович, з цього приводу зауважує, що «про національну характеристику В. Короленка важко говорити однозначно, адже по лінії батька походження його козацьке, по лінії матері – польське, а належав Короленко до культури російськомовної, був письменником російським і, з точки зору культури слова, поза всякими сумнівами належить до явищ російської літератури, нарешті, сам ніколи не визначав себе як українського культурного діяча. Проте відповідь на запитання про національну характеристику творчості й діяльності Короленка не може бути цим повністю вичерпана... Короленко залишається Короленком, можна сказати, абстрактним і космополітичним гуманістом» [224, с.531-532].

В. Короленко був переконаний у тому, що «національність – не ланцюг, а батьківщина там, де сформувалася душа, зросла свідомість» [85, с. 15]. На нашу думку, він мав рацію в цьому питанні, стверджуючи це, адже ніхто не назве зрадником Парнелля, хоча він – англієць за походженням – боровся і загинув за свободу ірландців, а Кошута (*один з вождів революції 1848 року в Угорщині*) тільки дуже вузькі фанатики можуть називати зрадником слов'янам, які придушували разом з австрійцями і Миколою II конституційні прагнення мад'ярів. Ніхто також не вправі дорікати С. Ф. Русовій (уроджену Ліндорфс) (*українська громадська діячка, близька подруга В. Короленка*) за зраду

шведським симпатіям, коли її симпатії малоросійські складають основний факт її життя.

Таким чином, аналізуючи поняття «націоналізм», «патріотизм» і «шовінізм», які часто звучать і в сучасній Україні, В. Короленко закликає, відкинувши національну ворожнечу й залишки шовінізму, і будувати суспільство на принципах національної та культурної взаємоповаги і взаємодії, гуманізму та здатності визнавати власні ментальні недоліки, перетворюючи їх у переваги.

Думка В. Короленка щодо проблеми використання українською інтелігенцією рідної мови, яку він називає «не є тільки особливим говором (як вологодське або ярославське наріччя), а самостійною гілкою старого слов'янського стовбуру» [149], теж є досить актуальною в сучасному українському суспільстві. Те, що українською мовою не говорили представники Центральної Ради, Гетьманату П. Скоропадського та Директорії УНР не влаштовувало мислителя, який з особливою зацікавленістю ставився до життя і поезії Тараса Шевченка. В «Історії мого сучасника» він зізнавався, що в юності «козацький романтизм» Шевченко не був йому близьким [146], однак будучи вже зрілим художником слова, В. Короленка з незмінною повагою згадував ім'я Шевченка у своїх творах, цитував його вірші, писав про його роль в історії української літературної мови.

Захист гнаної української духовно-національної ідентичності В. Короленко вважає ціннісно пріоритетним. Про це свідчить, зокрема, наступна нотатка: «Денікінці зовсім не визнавали не лише федерацію (з Україною), а й навіть української культури... кілька місяців тому я прочитав... звістку, що одна з кубанських станиць вирішила заснувати ... вчительську семінарію з викладанням рідною (тобто українською) мовою. Через деякий час з'явилося повідомлення, що це не дозволено... Таким чином і на Кубані рідна мова зазнавала обмежень. Це викликало, цілком зрозуміло, опір і закінчилося тим, що кубанська рада пішла проти Денікіна» [90, с.267].

Цілком очевидно, що симпатії В. Короленка знаходяться на боці кубанських українців, які в мирний спосіб обстоювали власне право на навчання рідною мовою і, відповідно – на підготовку вчителів, які таке навчання могли б провадити. У немотивованій нешанобливості до національних чуттів та освітніх пріоритетів української громадськості з боку режиму Денікіна В. Короленко цілком слушно вбачає причину протесту кубанських українців проти денікінців.

Обурення В. Короленка викликала знущальна в своїй суті практика переслідування денікінським режимом української мови й культури. У щоденниковому записі від 22 червня 1919 року він зазначає: «переслідування «українства»... здичавілими виконавцями прибирає безглузді форми, в земстві вже чули, як папери українською мовою викликали зауваження: «Що це за собача мова?». У першому ж наказі... вимагають знищити всі вивіски на галиційській мові. Під час прийому у Штакельберга я звернув його увагу на цей вираз і на те, який образливий смисл у ньому міститься. Українська мова, без сумніву, існує, нею говорять мільйони людей, і не можна забороняти її на Україні. Він подякував і пообіцяв, що знищення вивісок не буде. Проте, воно все-таки було...» [90, с.243]. У даному разі В. Короленко виступає не лише як філософ та мислитель, а й як громадський діяч, небайдужість якого до переслідувань українства має форму прямих заяв до влади незалежно від тих небезпек, що ці висловлювання можуть спричинити для мислителя особисто.

Протест на офіційному прийомі у денікінського чиновника є цьому найкращим підтвердженням, що, в свою чергу, добре ілюструє висловлену нами вище ідею щодо тихої мужності української людини барокового типу, яка не потребує права «жертвувати навіть життям одиниць», а навпаки – ризикує собою право на життя одиниць обстоюючи. Світоглядна ж причина цих ідей – у глибокій переконаності В. Короленка в тому, що українська мова – мова «мільйонів людей». Це само по собі не дозволяє її зневажливо ігнорувати, а тим більше – забороняти її в країні, де представники цієї мови

споконвіку живуть і творять неповторну в світовому цивілізаційному універсумові, духовну культуру. У цьому сенсі є важливим, що В. Короленко, не будучи прямим репрезентантом україномовного дискурсу іманентно стає уособленням дискурсу україноцентричного.

З духовно-філософського погляду, для осмислення феномену В. Короленка є важливим і те, що його обурило денікінське визначення: «галицийский язык» застосоване до української мови. Для полтавського філософа українська мова не є «галіційською», не є ще якоюсь штучно провінціалізованою в своїй територіальній обмеженості мовою. Вона є мовою всього українського народу, тобто тією трансцендентною універсалією, що дозволяє скласти уявлення про весь феноменальний дискурс не одержавленого, на той час, територіально роз'єданого, проте духовно й культурно цілісного народу як буттєво об'єднаної спільноти, що має яскраво виражену ідентичність, до прикметних ознак якої й відноситься мова. Відтак, практика зневажання мови, означення її як «собачої мови» в аксіологічній системі В.Короленка дорівнює триванню гноблення української культури як це було в різних імперіях минулих віків. Так само викликає у Короленка обурення й штучне звуження сфер вжитку української мови, нехтування національною гідністю українців. Як іманентно кордоцентричний мислитель В. Короленко тримає в центрі уваги саме ці константи [260, с.179-180].

Значне обурення у В. Короленка викликала також заборона царського уряду виголошувати промови українською мовою під час відкриття пам'ятника І. Котляревському в Полтаві у 1903 році. У статті «Котляревський і Мазепа» (1916 рік) мислитель писав про велике значення Котляревського, в серці якого «горіла любов до української «мужицької» мови», про його роль в становленні української літературної мови: «Він зробив цю м'яку, виразну, сильну, багату мову мовою літературною, і українська мова, яку вважали лише місцевим наріччям, з його легкої руки залунала так голосно, що звуки її рознеслися по всій Росії. На ній згодом співав свої пісні і кобзар Шевченко».

Основою української літературної мови В. Короленко вважав мову Котляревського і Шевченка, а «язичіє», що пропагувалося галицькими «москвофілами», називав штучною і нікому не потрібною вигадкою [149].

М. В. Попович зауважує, В. Короленко не лише захищав національну українську культуру та її носіїв, зазначаючи, що «захищав він і національну справу України у своїй Полтаві у зв'язку з відкриттям пам'ятника Котляревському, захищав справедливість і в час ганебної «справи Бейліса». У розпалі Громадянської війни Короленко мав мужність писати полтавчанину – наркому А. В. Луначарському: «Я думаю, що не будь-які засоби можуть справді обертатися на благо народу, і для мене безсумнівно, що адміністративні розстріли, введені в систему, розстріли, що тривають уже другий рік, не належать до їх числа... Рух до соціалізму повинен спиратися на кращі сторони людської природи, маючи на увазі мужність у прямій боротьбі і людяність навіть щодо противників» [224, с.532].

На питання чому ж він сам не пише українською мовою, В. Короленко відповідав, що не знає малоросійської мови настільки, щоб вільно передавати на ній свої думки і почуття, а ламати себе і перекручувати мову не бажає, і, до того ж, на його думку, «малоросійська література може тільки постраждати від письменників, які прикидаються «щирими» малоросами, але тільки перекручують і мову, й мотиви малоросійської поезії та літератури» [149]. Таким чином, щодо проблеми мови, яку мислитель щиро поважав і якою захоплювався, але не знав достатньою мірою, щоб повноцінно висловлювати свої почуття, можна погодитися з думкою, що важливіше захищати мову та її носіїв, а не прикидатися щирим українцем.

Проте В. Короленко радо погоджувався на переклад своїх творів українською мовою. У листуванні мислителя збереглося багато листів-відповідей перекладачам, в одному з яких він писав, що був би радий «побачити свої оповідання надрукованими українською мовою, особливо, якщо це буде мова дійсно українська...» [149]. Під дійсно українською мовою

він розумів мову Центральної України, вважав, що в західних областях вона була перенасичена полонізмами й віддалена від народної.

Таким чином, можемо стверджувати, що В. Короленко гаряче обстоював ідею миру («потрібно бути на сторожі великого скарбу – миру»), закликав завжди захищати свободу Батьківщини від зовнішнього і внутрішнього поневолення, мріяв про вагомий голос вільної Росії на «великій нараді народів, яка має покласти основи міцного миру» («Батьківщина в небезпеці», «Падіння царської влади», «Війна, вітчизна і людство»).

Оборона національних прав і свобод українства зовсім не була чимось неприродним для діяльності й публіцистики В. Короленка, хоч він і вважав себе інтернаціоналістом і космополітом. Гуманісту вона не була чужою передусім тому, що у вирі революційних випробувань саме українська ідея та її репрезентанти виявилися під найбільшою загрозою, найбільше переслідувалися різними агресорами. Під загрозою на своїй землі. Але окрім того, мислитель як російськомовний і, такий, що у той час репрезентував російську культуру в Україні, просто не міг, згідно зі своїми переконаннями, не помітити цієї проблеми, адже й тоді було відомо, що справді демократичні переконання громадського чи державного діяча перевіряються українським питанням, визнанням або невизнанням права українців на власну мову, культуру, традиції, звичаєвість, державність.

Стурбованість В. Короленка долею українців добре ілюструють щоденникові нотатки Є. Чикаленка, де зафіксовані епізоди з життя його родини під владою більшовиків: «Перед Великоднем явилась вночі політична поліція... після щільного тусу арештувала Левка і посадила в «чрезвычайку», де вже... сиділи українці: В. О. Садовський... С. О. Єфремов, П. Я. Стебницький і багато інших. Ю. М. (*дружина Є. Чикаленка Юлія Миколаївна*) ходила його визволяти ... У політичній житті українців... майже жоден не приймав участі ...вся влада... українців називала «жовто-блакитною сволочью». Коли відділ, у якому служила Ю. М. написав папір по-

українському, то влада вернула його з надписом: «делопроизводство должно вестись на общегосударственном языке», тобто так само як царська самодержавна влада... життя було таке тяжке, що всі кияни, без огляду на партії і нації невимовно зраділи, коли нарешті більшовики покинули Київ, під напором «петлюринців»... Але радість українців була недовга, бо денікінці другого дня виперли галицьких січових стрільців і запанували в Києві... Денікінці почали чистку Києва... в бувшій чрезвычайці вони найшли трупи проф. Флоринського, Армашевського, Гоголева і багатьох невідомих українських учителів і кооператорів на провінції, яких більшовики порозстрілювали... Денікінці розстріляли не менше як більшовики...» [256, с. 348–349].

Важливим епізодом боротьби В. Короленка проти переслідування «українців» слід також вважати занотований у «Щоденнику» протест автора проти арештів українських патріотів: «Вчора надіслав... листа Раковському... написав... про арешти українців Більшовики звинувачують і село, і українську інтелігенцію ... у ненависті до радянської влади. А між тим, в Росії вже немає іншої влади, яка продовжує все нищити...» [90, с.368]. Цілком зрозуміло, що протест проти більшовизму з боку основних верств української громади (інтелігенції та селянства) диктується понад усе філософсько-соціальною незгодою із теорією та практикою радикального постпросвітництва. Протилежними є ціннісно-сміслові універсалії української христоцентричної моральності і штучно нав'язана Україні ззовні дійсність терору та розбрату. Аксиологічна незгода українців з цією дійсністю, що є основною причиною появи «Української Вандеї», викликає приховану подекуди, але набагато частіше відверто виявлену, симпатію у автора «Щоденника» до її репрезентантів – «коломакських повстанців», «диканського лісу» тощо. Арешти українських патріотів, проти яких протестує Короленко, є реакцією на консервативну незгоду української християнської громади з тотальним нищенням всіх без винятку – духовних, моральних, матеріальних основ

громадського життя. Короленко глибоко усвідомлює фатальність такого нищення і приреченість в тотальній ідеології будь-якого ідейно-громадського Опору. Але саме ця приреченість та схожість світоглядів викликає в нього органічну потребу стати на захист масово репресованих «українців» [260, с.181].

Саме визнанням права на рівність і вимірювався істинний демократизм переконань «совісті російської нації», як називали В. Короленка сучасники. Варто зауважити, що мислитель, так само, втім, як інший моральний авторитет тієї доби й перший російський Нобелівський лауреат з літератури Іван Бунін, витримав цей моральний іспит, адже добре розумів, що справжня пошана до репрезентованого ним великого народу досягатиметься не зневагою з його боку до інших народів, а повагою і любов'ю, що повсякчас виявлятимуться цим народом та його кращими представниками до народів-сусідів. Для гуманіста в суспільстві понад усе стояло досягнення консенсусу, злагоди, братерства, морального здоров'я, щоб у людей «не замерзала совість», високе усвідомлення важливості вітчизни, виховання почуття патріотизму.

Висновки до третього розділу

Основні філософські категорії В. Короленко тлумачить виходячи з власного світогляду, по-своєму. Мислитель не міг інтерпретувати їх у відповідності до класичних канонів філософської теорії, оскільки не мав базової системної освіти. Але право на інтерпретацію та власне розуміння й застосування мав. «Діалектику» він розглядав як вчення, яке закликало не думку підганяти до окремого факту, а окремі факти ставити на їх місце, згідно з логічним розвитком думки, коли діалектику прийнято розглядати як метод, який передбачає розглядання всіх явищ і процесів у всезагальному взаємозв'язку, взаємообумовленості та розвитку. «Метафізику» мислитель розглядав як вчення, в якому головним предметом дослідження виступали властивості розуму мислитель розуміє ненауково, у той час як метафізику прийняло розглядати, перш за все, як методологічний підхід, в основі якого лежить вчення про надчуттєві, недоступні досвідові принципи і начала буття (існування світу). Це було зумовлено характером епохи, яка властивості людського розуму ставила вище за вчення про надчуттєве, недоступне безпосередньому пізнанню.

Тлумачення мислителем категорії «скептицизм» як ставлення усього під сумнів співпадає із загальноприйнятим, коли під скептицизмом розуміється вчення філософів, які постійно сумнівались у всьому. Аналізуючи тезу Піррона «Я не знаю навіть того, що я нічого не знаю», В. Короленко розглядав скептицизм як своєрідну філософську позицію, яка проголошувала неможливість пізнання об'єктивної істини, відмову від об'єктивного знання взагалі.

Порівняно примітивне, трактування В. Короленком категорії «матеріалізм» як ототожнення процесу думки з продуктом було зумовлене популярністю в країні вульгарного матеріалізму.

Категорію «свідомість» мислитель розуміє як особливий апарат, що сприймає явища зовнішнього світу, коли сучасні філософи розуміють дану категорію як продукт людського мозку як високоорганізованого матеріального утворення та вищу форму відображення дійсності, яка не може бути чим-небудь іншим, як усвідомленим буттям і детермінована суспільними відносинами.

Категорія «воля» розуміється В. Короленком як духовний процес, що передує будь-якому вчинку, тоді як А. Шопенгауер розуміє дану категорію як універсально-космічний феномен, що є первинним, незалежним від пізнання. Сучасні філософи розуміють дану категорію як феномен регуляції суб'єктом своєї діяльності і поведінки, що забезпечує формування цілей і концентрацію внутрішніх зусиль для їх досягнення.

Провідним поняттям етики для В. Короленка було «щастя», проблема досягнення якого червоною ниткою проходить крізь всю його творчість і яке він називав основою для життя людини. На шляху до щастя людини можуть стояти різні перепони: фізичні недуги, соціальна несправедливість, відсутність високих життєвих потреб, ідеалів або просто віри. Однак фізичні недуги можна подолати, знайшовши своє місце в житті, в суспільному служінні.

Аналізуючи категорії «добро» та «зло» мислитель зауважував, що одна й та ж дія, в залежності від того на благо чи нещастя іншого вона спрямована, може бути як доброю, так і злою.

Розглядаючи поняття «помста», В. Короленко застерігає утримуватися від права на неї, адже вона, несучи ілюзію справедливої відплати не лише множить кількість жертв, посягаючи цим самим на право Бога судити всіх нас (в цьому праві міститься вищий сенс поняття справедливості), а й руйнує саму особистість, яка здійснює помсту.

Переважаюча більшість ідей та думок мислителя відрізняються гостротою, актуальністю, співзвучністю сучасності. Надзвичайно актуальними є погляди гуманіста на проблему запобігання війни, яку він називає «історичною помилкою» та «найстрашнішим злом і злочином проти всього людства», та

встановлення миру, для якого людству необхідно докласти всіх зусиль, прийти до компромісу, поступитися національним себелюбством з метою її попередження й забезпечення стабільного і тривалого миру.

Аналізуючи поняття «націоналізм», «патріотизм» і «шовінізм», які часто звучать і в сучасній Україні, В. Короленко закликає, відкинувши національну ворожнечу й залишки шовінізму, будувати суспільство на принципах національної та культурної взаємоповаги і взаємодії, гуманізму та здатності визнавати власні ментальні недоліки, таким чином перетворюючи їх у переваги.

Висловлюючи свої погляди з приводу співіснування української та російської культур, В. Короленко закликав до їх мирного співіснування і шляхи розвитку української культури вбачав в її тісному зв'язку та взаємодії з культурою російською. Мислитель закликав не роздмухувати ворожнечу між народами, не збуджувати ненависть до народів, які так давно ділили загальну долю й загальні страждання, вважав такі заклики протикультурними, злочинними. Розпалювання міжнаціональної ворожнечі, зазначав гуманіст, особливо небезпечне в умовах загальної ворожнечі, ненависті й помсти, що породжують переслідування і жорстокість.

Захист української духовно-національної ідентичності В. Короленко вважає ціннісно пріоритетним. Обурення В.Короленка викликала знущальна в своїй суті практика переслідування денікінським режимом української мови й культури. У даному разі В. Короленко виступає не лише як філософ та мислитель, а й як громадський діяч, небайдужість якого до переслідувань українства має форму прямих заяв до влади незалежно від тих небезпек, що ці висловлювання можуть спричинити для мислителя особисто.

ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ

У процесі дисертаційного дослідження було проведено узагальнюючий аналіз аксіологічних та світоглядно-філософських аспектів ідейної спадщини В.Короленка, поглядів мислителя на основні культурні та соціальні ціннісні орієнтації сучасного йому суспільства, результати якого можуть бути представлені у наступних положеннях.

1. Значна частина художніх, публіцистичних та епістолярних творів В. Короленка мають історико-філософський контекст. Він не тільки згадує, але й аналізує ціннісні орієнтації різних філософських та релігійних напрямків. Мислитель вважає, що в античному суспільстві найголовнішими ціннісними орієнтаціями були ті, що визначали взаємовідносини між людьми, адже короленківський Сократ, наприклад, прагне не лише знайти нову віру, а й донести її до інших.

Ціннісні орієнтації Відродження мислитель вважав індивідуалістськими, оскільки у філософії даної епохи (на прикладі поглядів М.Монтеня) головним критерієм етичних цінностей виступала окрема людська особистість з її духовними прагненнями, уявленнями про благо та справедливість.

Найголовнішими цінностями французького Просвітництва (на прикладі аналізу поглядів і діяльності Вольтера), за В.Короленком, були гуманістичні – Вольтер боровся проти суспільної несправедливості, захищав знедолених, «гнаних» і несправедливо засуджених.

Ціннісні орієнтації початку ХІХ століття, за В.Короленком, досить суперечливі, їх моральний діапазон плюралістичний – від загального щастя всіх людей (Дж.С. Мілль) до щастя конкретного індивіда (Ж.-М. Гюйо).

Розглядаючи основні суспільні ціннісні орієнтації кінця ХІХ – початку ХХ століття крізь призму вчення К. Маркса, мислитель визнає релігію головним консолідуючим фактором у суспільстві, оскільки, на його думку, посилене

розпалювання релігійної ворожнечі в корені розбещує суспільство і може привести його до морального здичавіння.

2. Розглядаючи ціннісні орієнтації світових релігій – буддизму, християнства та ісламу, В. Короленко вважав, що у буддизмі визнання індивідуальної волі людини було вирішальним фактором розвитку особистості й можливого способу утвердження внутрішньої свободи. Найвищою цінністю християнства В. Короленко вважає віру в Бога як шлях до порятунку людства, консервативного захисту індивідуальності від будь-якого виду несакрального впливу. Для ісламу, за В. Короленком, вищою цінністю є покірність, яка полягає в тому, щоб підкорятися Аллахові й потрапити до раю в наступному житті.

3. Основні філософські категорії В. Короленко тлумачить виходячи з власного світогляду, по-своєму. Мислитель не міг інтерпретувати їх у відповідності до класичних канонів філософської теорії, оскільки не мав базової системної освіти. Але право на інтерпретацію та власне розуміння й застосування мав. Так, «діалектику» він розглядав як вчення, згідно з яким окремі факти визначаються логічним розвитком думки. «Метафізику» В. Короленко інтерпретував як вчення, в якому головний предмет дослідження – властивості розуму. З'ясовано, що ненауковість у тлумаченні даних категорій була зумовлена характером епохи, яка властивості людського розуму ставила вище за вчення про надчуттєве, недоступне безпосередньому пізнанню.

Тлумачення мислителем категорії «скептицизм» як ставлення усього під сумнів співпадає із загальноприйнятим. В. Короленко розглядав скептицизм як філософську позицію, яка проголошувала неможливість пізнання об'єктивної істини, відмову від об'єктивного знання взагалі.

Не відповідає сучасному науковому знанню і розуміння В. Короленком категорій «матеріалізм», «свідомість», «воля». Тракткування категорії «матеріалізм» як ототожнення процесу думки з продуктом було наближене

до вульгарно-матеріалістичного розуміння даної категорії. «Свідомість» мислитель розумів як особливий апарат, що сприймає явища зовнішнього світу, «волю» – як духовний процес, що передує будь-якому вчинку.

4. Провідною категорією етики для В. Короленка виступає «щастя», проблема досягнення якого пронизує всю його творчість і яке він називав основою для життя людини. На шляху до щастя, вважав мислитель, можуть стояти різні перепони: фізичні недуги, соціальна несправедливість, відсутність високих життєвих потреб, ідеалів або просто віри. На думку мислителя, щасливою людина може стати лише тоді, коли знайде своє місце в житті.

Аналізуючи «добро» та «зло», В. Короленко зауважував, що одна й та ж дія, в залежності від того на благо чи нещастя іншого вона спрямована, може бути як доброю, так і злою.

Аналізуючи поняття «помста», В. Короленко застерігає утримуватися від права на неї, адже помста, несучи ілюзію справедливої відплати, не лише множить кількість жертв, а й руйнує саму особистість, яка її здійснює.

5. Переважна більшість ідей і думок мислителя відрізняються гостротою, актуальністю, співзвучністю сучасності. Актуальними є погляди гуманіста на проблему запобігання війни, яку він називає історичною помилкою й найстрашнішим злом і злочином проти всього людства, та встановлення миру, для якого, на думку В. Короленка, людству необхідно докласти всіх зусиль, прийти до компромісу, поступитися національним себелюбством з метою попередження війни і забезпечення стабільного й тривалого миру.

6. Аналізуючи поняття «націоналізм», «патріотизм» і «шовінізм», які часто звучать і в сучасній Україні, В. Короленко закликає, відкинувши національну ворожнечу й залишки шовінізму, будувати суспільство на принципах національної та культурної взаємоповаги і взаємодії, гуманізму й здатності визнавати власні ментальні недоліки, перетворюючи їх, таким чином, у переваги.

7. Висловлюючи свої погляди з приводу співіснування української та російської культур, В. Короленко закликав до їх мирного співіснування і вбачав шляхи розвитку української культури в її тісному зв'язку та взаємодії з культурою російською. Мислитель стверджував, що не потрібно роздмухувати ворожнечу, збуджувати ненависть до народів, які так давно ділили загальну долю й страждання, а заклики до цього вважав протикультурними й злочинними. Розпалювання міжнаціональної ворожнечі, на думку гуманіста, особливо небезпечне в умовах загальної ворожнечі, ненависті й помсти, що породжують переслідування і жорстокість.

8. Захист української духовно-національної ідентичності В.Короленко вважає ціннісно пріоритетним. Обурення мислителя викликала знущальна практика переслідування української мови й культури денікінським та більшовицьким режимами. У даному разі В. Короленко виступає не лише як філософ та мислитель, а й як громадський діяч, небайдужість якого до переслідувань українства мали форму прямих заяв до влади незалежно від тих небезпек, що ці висловлювання могли спричинити для мислителя особисто.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверин Б. В. История моего современника В. Г. Короленко. (Социально-филос. содерж. и худож. метод.) : автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филол. наук : спец. 10.01.01 «Русская литература» / Борис Валентинович Аверин; Ленингр. гос. ун-т им. А. А. Жданова. – Л., 1974. – 17 с.
2. Антонец М. Я. Педагогические идеи В.Г. Короленко: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. пед. наук: спец. 13.00.01 «Общая педагогика, история педагогики и образования» / Михаил Яковлевич Антонец; НИИ педагогики УССР. – К., 1985. – 23 с.
3. Академічне релігієзнавство: підруч. [для студ. вищ. навч. закл.] / [за наук. ред. А. М. Колодного]. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
4. Акелькина Е.А. Пути развития русской философской прозы конца XIX века : автореф. дис. ... д-ра филол. наук : спец. 10.01.01 «Русская литература» / Елена Алексеевна Акелькина; Урал. гос. ун-т. – Омск, 1998. – 31 с.
5. Аптекман О. В. В. Г. Короленко. Черты из личных воспоминаний / О.В. Аптекман // В. Г. Короленко в воспоминаниях современников. – М. : Худож. лит., 1962. – С. 52–81.
6. А. М. Горький и В. Г. Короленко. Переписка. Статьи. Высказывания / Сборник материалов. – М. : ГИХЛ, 1957. – С. 120–220.
7. А. П. Чехов и В. Г. Короленко: переписка / Ред. и вступление Н. К. Пиксанова; коммент. Л. М. Фридкиса. – М. : Изд. т-ва И. Д. Сытина, 1923. – 106 с.
8. Балабанович Е. В. Г. Короленко / Е. Балабанович; под. ред. В. Бонч-Бруевича. – М. : Гос. лит. музей, 1947. – 168 с.
9. Балакина И. Ф. Проблеме ценностей – внимание исследователей / И. Ф. Балакина // Вопросы философии. – 1965. – №9. – С. 152–157.
10. Бартенев В. В. Г. Короленко – литературный критик / В. Бартенев. – Иваново : Иван. кн. изд-во, 1953. – 141 с.

11. Батюшков Ф. Д. В. Г. Короленко как человек и писатель / Ф. Д. Батюшков. – М. : Задруга, 1922. – 124 с.

12. Блажко Э. Время Короленко... [Электронный ресурс] / Элеонора Блажко // Зеркало недели. – № 9 (74). – 2–6 марта 1996. – Режим доступа до дж. : <http://www.zn.ua/3000/3150/5698/>

13. Бонч-Бруевич В. Д. Моя переписка и первая встреча с В. Г. Короленко. (Из воспоминаний) / В. Д. Бонч-Бруевич // В. Г. Короленко в воспоминаниях современников. – М. : Худож. лит., 1962. – С. 496–508.

14. Борухович В. Г. «Киропедия в истории греческой прозы» / В. Г. Борухович // Ксенофонт Киропедия. – М. : Наука, 1976. – С. 268–288.

15. Бочарова С. Н. Жанр повести в творчестве В. Г. Короленко в контексте эстетических исканий рубежа XIX–XX вв. : автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филол. наук : спец. 10.01.01 «Русская литература» / Светлана Николаевна Бочарова; МГУ им. М. В. Ломоносова. – М., 1994. – 24 с.

16. Буруковська Н. В. Аксіологічні імперативи методології гуманітарних досліджень / Н. В. Буруковська // Вісник Харківського університету «Постмодернізм у філософії, науці і культурі» (серія : Теорія культури і філософії науки). – № 464. – Харків, 2000. – С. 172–175.

17. Бялый Г. А. В. Г. Короленко / Г. А. Бялый. – Л. : Худож. лит., 1983. – 352 с.

18. Бялый Г. А. В. Г. Короленко – провинциальный публицист. (1885–1895) / Г. А. Бялый // Учен. зап. Ленингр. ун-та. – 1948. – № 90. – Вып. 13. – С. 232–240.

19. Бялый Г. А. Из неосуществленных замыслов Короленко / Г. А. Бялый // Вестник МГУ. – 1947. – № 2. – С. 121–134.

20. Бялый Г. А. Короленко об Америке / Г. А. Бялый // Короленко В. Г. Без языка. – Л. : Гослитиздат, 1952. – С. 3–14.

21. В. Г. Короленко в годы революции и гражданской войны, 1917–1921: Биограф. хроника / сост. П. И. Негретов; под. ред. А. В. Храбровицкого. – Benson, Vermont : Chalidze Publications, 1985. – 456 с.

22. Великий тлумачний словник сучасної української мови (з дод. і допов.) / Уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел. – К.; Ірпінь : ВТФ «Перун», 2005. – 1728 с.

23. Вечерок О. Мотив свободи в повісті В. Г. Короленко «Без язика» / О. Вечерок // Слов'янський збірник. – Випуск 4. – Полтава : Слов'янський клуб, 2005. – С. 306–313.

24. Витенко Л. В. Владимир Галактионович Короленко и Полтавская Лига спасения детей / Л. В. Витенко // Короленківський збірник: Наукові статті та матеріали / Харк. держ. наук. б-ка ім. В. Г. Короленка; Уклад. І. Я. Лосієвський. – Х. : Вид-во САГА, 2006. – С. 173–190.

25. Витрук Н. В. В. Г. Короленко и XXI век / Н. В. Витрук // 150 лет В. Г. Короленко. – М. – Ижевск, 2003. – С. 3–9.

26. Витрук Н. В. Нравственно-правовые идеалы В. Г. Короленко и современность / Н. В. Витрук // Этнокультура: русско-удмуртские связи. Избранные труды: научно-популярное издание / ред. – Ившин В. Н., худ. – Лобанов Ю. Н. – Ижевск, 2007. – С. 92–100.

27. Гайдукова И. Б. В. Г. Короленко о человеке и обществе / И. Б. Гайдукова. – Курск : Союз, 2002. – 100 с.

28. Гайдукова И. Б. Проблемы социальной философии в творчестве В. Г. Короленко : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук : спец. 09.00.03 «История философии» / Ирина Борисовна Гайдукова; МГУ им. М. В. Ломоносова. – М., 1993. – 23 с.

29. Гайдукова И. Б. Российская действительность и социальный идеал в творчестве Короленко / И. Б. Гайдукова // Вестн. Моск. ун-та. – Сер. 7. Философия. – 1994. – № 3. – С. 20–29.

30. Галимбекова Ф. С. Проблема ценностей в современном Российском обществе (социально-философский анализ) : автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук : спец. 09.00.13 «Религиоведение, философская антропология, и философия культуры» / Ф. С. Галимбекова. – Уфа, 2000. – 24 с.

31. Гарафиев И. З. Проблема ценностей в русской исторической и философской мысли (середина 1860-х годов – начало 1920-х годов): автореф.

дис. на соиск. уч. степ. канд. истор. наук: спец. : 07.00.09 «Историография, источниковедение и методы исторического исследования» / Ильшат Зуфарович Гарафиев. – Казань, 2007. – 24 с.

32. Гибет Е. И. В. Г. Короленко и правительственная реакция / Е. И. Гибет // Вестник Пржевальск. гос. пед. ин-та. – 1962. – Вып. IX. – С.3-17.

33. Гизетти А. А. Светлый духом. В. Г. Короленко. Критико-биограф. очерк / А. А. Гизетти. – Петроград – Харьков : С. Конин, 1919. – 64 с.

34. Гнізділова О. А. Педагогічні ідеї та громадсько-просвітницька діяльність В. Г. Короленка : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. пед. наук : спец. 13.00.01 «Загальна педагогіка та історія педагогіки» / О. А. Гнізділова; Харківський національний педагогічний університет ім. Г. С. Сковороди. – Харків, 2004. – 20 с.

35. Горбунова Г. З. Короленко и Достоевский. Художественно-этические искания : автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филол. наук : спец. 10.01.01 «Русская литература» / Г. З. Горбунова. – Томск, 1992. – 18 с.

36. Горський В. С. Історія української філософії : Навчальний посібник / В. С. Горський. – К. : Наукова думка, 2001. – 367 с.

37. Горький М. Время Короленко / М. Горький; [примеч. М. А. Соколовой] // Горький М. Полн. собр. соч. худож. произв. в 25-ти т. – Т. 16. – М. : Наука, 1973. – С. 167–195.

38. Горький М. Из воспоминаний о В. Г. Короленко / М. Горький; [примеч. М. А. Соколовой] // Горький М. Полн. собр. соч. худож. произв. в 25-ти т. – Т. 16. – М. : Наука, 1973. – С. 422–426.

39. Гринберг-Кон Х. Т. Из воспоминаний о В. Г. Короленко / Х. Т. Гринберг-Кон // Колосья. – 1918. – № 12. – С. 22.

40. Гуманізм: сучасні інтерпретації та перспективи / Пазенок В. С., Лях В. В., Соболев О. М., Райда К. Ю., Єсипенко Д. М., Пархоменко Т. С., Федорченко В. К., Любивий Я. В. – К. : Український Центр духовної культури, 2001. – 380 с.

41. Гушин Ю. Г. Мироззрение В. Г. Короленко (социально-философские взгляды) / Ю. Г. Гушин; М-во общ. и проф. образования Рос. Федерации, Глаз. гос. пед. ин-т им. В. Г. Короленко. – Глазов : Б.и., 1996. – 38 с.

42. Гушин Ю. Г. Творчество В. Г. Короленко (традиции и новаторство) / Ю. Г. Гушин ; М-во общ. и проф. образования Рос. Федерации, Глаз. гос. пед. ин-т им. В. Г. Короленко. – Глазов : Глаз. гос. пединститут, 1996. – 71 с.

43. Гюйо Ж.-М. Задачи современной эстетики. Очерк морали / Ж.-М. Гюйо; пер. с фр. – СПб. : Знание, 1899. – 33 с.

44. Гюйо Ж.-М. Нравственность без обязательства и без санкции / Ж.-М. Гюйо; пер. с фр. – М. : Изд-во «Голос труда», 1923. – 146 с.

45. Демина Ю. П. А. В. Луначарский о В. Г. Короленко / Ю. П. Демина // В. Г. Короленко и русская литература : Межвуз. сб. науч. тр. – Пермь, 1987. – С.53–59.

46. Державний архів Полтавської області. – Ф. 3990. – Оп. 1. – Арк. 15-18. – Машинопись. Подпись-автограф В. Г. Короленко. Датировано им 30 апреля 1919 г.

47. Дерман А. Б. Писатели из народа и В. Г. Короленко : По материалам архива В. Г. Короленко / А. Б. Дерман. – Харків – К. : Всеукр. кооп. изд. т-во «Книгоспілка», 1924. – 182 с.

48. Дмитриев С. Завет терпимости. Ленин и «Письма к Луначарскому» Короленко / С. Дмитриев // Наш современник. – 1990. – № 4. – С. 174–189.

49. Дмитриев С. Нить человечности / С. Дмитриев // Народное образование. – 1990. – № 3. – С.131–137.

50. Дмитриев С. Н. Письма совести и веры : История «завещания» Короленко / С. Н. Дмитриев. – М. : Худож. лит., 1991. – 200 с.

51. Дмитриев С. Н. Полтавские страдания В. Г. Короленко / С. Н. Дмитриев // Литература в школе. – 1991. – № 1. – С. 15–28.

52. Дмитриев С. Н. Рыцарь человечности / С. Н. Дмитриев // Короленко В. Г. Была бы жива Россия! Неизвестная публицистика. 1917–1921. – М. : Аграф, 2002. – С. 3-39.

53.Дорошевич В. М. Собрание сочинений: в 9-и т. / В. М. Дорошевич. – М. : Товарищество И. Д. Сытина, 1905-1906.

Том IV : Литераторы и общественные деятели. – 1905. – 217 с.

54.Единство мира и многообразие культур (материалы «круглого стола» украинских и российских философов) // Вопросы философии. – 2011. – №9. – С.3–33.

55.Евгеньев-Максимов В. Е. Великий гуманист: (В. Г. Короленко) / В. Е. Евгеньев-Максимов. – Пг. : Учитель, 1922. – 32 с.

56.Етика та естетика: Навчальний посібник / В. Л. Петрушенко, І. М. Сурмай, Г. Ф. Карвацька, Л. І. Мазур, Ю. Г. Шадських; за ред. В. Л. Петрушенка. – Львів : Видавництво Національного університету «Львівська політехніка», 2008. – 180 с.

57.Ємельяненко Г. Д. Цінності та постекзистенціалістське мислення / Г. Д. Ємельяненко, К. Ю. Райда, С. Л. Шевченко. – К. – Полтава – Слов'янськ : Вид. ПАРАПАН, 2012. – 150 с.

58.Залеская Л. И. Владимир Галактионович Короленко / Л. И. Залеская. – М. : [б.и.], 1946. – 20 с.

59.Зашкільняк Л. О. Вступ до методології історії / Л. О. Зашкільняк. – Львів: ЛОНМІО, 1996. – 96 с.

60.Ивановская П. С. Из записной книжки друга Владимира Галактионовича / П. С. Ивановская // Первая годовщина смерти Владимира Галактионовича Короленко. – Полтава : Лига спасення детей, 1922. – С. 18–19.

61.Ивин А. А. Аксиология / А. А. Ивин. – М. : Высшая школа, 2006. – 391 с.

62.Ильин В. В. Аксиология / В. В. Ильин. – М. : Изд-во МГУ, 2005. – 216 с.

63.Ігнатенко Г. Г. Володимир Короленко / Г. Г. Ігнатенко. – К. : Молодь, 1986. – 294 с.

64.Каган В. В. Г. Короленко en face : [гуманистическое мировоззрение В.Г. Короленко] / В. Каган // Континент. – М.; Париж, 1981. – № 27. – С. 285–291.

65.Каган М. С. Философия теории ценностей / М. С. Каган. – СПб. : ТОО ТК Петрополис, 1997. – 205 с.

66.Карасев П. Публицистика В. Г. Короленко эпохи первой русской революции : автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филол. наук : спец. 10.01.01 «Русская литература» / П. Карасев; Ленингр. ордена Ленина гос. ун-т им. А. А. Жданова. – Л., 1963. – 18 с.

67.Катаев В. Б. Мгновения героизма / В. Б. Катаев // Короленко В. Г. Избранное. – М. : Просвещение, 1987. – С. 5-20.

68.Крамущенко Л. Життя за «законом людяної взаємності» / Л. Крамущенко, Л. Ольховська // Витоки. Альманах Української асоціації Антона Макаренка. – Вип. 2. – Полтава, 2004. – С. 178–186.

69.Козловский Л. В. Г. Короленко: опыт литературной характеристики / Л. Козловский. – М. : Задруга, 1922. – 63 с.

70.Козловский Л. С. Владимир Короленко как художник и мыслитель / Л. С. Козловский. – М. – Берлин, 1922. – 67 с.

71.Комаров С. Л. «Письма к Луначарскому» В. Г. Короленко: некоторые аспекты проблематики и поэтики / С. Л. Комаров // Короленківський збірник: Наукові статті та матеріали / Харк. держ. наук. б-ка ім. В. Г. Короленка; Уклад. І. Я. Лосієвський. – Х. : Вид-во САГА, 2006. – С. 16–32.

72.Коровіна Р. В. Виховання загальнолюдських цінностей у літературній спадщині і громадсько-просвітницькій діяльності В.Г. Короленка : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. пед. наук : спец. 13.00.01 «Загальна педагогіка та історія педагогіки» / Р.В. Коровіна; Полтавський національний педагогічний університет імені В. Г. Короленка. – Полтава, 2011. – 20 с.

73.Коровіна Р. Наукові підходи до вивчення освітньо-філософських ідей у спадщині В. Г. Короленка / Р. Коровіна // Гуманізація навчально-виховного

процесу: збірник наукових праць / [За заг. ред. проф. В. І. Сипченка]. – Слов'янськ : СДПУ, 2011. – Вип. LV. – Ч. III. – С.188–195.

74.Коровіна Р. Світоглядно-теоретичні засади творчості В.Г.Короленка / Рената Коровіна // Слов'янський збірник. – Випуск 5. – Полтава : Слов'янський клуб, 2006. – С. 221–224.

75.Коровіна Р. Філософсько-культурологічні погляди В. Г. Короленка на культурно-історичну спадщину / Рената Коровіна // Рідні джерела. – 2009. – № 5. – С.14-15.

76.Короленко // Литературная энциклопедия : в 11 т. / под ред. В. М. Фриче, А. В. Луначарского. – М. : Изд-во Коммунистической академии, Советская энциклопедия, Художественная литература. 1929–1939. [Електронний ресурс]. – Режим доступу до дж.: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_literature/2424/Короленко

77.Короленко Владимир // История русской литературы : в 4 т. – Т. 4 : Литература конца XIX – начала XX века (1881–1917) / Ред. тома: К. Д. Муратова. – Л. : Наука, 1983. – С. 286–356

78.Короленко В. Г. Ат-Даван. Из сибирской жизни / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Т-во кн. изд-во писателей в Москве, 1919. – 35 с.

79.Короленко В. Г. Без языка / Владимир Галактионович Короленко. – СПб. : Рус. богатство, 1906. – 222 с.

80.Короленко В. Г. Бытовое явление. Заметки публициста о смертной казни / Владимир Галактионович Короленко. – СПб. : Типография Первой СПб. Трудовой Артели, 1910. – 84 с.

81.Короленко В. Г. В голодный год. Наблюдения, размышления и заметки / Владимир Галактионович Короленко. – СПб. : Типография Н. Н. Клобукова, 1907. – 384 с.

82.Короленко В. Г. В дурном обществе / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Гослитиздат, 1935. – 90 с.

83.Короленко В. Г. В ночь под светлый праздник / Владимир Галактионович Короленко. – СПб. : Изд. М. А. Коломенкиной, 1913. – 11 с.

84.Короленко В. Г. Віра батьків / Володимир Галактіонович Короленко; [пер. з рос. Семенко Василів]. – Полтава : Електрична друкарня Я. Е. Брауде, 1919. – 21 с.

85.Короленко В. Г. Война, отечество и человекство (Письма в вопросах нашего времени) / Владимир Галактионович Короленко. – К. : Типографія Всероссийскаго Земскаго Союза Ком. Ю.-З. Фр., 1917. – 55 с.

86.Короленко В. Г. Воспоминания. Статьи. Письма / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Совет. Россия, 1988. – 413 с.

87.Короленко В. Г. Воспоминания о писателях / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Мир, 1934. – 208 с.

88.Короленко В. Г. Годы учения / Владимир Галактионович Короленко. – М. – Л. : Красный пролетарий, 1928. – 240 с.

89.Короленко В. Г. «Декларация» В.С. Соловьева: К истории еврейского вопроса в русской печати / Владимир Галактионович Короленко // Короленко В. Г. Собрание сочинений: в 5 т. – Л. : Художественная литература. Ленингр. отд-ние, 1989–1990. – Т. 3 : Рассказы, 1903–1915. Публицистика. Статьи. Воспоминания о писателях; сост. и подгот. текста Б. Аверин. – 1990. – 719 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа до дж.: <http://www.vehi.net/soloviev/korolenko.html>

90.Короленко В. Г. Дневник. Письма. 1917–1921 / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Советский писатель, 2001. – 544 с.

91.Короленко В. Г. Дом № 13 / Владимир Галактионович Короленко. – Петроград : Изд-во Петрогр. совета рабочих и крестьян. депутатов, 1919. – 16 с.

92.Короленко В. Г. За иконой / Владимир Галактионович Короленко. – Х. : Изд. центр. комис. помощи голодающим при ВУЦИК, 1922. – 61 с.

93.Короленко В. Г. Записная книжка / Владимир Галактионович Короленко. – Горький : Краевое изд-во, 1932. – 131 с.

94. Короленко В. Г. Земли! Земли!: Мысли, воспоминания, картины / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Совет. писатель, 1991. – 219 с.

95. Короленко В. Г. Из тяжелого прошлого / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Госиздат, 1927. – 15 с.

96. Короленко В. Г. Избранные письма : в 3 т. / Владимир Галактионович Короленко – М. : Мир, 1932–1936.

Т. 1 : Путешествия. 1887–1903 гг. – 1932. – 219 с.

97. Короленко В. Г. Избранные письма : в 3 т. / Владимир Галактионович Короленко – М. : Мир, 1932–1936.

Т. 2 : Общественная и публицистическая деятельность. – 1933. – 357 с.

98. Короленко В. Г. Избранные письма : в 3 т. / Владимир Галактионович Короленко – М. : Мир, 1932–1936.

Т. 3 : Литературная и редакторская работа. – 1936. – 284 с.

99. Короленко В. Г. Избранные письма о Мултанском деле / Владимир Галактионович Короленко. – Ижевск : Удмуртгосиздат, 1939. – 68 с.

100. Короленко В. Г. Искушение / Владимир Галактионович Короленко. – Рига : Латгосиздат, 1950. – 144 с.

101. Короленко В. Г. Крест и полумесяц / Владимир Галактионович Короленко // Короленко В. Г. Полное собрание починений: в 9-и т. – Пг. : Издание Товарищества А. Ф. Маркс в Пг., 1914. – Т. VI. – Кн. 17. – С. 407–411.

102. Короленко В. Г. Лес шумит / Владимир Галактионович Короленко. – Петроград : Провинция, 1916. – 24 с.

103. Короленко В. Г. На затмении / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Молодая гвардия, 1945. – 32 с.

104. Короленко В. Г. Невольный убийца / Владимир Галактионович Короленко. – СПб. : [б.и.], 1888. – 42 с.

105. Короленко В. Г. Не раздувайте вражды / Владимир Галактионович Короленко // Короленко В. Г. Была бы жива Россия! Неизвестная публицистика. 1917–1921; сост., предисл., комм. С. Н. Дмитриева. – М. : Аграф, 2002. – С. 194–196.

106. Короленко В. Г. Не страшное / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Гослитиздат, 1955. – 62 с.

107. Короленко В. Г. Неизвестная автобиография В. Г. Короленко [1853-1885] / Владимир Галактионович Короленко; публ. и коммент. А. В. Храбровицкого // Дон. – 1960. – № 8. – С. 173–175.

108. Короленко В. Г. Неизвестная публицистика / Владимир Галактионович Короленко // Волга. – 1991. – № 1. – С. 124–140.

109. Короленко В. Г. Необходимость / Владимир Галактионович Короленко // Короленко В. Г. Собрание починений : в 10 т. – Т. 2 : Повести и рассказы. – М. : Гослитиздат, 1954. – С. 365–388.

110. Короленко В. Г. Несколько мыслей о национализме (Отрывок) / Владимир Галактионович Короленко // Короленко В. Г. Война пером; сост., вступ. ст. и примеч. М. А. Соколовой. – М. : Сов. Россия, 1988. – С. 301–308.

111. Короленко В. Г. Ночью / Владимир Галактионович Короленко. – Петербург : Госиздат, 1922. – 36 с.

112. Короленко В. Г. О литературе / Владимир Галактионович Короленко; сост., вступл. и примечания А. В. Храбровицкого. – М. : Гослитиздат, 1957. – 716 с.

113. Короленко В. Г. О патриотизме / Владимир Галактионович Короленко // Короленко В. Г. Война пером; сост., вступ. ст. и примеч. М. А. Соколовой. – М. : Сов. Россия, 1988. – С. 474–476.

114. Короленко В. Г. Об отечестве и об общих интересах / Владимир Галактионович Короленко // Короленко В. Г. Была бы жива Россия! Неизвестная публицистика. 1917–1921; сост., предисл., комм. С. Н. Дмитриева. – М. : Аграф, 2002. – С. 197–199.

115. Короленко В. Г. Огоньки / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Дет. лит., 1971. – 112 с.

116. Короленко В. Г. Отошедшие. Об Успенском. О Чернышевском. О Чехове / Владимир Галактионович Короленко. – СПб. : Рус. богатство, 1910. – 122 с.

117. Короленко В. Г. Очерки и рассказы / Владимир Галактионович Короленко. – М. : [б.и.], 1888. – 401 с.

118. Короленко В. Г. Падение царской власти (речь простым людям о событиях в России) / Владимир Галактионович Короленко // Короленко В. Г. Была бы жива Россия! Неизвестная публицистика. 1917–1921; сост., предисл., комм. С. Н. Дмитриева. – М. : Аграф, 2002. – С. 59–89.

119. Короленко В. Г. Парадокс / Владимир Галактионович Короленко // Короленко В. Г. Собрание починений : в 10 т. – Том 2: Повести и рассказы. – М. : Гослитиздат, 1954. – С. 86–95.

120. Короленко В. Г. Письма. 1888–1921 / Владимир Галактионович Короленко. – Петроград : Время, 1922. – 350 с.

121. Короленко В. Г. Письма из Полтавы / Владимир Галактионович Короленко // Короленко В. Г. Была бы жива Россия! Неизвестная публицистика. 1917–1921; сост., предисл., комм. С. Н. Дмитриева. – М. : Аграф, 2002. – С. 218–243.

122. Короленко В. Г. Письма из тюрем и ссылок (1879–1885) [под ред. и с примеч. Н. В. Короленко и А. Л. Кривинской] / Владимир Галактионович Короленко. – Горький : Горьковское издательство, 1935. – 212 с.

123. Короленко В. Г. Письма къ жителю городской окраины / Владимир Галактионович Короленко. – СПб. : Типографія Н. Н. Клобукова, 1906. – 23 с.

124. Короленко В. Г. Письма к Луначарскому / Владимир Галактионович Короленко // Новый мир. – 1988. – №10. – С. 198–218.

125. Короленко В. Г. Письма к А. Г. Горнфельду / Владимир Галактионович Короленко. – Л. : Сеятель, 1924. – 214 с.

126. Короленко В. Г. Письма к П. С. Ивановской / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Издательство политкаторжан, 1930. – 273 с.

127. Короленко В. Г. Полное собрание сочинений: посмертное издание: в 50-и т. / Владимир Галактионович Короленко. – Харьков : Государственное издательство Украины, 1922–1929.

Т. 1 : Дневник (1881–1893 гг.). – 1925. – 304 с.

128. Короленко В. Г. Полное собрание сочинений: посмертное издание: в 50-и т. / Владимир Галактионович Короленко. – Харьков : Государственное издательство Украины, 1922–1929.

Т. 2 : Дневник (1893–1894 гг.). – 1926. – 350 с.

129. Короленко В. Г. Полное собрание сочинений: посмертное издание: в 50-и т. / Владимир Галактионович Короленко. – Харьков : Государственное издательство Украины, 1922–1929.

Т. 3 : Дневник (1895–1898 гг.). – 1927. – 402 с.

130. Короленко В. Г. Полное собрание сочинений: посмертное издание: в 50-и т. / Владимир Галактионович Короленко. – Харьков : Государственное издательство Украины, 1922–1929.

Т. 4 : Дневник (1898–1903 гг.). – 1928. – 352 с.

131. Короленко В. Г. Помощь военнопленным / Владимир Галактионович Короленко // Короленко В. Г. Была бы жива Россия! Неизвестная публицистика. 1917–1921; сост., предисл., комм. С. Н. Дмитриева. – М. : Аграф, 2002. – С. 203.

132. Короленко В. Г. Пределы свободы слова / Владимир Галактионович Короленко // Короленко В. Г. Была бы жива Россия! Неизвестная публицистика. 1917–1921; сост., предисл., комм. С. Н. Дмитриева. – М. : Аграф, 2002. – С.184–185.

133. Короленко В. Г. Приемьш / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Тип. Полякова, 1893. – 18 с.

134. Короленко В. Г. Путешествие в Америку / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Задруга, 1923. – 192 с.

135. Короленко В. Г. Река играет: эскизы из дорожного альбома / Владимир Галактионович Короленко. – Н. Новгород : Изд. газ. «Нижегор. комуна», 1929. – 35 с.

136. Короленко В. Г. Родина в опасности / Владимир Галактионович Короленко // Короленко В. Г. Была бы жива Россия! Неизвестная публицистика.

1917–1921; сост., предисл., комм. С. Н. Дмитриева. – М. : Аграф, 2002. – С. 55–58.

137. Короленко В. Г. Сибирские рассказы и очерки / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Правда, 1987. – 512 с.

138. Короленко В. Г. Сказание о Флоре, Агриппе и Менахеме, сыне Иегуды / Владимир Галактионович Короленко // В. Г. Короленко. Собрание сочинений. – Т. 2. : Повести и рассказы. – М. : Государственное издательство художественной литературы, 1954. – С. 216–224.

139. Короленко В. Г. Слепой музыкант / Владимир Галактионович Короленко. – СПб. : Рус. богатство, 1911. – 200 с.

140. Короленко В. Г. Собрание починений : в 10–и т. / Владимир Галактионович Короленко – М. : Гослитиздат, 1953–1956.

Т. 1 : Повести и рассказы. – 1953. – 496 с.

141. Короленко В. Г. Собрание починений : в 10–и т. / Владимир Галактионович Короленко – М. : Гослитиздат, 1953–1956.

Т. 2 : Повести и рассказы. – 1954. – 479 с.

142. Короленко В. Г. Собрание починений : в 10–и т. / Владимир Галактионович Короленко – М. : Гослитиздат, 1953–1956.

Т. 3 : Рассказы и очерки. – 1954. – 467 с.

143. Короленко В. Г. Собрание починений : в 10–и т. / Владимир Галактионович Короленко – М. : Гослитиздат, 1953–1956.

Т. 4 : Повести, рассказы и очерки. – 1954. – 504 с.

144. Короленко В. Г. Собрание починений : в 10–и т. / Владимир Галактионович Короленко – М. : Гослитиздат, 1953–1956.

Т. 5 : История моего современника. – Кн. 1 – 1954. – 395 с.

145. Короленко В. Г. Собрание починений : в 10–и т. / Владимир Галактионович Короленко – М. : Гослитиздат, 1953–1956.

Т. 6 : История моего современника. – Кн. 2. – 1954. – 328 с.

146. Короленко В. Г. Собрание сочинений : в 10–и т. / Владимир Галактионович Короленко – М. : Гослитиздат, 1953–1956.

Т. 7: История моего современника. – Кн. 3–4. – 1955. – 456 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа до дж. : http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_1921_istoriya3_oldorfo.shtml

147. Короленко В. Г. Собрание починений : в 10–и т. / Владимир Галактионович Короленко – М. : Гослитиздат, 1953–1956.

Т. 8 : Лит.–критич. статьи и воспоминания. – 1955. – 511 с.

148. Короленко В. Г. Собрание починений : в 10–и т. / Владимир Галактионович Короленко – М. : Гослитиздат, 1953–1956.

Т. 9 : Публицистика. – 1955. – 776 с.

149. Короленко В. Г. Собрание починений : в 10–и т. / Владимир Галактионович Короленко – М. : Гослитиздат, 1953–1956.

Т.10 : Письма. 1879–1921. – 1956. – 717 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа до дж.: http://az.lib.ru/k/korolenko_w_g/text_0890.shtml

150. Короленко В. Г. Соколинец / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Кн. изд-во писателей в Москве, 1918. – 39 с.

151. Короленко В. Г. Сон Макара / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Гудок, 1926. – 63 с.

152. Короленко В. Г. Сорочинская трагедия (По данным судебного расследования) / Владимир Галактионович Короленко. – СПб. : Типография Н. Н. Клобукова, 1907. – 88 с.

153. Короленко В. Г. Страстная суббота / Владимир Галактионович Короленко. – Х. : Изд-во В. И. Рапп и В. П. Потапова, 1905. – 16 с.

154. Короленко В. Г. Судный день : Малорус. сказка / Владимир Галактионович Короленко. – СПб. : Провинция, 1914. – 79 с.

155. Короленко В. Г. Тени / Владимир Галактионович Короленко // Короленко В.Г. Собрание починений : в 10-и т. – Т. 2 : Повести и рассказы. – М. : Государственное издательство художественной литературы, 1954. – С.320-374.

156. Короленко В. Г. Торжество победителей / Владимир Галактионович Короленко; подготовка текста, вступительная заметка и примечание Б. В. Аверина и Е. В. Павловой // Русская литература. – 1990. – № 2. – С. 77–84.

157. Короленко В. Г. У казаков : Из летней поездки на Урал / Владимир Галактионович Короленко. – Челябинск : Юж.-Урал. кн. изд-во, 1983. – 331 с.
158. Короленко В. Г. Убивец / Владимир Галактионович Короленко. – Х. : Изд. центр. комис. помощи голодающим при В.У.Ц.И.К., [б.г.]. – 87 с.
159. Короленко В. Г. Холопские дети и барские щенята / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Госиздат, [б.г.]. – 15 с.
160. Короленко В. Г. Черкес / Владимир Галактионович Короленко. – М. : Кн. изд-во писателей в Москве, 1919. – 23 с.
161. Короленко В. Г. «... Что написано – неопровержимо» – «Що написано неспростовне» / Володимир Короленко. – К. : ДП «Видавничий дім «Персонал», 2010. – 468 с. – (Бібліотека українознавства; вип. 18).
162. Короленко В. Г. Чудная / Владимир Галактионович Короленко. – Омск : ОмГИЗ, 1938. – 24 с.
163. Короленко С. Короленко и украинская культура / С. Короленко, Л. Гейштор // Советская Украина. – 1954. – № 9. – С. 161–169.
164. Короленко С. В. Десять лет в провинции / С. В. Короленко. – Ижевск : Удмуртия, 1966. – 219 с.
165. Короленко С. В. Книга об отце / С. В. Короленко. – Ижевск : Удмуртия, 1968. – 383 с.
166. Короленко-Ляхович Н. В. Воспоминания об отце / Н. В. Короленко-Ляхович // В. Г. Короленко в воспоминаниях современников. – М. : Худож. лит., 1962. – С. 210–232.
167. Котов А. К. В.Г.Короленко: очерк жизни и литературной деятельности / А.К. Котов. – М. : Худож. лит., 1957. – 86 с.
168. Кочеригина И. В. В. Г. Короленко и литературная критика и журналистика конца XIX века : автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филол. наук : спец. 10.01.01 «Русская литература» / Ирина Владимировна Кочеригина; МГУ им. М. В. Ломоносова. – М., 1997. – 23 с.

169. Кривинская Л. Л. Из воспоминаний о В. Г. Короленко / Л. Л. Кривинская // В. Г. Короленко в воспоминаниях современников. – М. : Худож. лит., 1962. – С. 515-544.
170. Кротевич Е. М. Владимир Галактионович Короленко / Е. М. Кротевич // Кротевич Е. М. Киевские встречи. Воспоминания. Новеллы. – М. : Советский писатель, 1968. – С. 89–97.
171. Круповецкий Л. В. Г. Короленко и дети / Л. Круповецкий // Первая годовщина смерти Владимира Галактионовича Короленко. – Полтава, 1922. – С. 7–8.
172. Крутікова Н. Є. В. Г. Короленко та українська література / Н. Є. Крутікова. – К. : Рад. Україна, 1955. – 24 с.
173. Ксенофонт Воспоминания о Сократе / Ксенофонт; пер. ст. и комм. С. И. Соболевского. – М. : Наука, 1993. – 379 с.
174. Ксенофонт. Сократические сочинения / Ксенофонт; пер. ст. и комм. С. И. Соболевского. – СПб. : Комплект – Алетейя, 1993. – 416 с. – (Серия «Античная библиотека. Философская литература»).
175. Куканов Л. М. Публицистика В. Г. Короленко (1878–1896) / Л. М. Куканов. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1978. – 56 с.
176. Кулешов Ф. И. Мятёжный талант / Ф. И. Кулешов // Короленко В. Г. Избранное. – Минск : Вышэйшая школа, 1984. – С.15-66.
177. Лаэртский Диоген. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. – М. : Мысль, 1986. – 576 с.
178. Летов Б. Д. В. Г. Короленко – редактор / Б. Д. Летов. – Л. : Изд-во Ленингр. ун-та, 1961. – 218 с.
179. Лион П. Э. Литературная позиция В. Г. Короленко : автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филол. наук : спец. 10.01.01 «Русская литература» / Павел Эдуардович Лион; МГУ им. М. В. Ломоносова. – М., 1997. – 23 с.
180. Листування В. Г. Короленка із Х. Г. Раковським та О. Г. Раковською // Березіль. – 1991. – №1. – С. 150-165.

181. Литературно-критическая деятельность русских писателей XIX века : учебное пособие. – Казань : Изд-во Казанского ун-та, 1989. – 176 с.
182. Литинский Г. По завещанию отца / Г. Литинский // Новый мир. – 1969. – №9. – С. 246–249.
183. Логинов В. М. О Короленко и литературе / В. М. Логинов. – М. : Мистикос, 1994. – 184 с.
184. Лосев А. Ф. История античной эстетики : в 8-и т. / А. Ф. Лосев. – М. : Фолио; АСТ, 2000. – (Серия – «Вершины человеческой мысли»).
- Т. 2: Софисты. Сократ. Платон. – 2000. – 848 с.
185. Лосев В. И. В. Г. Короленко о России, русском народе и двух утопиях / В. И. Лосев // Короленко В. Г. Дневник. Письма. 1917-1921. – М. : Советский писатель, 2001. – С. 513–533.
186. Лотман Ю. М. О русской литературе : Ст. и исслед. (1958–1993): История рус. прозы. Теория литературы / Ю. М. Лотман. – СПб. : Искусство–СПБ, 1997. – 848 с.
187. Лошкарева М. Н. Из моих воспоминаний / М. Н. Лошкарева // В. Г. Короленко в воспоминаниях современников. – М. : Худож. лит., 1962. – С. 233–252.
188. Лук М. І. Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX – початку XX ст. / М. І. Лук. – К. : Наук. думка, 1993. – 145 с.
189. Луначарский А. В. В. Г. Короленко / А. В. Луначарский // Луначарский А. В. Статьи о литературе : в 2 т. – М. : Худож. лит., 1988. – Т. 1. – С. 308–319.
190. Люксембург Р. Душа русской литературы / Р. Люксембург. – СПб. : Гос. изд-во, 1922. – 34 с.
191. Маевская Т. П. Романтические тенденции в системе русского реализма 70-80-х гг. XIX в. : автореф. дис. докт. филол. наук : спец. 10.01.01 «Русская литература» / Т. П. Маевская; АН СССР, Ин-т лит. им. Т. Г. Шевченко. – К., 1988. – 20 с.

192. Малахов В. А. Етика: Курс лекцій : Навч. посібник / В. А. Малахов. – 3-те вид.— К. : Либідь, 2001. – 384 с.
193. Малий П. Д. Україна в публіцистиці В. Г. Короленка / П. Д. Малий. – К. : Вид-во АН УРСР, 1958. – 115 с.
194. Марченко Н. Нравственные уроки В. Г. Короленко / Н. Марченко // VII Короленківські читання : Зб. наук. пр. – Полтава : ПДПУ, 2009. – С. 72–75.
195. Мацапура В. Короленко знайомий і незнайомий (філософська проблематика у творчості письменника) / В. Мацапура // Рідний край. – 2003. – № 1. – С. 83–87.
196. Медведев Р. «Лингвистическая война» в Украине / Р. Медведев // Еженедельник 2000. – 25.05.2009. [Електронний ресурс]. – Режим доступу к ист. : <http://2000.net.ua/2000/aspekty/slovo/46500>
197. Меморабилии Ксенофонта / Пер. греч. И. Е. Тимошенко. – К. – СПб., 1883. – 252 с.
198. Мережковский Д.С. О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы / Д. С. Мережковский // Полн. собр. соч. Д. С. Мережковского: в 17 т. – СПб. : Т-во М. О. Вольф, 1911-1914. – Т.15. – С.138-154.
199. Милль Дж.С. Утилитарианизм. О свободе / Джон Стюарт Милль . – СПб. : Изд. книгопродавца И. П. Перевозникова, 1900. – 426 с.
200. Миронов Г. Короленко / Георгий Миронов. – М. : Издательство ЦК ВЛКСМ «Молодая гвардия», 1962. – 368 с. (Серия – «Жизнь замечательных людей»).
201. Михайловский Н. К. Русское отражение французского символизма / Н. К. Михайловский // Михайловский Н. К. Статьи о русской литературе XIX – XX века. – Л. : Худ. лит., 1989. – С.462-481.
202. Мякотин В. А. В. Г. Короленко / В. А. Мякотин // Памяти Вл. Г. Короленко; под ред. В. Г. Мякотина. – М. : Задруга, 1922. – С. 121–134.
203. Назырова М. Короленко как Ксенофонт: к вопросу о литературном «самоопределении» В. Г. Короленко / Мила Назырова, Павел Лион.

[Электронный ресурс] – Режим доступа к ист.
<http://www.screen.ru/vadvad/Komm/phsoy.htm>

204. Негретов П. И. В. Г. Короленко. Летопись жизни и творчества. 1917–1921 / П. И. Негретов; под ред. А. В. Храбровицкого. – М. : Книга, 1990. – С. 5–201.

205. Негретов П. Короленко и Украина / П. Негретов // Вопросы литературы – 2000. – № 6. – С. 337–339.

206. Негретов П. Религиозные искания Короленко, или Фаусты и Вагнеры / П. Негретов // Вопросы литературы. – 1999. – Вып. 6. – С. 290–298.

207. Неизданные дневники Короленко // Советская Украина. – 1960. – № 3. – С. 135–149.

208. Николева М. Ф. Из воспоминаний о В. Г. Короленко / М. Ф. Николева // В. Г. Короленко в воспоминаниях современников. – М. : Худож. лит., 1962. – С. 384–400.

209. Новиков И. Благородное сердце / И. Новиков // Новиков И. Писатель и его творчество. – М. : Худож. лит., 1956. – С. 495–501.

210. Описание писем В. Г. Короленко / Гос. б-ка СССР им. В. И. Ленина, Отд. рукописей; [сост. В. М. Федорова]. – М. : Б.и., 1961. – 659 с.

211. Патковский Ф. Е. Идеализм в произведениях Вл. Короленко / Ф. Е. Патковский. – Казань : Типогр. лит. Ун-та, 1901. – 36 с.

212. Перекатиева Н. В. Типы адаптации буддизма в немецкой культуре / Н. В. Перекатиева // Путь Востока. Традиции освобождения. Материалы III Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. – Серия «Symposium». – Вып. 4. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С.55–63

213. Петрищев А. Б. О человеке трудных путей жизни / А. Б. Петрищев // В. Г. Короленко. Жизнь и творчество : Сб. статей; под ред. А. Б. Петрищева. – Пг. : Мысль, 1922. – С. 5–29.

214. Петрова М. Г. В. Г. Короленко: Высота примиряющей мысли / М. Г. Петрова // Миротворчество в России: Церковь, политики, мыслители; отв. ред. Рудницкая Е. Л. – М. : Наука, 2003. – С. 356–403.

215. Петрова М. Г. Дневник Короленка за 1905 год / М. Г. Петрова // Петрова М. Г. Революция 1905-1907 годов и литература. – М. : Наука, 1978. – С. 217–252.

216. Петрова М. Г. Идеальный образ русского писателя / М. Г. Петрова // Известия Академии наук. Серия литературы и языка. – 2003. – Т.62. – № 4. – С. 3–9.

217. Петрова М. Г. Короленко на скамье подсудимых : К биограф. писателя / М. Г. Петрова // Изд. АН СССР. – 1984. – Т. 43. – №2. – С. 173–181.

218. Петропавловская Н. Д. «В нас входят другие, и мы входим в других...» : О морал.-этич. позиции В. Г. Короленко / Н. Д. Петропавловская. – М. : Знание, 1988. – 64 с.

219. Петропавловская Н. Д. Как я люблю ее... Из жизни В. Г. Короленко / Н. Д. Петропавловская. – М. : Флинта; Наука, 2000. – 151 с.

220. Письма В. Г. Короленко к И. И. Белоконскому. 1883–1921 гг. – М. : Задруга, 1922. – 115 с.

221. Письма В. Г. Короленко к начинающим писателям // Молодая гвардия. – 1957. – № 6. – С. 207–214.

222. Письма Короленко к Горькому (1921) // Родина. – 1989. – №3. – С. 70–73.

223. Платон Апология Сократа / Платон // Платон Собр. соч. : в 4 т. – Т.1. – М. : Мысль, 1990. – С. 70-96.

224. Попович М. В. Нарис історії української культури / М. В. Попович. – К. : «АртЕк», 1998. – 728 с.

225. Про засади державної мовної політики : Закон України № 5029-VI від 3 липня 2012 року [Електронний ресурс]. – Режим доступу до дж. : <http://zakon1.rada.gov.ua/laws/show/5029-17>

226. Радлов Э. Л. Принципы философии Гюйо / Э. Л. Радлов // Журнал Министерства народного просвещения. – 1894. – № 5. – С. 163–180.
227. Ревегук В. В. Г. Короленко в Полтаві (1917–1921) : Монографія / В. Ревегук, Н. Кочерга. – Полтава : ПолНТУ ім. Ю. Кондратюка, 2003. – 115 с.
228. Ревегук В. В. Г. Короленко як поборник громадянських прав полтавців у роки більшовицької диктатури (1918-1921) / В. Ревегук, Н. Кочерга // VI Короленківські читання : Зб. наук. пр. – Полтава : ПДПУ, 2007. – С. 25–35.
229. Редько А. М. В. Г. Короленко. Воспоминания / А. М. Редько // В. Г. Короленко. Жизнь и творчество : Сб. статей; под ред. А. Б. Петрищева. – Пг. : Мысль, 1922. – С. 181–190.
230. Решетов О. К. Короленко і соціальність : Роздуми з позиції сьогодення / О. К. Решетов, Л. Г. Авксентьев. – Чугуїв : III тисячелетие, 2002. – 48 с.
231. Розов Н. С. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии / Н. С. Розов. — Новосибирск : Изд-во Новосибирского университета, 1998. – 292 с.
232. Ростов Н. В. Г. Короленко / Н. Ростов. – М. : Художественная литература, 1965. – 111 с.
233. Русин М. Ю. Історія української філософії: Підручник / М. Ю. Русин, І. В. Огородник. – К. : Академвидав, 2008. – 624 с.
234. Савельева Е. С. Концепция человека как выражение историософской и эстетической ориентации В. Г. Короленко / Е. С. Савельева // Историософия в русской литературе XX и XXI веков: традиции и новый взгляд. – М., 2007. – С. 54–58.
235. Сиповский В. Д. Сократ и его время: Исторический очерк / В. Д. Сиповский. – СПб. : Издание Я. Башмакова и К, 1910. – 110 с.
236. Скреминская Л. Р. В. Г. Короленко о национальном языке, национализме и патриотизме / Л. Р. Скреминская // Материалы международной научной конференции «Языковые контакты и проблемы преподавания языков в условиях дву- и многоязычия». – Бишкек, 1992. – С. 127–128.

237. Скреминская Л. Р. Запад – Восток (Духовные и творческие искания В. Г. Короленко) : дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01 / Любовь Романовна Скреминская. – Бишкек, 2003. – 160 с.

238. Скреминская Л. Р. Некоторые проблемы античности в художественном осмыслении В. Г. Короленко / Л. Р. Скреминская // Озмителиевские чтения–99: Материалы филологической конференции. – Бишкек, 1999. – С. 120–125.

239. Софронова С. И. В. Г. Короленко о русской литературе XVIII века / С. И. Софронова // В. Г. Короленко и русская литература : Межвуз. сб. науч. тр. – Пермь, 1987. – С. 59–63.

240. Сторожук С. В. Особливості інтерпретації поняття «воля» у концепції Д. Донцова / С. В. Сторожук // Мультиверсум. Філософський альманах. – Вип.6(94). / Гол. ред. В. В. Лях. – К., 2010. – С. 179-186.

241. Сухомлинська О. В. Історико-педагогічний процес: нові підходи до загальних проблем / О. В. Сухомлинська. – К. : А.П.Н. – 2003. – 68 с.

242. Сюдюков И. Нераспятый голос. Гражданское достоинство личности в понимании Владимира Короленко / Игорь Сюдюков // День. – № 23. – 7 февраля 2003. [Электронный ресурс]. – Режим доступа до дж. : <http://www.day.kiev.ua/15325/>

243. Тажуризина З. Творчество Жана-Мари Гюйо в контексте французского свободомыслия / З. Тажуризина // Здравый смысл. – 2010. – № 4 (57) [Электронный ресурс]. – Режим доступа до дж. : <http://atheismru.narod.ru/humanism/journal/57/tazhurizina.htm>

244. Татаринов В. Е. Поэтика рассказов и очерков В. Г. Короленко : автореф. дис. на соиск. учен. степени канд. филол. наук : спец. 10.01.01 «Русская литература» / В. Е. Татаринов. – Харьков, 1991. – 16 с.

245. Удод О. А. Аксиологічний (ціннісний) підхід у методології та методиці історії / О. А. Удод // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – 2000. – Вип.ХІ. – Запоріжжя :

Тандем-У, 2000. [Електронний ресурс]. – Режим доступу до дж. : <http://sites.znu.edu.ua/historySciWorks/11/udod.pdf>

246. Федух І. С. Визначення змісту поняття «ціннісна орієнтація» у сучасній психолого-педагогічній науці / І. С. Федух // Вісник Національної академії Державної прикордонної служби України: електронне наукове фахове видання. – 2011. – № 3. [Електронний ресурс]. – Режим доступу до дж. : http://www.nbu.gov.ua/e-journals/Vnadps/2011_3/11fisppl.pdf

247. Філософія : Навчальний посібник для студ. вищ. навч. закл. / С. П. Щерба, В. К. Щедрін, О. А. Заглада; за заг ред. С. П. Щерби. – К. : МАУП, 2004. – 216 с.

248. Філософія : навч. посібник для студентів і аспірантів вищ. навч. закладів / В. А. Буслинський, П. І. Скрипка, В. Ю. Алексєєв, Л. М. Кусок; за ред. В. А. Буслинського; Київськ. славістич. ун-т. – К. : [б. в.], 2002. – 315 с. [Електронний ресурс]. – Режим доступу до дж. : <http://ellib.org.ua/books/philosophy/fil1/index.html>

249. Фонды Полтавского литературно-мемориального музея В. Г. Короленко. – А-1. – № 2082.

250. Фонды Полтавского литературно-мемориального музея В. Г. Короленко. – А-2. – № 640.

251. Фортунатов Н. М. В. Г. Короленко в Нижнем Новгороде. 1885–1896 / Н. М. Фортунатов. – Горький : Волго-Вятское кн. изд-во, 1986. – 159 с.

252. Храбровицкий А. В. Автобиографическое письмо В. Г. Короленко (от 10 июля 1913 г.) / А. В. Храбровицкий // Литературное наследство. – Т. 87. Из истории русской литературы и общественной мысли. 1860-1890 гг. – М. : Наука, 1977. – С. 616.

253. Храбровицкий А. В. Первое общественное выступление В. Г. Короленко / А. В. Храбровицкий // Известия Академии наук СССР. Отделение лит. и яз. – 1956. – Т. 15. – Вып. 4. – С. 374–375.

254. Ценностные ориентации в гуманитарном познании: науч.-аналит. обзор лит. по аксиол. проблематике, вышедшей в УССР / [Филлюшин В. А.; отв. ред. Жоль К. К.]. – К. : [б. и.], 1989. – 48 с.

255. Чехов А. П. Письма: в 6-ти т. / А. П. Чехов; под ред. М. П. Чеховой. – М. : Кн-во писателей, 1912–1916.

Т. 5. – 1914. – 678 с.

256. Чикаленко Є. Щоденник 1919-1920 / Є. Чикаленко. – К. – Нью-Йорк : Вид-во імені Олени Теліги, 2005. – 640 с.

257. Шаховская Н. Д. Молодые годы Короленко / Н. Д. Шаховская; обл. и рис. худ. В. А. Фаворского. – М. : Гос. издательство юношеской и детской литературы «Молодая гвардия», 1931. – 168 с.

258. Щербатской Ф. И. Философское учение буддизма / Ф. И. Щербатской // Восток – Запад. Исследования, переводы, публикации. – Вып. 4. – М. : Наука, 1989. – С. 224-238.

259. Ямчук П. М. Українська християнсько-гуманістична філософія як форма опору теорії та практиці радикального постпросвітництва / П. М. Ямчук // Філософські обрії. Науково-теоретичний журнал Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України та Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка. – Випуск 26. – К. – Полтава, 2011. – С.127-149.

260. Ямчук П. М. Християнсько-гуманістичний діаріуш В. Г. Короленка: філософсько-світоглядна й буттєва ретроспекція у сприйнятті ХХІ ст. / П. М. Ямчук // Філософські обрії. Науково-теоретичний журнал Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України та Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка. – Випуск 28. – К. – Полтава, 2012. – С.164-183.

261. Ямчук П. М. «Щоденник» Володимира Короленка й універсальна гуманітарна проблема осмислення філософсько-буттєвих реалій доби радикального постпросвітництва / П. М. Ямчук // Філософські обрії. Науково-теоретичний журнал Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України

та Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка. – Випуск 25. – К. – Полтава, 2011. – С.22-42.

262. Breitenbach H. R. Xenophon / H. R. Breitenbach // Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike. – Muenchen, 1975. – S. 1428.

263. Derman A. W. G. Korolenkos Leben / Abram Derman. – Berlin : SWA-Verlag, 1947. – 138 S.

264. Hausbrand E. Vladimir Korolenko und sein werk / Eugen Hausbrand. – Königsberg, 1930. – 249 p.

265. Goldman E. Living my life / E. Goldman. – New York, 1931. – Vol. 2. – P. 816–822.

266. Gomperz Th. Griechische Denker: Eine Geschichte der Antiken Philosophie. Dreizehnte Lieferung (des dritten Bandes erste Lieferung) / Theodor Gomperz. – Leipzig :Verlag von Veit & Comp., 1906. – 96 p.

267. Grote G. Plato and the other companions of Socrates / George Grote. – London : Murray, 1867. – P. 527–564.

268. Mitscherling J. Xenophon and Plato / J. Mitscherling // Classical Quarterly. – Vol. 76. – 1982. – P. 468–469.

269. Stanzel K.-H. Xenophontische Dialogkunst. Sokrates als Gesprächsführer im Symposion / Karl-Heinz Stanzel // Gymnasium. – 5 (104). – 1997. – P. 399–412.

270. Zeller E. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung / E. Zeller. – Leipzig, 1923. – 664 p.