

УДК :1(091)(470)«1840»:930

Ткачук М. Л.

БІЛЯ ВИТОКІВ ІСТОРІОГРАФІЇ РОСІЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ: «ПРОЕКТ» ГАВРІІЛА (ВОСКРЕСЕНСЬКОГО)

Статтю присвячено аналізу праці архімандрита Гавриїла (Воскресенського) «История русской философии» (1840) та її впливу на розвиток історіографії російської філософії.

У 1839–1840 рр. професор Казанського університету, архімандрит Гавриїл (Воскресенський) (1795–1868) видав свою шеститомну «Историю философии», присвятивши останній її том російській філософії [1]. У 1840 р. Гавриїлова «История русской философии» вийшла окремим виданням [2]. Цій події судилося стати першим кроком у становленні історіографії російської філософії, а її автору – першим істориком російської філософії.

Що спонукало провінційного професора-ченця взятися за справу «історієписання» російської філософії? У чому полягає суть і зміст його задуму й якою мірою він позначився на подальших студіях в означеній сфері філософської історіографії? Саме на ці запитання і спробуємо відповісти у межах нашої розвідки.

Для кожного, хто знайомий з інтелектуальною історією Росії 1830-х рр., факт звернення Гавриїла (Воскресенського) до такого предмета, як «російська філософія», не видається чимось екзотичним. Саме питання культурної (у тому числі філософської) ідентичності поставили наріжним каменем ідейних дискусій 1830–1840-х рр., що спричинилися до «великого криголаму» російської думки і виявилися справжньою віхою у становленні філософії на російських теренах.

Осмилюючи спалах національної самосвідомості й процеси культурної самоідентифікації, якими так яскраво позначено духовне життя тогочасної Росії, дослідники, як правило, зосереджують увагу на т. зв. «неакадемічних» формах філософування, зароджених у літературних салонах, гуртках шанувальників «німецького любомудрія» і редакціях популярних журналів. Справді, ще в 1830 р. зі сторінок московського альманаху «Денница» пролунало палке переконання літератора-початківця Івана Киреевського: «Нам *необходима* философия: все развитие нашего ума требует ее. Ею одною живет и дышит наша поэзия; она одна может дать душу и целостность нашим младенствующим наукам, и самая жизнь наша, может быть, займет от нее изящество стройности» [3, 68]. Разом із цим переконанням пролунали й ті запитання, з яких почалися пошуки філософії «самобутньоруської»: «Но откуда придет она? Где искать ее?» [3, 68]. Точної відповіді І. Киреевський тоді ще не мав, але був упевнений: «*Наша* философия должна развиваться из *нашей* жизни, создаться из текущих вопросов, из господствующих интересов нашего народного и частного быта» [3, 68]. Пишучи ці рядки, майбутній слов'янофіл чітко уявляв собі лише перший крок у розбудові «*нашей* философии», який не може бути іншим, ніж уч-

нівський, і має полягати у засвоєнні «умственных богатств той страны, которая в умозрении опередила все другие народы» [3, 68]. Йшлося, звісно, про Німеччину.

Як відомо, відповіді на поставлені запитання І. Киреевський знайшов для себе дещо пізніше, у процесі прилучення до церковного православ'я та вивчення пам'яток східноправославної аскетички. Але чи варто не звертати уваги, як це робиться зазвичай, що в той час, коли речники слов'янофільства лише «намацували» шлях православної самоідентифікації «російської» філософії, на філософських кафедрах духовних академій цей шлях уже почали торувати.

Загальні контури філософії «віруючого розуму» окреслив перший духовно-академічний статут (1814)*: «В толпе разнообразных человеческих мнений есть нить, коей профессор необходимо должен держаться. Сия нить есть истина евангельская. Он должен быть внутренне уверен, что ни он, ни ученики его никогда не узрят света вышней философии, единой истинной, если не будут его искать в учении христианском; что те только теории суть основательны и справедливы, кои укоренены, так сказать, на истине евангельской. Ибо истина есть едина, а заблуждения бесчисленны» [4, 104].

Доволі швидко привичаївшись повіряти будь-яке філософське вчення істинами Одкровення, духовно-академічні філософи по суті першими пропонують відповідь на запитання про начала і шлях майбутньої російської філософії.

Зокрема, уже в 1833 р. професор Санкт-Петербурзької духовної академії Федір Сидонський, розуміючи філософію як загальнолюдський феномен і не маючи на увазі якоїсь «особливої» російської філософії, все ж замислюється над здобутками і перспективами філософських наук на рідних теренах: «К сожалению, — констатує він, — в самом отечестве мы не успели еще с именем философии соединить драгоценных воспоминаний; о философии мы знаем только по слухам или отголоскам чужеземным» [5, 314]. Зарадити у цій ситуації здатне лише обрання шляху «золотої середини», спроможного «предохранить нас от неумеренного стеснения ума и от безмерного послабления порывам своего воображения» [5, 315].

Ідея «середнього шляху» дістала розвиток у творчості й інших філософів із духовно-академічною закваскою. Приміром, у 1837 р. вихованець Київської духовної академії, професор Ун і -

верситету Св. Володимира Орест Новицький, висуваючи запитання «какова же должна быть философия народа русского, по своему направлению и своему духу?», обґрунтовує відповідь такими міркуваннями: «Философия есть развитие и уяснение движений нашего сознания; но [так] как в сознании нашем проявляется три существенных момента — я, или дух познающий, мир, или не-я, и причина того и другого Бог, — то главнейших направлений и в философии должно быть три: систематическое развитие явлений и законов нашего познающего духа, научное и притом опытное развитие законов мира чувственного, и, наконец, примирение этих противоположностей в высочайшем их начале. Первое из этих направлений господствует в Германии; второе развито во Франции; но ни то, ни другое не удовлетворит нас: философия русская не может и не должна быть философией ни французскою, ни германскою. По теории можно доказать, что чистые теории идеализма, сами по себе, в своем отторжении от опыта, теряются в заоблачных созерцаниях, в пустых построениях; но с другой стороны, тысячелетние опыты свидетельствуют, что и опыт, исключительно принятый вождем философии, приводит к результатам, совершенно ложным; на конце пути, на котором движется сенсуализм, рано или поздно встречаются неосторожного мыслителя материализм, фатализм, атеизм. Оттого в Германии лучшие мыслители начинают чувствовать потребность не только соединения теории с опытом, но и высшего примирения их в верховном начале всякого бытия, идеального и реального. Но двух различных направлений одной и той же идеи не выражает, в равной степени, один и тот же народ; и потому осуществление этого третьего, еще ожидаемого, направления новой философии должно быть предоставлено иному народу, — народу великому и сильному, который, полагая краеугольным камнем философствования не опыт и не умозрение, а веру, с этой высоты духа мог бы обнять одним взором требования и опыта и умозрения, и тогда уже воздвигнуть стройное здание мысли, завершенное, как светозарным куполом, идеей всех идей — идеей Бога. Какому же народу предоставлен великий удел воздвигнуть это великолепное здание мысли? Если верно, что нашему Отечеству суждено некогда обобщить частные идеи теперешних народов Европы, то несомненным должно быть и то, что ему же предоставлено и это объединение противоположных

* Його «філософський» розділ уклав професор і ректор Московський Філарет (Дроздов).

духовної академії, майбутній митрополит

направлений філософії, в її вищій основі» [6, 327–328].

Як бачимо, вже у 1830-ті рр. філософи, зрощені у духовно-академічному середовищі*, окреслюють контури майбутньої російської філософії як такої, що покликана здолати однобічність раціоналізму та емпіризму, антагонізм віри та розуму на шляху піднесення «чистого мислення» до невичерпної скарбниці Одкровення, дозрівання особистої свободи, стверджуваної на правах розуму, до вищої, християнської свободи духу, свободи «за благодаттю». Розглядаючи пізнання істини як справу не власне мислення, а особистості в її цілості, живій єдності розуму, волі, почуттів, сумління тощо, шукаючи суголосного універсального світогляду, злагоді віри та розуму у «віруючому розумінні», філософи духовних академій задовго до появи програмних праць речників слов'янофільства окреслили шлях, на якому в подальшому розгортатиметься російська релігійна філософія. Щоправда, пришвидшити пошуки духовно-академічних вихованців «самобутньої російської» філософії примусили, значною мірою, ідеологічні настанови «уварівської» доби, у впровадженні яких до царини науки та освіти на професуру і духовних академій, і університетів покладалася роль авангарду. Яскраве підтвердження цій тезі — архімандрит Гавриїл і його історіографічний досвід.

Формування світоглядних настанов автора першої «*Истории русской философии*» відбувалося у тій-таки духовній школі. Син дячка московської єпархії, Василій Воскресенський закінчив Віфанську семінарію та Московську духовну академію (1820), де опановував філософію під керівництвом професора В. Кутневича, відомого прагненням «подружить философию с откровенною религиею и через исследования первой уготовит путь сей последней» [7, 408]. Завершивши навчання зі ступенем магістра богослов'я і словесних наук, В. Воскресенський був залишений в МДА на посаді бакалавра філософських наук. У 1821 р. прийняв чернецтво з іменем Гавриїла. Невдовзі був переведений на кафедру філософії Санкт-Петербурзької духовної академії (1824–1825). У другій половині 1820-х рр. архімандрит Гавриїл обіймав ректорські посади в Орловській (1825–1827) та Могилевській (1827–1829) духовних семінаріях, а 1829 р. став настоятелем казанського Зилантов-Успенського монастиря. Церковне служіння Гавриїл (Воскре-

сенський) поєднував із професорською діяльністю в Казанському університеті (у 1835–1850 рр., із перервами, викладав церковне право та філософські дисципліни). Викладацька кар'єра Гавриїла припинилася після закриття філософських кафедр у російських університетах (1850), а «реалізуватися» на церковному поприщі завадили складні стосунки з митрополитом Московським Філаретом (Дроздовим), котрий убачав у Зилантовському архімандриті брак сумирності та покори. В 1852 р. Гавриїла було відіслано до далекої Іркутської єпархії (до Усть-Киренського монастиря), повернутися звідки він отримав дозвіл лише наприкінці життя (помер у муромському Спаському монастирі).

Попри те, що письменницький доробок Гавриїла (Воскресенського) не обмежується «*Историей русской философии*» [8], саме цей твір зробив його ім'я відомим і залишив у історіографічних «анналах». Отже, спробуємо з'ясувати, який зміст вкладено поважним автором у поняття «російська філософія» та її «історія».

Зважаючи на ту обставину, що Гавриїлове «історієписання» російської філософії є складовою його загальної «*Истории философии*», варто звернути увагу передусім на деякі методологічні настанови, оприлюднені автором у вступній частині до першого тому.

Попри те, що міркуванням Гавриїла подекуди бракує виразності (як приклад, наведемо його визначення історії філософії як науки, «излагающей *достопримечательные умозрения о естестве существ* (курсив мій. — М. Т.) и правильно определяющей как заслуги философов, так равно и их заблуждения и недостатки» [9, 3]), можна зрозуміти, що автор розрізняє між філософією та іншими формами духовної діяльності й, відповідно, визнає специфічність історико-філософської царини («история философии не есть история гражданского образования, художеств, законодательств, наук, религий» [9, 5]), а також виокремлює поряд із «внутрішньою», логічною детермінантою історико-філософського процесу («беспрестанное стремление ума к изысканию коренных начал природы и свободы» [9, 3]) фактор «зовнішній», історичний («причины, события и обстоятельства, имеющие влияние на раскрытие философского ума и на свойство его произведений» [9, 4]). Обговорюючи «особенные положения, которые должно наблюдать историку философии» [9, 10], архімандрит

* Крім Федора Сидонського та Ореста Новицького, варті згадки у контексті створення образу російської філософії як релігійної, православної, Василь Карпов, Петро Авсєнев, Іван Скворцов, Йосип Міхневич та інші вихідці з духовно-академічного середовища, активна викладацька та наукова діяльність яких припадає на 1830–1840-ві рр.

Гавриїл особливо наголошує на необхідності *ретельного вивчення*, керованого прагненням розкриття «подлинного смысла» філософських учень, заради того, щоб «читатель истории философии мог бы поставить себя на ту же точку зрения, на которой стоял философ-самомыслитель, и оценит достоинство трудов без всякой несправедливости» [9, 10]. Від істориків філософії Гавриїл особливо вимагає *«беспристрастности»* в оцінці філософських систем, а також поєднання хронологічності викладу з розкриттям внутрішньої логіки розвитку філософських учень («должно следовать тому порядку, в каком они обнаруживались», а «руководствуясь хронологией, должно преимущественно смотреть на связь и постепенное раскрытие идей» [9, 19]).

Спробуємо ж поглянути, якою мірою реалізувалися Гавриїлові методологічні настанови у його «історієписанні» російської філософії. Почнемо з «неупередженості» (*«беспристрастности»*).

На наш погляд, знехтування саме цією вимогою у визначенні сутності й історичного шляху російської філософії перетворило працю Гавриїла на типову апологетично-ідеологічну пам'ятку «уварівської» доби, чії науково-освітні пріоритети визначалися урядовою вимогою ствердження споконвічних, «самобутньоруських» начал «православ'я, самодержав'я і народності».

Відданий цим пріоритетам і свідомий ключового значення у щойно названій тріаді дещо розмитого поняття «народність», Гавриїл починає своє «історієписання» російської філософії зі ствердження прямого, безпосереднього зв'язку останньої з «особливим характером» російського народу. Власне, зв'язок між філософією і «народним характером» не є, на думку Гавриїла, питомо російською рисою: він має всезагальний характер. Цю тезу автор ілюструє такими етнопсихологічними спостереженнями: «Германец — идеалист, чувствителен, неутомим в изысканиях и часто односторонен в построении умственных теорий, как, например, Бёме, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель. Француз любезен, веселонравен, переимчив, склонен к удовольствиям и поверхностной изящности. Италианец облакает религиозность в роскошные формы, ищет чувственных наслаждений, благоговеет к туфлям Папы. Испанец — фанатик в религии, рыцарь в народности, ленив от злата американского. Португалец запечатлен меланхолией. Англичанин, еще по направлению Бекона, во всей деятельности ищет

пользы, одинаково к тому употребляя и скептицизм, как у Юма, и материализм, как у Мильтона» [2, 4–5]. Мають свої характерні риси, переконаний Гавриїл, і росіяни: «Россиянин богобоязлив, до бесконечности привержен к вере, престолу и отечеству, послушен, нерешителен и даже недейтелен там, где подозревает какое-либо зло от поспешности, трудолюбив, хитер, непобедим в терпении, рассудителен» [2, 5]. Як же позначаються ці «характерологічні» ознаки російського народу на його філософських уподобаннях? Відповідь Гавриїла є такою: «...по отношению к любомудрию отличительный характер его мышления есть *рационализм, соображаемый с опытом*» (курсив мій. — М. Т.) [2, 5].

Цю вже відому нам «формулу» автор позиціонує як «наукову», але, беручись за її доведення, апелює до... російських народних прислів'їв і приказок, на кшталт: «свой ум — царь в голове», «хорош ум, а два — лучше» та ін. На користь ментальної налаштованості росіян на єдність теорії та досвіду Гавриїл наводить таку «перлину» народної мудрості: «чего не видишь, о том и не бредишь». Для велемовного філософа, занадто поринутого у трансцендентне, автор знаходить іншу приказочку: «Порет высоко, а ничего не поймешь: сушая эрмолафия*». Тезу про поміркованість і обережність філософування «по-російськи» Гавриїл виводить теж із фольклору: «опасенье — половина спасенья», «семь раз примерь, один раз отрежь» та ін. [2, 5].

Занурившись у народну стихію, архімандрит Гавриїл ніби забуває про свій безпосередній предмет — російську філософію, й замислюється над вочевидь цікавішим для нього запитанням: «*действительно ли приведенные поговорки оправдываются историей русского народа?*» (курсив мій. — М. Т.) [2, 6]. У пошуках відповіді автор апелює до давньослов'янської міфології [2, 6–9] та обрядовір'я чувашів (!) [2, 10–17], закінчуючи свій раптовий екскурс стільки ж раптовим висновком, сповненим позірної вченості: «Если нельзя думать, что богоучение чувашей занято от персов, то еще меньше можно воображать, что богоучение древних россиян принято от греков или римлян. Мифология греков примерно человекообразна; мифология чувашей более уклоняется к спиритуализму» [2, 16–17].

Давши, зрештою, спокій чувашам, Гавриїл звертається до часів християнізації Русі, знаходячи чергове підтвердження єдності розуму та

* «Эрмолафия» — пустопорожня балаканина.

досвіду в розважливому й водночас практичному, на його думку, візантійському виборі Володимира, перетвореному (певне у монархічному пориві автора) з князя на «царя». Доленосність християнського вибору для російського любомудрія, що відтоді «поставило для себя новый закон: рационализм, сообразованный с опытом, поверять через откровение», видається Гавриїлу очевидною. На підтвердження незмінності «коренных оснований русского мышления» автор звертається до ще свіжих у пам'яті його сучасників подій 1812 р., переможне завершення яких стало «опытным» оприявленням «*державного русского ума*», підготовленого до «*героических подвигов*» «частою, продолжительною, иногда всенощною молитвой, соединенною с постом, коленопреклонениями и земными поклонами» (курсив мій. — М. Т.) [2, 19–20].

Ознайомивши читача із ще одним неспростовним свідченням своєрідності російського любомудрія у вигляді кількох «філософських» параграфів згаданого вище статуту духовних академій (1814), Гавриїл намагається з'ясувати, «чем отличается русская философия от философии прочих европейских народов». Можна було б радіти, нарешті побачивши у Гавриїловому опусі бодай кілька сторінок філософського змісту [2, 22–24], та, на жаль, їх авторство насправді належить уже згаданому вище Оресту Новицькому [6, 327–329], якого спритний архімандрит, порушивши Божу заповідь, безжалісно «*обобрал*» (останній термін, ужитий свого часу Густавом Шпетом щодо поміченої ним «пікантності» у праці Гавриїла [10, 131], видається цілком доречним). Аби посилити ефект від запозичених міркувань про «третій шлях» російської філософії (вже цитованих вище за працею їх справжнього автора), архімандрит Гавриїл удається до звичнішого для нього засобу аргументації, довершуючи переписаний текст черговими народними витворами: «Бог пристанет и пастырей достанет», «Бог не выдаст, свинья не съест», «кто хорошо живет, тому Бог подает» та ін. [2, 24].

Покінчивши на цьому з «концептуальною» частиною свого викладу, Гавриїл переходить до власне «історії» російської філософії. Висуваючи тезу про те, що «русская философия одолжена своим развитием духовенству русскому и частию грекам, первоначально занимавшим высшие места в русской иерархии», й не забувши протиставити підступний Рим, який «наполнил алчную утробу Вагикана», близькій слов'янському серцю Візантії [2, 24], автор констатує: «Россия приобретала сокровища греков, как дети приобретают сокровища отцов, и имеет на своей сто-

роне то преимущество, что эти отцы... сами были отцами русского любомудрия». Відтак не дивно, що в той час, коли Арістотель «своей сухостью обезобразил наилучших гениев Запада», сприяючи «распространению вольномыслия», Росія, «не отвергая логики Аристотеля, преимущественно любила Платона» [2, 25].

Отже, підґрунтя «історієписання» російської філософії визначено, а його вектор окреслено. Ніби попереджаючи розчарування тих, хто очікує побачити в ньому історію російських філософських систем, автор зауважує: «...система не есть философия; система есть частная оболочка или одежда философии... столько же мало и шатко выражающая дух философии, сколь мало Иван, Петр, Федор изображают идею человечества. [...] Философия, состоящая преимущественно во внутренней жизни человечества, и самые философы могут существовать во всяком народе, хотя бы и не было систем философских» [2, 25–26]. До речі, про те, що кожен народ має «свою философию, более или менее наукообразную, или по крайней мере *рассеянную в преданиях, повестях, нравоучениях, стихотворениях и религии*» (курсив мій. — М. Т.) [2, 3] Гавриїл сповіщає вже з перших рядків «Історії російської філософії». Попри те, що це твердження мало узгоджується з його ж переконанням щодо відмінності філософії від інших форм духовної діяльності, так само як і з цілком слушним зауваженням, згідно з яким історія філософії не вичерпується історією філософських систем, Гавриїл не надто переймається цією обставиною і все ж таки пропонує читачеві, всупереч самому собі, «лучшие места из *русских философских систем*» (курсив мій. — М. Т.) [2, 26]. До шереги останніх він залучає всі літературні жанри й усі більш-менш значущі писемні пам'ятки, починаючи з IX–X ст. Приміром, «вслед за бессмертными наставниками веры, Кириллом и Мефодием, выходит на среду отличных философов Иоанн, сначала пресвитер, а потом Экзарх Болгарский», котрий «опровергает философов, не озаренных светом откровения» [2, 26–27]. Йоаннову справу продовжують митрополит *Никифор*, «родом грек... архипастырь кроткий, ученый, неоплатоник» [2, 29–30]; його сучасник *Володимир Мономах*, чие відоме «Повчання» є «символ общенародного русского любомудрия» [2, 32]; *Данило Заточник* («его философия носит на себе видимую печать опытной соломоновой премудрости» [2, 34]); *Ніл Сорський*, «мистик высшего разряда» [2, 41]; *Феофан Прокопович*, «один из славнейших пастырей и проповедников греко-российской церкви» [2, 45]; *Георгій*

Кониський, «знаменитый духовный вития» («изъясняя слушателям своим истины разума, подкреплял оные весьма прилично мнениями св. отцов, чтобы надежнее предохранить юных, неопытных мыслителей от лжеумствований суетных и опасных» [2, 49–50]); *Григорій Сковорода*, якого «можно было назвать украинским странствующим философом» [2, 57] і водночас «русским Сократом» [2, 60]; *Платон Левшин*, митрополит московський (іменується автором як «русский Платон» [2, 70]); московські університетські професори філософії *Дмитро Анічков* та *Андрій Брянцев* [2, 72–75]; «тайный советник» *Михайло Муравйов*, наставник цесаревичів, твори якого «представляют изящный пример слога исторического и дидактического» [2, 76]; ще один професор Московського університету – німець *Йоан Теофіл Буле*, «сей эклектический философ и филолог» [2, 82]; митрополит Київський *Євгеній Болховітін* («признан почетным доктором философии в Дерптском университете» [2, 83]) і митрополит Московський *Філарет Дроздов*; професор Санкт-Петербурзької медико-хірургічної академії *Данило Велланський*, в особі якого «школа Шеллинга на русской земле имела ревностного последователя» [2, 95]; казанський «философ-юрист» [2, 101] і губерньський прокурор *Гавриїл Солнцев*; міністр народної освіти *Сергій Уваров* («наш гений», який стоїть «выше многих Несторов европейского ученого мира» [2, 118]) та єпископ *Інокентій Борисов*. Такою, в уяві Гавриїла, є «галерея» російських «умів філософуючих»*.

Того, хто очікує від автора роз'яснень щодо вибору персоналій, а тим паче характеристик (якщо не докладних, то принаймні виразних) їхньої філософської творчості, неодмінно спіткає розчарування – «історична» частина Гавриїлового твору позбавлена будь-якої аналітичності. З усіх справедливих вимог до істориків філософії, висунутих поважним професором, у його «історієписанні» російської філософії витримано лише одну – хронологічність викладу. На жаль, ані «зв'язку», ані «поступового розвитку ідей», ані власне «історії» у творі Гавриїла шукати марно. Ті вісімнадцять параграфів (§§ 10–

28), у яких автор уміщує свій огляд російської філософії від IX–X ст. до кінця 1830-х рр., укладено «за персоналіями», котрі постають ніяк між собою не пов'язаними, «автономними» діячами. Не простежується й якась єдина методика «презентації» кожного з цих діячів. Зокрема, у переважній частині «персональних» параграфів Гавриїл, вочевидь, бажаючи якомога виразніше подати «точку зрення, на которой стоял философ-самомыслитель», обмежує власний текст до біографічних відомостей (уміщених подекуди до кількох рядків), віддаючи слово власне «самомыслителю» шляхом наведення якогось фрагмента або цілого твору**. Марно сподіватися при цьому збагнути самий принцип відбору текстів, що потрапляють до Гавриїлової експозиції – подекуди автор не сповіщає навіть назви вміщених до неї творів, до того ж не вдається до бібліографічних посилань. Відтак, щоб скласти точне уявлення про зміст і джерела Гавриїлової «читанки» з історії російської філософії, знадобиться спеціальне дослідження. У будь-якому разі, з-поміж «упізнаваних» текстів бачимо (в уривках або повністю) послання митрополита Никифора про піст, «Моління» Данила Заточника, «Повчання дітям» Володимира Мономаха; серед названих Гавриїлом – «рассуждение о безбожии» Феофана Прокоповича, «напечатанное при Московском университете в 1774 году», уривок із латиномовного рукопису «Philosophia iuxta» (1749) («экземпляр оного находится в библиотеке Санкт-Петербурзькой духовной академии под № 205» [2, 50]), «Рассуждение о нравственных причинах невероятных успехов наших в войне с французами 1812 года» Філарета Дроздова, статтю «О неологизме и рационализме» Інокентія Борисова (перелік, погодьмося, промовистий).

Надаючи перевагу жанру «хрестоматії», в окремих випадках Гавриїл звертається й до інших жанрів. Приміром, параграфи, присвячені професорам філософії Московського університету Д. Анічкову, А. Брянцеву і Й. Т. Буле, є типовими «біобібліографічними» статтями. Стилїстика, докладність у поданні біографічного і бібліографічного матеріалу значно вирізняють їх від інших

* Присвячуючи «історичну» частину своєї праці названим діячам (так би мовити, зіркам першої величини), у «примітках» до бібліографії творів і перекладів російських авторів із філософії (від першої половини XVIII ст.) Гавриїл подає короткі відомості й про деяких сучасних йому університетських і духовно-академічних професорів філософії – зокрема Олександра Лубкіна, Федора Надежина, Василя Карпова, Федора Сидонського, Івана Кедрова.

** Приміром, для характеристики «філософії» Данила Заточника Гавриїлові вистачило трьох речень. У четвертому він пропонує читачам: «Послушаем несколько Заточника» [2, 34] (далі на шести сторінках подається текст «Моління» – назва і джерело не вказуються). Стилі біографічні відомості про Ніла Сорського (чотири речення) Гавриїл завершує такою пропозицією: «Почерпнем некоторые мысли из святого отшельника» [2, 41] (далі вміщується на трьох сторінках текст Ніла Сорського, без назви і джерела). Півсторінкові відомості про Філарета Дроздова супроводжує його стаття на одинадцяти сторінках (навести всі приклади бракує місця).

«персональних» параграфів. Не можна виключати, що внаслідок додаткових досліджень з'ясується, що їхнє авторство належить аж ніяк не Гавриїлові. (Принаймні щодо найрозлогішого з параграфів у Гавриїловому творі така «прикрість» трапилася ще наприкінці XIX ст., коли відомий сквородинознавець Дмитро Багалій виявив, що всі сімнадцять сторінок, присвячені казанським професором Григорію Сквороді, є звичайним плагіатом зі статті А. Хіждеу, опублікованої в журналі «Телескоп» за 1835 р. [11, 381, 450]).

Отже, підсумуємо: «*История русской философии*» архимандрита Гавриїла – не зовсім Гавриїлова, зовсім не «історія» і в будь-якому разі не історія «філософії».

Справді, в огляді російської філософії Гавриїлові дивним чином не вдалося реалізувати майже жодної з тих методологічних настанов, про які йшлося в першому томі його «*Истории философии*». Зокрема, його розрізнення між філософією та релігією, витримане, так би мовити, в європейському масштабі, миттєво зникає, коли йдеться про масштаби «домашні», де ревний християнин (не кажучи вже про міністра народної освіти) постає кращим філософом, а кожне зі слів душпастиря набуває найглибшого філософського сенсу. Вимагаючи від колег по цеху «ретельності», Гавриїл шокроку демонструє поверховість і навіть «грайливість» (згадаймо його пристрась до прислів'їв та приказок) там, де потрібні аналіз та аргументація. Ведучи мову про «вивчення» предмета, він із легкістю нехтує елементарними нормами наукової доброчесності й не гребує плагіатом. Він вимагає розкривати справжній смисл кожного з учень, натомість перекладає свій обов'язок дослідника на плечі «самомыслителя». Говорячи про логічну та історичну детермінанти історико-філософського процесу, він випускає з ока й ту, й іншу, коли йдеться про історико-філософський процес на російських теренах; більше того, з його викладу зникає й самий «процес». Закликаючи до неупередженості підходу, Гавриїл шокроку виявляє тенденційність – у загальній тональності свого викладу, у підборі персоналій і текстів, у характеристиках окремих діячів. Очевидно і те, що автор не витримує канонів жанру, демонструючи якусь гримучу суміш наукоподібності й фольклору, глибокодумності й есеїстики, трактатописання й віршування. Відтак твір Гавриїла – це, в кращому разі, не кращий зразок доксографії.

Власне, а чи варто було очікувати іншого результату? На відміну від тих інтелектуалів 1830-х рр., які тверезо оцінювали філософські

здобутки на російських теренах і лише мріяли про майбутню російську філософію, шукаючи її образ і викреслюючи шлях до неї, вирішуючи у палких дискусіях і суперечках саме питання, бути чи не бути російській філософії, архимандрит Гавриїл переніс вектор пошуку «самобутньоруської» філософії з площини майбутнього у площину минулого. Суть його «проекту» полягала не в *розбудові*, не у *творенні* російської філософії, а в самій підміні поняття «філософія» сурогатом одвічного, богонатхненного, вкоріненого в «народній» стихії «любомудрія». Підносячи у філософський ступінь любов до «Бога, царя и отечества», казанський професор виступав не як науковець, а як функціонер і виконавець державного замовлення «уварівської» доби, і ця обставина навряд чи робить його твір «пам'ятником отечественной философской мысли» [12, 19]. Нашвидкуруч «зліплена» з підручного матеріалу, Гавриїлова «*История русской философии*» є радше пам'яткою ідеології «офіційної народності» і в цьому сенсі – пам'яткою імперської псевдофілософії, що до філософії справжньої не має жодного стосунку.

На цьому, здавалося б, можна поставити крапку і «залишити мертвим ховати своїх мерців». Тим не менш, зважаючи на статус «першості» Гавриїлової праці, «мимо которой не мог и до сих пор не может пройти ни один специалист в области истории русской философии» [12, 19], маємо торкнутися доволі цікавого питання впливу цього твору на подальший розвиток історіографії російської філософії.

Достатньо промовистим свідченням передчасності здійсненої Гавриїлом спроби створити історію «самобутньоруської» філософії є те, що впродовж усієї другої половини XIX ст. остання залишалася лише «проектом», справою майбутнього, сумнів щодо здійсненості якої з'явився навіть у колишніх оптимістів «уварівської» доби. Зокрема, уже колишній професор Орест Новицький, звільнений із кафедри 1850 р., коли уряд терміново позбавлявся філософії, «користь від якої не доведена, а шкода... можлива», навіть на початку нігілістичних 1860-х рр. не зрікався переконання в тому, що примирення віри і знання, примирення «не только по разуму, но и по вере», становить «существенную задачу *еще ожидаемого, третьего периода*» розвитку філософії [13, 382], але, здається, великої впевненості щодо виняткової ролі своїх співвітчизників у виконанні цього завдання вже не мав. «Какому народу суждено быть органом и представителем этого дальнейшего процесса развития философии – решительно сказать трудно. По человечес-

ким соображениям, однако ж, можно ожидать, по крайней мере желать, этого от народа русского, как главного представителя славянского племени, стоящего, кажется, на ближайшей очереди общечеловеческого представительства в Европе» [13, 383], — писав він у 1861 р. Пов'язуючи свої очікування щодо подальшого розвитку філософії з «народом русским» саме як з носієм *православ'я*, яке ще не виробило своєї філософії, Орест Новицький висловлює чимало застережень: «Правда, что время развития самостоятельной философии из религии православной еще не близко, — зауважує він, — ...потому, что и богословские науки у нас не разработаны настолько, чтобы быть почвою для развития самостоятельной философии, и в отечественной истории мы не дошли еще до народного самосознания, между тем как самобытная философия есть высший продукт этого самосознания, и наконец, общий уровень просвещения у нас не довольно высок, чтобы возбуждать в публике вкус и сочувствие к философствованию. Очень может статься, что различные обстоятельства не будут благоприятствовать у нас самостоятельному движению философии; может даже статься, что и гений народа окажется неспособным к отвлеченному самопониманию, какого требует философия; что нам суждено будет повторять лишь чужие философские учения, не гармонирующие с нашей народной субстанциальностью...» [13, 383–384]. Відтак, резюмує О. Новицький, не виключено, що філософський потенціал і «дух Православия могут высказать за нас, в случае нашего безмолвия, другие православные народы, — славянские ли, или опять греки, — хотя и грустно подумать о самой возможности того, что слово нашего самопонимания выговорят за нас другие...» [13, 384].

Минає ще чверть століття, і побоювання Ореста Новицького набувають — в устами Володимира Соловйова — характеру відверто невтішної констатації: «...за последние два десятилетия, — пише він у 1888 р. — довольно появлялось в России более или менее серьезных и интересных сочинений по разным предметам философии. Но все философское в этих трудах вовсе не русское, а что в них есть русского, то ничуть не похоже на философию, а иногда и совсем ни на что не похоже. Никаких действительных задатков само-

бытной русской философии мы указать не можем: все, что выступало в этом качестве, ограничивалось одною пустою претензией» [14, 345]. Прогнози В. Соловйова щодо появи «самобутньої російської» філософії в майбутньому вкрай песимістичні: він не знаходить не тільки «никаких положительных задатков», а й «хотя бы сколько-нибудь определенных вероятностей (в данной действительности, при данных условиях) для великого и независимого будущего России в области мысли и знания» [14, 349].

Отже, на кінець XIX ст. філософія «народа русского» залишається лише «проектом». Попри поступове накопичення емпіричного матеріалу з історії філософії в Росії, з новими спробами «історієписання» російської філософії дослідники не квапляться. Про досвід архімандрита Гавриїла у цій царині майже не згадують, обмежуючись, у кращому разі, кількома іронічними рядками*. Чи не єдиний приклад виразної (та й то негативної) оцінки Гавриїлового доробку російською філософською історіографією 1890-х рр. знаходимо у докторській дисертації Марії Безобразової «Рукописные материалы к истории философии в России» (1891): «...поскольку Гавриил исходит из того, что россиянин богобоязлив, до бесконечности привержен вере, престолу и отечеству, то здесь открыто, с самого начала возведено в принцип “ничто” Рабануса Мавра, — констатує автор. — Только при таком подходе возможно помещение в историю философии Владимира Мономаха с его наставлениями сыновьям и действительного тайного советника кн. Уварова...» [16, 159].

Значно більше уваги приділила Гавриїловій праці російська філософська історіографія XX ст., причому характер її сприйняття виявився далеко не однозначним: у той час, коли одні дослідники побачили в ній ознаки «передчасності» та «тенденційності», іншим вдалося розгледіти ознаки «оригінальності» та «фундаментальності».

Зокрема, із цілком аргументованою критикою Гавриїлової «Истории русской философии» виступив Густав Шпет, зацентрувавши увагу на її несамостійності та заідеологізованості [10, 131–132, 271–273]. Не знайшов «большой цены» у праці архімандрита Гавриїла і Василій Зеньковський: «Автор, — зауважував він, — без всяких оснований включает в число философов ряд

* Ось, наприклад, як характеризує працю Гавриїла Як философии посвящен шестой том «Истории философии» философия чувашей, а в числе философов фигурируют Вл Семенович Уваров» [15, 530].

Колубовський у нарисі «Философия у русских»: «Русской химандрита Гавриила (Казань, 1840), где излагается даже имир Мономах и действительный тайный советник Сергей

духовных писателей, ничего не писавших по философии» [17, 28]*.

Тривалий час не виявляла прихильності до Гаврилової праці й радянська філософська історіографія, в очах якої «русский теолог» поставив ідейним опонентом, котрий, «отрицаая связи русской философии с западно-европейской,... с ложных теологических позиций пытался обосновать специфически религиозный характер русской философии» [18, 316]. Тим не менш, з початку 1980-х рр. у ставленні радянських істориків філософії до творчості Гавриїла відбувається настільки виразне «потепління», що дехто з дослідників навіть проголошує казанського професора автором «першого учебника» (!) з історії російської філософії [19, 130–139]. Значною мірою, ця метаморфоза була пов'язана, на наш погляд, із поступовим поширенням у радянській філософській історіографії тенденції до перенесення «точки відліку» історії «філософії народів СРСР» у глиб віків, до IX–X ст. — саме туди, де знайшов її (на відміну від решти «дворянсько-буржуазних» історіографів і «фальсифікаторів» історії філософії) архимандрит Гавриїл. У ставленні до нього така «ситуаційна відлига» вже мала місце — за часів неослов'янофільського піднесення в Росії (1910-ті рр.), перейнятого пафосом «самобутньоруськості», у тому числі філософської. Справді, кращого «ілюстратора» історії російської філософії як *принципово «іншої»* щодо західного філософського мислення годі було й шукати — відтак, заради «ідеї», добре знайомий із першоджерелами Гавриїлового тлумачення творчості Григорія Сковороди Володимир Ерн ладен був пробачити професорові навіть плагіат («...если принять во внимание, — зауважував він, — что архимандрит томик о русской философии напечатал в сороковых годах, невольно почувствуешь уважение к самому замыслу, столь замечательному и оригинальному для того времени (курсив мій. — М. Т.)» [20, 64–65]). Така сама «повага до задуму» Гавриїла подати російську філософію «рассеянной в преданиях, повестях, нравоучениях, стихотворениях и религии», виразно засвідчена в російській історико-філософській літературі на початку 1990-х рр. [21, 6], не зникає донині, поступово трансформуючись в один з аргументів у новітніх дискусіях із приводу національної самобутності російської філософії. Вочевидь, що достатньо поширена сьогодні теза про «розосередженість»

російської філософії в усьому контексті російської культури, а отже, правомірність її віднайдення у будь-яких формоутвореннях останньої, по суті зобов'язана своїм авторством Гавриїлові (Воскресенському), чие сумління «державного» професора увиразнило, свого часу, не так наявність філософії «народа русского», як потворність того образу «русской философии», який народжується не за філософського, а за ідеологізованого підходу до його створення. Хоч як парадоксально, архимандрит Гавриїл, котрий побачив «*русские философские системы*» у пам'ятках релігійної морально-повчальної літератури, виявляється сьогодні для багатьох сучасних дослідників ідейно ближчим, аніж добротесніші й продуктивніші за нього відомі історіографи російської філософії ХХ ст., а його праця, якою б «*эклетиической, местами наивной, схематичной, официозной, одиозной*» [12, 18] вона була, постає «*фундаментальной*» [22, 294] не лише «для свого», а й для нашого часу. Свідченням актуальності першого «проекту» історії російської філософії з його настановою «на необходимость расширения эмпирической базы для историка отечественной философии» [12, 18–19] є повсякденне поповнення «пантеону» російських філософів «незаслужено забутими» іноками, протопопами і святыми.

Щодо значущості останніх в історії російської культури, в російській інтелектуальній історії, а отже, правомірності інтересу до них з боку дослідників, немає жодного сумніву. Сумнів у іншому — чи не втрачаються контури історії російської *філософії*, коли до неї залучається будь-який інтелектуальний чи мистецький продукт? Чи варто, не знаходячи зразків філософування «світового масштабу» на російських теренах, намагатися будь-що створити образ якоїсь дивовижної «російської філософії», принципово відмінної від «інших філософій»? Навіщо підміняти чесне інтелектуальне осягнення тих трагічних історичних і культурних обставин, що зумовили колосальну затримку в розвитку філософської думки як *думки* не лише на російських, а й ширше, на східнослов'янських теренах, підживленням створеного колись міфу про власну філософську «богообраність»? Адже ж скільки б не протиставляти понятійно-теоретичному інтуїтивно-емоційне, а умоглядним системам — невербальні, символічні форми, не варто забувати, що *раціональне* начало (не плутати з раціоналізмом, а тим

* Доволі показово, що цей висновок належить релігійному філософові і священникові, від якого, здавалося б, можна було чекати більш співчутливого ставлення до «брата во Христі». Тим не менш, до честі В. Зеньковського, у своїх студіях він завжди покеровувався науковими пріоритетами, а не конфесійними чи ідеологічними запитами.

паче із сцієнтизмом!) є одною з *конститутивних ознак* філософії, власною стихією якої, є, кажучи словами Володимира Соловйова, «безумовно незалежна і в себе уверенна чело-

веческая деятельность ума» [14, 348]. Чи не варта уваги ця обставина, не врахована «біля витоків» історіографії російської філософії?

1. Див.: История философии архимандрита Гавриила.— Ч. VI.— Казань, 1840.
2. Див.: История русской философии Зилантовского архимандрита Гавриила.— Казань, 1840.
3. *Киреевский И. В.* Обзорение русской словесности 1829 года // *Киреевский И. В.* Критика и эстетика.— М.: Искусство, 1979.
4. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. Отд. III. (1796–1869).— Т. IV (1813–1819). С предисл., введ. и прим. проф. прот. *Ф. И. Титова.*— К., 1913.
5. Введение в науку философии. Соч. *Ф. Сидонского.*— СПб., 1833.
6. Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности. Речь, произнесенная в торжественном собрании императорского Университета Св. Владимира 15 июля 1837 года ординарным профессором философии Орестом Новицким // Журнал министерства народного просвещения.— 1838.— Ч. VII.— С. 229–329.
7. *Филарет, митрополит.* Собрание мнений и отзывов.— СПб., 1885.— Т. I.
8. Крім згаданих вище творів Гавриїла, див. його: Філософія правды.— Казань, 1843; Описание Зилантова монастыря.— Казань, 1850; Описание опытной психологии.— Казань, 1858 та ін.
9. *Гавриил (Воскресенский), арх.* История философии.— Ч. I.— Казань, 1939.
10. *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г. Г.* Сочинения.— М.: Правда, 1989.— С. 11–344.
11. Див.: *Багалій Д.* Український мандрований філософ Григорій Сковорода.— К: Вид-во «Орія» при УКСП «Кобза», 1992.
12. *Ванчугов В. В.* Первый опыт истории отечественного любомудрия: архимандрит Гавриил и его «русская философия» // *Архимандрит Гавриил (В. Н. Воскресенский).* Русская философия / История философии архимандрита Гавриила. Часть VI.— М.: Изд-во РУДН, 2005.
13. *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований: В IV ч.— К., 1861.— Ч. I V.
14. *Соловьев В. С.* Национальный вопрос в России. Вып. 1 // *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2-х т.— М.: «Правда», 1989.— Т. I.
15. *Колубовский Я. Н.* Философия у русских // *Ибервег Ф., Гейнце М.* История новой философии в сжатом очерке.— СПб., 1890.— С. 529–590.
16. Цит. за: *Ванчугов В. В.* Очерк истории философии «самобытно-русской».— М.: РИЦ «ПИЛИГРИМ», 1994.
17. *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2-х т.— Париж: YMCA-PRESS, 1989.— Т. I.
18. Гавриил // Философская энциклопедия: В 5-ти т.— М.: Советская энциклопедия, 1960.— Т. 1.
19. Див.: *Журавлева Л. А.* Первый учебник по истории русской философии // Методология и методика преподавания истории философии: Межвузовский сборник научных трудов.— Свердловск, 1982.
20. *Эри В. Ф.* Григорий Савич Сковорода: жизнь и учение.— М., 1912.
21. Див.: *Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская философская мысль X–XVII веков: Учебное пособие.— М.: Изд-во МГУ, 1990.
22. История русской философии: Учебник для вузов / Редкол. М. А. Маслин и др.— М.: Республика, 2001.

Maryna Tkachuk

AT THE ORIGINS OF HISTORIOGRAPHY OF RUSSIAN PHILOSOPHY: HAVRIIL VOSKRESENSKY'S «PROJECT»

The article is devoted to the analysis of Havriil Voskresensky's «History of Russian Philosophy» (1840) and its influence for the development of historiography of Russian philosophy.