

Марина Ткачук

**КИЇВСЬКА
АКАДЕМІЧНА ФІЛОСОФІЯ
XIX — ПОЧАТКУ XX СТ.**

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Марина Ткачук

**КИЇВСЬКА АКАДЕМІЧНА ФІЛОСОФІЯ
XIX — ПОЧАТКУ XX СТ.**

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ

КИЇВ 2000

ББК 87.3(4УКР)
Т48
УДК 1 (091) (477-25)

Рецензенти: доктор філософських наук, професор,
член-кореспондент НАН України *М. В. Попович*
доктор філософських наук, професор *І. В. Бичко*

*Рекомендовано до друку Вченою радою Національного університету
"Києво-Могилянська академія" (протокол № 5 від 28.06.2000)*

Ткачук М. Л.

Т48 Київська академічна філософія XIX — початку XX ст.: мето-
дологічні проблеми дослідження. — К.: ЗАТ "ВІПОЛ", 2000. —
248 с. — Бібліогр.: 362 назв.

ISBN 966-95855-1-1

Пропонована монографія є першою спробою цілісного аналізу фено-
мена академічної філософії та його модифікацій у філософській культурі
Києва XIX — початку XX ст. Головний акцент зроблено на актуальних
проблемах і перспективах дослідження київської духовно-академічної та
університетської філософської традиції. У додатку здійснено першодрук
деяких архівних джерел з історії академічної філософії в Києві зазначеної
доби.

Книгу адресовано науковцям, аспірантам, студентам.

ББК 87.3(4УКР)

Видано коштом Благодійної організації "Центр практичної філософії"

Макет виготовлено та віддруковано на ЗАТ "Віпол", ДК № 15
03151, м. Київ, вул. Волинська, 60
Підписано до друку 7.12.2000. Обл. вид. арк. 14,98
Тираж 300. Зам. № 4773.

ISBN 966-95855-1-1

© Ткачук М. Л., 2000
© Центр практичної філософії

Зміст

Від автора	4
<i>Розділ 1</i>	
Академічна філософія як феномен	6
<i>Розділ 2</i>	
Академічна філософія в Києві: віхи становлення	21
<i>Розділ 3</i>	
Київська академічна філософія ХІХ — початку ХХ ст.: аналіз інтерпретацій	92
<i>Розділ 4</i>	
Академічна філософія в Києві ХІХ — початку ХХ ст.: проблема культурної ідентичності.....	121
<i>Розділ 5</i>	
“Славетна київська школа”: феномен чи метафора	142
<i>Розділ 6</i>	
Джерелознавчі проблеми вивчення київської академічної філософії ХІХ — поч. ХХ ст.	162
Висновки	179
Додаток.....	181
Список використаних джерел.....	229

Від автора

XIX — початок XX ст. — надзвичайно насичений і важливий період в історії вітчизняної філософії. Час думки і слова, він знаменувався своєрідним проривом в її розвитку.

Історики філософії і культури, намагаючись осмислити чинники зліту філософування у східно-слов'янських культурах цієї доби, пов'язують останній, насамперед, із спалахом національної самосвідомості й процесів культурної самоідентифікації, зосереджуючи увагу, відтак, на неакадемічних формах філософування, де ці процеси знайшли найбільш яскравого і самобутнього виразу. Університетській і духовно-академічній філософії з її підпорядкованістю сфері освіти й розв'язанню перш за все фахових проблем, у драматичному процесі становлення філософії на теренах Російської імперії відводиться, як правило, роль не стільки “дійової особи”, скільки “глядача”, байдужого до всього, що виходить за межі його професійного інтересу і компетенції.

Такий підхід, безумовно, має під собою вагомі підстави, адже добре відомо, що філософська думка на слов'янському ґрунті, тісно пов'язана з “живим” життям в усій його складності й багатоманітності, часто-густо набувала не вузькофахового, а художнього й публіцистичного виразу: “В Росії, — відзначає з цього приводу С. Франк, — найбільш глибокі й значні думки та ідеї були висловлені не у систематичних наукових працях, а в літературній формі”¹. Така точка зору паує донині, визначаючи, значною мірою, пріоритетні напрямки сучасних історико-філософських досліджень. За влучним спостереженням В. Шохіна, той факт, що російська філософія “як публіцистика, духовна есеїстика і містика, отримала й отримує цілковите визнання, засвідчує кількість публікацій, дисертацій і “круглих столів” за спадщиною Хомякова, Чаадаєва, Леонтьєва, Розанова, Федорова, Бердяєва, Булгакова, Федотова (не кажучи вже про визнаних раніше Достоевського і Толстого), яка вже не обраховується жодними бібліографічними довідниками. Про те, що філософія в Росії як теоретична рефлексія ... поки що визнання на батьківщині не отримала, свідчить практично цілковита відсутність публікацій з філософії духовно-академічної та університетської”².

Українських дослідників відсутністю інтересу до історії академічної філософії, на щастя, не дорікнеш, втім у свідомості сучасної інтелектуальної спільноти, переконаної в тому, що особливості роз-

¹ Франк С. Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Франк С. Русское мировоззрение. — СПб., 1996. — С. 151.

² Шохин В. Святитель Филарет, митрополит Московский, и “школа верующего разума” в русской философии // Вестник Русского Христианского Движения. — 1997. — № 175. — С. 82.

вितку нашої філософської культури визначала загалом не професійна філософія, пальму першості серед речників філософської думки в Україні XIX — початку XX ст. так само тримають письменники — П. Куліш, Т. Шевченко, І. Франко, Леся Українка, В. Винниченко та інші. Серед першоджерел філософської думки України зазначеної доби знаходимо “Книги буття українського народу” М. Костомарова, “Чудацькі думки про українську національну справу” М. Драгоманова, “Листи до братів-хліборобів” В. Липинського, “Націоналізм” Д. Донцова, втім, як і раніше, не бачимо праць О. Новицького чи П. Ліницького³. В уяві не лише загалу, а й багатьох фахівців професійна філософія України обмежується П. Юркевичем, і цій обставині чимало сприяє як помітний брак студій, присвячених іншим представникам духовно-академічної та університетської філософії, так і відсутність у нашій науковій літературі цілісного образу академічної філософії як складової української філософської культури. Не варто й казати, що такі прогалини значно збіднюють, а іноді й деформують уявлення про розвиток останньої, позбавляючи сучасну українську філософію зв’язку з попередньою професійною традицією.

Напевне сьогодні, коли у вивченні академічної філософії в Україні XIX — початку XX ст. здійснені лише перші кроки, час всебічного й цілісного осмислення філософських процесів, що розгортались на кафедрах її освітніх установ, ще не настав. Водночас історико-філософські студії останнього десятиліття увиразнюють цілу низку конкретних теоретичних і методологічних проблем, що постають перед істориком академічної філософії, потребуючи концептуального осмислення й уточнення. Останнє стосується як самого поняття “академічна філософія”, що, увійшовши до наукової літератури, ще й досі не постало предметом фахового аналізу, так і історико-філософського інструментарію, спроможного забезпечити неупереджене й систематичне дослідження особливостей функціонування академічної філософії в українській культурі зазначеної доби.

Пропонована книга є спробою виокремити ті найважливіші, з огляду автора, проблеми, які пов’язані з вивченням київської духовно-академічної й університетської філософії XIX — початку XX століття. Ніякою мірою не претендуючи на всеохопність і вичерпність їхнього розуміння, сподіваюсь, що викладені міркування складуть початок широкого фахового обговорення актуальних проблем і перспектив вивчення академічної філософії в Україні.

³ Див., наприклад: Історія філософії України. Хрестоматія: Навч. посібник. — К., 1993.

АКАДЕМІЧНА ФІЛОСОФІЯ ЯК ФЕНОМЕН

Перш за все спробуємо з'ясувати, який сенскладають у поняття “академічна філософія” її українські дослідники.

За визначенням І. Огородника, під академічною філософією, “як правило, розуміють, власне, професійну культуру, що створюється на кафедрах академічних закладів як світського, так і духовного напрямів”⁴. Відзначаючи певну “умовність” такого розуміння, “з погляду рівня її викладання в університетах та духовних академіях”⁵, І. Огородник підкреслює, що академічною “у повному розумінні цього слова” можна назвати, власне, філософію в духовних академіях, де, на відміну від університетів, упродовж усієї їхньої історії викладався повний цикл філософських дисциплін⁶.

Це саме визначення, разом із згаданим застереженням щодо його “умовності”, відтворює Н. Мозгова. Втім, дещо спантеличує “оригінальний” штрих, доданий авторкою, яка наполягає на феномені “професійно-академічної філософії”⁷, змушуючи або погодитись із “маслом масляним”, або шукати “аматорських” форм академічного філософування.

Вочевидь іншої точки зору на академічну філософію дотримуються упорядники хрестоматії “Історія філософії України” (К., 1993), що зараховують до шерегу академічних філософів не лише професорів філософії П. Юркевича та Г. Челпанова, а й ніяк не пов'язаних із університетськими або духовно-академічними кафедрами філософії В. Лесевича та М. Драгоманова. Принаймні постать В. Лесевича, палкого прихильника і речника наукової філософії, якому, мабуть, ніхто не дорікне у відсутності філософського професіоналізму, наражає на роздуми, що професійна філософська культура зовсім не обов'язково є альтернативою щодо “вільної” філософії

⁴ Огородник І. В., Огородник В. В. Історія філософської думки в Україні. — К., 1999. — С. 313.

⁵ Там само.

⁶ Там само. — С. 313 — 314.

⁷ Мозгова Н. Г. Професійно-академічна філософія в Україні XIX — початку XX ст. // Федів Ю. О., Мозгова Н. Г. Історія української філософії: Навч. посібник. — К., 2000. — С. 254—255.

й публіцистики, як це стверджує, наприклад, Н. Мозгова⁸. Ще більше переконує у цьому постать Г. Сковороди, чиї байки відзначені не меншою “професійною філософською культурою”, ніж лекції сучасних йому професорів Києво-Могилянської академії, або постать, як стверджують, нащадка “мандрівного філософа” — Вол. Соловйова — одного з небагатьох в Росії докторів філософії, якого аж ніяк не назвеш “філософом кафедри”.

Отож, чи достатньою ознакою академічної філософії є її професійність? Видається, радше необхідною, ніж достатньою. Статус академічної набуває, в нашому розумінні, лише та філософія, що пов'язана з певними освітніми чи науковими інституціями, філософія, що складає предмет викладання і дослідження. Її професійність, тобто приналежність до способу діяльності, що потребує фахової підготовки і надає засобів до існування, зрозуміла сама собою.

Водночас не можна не погодитись із твердженням І. Огородника щодо умовності й неоднomanітності терміну “академічна філософія”. Однак умовність ця видається пов'язаною не з “рівнем” викладання філософії, а з самою сутністю філософії як форми духовної діяльності, відмінної від науки. Інституціалізація філософського знання є реалією, з якою не можна не рахуватися з огляду культурно-історичного виміру філософії, та неспокій одвічного запитання “що таке філософія” рано чи пізно примушує замислитись, чи можлива *філософія як професія взагалі?*

Питання неабияке для дипломованих філософів і викладачів, кількість яких чимала в усьому світі. Та чи багато з них варті ім'я Філософа? Чи може їх взагалі бути багато, цих диваків, що розмірковують над очевидністю, над самим своїм мисленням, прагнучи відшукати смисли в усьому існуючому? Чи можна навчити філософувати? Й чи можна стати Філософом, якщо це не судилося тобі долею?

Антагонізм між філософами і професорами філософії існує з давніх часів. “Гадаю, ніхто не зробив усім смертним гіршої послуги,

⁸ “Упродовж всього XIX ст., — вважає дослідниця, — існувало дві основні філософські магістралі: “неофіційна”, чи публіцистична, філософія, в якій ішов напружений пошук самобутності української думки, але яка грішила несистемністю, а нерідко і дилетантизмом; та “офіційна”, чи професійно-академічна, в якій ставали предметом філософської рефлексії найактуальніші проблеми духовного життя суспільства та здобутки природничих наук” (Мозгова Н. Г. Професійно-академічна філософія в Україні XIX — початку XX ст. — Цит. вид. — С. 255).

ніж ті, що навчилися філософії, мовби то було якесь продажне ремесло, ті, що живуть цілком інакше, ніж повчають, як треба жити”⁹, — писав Сенека, натякаючи на платних вчителів філософії. На істотній різниці між “філософами” і “філософськими робітниками” наполягав Ніцше. Завдання філософа — створювати цінності, воліти, визначати напрямки руху, натомість талан філософського робітника — витлумачувати й увиразнювати його здобутки. “Переможець минулого” — ось найвище звання, на яке заслуговує, за Ніцше, ремісник від філософії. “Порівняно з генієм, тобто з істотою, що виробляє або народжує, беручи обидва слова у найширшому смислі, — писав він, — науковець, середня людина науки завжди схожа на стару діву: адже йому, так само як останній, незнайомі два найцінніших відправлення людини”¹⁰. Ще рішучіше висловлювався Шопенгауер: “Для успіхів філософії неможна було б вигадати нічого кращого, ніж скасувати викладання її з кафедри. Цим усунулося б одне з найбільших лих, — а саме те, що люди, котрі жадають істини, повинні звертатися по неї до тих, хто шукає собі шматка хліба, й крім інтриг і підступів, пов’язаних із таким шуканням, ні до чого не здатний. Філософія створена для небагатьох: лише справжній геній може рухати її вперед”¹¹.

У Росії, як відомо, ніколи не любили філософів. Ф. Достоевський помітив це особливо влучно: “Слово философ на Руси есть слово бранное и означает дурак”. Годі й говорити про особливу нелюб до *професорів* філософії. Уряд їх чи ледве терпів і завжди чекав від них якоїсь неприємності. Для “володарів дум” російської інтелігенції вони були улюбленим об’єктом знущань, перед якими мерхнуть навіть розанівське “проституючі грішники” чи лєнінське “дипломовані лакеї попівщини”.

Сказаного мабуть що досить, аби уявити собі загальноєвропейський образ академічного філософа — жадібного монстра в окулярах, хворого на інтелектуальну некрофілію. Втім, чи не є він надто спотвореним? І чи справді такою глибокою є прірва між філософом і професором філософії?

Замислитись над цим питанням примушують, насамперед, численні приклади, що їх знаходимо в західноєвропейській і вітчизняній традиції філософування, коли в конкретних особах збігаються глибокий оригінальний мислитель і сумлінний філософський

⁹ Сенека Л. А. Моральні листи до Луцілія. — К., 1995. — С. 485.

¹⁰ Ніцше Ф. По ту сторону добра и зла // Сочинения: В 2-х т. — М., 1990. — Т. 2. — С. 327.

¹¹ Шопенгауер А. Новые афоризмы // Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы. — Минск, 1998. — С. 1281.

робітник. Кант, Гегель, Шеллінг, Гуссерль, Гайдеггер, так само як Юркевич, Лосський, Франк, Лосєв та ін. — всі вони належать до відомства академічної філософії, причому філософська творчість і викладацька діяльність були для них неподільним цілим, фактом їхнього життя і свідомості. Вочевидь, антагонізм між філософом і професором філософії не складає норми, а відтак — вимагає виявлення його джерел, чинників і умов.

У пошуках останніх ми з необхідністю звертаємось до античної культури, що відкрила європейському світові диво філософування. Адже в грецькій свідомості вперше відбувся той спалах, той акт самовідчуття людини у світі, що складає джерело вічного оновлення філософії, — акт завжди індивідуальний та особистісний і, водночас, всезагальний, такий що актуалізує одну з нескінченних можливостей всеєдиного буття. У смисловому полі античної культури знаходимо й ті, найважливіші для розуміння сутності філософії, поняття мудрості й знання, поза якими важко збагнути сенс феномена філософування.

Поняття мудрості, що пов'язане з поняттям філософії етимологічно, є, водночас, своєрідним опертям у спробах античних мислителів визначити статус філософії і призначення філософа. Згадаймо Платонів “Бенкет”, де вустами Діотими виголошене характерне міркування: не займаються філософією лише боги й мудреці, бо вони вже є мудрими, та невігласи, бо вшановують себе за мудреців. Натомість філософ не є ані мудрий, ані невіглас, втім, на відміну від останнього, він усвідомлює свою не-мудрість й, отже, прагне до ідеалу — мудрості. Це прагнення ніколи не скінчиться, адже протилежність між мудрістю і не-мудрістю нездоланна. Та філософ тим-то й відрізняється від не-філософа, що перейнятий вічним і могутнім потягом до мудрості, краси і блага, підпорядковуючи йому своє життя. Отже, шлях до мудрості, шлях духовного оновлення, переображення усвідомлюється філософом як шлях життя, спосіб існування, в якому слово і діло, думка і вчинок злиті в одне.

Як акт свідомості, феномен свідомого життя особи, філософування неunikно потребує дискурсивного, понятійного виразу, й це останнє складає невід'ємну частку філософського способу життя. Відтак, дискурс і спосіб життя античного філософа утворюють органічну цілісність. Досконалість знання, що складає для нього неодмінну ознаку мудрості, вимірюється не за кількістю чи інтенсивністю (згадаймо, “багатознайство розумові не навчає”): з часів Сократа знання, мислиме не як сукупність певних відомостей, що їх можна отримати ззовні, а як внутрішнє духовне зусилля, як самопізнання, набуває у грецьких філософів ціннісного виміру, усвідомлюється як категорія морального життя особи. Чисте пізнання, знання як самоціль несумісні з прагненням до мудрості, адже мудрість потребує

від знання обов'язкового морального виправдання і здійснення у житті. Отже, у свідомості давніх, як це добре показує П. Адо¹², філософія постає, насамперед, екзистенційним вибором певного способу життя, що за самою своєю природою непідвладний достеменно-му дискурсивному виразові, — такими є платонічний досвід любові або плотіновське єднання з Богом. В античному розумінні дискурс, якщо він є філософським, вимагає втілення у відповідному способі життя.

Давні відкрили ще один принципово важливий аспект філософування — його діалогічність, збагнувши, що запитування смислу, розуміння, самосвідомість відбуваються у комунікативному просторі, просторі людського спілкування. Індивідуальне мислення, що саме по собі є діалогом, мовчазною бесідою душі з самою собою, вступаючи до співрозмови з Я іншого, долає свою обмеженість і набуває повного виразу. Живий діалог являє те зусилля думки, в якому знання не тільки народжується, а й набуває моральнісного виміру, перетворюється на переконання, адже йдеться не про передавання і засвоєння певних теоретичних положень, а про пробудження вольової активності особи, — того бажання, яке, кажучи словами Плотіна, народжує мислення. Діалог як спосіб духовного спілкування виявляє вищу єдність розуму, одвічне філософське прагнення до вічного і незмінного, піднесеного над одиничними думками й інтересами.

Нарешті, вже за античної доби цілком увиразнюється глибинна єдність філософії й освіти в системі культури — з одного боку, значущість освітнього компоненту в становленні та розвитку філософської традиції й, з іншого — фундаментальна роль філософії як універсального підґрунтя освіти. Не випадково найяскравіший вияв античного розуміння філософії як єдності теоретичного дискурсу і способу життя знаходимо в найважливіших освітніх (і водночас філософських) осередках грецького світу — платонівській Академії, аристотелівському Лікеї, епікурійському Саді, зенонівській Стої, що являють характерний, притаманний лише добі античності, приклад збігу філософської школи як особливого феномена і як освітньої установи.

Як відомо, цим осередкам судилося пережити своїх засновників на багато століть, зберігаючи й примножуючи закладені ними традиції. Приватний характер шкіл не надавав їм закритості — вступити сюди міг кожен, хто забажає стати тут учнем. За навчання не платили, школи підтримувались коштом схолярха (чільника) та благодійників. Учні жили в будівлі вчителя, або неподалік від неї, збираючись разом не тільки для навчання, а й для трапези.

¹² Див.: Адо П. Что такое античная философия ? — М., 1999.

Зазначені школи не мали вузькофахової (у сучасному розумінні) спрямованості: звідти виходили математики, астрономи, політики, державні діячі, яких навчали жити і мислити як філософи, в чому, власне, й полягав сенс філософської освіти у давніх. Принцип, що складає її підвалину, може бути визначений як *принцип живого спілкування*: живий голос і товаришування з розумними людьми визнавались кориснішими за книжки. Ефективність навчання досягалась тут не стільки за допомогою спеціальних заходів, скільки через безпосередню, повсякденну спільність життя вчителя і його учнів. “Клеант не повторив би Зенона, — читаємо у Сенеки, — якби тільки слухав його; він же входив у його життя, вникав у потаємне, спостерігав, чи той живе згідно зі своїми настановами. Платон, Арістотель, та й весь загін філософів, які мали потім розійтися протилежними стежками, більше почерпнули із самих звичаїв Сократа, ніж із його бесід. Метродор, Гермах і Полієн завдячують своєю знаменитістю не так настановам Епікура, як спільному з ним життю”¹³. Становлення філософа у школах античності відбувається, отже, у практиці морального вдосконалення, котрому підпорядкований освітній компонент діяльності шкіл, в якій, мабуть, щонайяскравіше втілювалась грецька “пайдейя” — прагнення до виховання. Навіть математичні дисципліни, яким надавалось першочергове значення в платонівській Академії, так само як природничі студії в арістотелівському Лікеї, несли моральнісно-виховне навантаження, складаючи засоби для “виросування” чи “зцілення” душі — необхідної умови філософування як духовного оновлення. Останнє ніякою мірою не применшувало значущості теоретичного дискурсу в становленні філософії як форми духовної діяльності, підпорядкованій найвищому закономірному — логосу. Його роль добре усвідомлювали і Платон, і Арістотель, котрі вважали раціональність і всезагальність необхідними ознаками філософського мислення. Більш того, філософське споглядання не тільки не протиставлялось ними “живому життю”, а й розглядалось як “своє інше” останнього: “... практична діяльність, — читаємо в Арістотеля, — не обов’язково спрямована на інших, як дехто вважає; практичними є не лише ідеї, застосовувані заради позитивних наслідків, що випливають із самої діяльності, але ще більшого значення мають ті теорії й роздуми, мета яких — у них самих і які існують заради самих себе. Адже і тут метою є блага діяльність, отож і тут є свого чину діяльність; і ми навіть кажемо в строгому смислі про практичну діяльність тих, хто своїми думками спрямовує зовнішні дії”¹⁴.

¹³ Сенека Л. А. Моральні листи до Луція. — Цит. вид. — С. 47.

¹⁴ Арістотель. Політика // Сочинения: В 4-х т. — М., 1983. — Т. 4. — С. 595.

Втім, досягнувши величезних успіхів у накопиченні математичних та природничих знань і виявивши неабиякий дослідницький хист (який особливо вирізняв вихованців Арістотеля), ні Академія, ні Лікей не практикували звичних нині засобів трансляції філософського дискурсу, добре усвідомлюючи його межі: знання не може бути *переданим*, воно має бути *здобутим*, інакше йому ніколи не перетворитись на переконання. В школах Платона і Арістотеля не вивчали платонізм чи арістотелізм, тут панував дух вільної філософської роботи, філософської творчості. Тут навчали філософському мисленню, спираючись на діалог як єдино можливий спосіб філософування. Причому вирішальне значення надавалось не вивченню писаних творів, а живій і натхненній мові, що “разом із знанням записується в душі того, хто навчається”¹⁵. Основною формою навчання ставало тут обговорення питань (тез), через яке відшліфовувались техніка філософського запитування, логічність мислення, ораторська майстерність.

Натомість у школі Епікура діалектичні вправи не відігравали жодної ролі: тут дотримувались дедуктивного методу, починаючи з читання і вивчення коротких сентенцій, що давали загальне уявлення про Епікурову доктрину. Згодом переходили до більш розгорнутих її викладів й, нарешті, за бажанням учня, бралися до фундаментального твору Епікура “Про природу”, складеному з тридцяти семи книжок. При цьому пильнували, аби учень не “потонув” у подробицях і не втратив зв’язок із цілим. Так само прагнули систематичного викладу свого вчення стоїки, вимагаючи від учнів підтримувати, через постійне напруження пам’яті, головні догмати школи¹⁶. П. Адо спеціально наголошує на тому, що під систематичним викладом тут не слід розуміти “концептуальну побудову, що слугує самоціллю і з якої мовби випадком випливають етичні наслідки... Кінцева мета системи — зібрати в одне засадничі догмати, пов’язати їх через строгу аргументацію і сформувати теоретичне ядро, стиснене іноді до однієї лаконічної сентенції, котра має більшу переконливу силу, більший мнемотехнічний ефект”¹⁷. Таке саме значення мали на меті й промови, присвячені розгляді певних проблем, що їх практикували вже Платон і Арістотель. Ці промови складають прообраз лекцій — тієї форми викладання, що пізніше стала однією з основних в освітніх закладах.

Важливо підкреслити, що філософська освіта в зазначених античних школах поряд із теоретичним, дискурсивним навантаженням

¹⁵ Платон. Федр // Діалоги. — К., 1995. — С. 336.

¹⁶ Див.: Адо П. Что такое античная философия? — Цит. вид. — С. 119—120.

¹⁷ Там само. — С. 120.

виконувала духовно-виховну функцію, маючи за мету навчати життя, гідному життя філософа. В цьому сенсі не можна не відзначити особливого психагогічного (духовно-керівного) значення особи Вчителя-Філософа, чиє слово і діло складали неподільну єдність і слугували прикладом для всіх, хто обирав його шлях. “Роби все так, мовби за тобою стежить Епікур”, — такої настанови дотримувались учні його школи. Для представників інших шкіл вищим мірилом гідності були Платон, Арістотель, Зенон Стоїк. Ідеалом Філософа для всіх залишався Сократ. Причому духовне керівництво не виливалось у духовний диктат, що видається головною умовою у стосунках між Вчителем і його учнями.

Наприкінці еліністичної доби спостерігаємо початок поступового одержавлення освіти, який згодом, у своїх найвищих формах, обумовить специфіку й обличчя академічного філософування. Викладання філософії вперше стає предметом державної опіки, філософ вперше виступає в ролі державного службовця. З часів римської імперії за викладання філософії держава починає платити з казни, як це робить Марк Аврелій, котрий відкриває в Афінах 176 року до н.е. чотири філософські кафедри. Приватні філософські школи ще зберігають своє значення, причому кількість їх значно збільшується, охоплюючи різні кутки імперії. Та новостворені школи не мають головного — традиції, спадкоємного зв'язку з тими, кого з давніх часів шанують як Філософів. Прилучення до авторитетів стає головною метою у викладанні філософії.

Так відкривається доба коментаторів: “душею” філософської освіти стає читання й коментування текстів античних класиків — Платона, Арістотеля, Епікура та ін. Вперше з'являються підручники з філософії, складені у формі своєрідних компендіумів — такими є “Підручник платонівської філософії” Алкіноя, “Платон і його вчення” Апулея тощо. Характерною ознакою доби є прагнення коментаторів дійти до витоків філософії як такої, шукаючи істини у Піфагора або дельфійських оракулів: “історична традиція постає нормою істини; істина і традиція, розум і авторитет стають тотожними”¹⁸.

Не слід розуміти коментаторство як начотництво, адже читання складало тут лише передумову глибокого осмислення і всебічного аналізу прочитаного, постаючи різновидом своєрідної філософської вправи. Такі вправи практикував із своїми учнями, зокрема, Плотін: “Під час занять, — сповіщає Порфірій, — читались учені записки або Севера, або Кронія, або Нуменія, або Гая, або Аттика, а з перипатетиків — Аспасія, Олександра, Адраста та інших... Але з усього цього

¹⁸ *Адо П.* Что такое античная философия? — Цит. вид. — С. 168.

він нічого не вичитував прямо, а завжди по-своєму, з переробкою...”¹⁹. Коментування не втрачало при цьому головних ознак філософування — його діалогічності (діалогу з собою й іншим, опосередкованому, в даному разі, текстом) і моральнісного виміру, так само спрямовуючись на “зцілення” й “зрошення” душі. Втім, у філософів зазначеної доби, особливо в неоплатоніків, знаходимо надзвичайно загострене усвідомлення односторонності філософського дискурсу як неспроможного передати сповна містичний досвід переображення через єднання душі з Богом.

З утвердженням християнства відкривається нова сторінка в історії філософської освіти. Вбачаючи в Ісусі Христі повне і досконале втілення Логосу, “Шлях, Істину й Життя”, вже перші християнські мислителі виявляють в його Одкровенні істинну філософію. Таке розуміння сповнює викладання філософії нового змісту (далеко не позбавленого зв’язку з платонізмом), хоча й залишає успадковані від поганської доби форми. Перші християнські школи зберігають традицію читання й коментування, втім читають вже не Платона й Арістотеля, а книги Вітхого й Нового Заповіту, визнаючи їх за єдине справжнє духовне керівництво. Християнство, так само як антична філософія, від початку стверджує себе як певний спосіб життя (а саме, життя чернечого, сповненого суворого аскетизму й внутрішньої зосередженості), невіддільний від його дискурсивного виразу — вчення Христа. Водночас віра, що шукає розуму для обґрунтування своїх догматів, неunikно потребує філософського знання. Христове вирошення, запліднене філософським дискурсом неоплатонізму, швидко трансформується в християнську теологію, що вже до VIII ст. постає розвинутою системою умоглядних догматів, підпорядковуючи філософування як таке й вихолощуючи з нього екзистенційний вимір життєвого вибору. Філософія перетворюється на “служницю теології”: її використовують, як це сталося, зокрема, з арістотелізмом, на якому постала середньовічна схоластика. Теологією активно експлуатується вироблений попереднім філософським розвитком категоріальний апарат і термінологія.

У світлі християнства, що постає водночас і доктриною, і способом життя, охоплюючи всі аспекти буття людини в світі, втрачає свій сенс античне розуміння філософії. На перший план виступає її дискурсивний вимір, її теоретичне навантаження. Середньовічна культура являє новий тип філософа — “тип кодифікатора вченої традиції, який ставить її під контроль стабілізованої саме на цей час церковної доктрини, а в іншому вище за все цінує шкільну “правильність” по-

¹⁹ Порфирий. Жизнь Плотина // Плотин. Сочинения. — СПб., 1995. — С. 658.

нять і тез, їх обов'язкову чіткість, їх вивіреність з оглядкою не тільки на логіку, а й на авторитети, їх зовнішній лад, — й при цьому майже цілковито елімінує свою власну індивідуальність як мислителя. Інакше кажучи, це тип схоласта²⁰, що домінує, з часів середньовіччя, в системі освіти й визначає, в загальних рисах, той тип академічного філософа, що склався в європейській культурі. Його пріоритети — чисте умоспоглядання, систематичне оформлення, концептуальні побудови, логічна досконалість. Відповідно той тип філософії, що інституалізується, насамперед, у системі освіти, — *академічна філософія* — виявляє себе, перш за все, теоретичною діяльністю у спеціалізованих галузях філософського знання, у так званих філософських науках.

“Шкільність” академічної філософії є, мабуть, тією найпершою і головною ознакою, що викликає, як ми вже мали змогу переконатися, загальну відразу до неї з боку філософії неакадемічної, та й навіть багатьох академічних філософів, — досить згадати точку зору Канта, одного з найблискупіших професорів філософії, який, як відомо, протиставляючи “шкільну” філософію філософії “всесвітній”, віддавав перевагу останній, адже її носій, “практичний філософ — наставник мудрості вченням і ділом”, і є “власне філософом”²¹. Таке ставлення видається не безпідставним, адже філософія, як вже зазначено, не зводиться до певної суми знань, що їх можна передати. В цьому сенсі “навчити” філософії неможливо. Ще давні попереджали про небезпеку абсолютизації філософського дискурсу, не втомлюючись ганьбити “наставників, які вчать нас вести вчені бесіди, а не жити” й “учнів, які приходять до вчителів не душу плекати, а вигострювати дотеп”²². Поважали Філософа, з софістів, філодоксів і “віртуозів розуму” завжди глузували. “Мені здається, — ремствував з приводу “шкільної” філософії М. Мамардашвілі, теж, між іншим, академічний філософ, — у галузі прилучення до філософського знання ми маємо справу з фундаментальним прорахунком, що стосується природи самої справи, якій у думках своїх бажають навчити. Йдеться про філософію, про природу того гуманітарного знання або тієї гуманітарної іскри, її якоїсь продукуючої духовної клітинки, яка *описується* у поняттях філософії й пов’язана з духовним розвитком особи. Викладання філософії, на жаль, не має до цього відношення”²³. Й

²⁰ Аверинцев С. С. “Наша философия” (восточная патристика IV — XI вв.) // Аверинцев С. С. Софія — Логос. Словник. — К., 1999. — С. 260.

²¹ Кант И. Трактаты и письма. — М., 1980. — С. 330.

²² Сенека Л. А. Моральні листи до Луцілія. — Цит. вид. — С. 482.

²³ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. — М., 1992. — С. 14.

справді, чи можна втиснути внутрішній акт свідомості, яким є філософування, у прокрустове ложе найдосконалішого навчального плану і виставити за нього оцінку? Чи не нонсенс саме по собі поняття “дипломований філософ”?

Інший аспект, що обумовлює негативне сприйняття академічної філософії, є, на наш погляд, її ангажованість. Справді, історія європейської академічної філософії, що пов’язана, насамперед, з університетами, є, здебільшого, історією її служіння — або церкві, або державі, або обом відразу. Впродовж віків, принаймні до XVIII століття, професор університету ніколи і ніде не був вільним щодо своєї академічної діяльності, піддаючись контролю, регламентаціям, напучуванням, що торкались не тільки викладання, а й навіть його особистого життя — згадаймо, ще в другій половині XVI ст. професорам паризького університету (крім медиків) забороняли, наприклад, одружуватися. Самий принцип вільного наукового дослідження (*libertas philosophandi*) був не знаний університетами, в силу їхньої підневольності, аж до XVIII ст. Недивно, що гуманістичні ідеали Відродження народились зовсім не на університетських кафедрах, а найвизначніші вчені XVI — XVII ст. майже ніяк не були пов’язані з університетами. З часів Реформації європейський університет перетворюється на державну установу, а його викладач — на державного службовця, що повинен плекати, перш за все, урядові інтереси. Досить звернутися до Статутів російських університетів або духовних академій XIX ст., де регламентовані щонайменші подробиці життя студентів і викладачів. Все це стосується й викладачів філософії, що за самим своїм статусом виявляються функціонерами. Не кажемо вже про той найгірший випадок, коли держава перетворює філософію на ідеологію й примушує викладача взяти на себе ще й функцію пропагандиста-агітатора — сумний вітчизняний досвід, наслідки якого ми ще довго відчуватимемо, говорить тут сам за себе.

Відтак, виникає питання, чи не варто усунути той “фундаментальний прорахунок”, про який казав М. Мамардашвілі, і прислухатись до ще одного його міркування: “Природа філософії така, що є неможливим (і, більш того, має бути забороненим) обов’язкове викладання філософії майбутнім хімікам, фізикам, інженерам у вищих навчальних закладах”²⁴? Але ж на шляху заборон, як засвідчує сумний досвід російських університетів, набутий у минулому столітті, на нас чекають не менш серйозні “прорахунки”: згадаймо, що десятирічне вигнання філософії з університетських кафедр обернулось духовним засиллям “здорових матеріалістів”, що визнали за непотріб поезію,

²⁴ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. — Цит. вид. — С. 14.

живопис, музику, обожнивши чоботи й чоботаря. І це ще був тільки початок Водночас досвід німецьких університетів XVIII—XIX ст. переконливо продемонстрував, якого рівня здатна сягнути “шкільна” філософія за умови ствердження головних академічних свобод — свободи викладання й свободи навчання.

Загалом питання про те, чи може філософія бути “академічною”, чи не суперечить її введення до системи освіти природі й сенсу самої філософії, потребує урахування того генетичного й історичного зв’язку, в якому перебувають філософія та освіта. З одного боку, будь-які форми філософування, в тому числі й далекі від академічних, потребують певного рівня освітньої культури, водночас, з часів античності філософія, що містить у собі ідею універсальності й єдності теоретичного знання, складає фундамент європейської освіченості. Впродовж століть філософський факультет мав значення загальноосвітнього і пропедевтичного. З іншого боку, гіпертрофія дискурсивного виміру філософування, обумовлена історико-культурними реаліями, в яких розвивалась філософія в християнському світі, визначила, в свою чергу, і становлення такої її форми, як академічна філософія, один із виявів інституційно оформленого духовного виробництва. Відтак, факт народження наукоподібної філософії може прийматись лише як даність, історична закономірність, на яку можна нарікати, але яку не можна усунути. До того ж виникнення професорської філософії зовсім не означає, що зразки філософування як шляху духовного оновлення залишились у сивій давнині. Софійне начало, екзистенційний вимір філософії виявляє свою присутність у мислителів різних часів, у тому числі й мислителів академічних, зокрема тих серед них, хто поділяє переконання професора Канта: “навіть інтерес спекулятивного розуму обумовлений і набуває повного сенсу лише у практичному використанні”²⁵. Втім, не будемо забувати, що Професори філософії, так само як і Філософи, народжуються зовсім не часто.

Інше міркування стосується специфіки академічного філософування, що виявляє себе в двох взаємопов’язаних сферах діяльності — науково-дослідницькій і викладацькій. Цією специфікою обумовлені функції, що їх виконує академічна філософія по відношенню до самого філософського знання і культури, в межах якої вона складається й існує.

Функцію академічної філософії по відношенню до філософського знання можна було б визначити як інтегративно-комунікативну. Насьогодні філософське знання, накопичене людством, значно пе-

²⁵ Кант И. Критика практического разума. — СПб., 1995. — С. 225.

ребільшує можливості його осягнення навіть найнаполегливішою і найдопитливішою людиною. Спроби народити щось поза цим масивом філософських знань приречені на “відкриття велосипеду”. Без аналізу і систематизації вже отриманих здобутків, без тієї кропіткої роботи, що її здійснює історико-філософська наука як найважливіша складова академічної філософії, важко уявити собі спосіб існування філософської спільноти в єдиному комунікативному просторі. Саме завдяки професорській філософії, в межах якої здійснюються історико-філософські дослідження, готуються до друку й перекладаються філософські тексти, і створюються умови діалогу філософських культур, вчень, ідей. Академічна філософія виступає, таким чином, тим посередником, завдяки якому забезпечується спадкоємність філософського розвитку.

У процесі здійснення академічною філософією інтегративно-комунікативної функції відбувається становлення категоріального апарату, методологічних принципів, спеціальної термінології, значення яких сягає за межі філософського фаху. Герменевтика, феноменологія, структуралізм та інші напрямки, що виникають у межах професорської філософії, виконують важливу методологічну функцію щодо сучасного гуманітарного знання.

Та мабуть найважливіші функції академічної філософії зосереджуються в системі освіти. Головна з них — функція *люди́нотворна*. Академічна філософія покликана не до викладу певної сукупності знань, а до виховання культури мислення. Ця думка з усією визначеністю висловлена Кантом: “Юнак, що закінчив школу, — пише він, — звик *навчатися*. Він думає, що буде *навчатися філософії*, але це неможливо, бо тепер він має *вчитися філософувати*”²⁶. Викладач філософії “не думкам ... повинен навчати, а *думати*; слухача треба не *вести* за руку, а ним *керувати*, якщо бажають, аби у наступному він був здатен іти самостійно”²⁷. Вчити філософувати — не значить потурати “скоростиглій балакливості юних мислителів, що відрізняється більшою сліпотю, ніж усяка інша зарозумілість, і є більш невиліковною, ніж невігластво”²⁸. Розвиток мислення потребує наполегливої праці та самодисципліни, самопізнання, що здійснюється в процесі філософського діалогу як з боку вчителя, так і з боку учня. Водночас навчати філософувати — це значить виховувати здатність критичного мислення як способу орієнтації у світі, особливо потріб-

²⁶ Кант И. Уведомление о расписании на зимнее полугодие 1765/66 г. // Сочинения: В 6 т. — М., 1964. — Т. 2. — С. 281.

²⁷ Там само. — С. 280.

²⁸ Там само. — С. 279.

ної сьогодні, коли молода генерація виявляється найпривабливішим об'єктом зомбіювання і шаманізму. Їй головне, вчити філософувати — це значить спрямовувати свої зусилля не тільки на розвиток мислення, а й “зрошувати” душу, надаючи знанню силу переконання. Психагогічного ефекту можна очікувати не лише від індивідуального спілкування, а й, наприклад, від такої традиційної форми викладання, як лекція, якщо розуміти її, разом із П. Флоренським, як різновид бесіди у середовищі духовно близьких осіб²⁹. Та вирішальне значення залишається тут знов-таки за особистістю викладача, за тим, наскільки збігаються в ньому покликання філософа і талант філософського робітника.

У нашому розумінні людинотворна функція академічної філософії знаходить свого найвищого виразу в ідеї університету як цілісної інтелектуальної і духовної спільноти. Як відомо, в XX ст. криза університетів, спричинена невпинною спеціалізацією наукового знання і зростанням утилітарного ставлення до освіти, набула всесвітнього масштабу. Причини цього явища постали предметом роздумів багатьох сучасних мислителів, зокрема Х. Ортеги-і-Гассета, М. Гайдеггера, К. Ясперса, Ф. Ліотара та ін. Передчуттям подібної кризи був перейнятий ще у минулому столітті П. Юркевич, котрий попереджав про небезпеку повільного перетворення університетів на політехнічні школи, школи “загальнопридатних” знань: “як у суспільстві після законодавств глибоких і проникнутих вищою справедливістю часто настає час узаконень незначних і розрахованих лише на корисні наслідки у сьогоденні, — писав він, — так у науці зростає тіло її, що складається з багатьох відомостей, а сама душа її — система раціональних принципів — залишається без культури і без відомості про саму себе і своє ставлення до останніх цілей людської особи”³⁰. В такій ситуації відбувається перекручення ідеї університету, що має ґрунтуватися на розумінні знання як доброчесності, ідеї, що вимагає аби “фахова вченість зростала й міцніла на широких засадах загальної або цілісної розумової освіти й аби кожне надбання на ґрунті спеціальному було разом прирошенням у змісті ідеалу людської особи”³¹.

Здійснення ідеї університету виконує в академічному середовищі саме філософське знання, — як знання норм для мислення, буття і діяльності, що створює умови для здобуття в університетській ауди-

²⁹ Флоренский П. Лекция и lectio // Новый круг. — 1992. — № 2. — С. 111.

³⁰ Юркевич П. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Философские произведения. — М., 1990. — С. 525.

³¹ Там само. — С. 523—524.

торії не лише фаху, а й “вищої культури живої особи”³². Та слід усвідомити, що успішне виконання академічної філософією цієї та інших зазначених функцій в усі часи залежить, насамперед, від моральної гідності та професіоналізму її представників, від того, наскільки часто народжуються професори, в особах яких збігаються фах і покликання філософа.

Феномен культури, академічна філософія увиразнює свою сутність і значущість лише за умови урахування її культурно-історичного виміру. Найближчий контекст, поза яким неможливо відтворити розвиток академічного філософування, складає історія освіти, адже, за визначенням, йдеться про філософські процеси, що розгортались, насамперед, в освітніх установах. Безумовно, що становлення і розвій академічної філософії вимагають певного освітнього середовища, обличчя якого, у свою чергу, значною мірою залежить від того, наскільки успішно розвивається й функціонує в ньому професійне філософування.

Ті форми, в яких розгортається європейська академічна філософія, складають, як вже відзначено, продукт середньовіччя. Функціонування філософського знання в європейській системі освіти пов’язане, насамперед, з університетами, їхньою історією і традиціями: її зміст цілковито охоплюється терміном “університетська філософія”. Термін “академічна” видається тут не зовсім адекватним, адже, вживаючись по відношенню до університетів³³, викликає мимохітну асоціацію з європейськими академіями. Натомість останні історично являють себе дещо іншими інтелектуальними утвореннями, ніж освітні заклади, — досить згадати тут флорентійську або римську академії доби Відродження, що постають як вільні вчені гуртки, інтелектуальні спільноти, об’єднані любов’ю й інтересом до античної спадщини, перейняті творчістю на ґрунті античної традиції. Їхня діяльність розвивалась, як відомо, поза межами тогочасної вищої школи, представленої університетами, і, більш того, носила принципово відмінний характер щодо неї. Не випадково саме в гуманістичних осередках Європи народжується і втілюється у життя ідея так званих “тримовних” (грецько-латино-єврейських) колегій як освітніх закладів, альтернативних монологічно-латинним університетам.

Та якщо в західноєвропейській традиції академічна філософія виявляє себе як філософія, насамперед, університетська, то в традиції вітчизняній сфера її функціонування не може бути обмежена лише

³² Юркевич П. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. — Цит. вид. — С. 526.

³³ Див.: Академический // Энциклопедический словарь /изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон. — СПб., 1890. — Т. I. — С. 249.

університетами. На відміну від європейських університетів, що поставили на теренах Російської імперії, нині Тартуський, університет). Функцію вищої богословської освіти виконували тут духовні академії, і філософські курси посідали в духовно-освітніх закладах надзвичайно важливе місце. Більш того, кафедри духовних академій не тільки відіграли визначну роль у становленні професійного філософування, а й, за сумно відомих обставин вилучення філософії з університетської освіти, залишались єдиними осередками професійного філософування. В цьому сенсі академічна філософія, що розгорталась у зазначеному геокультурному просторі, повинна розглядатись у складі двох її компонентів — як філософія університетська і духовно-академічна.

Розділ 2

АКАДЕМІЧНА ФІЛОСОФІЯ В КИЄВІ: ВІХІ СТАНОВЛЕННЯ

Шлях, що його торувало академічне філософування на теренах України, видається доволі складним і далеко не безхмарним. За віком своїм українська “шкільна” філософія невимірно молодша від західноєвропейської. Філософських осередків на кшталт античних вітчизняна культура не знала ніколи. Щось аналогічне, принаймні за формою, університетській філософії Заходу з’явилося у нас пізніше на півтисячоліття. І причини цього, мабуть, зрозумілі з огляду на ті культурно-історичні реалії, в яких відбувалось становлення філософської думки в Україні.

Втім, як влучно помітив один із сучасних дослідників, “філософія — це доля, її не обирають як шкарпетки — в колір взуття”³⁴. Подібне можна було б сказати і про академічну філософію у куточку світу між Сходом і Заходом. Попри наявність багатьох об’єктивних і значимих факторів, що відіграли безумовно негативну роль в її запізнілому розвитку — згадаймо лише вікову “роздертість” і розшматованість українських земель, охоче розібраних по різних імперіях, тривалу диктатуру чужих культур, свідоме знищення українського слова, що примушувало до втілення власного розуміння граничних засад людського буття у невербальні форми виразу, більш ніж повільний розвиток освіти, відсутність елементарних умов для вільного розвою філософської думки, — у роздумах про академічну

³⁴ Ермичев А. А. К достоинствам взгляда “со стороны” // Вопросы философии. — 1995. — № 2. — С. 79.

філософію на теренах України не залишає відчуття, що доля її була визначена з перших виблисків вітчизняної філософської культури, і справа не лише в тім, що Київський університет молодший за Болонський на сімсот років.

Зрозуміло, що філософія в її академічній формі не може виникнути “з нічого”, на порожньому місці. Не народжує її й чийсь одиничний філософський подив, “пауза” чиєїсь одиничної свідомості. Вона з необхідністю потребує наявності освітнього середовища, без якого неможливе не тільки її функціонування, а й саме народження в межах тієї або іншої культури. Вона повинна бути “запитана” суспільною свідомістю. Її буття в культурі передбачає як наявність потреби в ній, так і готовність до неї осіб, що мають стати головними персонажами “шкільної” філософської драми, адже академічне філософування не розгортається інакше, ніж в межах певної інтелектуальної спільноти. Її специфіка багато в чому обумовлена “адресним” характером — зверненістю до студентства і колег-фахівців, у спілкуванні з якими філософ кафедри реалізується як викладач, науковець і дослідник. У цьому сенсі академічна філософія завжди має “корпоративний” характер. Це її нормальний спосіб функціонування, який, між іншим, зовсім не означає принципової відірваності від суспільного життя і духовних запитів доби, або необхідності обмежуватись вузькофаховою аудиторією — згадаймо професорів філософії, що звертались з промовами до німецької нації, або вступали в полеміку з “володарями дум” російської інтелігенції.

Освітнє середовище, необхідне для легітимації академічної філософії в межах будь-якої культури, передбачає своєю обов'язковою умовою наявність у цій культурі певної традиції філософування. В цьому сенсі не можна не погодитись з думкою Г. Федотова: “творчість передує просвіті й академія — школі”³⁵. Елементарний процес трансляції філософського знання потребує, ясна річ, аби філософська творчість як така вже увійшла в плоть і кров даної культури, посіла в ній належне місце смислотвірного ядра, виявила своє розуміння всезагальних принципів людського відношення до світу не тільки у вигляді ідейних вкраплень в окремих витворах культури, а й у тих понятійних, теоретичних формах, що складають підґрунтя світогляду й увиразнюють притаманний цій культурі та добі стиль мислення. Інакше кажучи, становлення академічної філософії в межах певної культури обумовлюється логікою філософського розвитку в його історичному бутті в цій культурі. Виходячи з такого розуміння

³⁵ Федотов Г. Мысли по поводу Брестского мира // Судьба и грехи России: В 2-х т. — СПб., 1991. — Т. 1. — С. 49.

й можна стверджувати певну “запрограмованість” появи вітчизняної академічної філософії в ролі “пізньої дитини”.

Останнє міркування знаходить підстави в аналізі тих історичних реалій, в яких зароджувалась вітчизняна філософська культура, що сягає у своїх витоках киево-руської доби і розгортається, в цілому, на ґрунті християнської традиції, хоча й зберігає у собі чимало елементів поганського світогляду. За часів християнізації Русі цілком виразна орієнтація на слов'янський варіант християнства, що складав сутність традиції, започаткованої солунськими просвітителями Кирилом і Мефодієм. Біблійні й богослужбові тексти прийшли на Русь не в грецьких (як на християнському Сході) чи в латинських (як на Заході) перекладах, а в їхній церковнослов'янській (давніоболгарській) версії. В тому факті, що в культурному становленні Київської Русі “вирішальним було прийняття кирило-мефодієвської спадщини, а не пряме сприйняття візантійської культури”³⁶, зазвичай вбачають рідкісний дар долі і запоруку органічності вітчизняної культури: “як не радіти тому, що між словом Христа і душею народу не стояло зовнішньої препони чужої мови, що християнізація Русі була глибшою і повнішою, ніж у будь-якій католицькій державі?”³⁷. Втім, роздуми над історією вітчизняної академічної філософії змушують прислухатись до точки зору Г. Федотова: “Треба усвідомити, яку ціну сплатили ми за слов'янське слово”³⁸. Г. Шпет висловлювався ще рішучіше, кажучи про “фатальну роль” солунських братів в історії вітчизняної культури³⁹. Слов'янська мова Біблії і богослужіння полегшила справу християнізації народу, втім позбавила вітчизняне філософування, в самих його витоках, від безпосереднього зв'язку з класичною, античною традицією. “Переклади, що наводнили давньоруське письменство, — пише Г. Федотов, — здійснили, звичайно, відбір самопотрібнішого, практично цінного: проповіді, життя святих, аскетика. Навіть богословська думка давньої церкви залишилась майже чужою Русі. Що ж казати про Грецію поганську? На Заході, у найтемніші віки його (VI—VIII), монах читав Вергілія, аби знайти ключа до священної мови церкви, читав римських істориків, аби на них виробити свій стиль. Досить було лишень оволодіти цим чудесним ключем — латиною, аби ним відімкнулись усі двері”⁴⁰. І ми б

³⁶ Флоровский Г. Пути русского богословия. — К., 1991. — С. 5.

³⁷ Федотов Г.П. Мысли по поводу Брестского мира. — Цит. вид. — С. 47 — 48.

³⁸ Там само. — С. 48.

³⁹ Див.: Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. — М., 1989. — С. 28.

⁴⁰ Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Судьба и грехи России. — Цит. вид. — С. 74.

могли, ремствує мислитель, читати справжніх Гомера, Софокла, Платона ще за доби Ярославичів, переписувати не коментарі, а античні оригінали, черпати мудрість з самих джерел її, зростаючи до самостійної творчості: “Провидіння судило інакше. Ми отримали в дар одну книгу, найвеличнішу з книг, без праці й заслуги, відкриту всім. Та книга ця мала залишитись єдиною. В брудному і бідному Парижі XII століття гриміли битви схоластиків, народжувався університет — в “золотому” Києві, що сяяв мозаїками своїх храмів, — нічого, крім подвигу печерських іноків, котрі складали літописи і патерики”⁴¹. Ніякою мірою не беручи під сумнів значущості останніх в історії давньоруської культури, так само як і не маючи жодного наміру стверджувати відсутність самостійної творчості й оригінальних мотивів вітчизняного філософування, не можемо не визнати, втім, справедливості висновку, зробленого Г. Федотовим: “Творчістю не мізерна, звичайно, Русь, але її думка — науково-філософська думка — спала віками, проспала Відродження й прокинулась так пізно, що між її пророчими, але смутними мріями і наукою Заходу виросла прірва”⁴².

Отже, саме опосередкованість прилучення до фундаментальної філософської традиції, закладеної в античній культурі, складає, на наш погляд, той фактор, що відіграв істотну роль у пізньому, порівняно з європейською культурою, народженні вітчизняного академічного філософування. Опосередкований характер, як справедливо відзначає В. Горський, взагалі складає характерну ознаку взаємодії української культури з культурами Сходу і Заходу: “Якщо йдеться про культуру Європейського Сходу, що ґрунтувалась на традиції, яка бере початок у Візантії, то сприйняття візантійської спадщини здебільшого відбувається через Болгарію, а в пізніший час — Росію. Що ж до Заходу Європи, то тут значною мірою опосередковуючою ланкою виступала Польща”⁴³.

Так звані “перший болгарський вплив”, що поєднав кирило-мефодієвську і візантійську, східно-патристичну традиції, й особливо “другий болгарський вплив”, який приніс на Русь ідеологію Афона, обумовивши поширення тут ідей ісіхазму, чимало сприяли становленню в киево-руській культурі образу філософії як аскетично-споглядального способу життя мудреця: філософом вважався тут не той, хто “з’їло книжен”, а той, хто зробив істину, здобуту з книги, керівництвом у власному житті. Саме звідси, на наш погляд, йдуть

⁴¹ Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции. — Цит. вид. — С. 74.

⁴² Федотов Г. П. Мысли по поводу Брестского мира. — Цит. вид. — С. 48.

⁴³ Горський В. С. Де шукати Європу (Погляд з позиції українського сьогодення) // Наукові записки НАУКМА. — Т. 8. Філософія та право. — К., 1999. — С. 12.

витоки характерного для українців і росіян розуміння філософії як любовмудрія, “мудрісного життя”, моральнісної сповіді та проповіді, шляху духовного оновлення й переображення. Звідси ж вшанування серця головним інструментом пізнання, визнання безодні душі вмістилищем істини — істини, яку обов’язково належало *вистраждати*. Видається, що саме зміст зазначених впливів, а не несхильність до умоспоглядання як такого, не відсутність спекулятивного інтересу, не пресловутий “емоціоналізм”, вказані Д. Чижевським як характерні ознаки української ментальності (вказані, як наголошує він сам, гіпотетично) й зведені сучасними дослідниками в ранг універсальних характеристик національного філософування, здатні пояснити той факт, що теоретична рефлексія віками перебувала на периферії вітчизняної філософської свідомості, що “в історії української культури логіко-технічна філософська освіченість, вишуканий “гносеологізм”, категоріальна системотворчість не пускають глибокого коріння”⁴⁴. Вивчення “народного світогляду” видається надзвичайно корисним для розуміння специфіки буденної свідомості, але для аналізу свідомості філософської, що в своєму осягненні граничних засад людського буття складає теоретичне підґрунтя світогляду, його надто мало. Дискурсивно-теоретичний вимір, так само як вимір екзистенційний, складає, як вже зазначено вище, *конститутивну* ознаку філософії. В цьому сенсі не зрозуміло, як узгоджується спостереження, наприклад І. Мірчука, про сильну перевагу в менталітеті українців “чуттєвого, емоціонального елементу над розумовим, раціональним чинником”⁴⁵ з його ж твердженням про “високий рівень філософічної творчості в широких масах населення” України⁴⁶, не кажучи вже про нонсенс поняття “масової” філософії як такого. Зведення історико-філософського пошуку на рівень етнопсихології здатне хіба що навіяти враження про вроджену нездатність українців (рівно як і представників інших слов’янських культур) до теоретичного філософування, з чим не погоджуються, цілком справедливо, й самі “емоціоналісти”. “Не можна твердити, — писав саме І. Мірчук, — щоб українцям бракувало зацікавлення філософічними проблемами або що їм не доставало потрібної духової сили для творення філософічних систем”⁴⁷. Те саме стосовно росіян наголошував, на-

⁴⁴ Горський В. С. Історія української філософії: Курс лекцій. — К., 1996. — С. 30.

⁴⁵ Мірчук І. Історія української культури // Петров В., Чижевський Д., Глобенко М. Українська література. Мірчук І. Історія української культури. — Мюнхен — Львів, 1994. — С. 300.

⁴⁶ Там само. — С. 319.

⁴⁷ Там само. — С. 318.

приклад, М. Лосський: “Російських філософів, — підкреслював він, — вирізняє така ж висока здібність до спекулятивного мислення, як і німецьких”⁴⁸.

Втім, йдеться, безумовно, не про здібності, а про пріоритети, про те, що “духовне роблення” відповідно до обраних від початку культурних орієнтирів переважало у вітчизняних філософів над чистим мисленням, а систематичне і понятійне пізнання розглядалось не стільки як другорядне, скільки як схематичне і не здатне дійти живої істини. Про ці пріоритети не варто, мабуть, забувати у дискусіях про легітимність української або російської філософії, адже відсутність у них зразків, подібних до Гегеля чи Декарта, ще не означає їхньої відсутності як таких. Хто, зрештою, може визначити той загальний зразок чи критерій, за яким вимірюватиметься вартість тієї або іншої філософії? Оцінка, що залежить від особистих філософських пріоритетів і уподобань, видається тут цілком можливою лише на рівні власного самовизначення. Натомість історик філософії, котрий поціновується власними філософськими схильностями чи несхильностями, втрачає можливість об’єктивного бачення свого предмету.

Від таких втрат історія вітчизняної філософії “потерпає”, мабуть, щонайбільше. Прихильники філософії як знання, як чистого мислення, не знаходячи гідних зразків останньої в її історії, проникаються пафосом запитання: “а чи був хлопчик?”, приховуючи за саркастичною посмішкою біль власної безродності. Їхні опоненти з не меншою патетикою оголошують непідвладність філософських осяянь слов’янської душі теоретичному дискурсові “даром Божим”, доходячи у ствердженні нашої філософської богообраності й всесвітності стану, часом близького до хворобливого. Цікаво, що обидві ці крайності увиразнюють, укотре, той самий ціннісний максималізм, що складає характерну ознаку вітчизняного філософування.

Неупереджений погляд на історико-філософський процес, що відбувався на рідних теренах, не повинен, у нашому розумінні, звукувати свій ракурс до якоїсь одної з площин розвитку філософської культури. В полі зору дослідника повинні перебувати всі форми і способи буття філософії в їх конкретно-історичних виявах, що лише у сукупності своїй складають той цілісний образ вітчизняної філософії, адекватного відтворення якого прагне сучасна історико-філософська наука. Тут має стати чинною, кажучи словами С. Аверинцева, та сама “вища математика гуманітарних наук”, що враховує навіть такі “нескінченно малі” величини, котрі “не піддаються недвозначному вияву самі по собі, втім доволі відчутно впливають на за-

⁴⁸ Лосский Н. О. История русской философии. — М., 1991. — С. 516.

гальний баланс”⁴⁹. Саме такий підхід, що дозволяє не тільки охопити образ цілого в його неподільності й водночас незлитості, а й чіткіше уявити місце і значущість кожної з його складових, видається найбільш адекватним щодо вивчення історії академічної філософії в Україні.

З огляду на зазначені вище пріоритети вітчизняного філософування академічна філософія з її теоретично-рефлексивним началом постає нібито чужорідним тілом у його насиченому софійними токами проблемному полі. Принаймні такою сприймають її широка аудиторія й чимало фахівців. Досить зазирнути в наявні хрестоматії чи в підручники, аби дістати враження, що філософія в Україні створювалася ченцями, письменниками, поетами, політиками — ким завгодно, тільки не професійними філософами, яким відводиться, у кращому випадку, до десятка “ритуальних” сторінок (половину з яких складає, зазвичай, панегірик “філософії серця” Памфіла Юркевича). Звідти ж, доречі, можна висновити, що головними жанрами філософування були в нас “житія”, “повчання”, есеї, памфлети, листи та ін. Сучасне ж ставлення до академічної філософії шонайкраще ілюструє така, зокрема, характеристика: “Вітчизняна, позапрофесійна за формальною ознакою корпоративної приналежності думка має змістовніший заряд, ніж течії, що існували паралельно з нею, професійної, академічної, професорської філософії, яка теж мала свою цінність як *корисне мислення*, що розвиває, або *прагматичне знання*, що соціально орієнтує. Проте слов’янська душа у своїх утаємничених сподіваннях та ідейному максималізмі тяжіє до абсолютного, вічного, прекрасного, піднесеного, безмежного, що неможливо висловити у граничних визначеннях глузду, але можна спробувати втілити у доглибних образах і символах ірраціональної філософії, яка частіше зверталася не до прийомів позитивістської школи, а до пластичних засобів мистецтва, натхненої проповіді та релігійної медитації”⁵⁰ [курсив мій — М. Т.].

Не беручи під сумнів досягнення сучасного українського і російського “душезнавства”, так само як і насиченості філософським змістом мистецьких форм, маємо зауважити, що аналіз останніх має надзвичайно важливе, мабуть що й вирішальне, значення для вивчення, наприклад, філософської культури Давньої Русі, де майже цілковита відсутність “філософської теорії, що була б викладена притаманною філософії мовою категорій, — справедливо зазначає

⁴⁹ Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Аверинцев С. С. Софія — Логос. Словник. — Цит. вид. — С. 215.

⁵⁰ Громов М. М. Кардіогносія Памфіла Юркевича і традиції вітчизняної філософії // Філософська і соціологічна думка. — 1996. — № 3—4. — С. 18.

В. Горський, — передбачає як свою передумову і компенсацію підкреслено філософське забарвлення всіх інших форм духовної культури — передусім чуттєвого образу, відтворюваного в пам'ятках давньоруського мистецтва”⁵¹. Втім, чи може особливість цілком конкретного історичного етапу розвитку вітчизняної філософії набувати статусу загальної ознаки останньої і залишатись домінантою історико-філософського аналізу тих її шаблів, де розгортається і набуває чинності теоретична філософія, де не чернець-аскет, а професор і фахівець висловлює головні філософські інтенції доби? Чому академічна філософія, що складає певний і значимий етап розвитку вітчизняного філософування, має поціновуватись як *корисне мислення* або *прагматичне знання*? Така упередженість до “професорської” філософії і протиставлення її магістральним лініям вітчизняної духовності видаються доволі дивними: ніби йдеться не про наших же співвітчизників, особистостей, а про якихось гомункулусів, зрощених спеціально аби насаджувати “православ'я, самодержавство і народність”, “схоластику”, “семінарську мертвоту” та інші малоприємні речі. На часі усвідомити, що академічне філософування є такою ж невід'ємною складовою української та російської філософських культур, як “умозріння в барвах” чи в художньому слові, інакше наші уявлення про ці культури завжди хибуватимуть однібічністю й неповнотою. Виокремити історію академічної філософії з історії філософської культури неможливо в принципі, адже академічне філософування становить один з рівнів філософської культури, один з багатьох виявів буття філософії в духовному житті. В цьому сенсі “філософ у печері” і “філософ за кафедрою” однаково важливі для розуміння вітчизняної філософії. Відповідно “шкільна” філософія не може розглядатись як штучне утворення на тлі культури, бо зароджується в надрах культури, виникає лише тоді, коли ця остання її потребує, коли сама запитаність збігається з наявністю передумов, необхідних для її функціонування і розвою.

Історично на вітчизняному ґрунті такі передумови починають складатися з другої половини XVI ст., коли на українських територіях Речі Посполитої постають перші гуманістичні школи (протестантські гімназії та єзуїтські колегії) як новий всеєвропейський тип шкільництва, ґрунтований на Еразмовому принципі “освіченого благочестя”⁵². Реформаційний рух, що приніс на землю русинів ідеї гуманізму, став “одним з перших поштовхів до принципового оновлення ук-

⁵¹ Горський В. С. Образний світ культури Київської Русі в контексті історії філософії // Духовна спадщина Київської Русі. — Вип. 1. — Одеса, 1997. — С. 5.

⁵² Див.: Яковенко Н. Латинське шкільництво і “шкільний гуманізм” в Україні кінця XVI — середини XVII ст. // Київська старовина. — 1997. — № 1–2. — С.11–27.

раїнської культури”⁵³. На здобутках гуманізму і Реформації ґрунтували свою систему освіти й єзуїти. Відзначаючи роль останніх у розвитку українського шкільництва, Н. Яковенко пише: “Універсализм єзуїтської освітньої доктрини породив не менш універсальну *шкільну* культуру, що продукувала в різних країнах схожі, немов брати-близнюки, літературні утвори: емблематичні і гербові вірші, панегірики, моралізуючі проповіді й вітальні промови, тексти театралізованих вистав тощо (православна Україна, найсхідніша околиця всесвітньої мапи Бароко, що виростало значною мірою на базі єзуїтської *шкільної* культури, приєднається до цього потоку вже через практики Львівської братської школи і остаточно — завдяки взорованому з єзуїтської моделі Києво-Могилянському колегіуму)”⁵⁴.

В умовах гострої міжконфесійної боротьби, що значно підвищувала попит на богословську і загальну освіту, причому освіту європейського рівня, активізується освітня діяльність і православних кіл. Так, не пізніше 1583 року зусиллями кн. К. Острозького постав у м. Острозі “слов’яно-греко-латинський” колегіум, або академія, як називали його сучасники. Насичена, хоча й нетривала, діяльність колегіуму, його літературно-наукового гуртка, друкарні та бібліотеки стала важливою віхою у розбудові української освіти. “Окреслення колегіуму як “тримовного” засвідчило, — підкреслює Я. Ісаєвич, — що князь Острозький і його вчені співробітники й помічники розглядали свій навчальний заклад і науковий гурток у контексті започаткованого Еразмом Роттердамським руху за створення навчально-наукових установ, спрямованих на глибоке вивчення сакральних мов і використання їх у текстологічному вивченні Біблії. Західноєвропейська концепція гебрайсько-грецько-латинської освіти в Острозі трансформувалася в за-саду грецько-латинсько-слов’янської тримовності. Це засвідчило перехід до нового етапу культурного синтезу — усвідомленого прагнення поєднати слов’яно-грецьку спадщину з досягненнями “латинськими”, тобто з культурними надбаннями Західної і Центральної Європи”⁵⁵.

Особливе значення у становленні української освіти відіграли православні братські школи, й, зокрема, школа Богоявленського братства, що постала в Києві 1615 року. Об’єднана Петром Могилою з лаврським “гімназіоном” (1632), ця школа дала життя славетному Києво-Могилянському колегіуму, згодом академії, — першому вищому навчальному закладові східно-слов’янського світу.

⁵³ Див.: Яковенко Н. Латинське шкільництво і “шкільний гуманізм” в Україні кінця XVI — середини XVII ст. — Цит. вид. — С. 16.

⁵⁴ Там само. — С. 18.

⁵⁵ Ісаєвич Я. Перші українські академії // Київська старовина. — 1998. — № 6. — С. 5.

Розгортання освітнього процесу на теренах України в другій половині XVI — першій половині XVII ст. чимало сприяло повороту української культури “очима на Захід”. В умовах гострої міжконфесійної та національної боротьби, в умовах занепаду візантійського типу духовності й усвідомлення власної ізольованості від європейського культурного поступу дедалі більше увиразнювалась недостатність обмеження ідейним арсеналом східного християнства, необхідність оволодіння здобутками латинського Заходу. Останнє не означало розриву з духовними традиціями, взорованими киево-руською добою: пошуки нового світогляду відбувались на шляху оригінального синтезу надбань греко-слов'янського і латинського світу, що особливо увиразнює плюральність і поліфонічність української культури.

У цих пошуках, як і завжди у боротьбі старого й нового світоглядів, знаходимо чимало драматичних сторінок, адже латинська освіта і наука ототожнювались у свідомості українців з окатоличенням і полонізацією. Досить згадати твори українських полемістів — борників православної освіти, проникнутих пафосом викриття “лжи” латинської школи і поганського “баснословія”: “... боячися жебы есте дѣти свои хитростию и ересию латинскою не отравили и не поморили, залецаю вам, православным, — звертався Іван Вишенський до львівських братчиків, — правовѣрную школу и пораду даю, чего ся учити имѣют, чтобы дѣти ваши спасли и по вас благочестие задержали и християнство своей вѣры не стратили”⁵⁶. Рецепти І. Вишенського ширі і нехитрі: “во мѣсто лживое диалектики (з бѣлого чорное, а з чорного бѣлое, перетворяти учащее)” вивчати Часослов, а “во мѣсто хитрорѣчных силогизм и велерѣчивое реторики” — Псалтир, “в мѣсто философии надворное и по воздуху мысль разумную скитатися зиждущее” — Осмогласник⁵⁷. Втім, ні опозиція борників “чистоти” православ'я, ні спротив католиків і уніатів щодо “латинських” православних шкіл не могли стримати того освітнього руху, покликаного велінням часу, для якого самих лише Псалтирі й Часослова ставало замало. І це добре усвідомлювали такі православні діячі, як Петро Могила та його однодумці, що стояли біля витоків київського культурного відродження XVII ст. “Перша причина, чому нашому народові потрібна латинська наука, — писав зокрема Сильвестр Косів, — є та, щоб нашої Руси не називали дурною Руссю. ... Не потрібно нас

⁵⁶ Вишенський І. Зачапка мудрого латинника з глупим русином // Вишенський Твори. — К., 1959. — С. 202.

⁵⁷ Там само.

заганяти до греки; ми й самі дбаємо й подбаємо про неї при латині. Бог дасть, грека буде ad Chorum (для вжитку церковного), а латина ad Forum (для справ публічних)”⁵⁸.

Орієнтації на західні освітні зразки, усвідомленню значущості латинського слова як універсальної мови європейської культури чимало сприяли освітні мандрівки русинських шукачів знань. Імена останніх знаходимо в матрикулах Болонського, Падуанського, Празького, Краківського університетів вже з XV ст. У списках вихованців Сорбонни імена українських студентів зустрічаються ще наприкінці XIV ст. У XVII ст. характер “масового” мало навчання вихідців з України в Замойській академії. Вельми популярними, особливо у XVIII ст., були серед українців німецькі університети, де продовжувало освіту чимало киево-могилянців: “майже безперервним потоком київське академічне студентство з науково-освітніми завданнями мандрувало за кордон, не зважаючи на те, що для багатьох із них такі мандрівки були поєднані з багатьма перешкодами та нестатками й навіть злиднями”⁵⁹. В цих освітніх мандрівках зростала інтелектуальна спільнота як необхідний компонент освітнього середовища.

Отже, в освітніх процесах, що розгортаються в Україні з другої половини XVI ст., знаходимо передумови, без яких годі й говорити про розвиток академічного філософування. Такі передумови складає, насамперед, наявність освітніх осередків і інтелектуальних кіл, що усвідомлюють необхідність розвитку філософських знань, професійної філософії, без яких неможливе повноцінне залучення до європейського культурного простору. Духовні й суспільні процеси, що відбуваються в Україні тієї доби, увиразнюють її потребу в філософській думці як категоріальному осягненні всезагального.

Слід особливо відзначити, що йдеться лише про зародки, паростки академічної філософії в Україні. Процес інституалізації філософського знання був доволі тривалим, що особливо увиразнює аналіз місця й значущості філософських дисциплін в освітніх закладах, які діяли на українських землях в XVI—XVIII ст. Як відзначають автори-

⁵⁸ Цит. за вид.: *Тітов Хв.* Стара вища освіта в Київській Україні XVI — поч. XIX в. — К., 1924. — С. 93.

⁵⁹ *Кудрявцев П.* Освітні мандрівки вихованців Київської академії за кордон у XVIII ст. // Київські збірники історії й археології, побуту й мистецтва. — 36. 1. — К., 1930. — С. 294.

Про навчання українців в європейських освітніх осередках див. також: *Лоський І.* Українці на студіях в Німеччині в XVI — XVIII ст. // Записки Наукового товариства ім Шевченка. — 1931. — Т. 151. Його ж. Українські студенти в Ростоку й Кілю // Записки чину Святого Василя Великого. — 1932. — Т. 4. — Вип. 1—2. *Нудьга Г. А.* На літературних шляхах. — К., 1990 та ін.

тетні дослідники цього періоду історії вітчизняної філософії, зокрема В. Нічик і Я. Стратій, в Острозькому колегіумі “філософія як окрема дисципліна ... ще не фігурувала. ... Виняток становлять лише курси логіки, що називалися тоді діалектикою”⁶⁰. Те саме стосується й братських шкіл: “Філософія хоч і значилась у програмі, тут, очевидно, як окремий предмет не розглядалася, за винятком, можливо, логіки (діалектики). Під час вивчення інших дисциплін учні набували певну суму філософських знань, відомості про окремих філософів та їхні твори”⁶¹. В протестантських школах, як зазначає Н. Яковенко, рідко досягали рівня трівіуму. Тут могло йтись лише про початки філософії й теології⁶². В такому ж обсязі вивчалась філософія в єзуїтських колегіях середнього рівня, де освітній процес складався з трьох “граматичних” (*infima, grammatica, syntaxis*) та двох “гуманістичних” (*poesis, rhetorica*) класів. Натомість у колегіях вищого рівня (на українських землях такі колегії існували у Львові, Перемишлі й Ярославі⁶³) спеціальні класи філософії і теології вивершували процес навчання. За зразком єзуїтських колегій вищого типу був побудований учбовий курс і Києво-Могилянської колегії.

Хоча *de jure* Києво-Могилянський колегіум отримав право читання богословського курсу й, відповідно, набув статусу вищого освітнього закладу, ствердившись як Академія, за відомими документами 1694 і 1701 років, *de facto* він від початку функціонував як вища школа. Роль і значення Києво-Могилянської академії в історії української культури не завжди оцінювалась однозначно. Згадаймо, зокрема, точку зору Івана Франка: “Академія була для України не джерелом освіти і розвою, а затхлою багнюкою, що ширила духовну деморалізацію, пасивність і прострацію замість піддержувати духа ініціативи і критицизму. Ще й досі ота пасивність, байдужість та безкритичність ума вкупі з охотою до книг, нібито ми все то ліпше знаємо, лишалася, особливо, серед української інтелігенції, як лиха спадщина двовікової педагогії Могилянської академії”⁶⁴. Подібні твердження, як свідчать результати спеціальних досліджень ук-

⁶⁰ Нічик В. М., Стратій Я. М. Розвиток реформаційних і гуманістичних ідей в Острозькому культурно-освітньому осередку та братських школах // Історія філософії України. — К., 1994. — С. 111.

⁶¹ Там само. — С. 125.

⁶² Яковенко Н. Латинське шкільництво і “шкільний гуманізм” в Україні кінця XVI — середини XVII ст. — Цит. вид. — С. 12, 14.

⁶³ Див. там само. — С. 17.

⁶⁴ Франко І. Історія української літератури. Частина перша: Від початків українського письменства до Івана Котляревського // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. — К., 1976. — Т. 41. — С. 312.

раїнських науковців останніх десятиліть⁶⁵, далекі від істини. З позицій сьогодення особливо увиразнюється значення Києво-Могилянської академії як загальнонаціонального осередку духовності, “який був і навчальним закладом, де формувалася церковна та світська національна еліта, і науковою інституцією, що об’єднувала тодішній український учений світ, і водночас центром мистецтв, що притягував до себе діячів культури, котрі творили літературу, живопис, музику тощо. Діяльність академії спричинилася до глибоких внутрішніх змін в українській церкві, до докорінних зрушень у способі мислення духовництва, до значного піднесення рівня православного богослов’я, до розвитку професійної філософії, мовознавства, історіографії, риторики, мистецтва, до запровадження західних освітніх моделей, що сприяли вихованню нових, інтегрованих у тодішній європейський культурний процес, українських інтелектуалів, що поєднали знання спадщини княжої доби з надбанням західної вченості і зберігаючи свою національну самобутність, жили духовним і політичним життям освічених європейців”⁶⁶.

Саме з Києво-Могилянської академії веде початок історія української академічної філософії. За своїм значенням цей початковий етап відповідає значенню європейської університетської філософії в становленні професійного філософування. Зусиллями киево-могилянських професорів вітчизняна академічна філософія надолужила півтисячолітнє відставання від європейської впродовж якогось століття й за змістовною наповненістю досягла рівня тогочасних західних університетів.

Стара історіографія нерідко інкримінувала Академії “низький, відсталий науковий рівень”, панування схоластики й відсутність самостійної філософської творчості. Й посьогодні чимало дослідників, навіть підносячи роль Києво-Могилянської академії в історії української культури, доволі скептично оцінюють її філософські курси: мовляв “непорушне владарювання Арістотеля процвітало навіть тоді, коли Англія мала вже Бекона і Локка, Франція мала Декарта, однак

⁶⁵ Див.: *Пелех П. М.* Психологія в Київській академії в XVIII ст. // Нариси з історії вітчизняної психології (XVII — XVIII ст.). — К., 1952. *Від Вишенського до Сковороди.* — К., 1972. *Ничик В. М.* Феофан Прокопович. — М., 1977. *Ничик В. М.* Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. — К., 1978. *Кашуба М. В.* Георгий Конисский. — М., 1979. *Хижняк З. І.* Києво-Могилянська Академія. — К., 1981. *Стратій Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской Академии. — К., 1982. *Ничик В. М.* Петро Могила в духовній історії України. — К., 1997 та ін.

⁶⁶ *Стратій Я. М.* Філософія в Києво-Могилянській академії // *Київ в історії філософії України* / В. С. Горський., Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. Л. Ткачук. — К., 2000. — С. 74 — 75.

українські професори йшли виключно за Арістотелем”⁶⁷. Таке міркування вимагає, на наш погляд, суттєвої поправки: не йшли за Арістотелем, а починали з нього учнівство у загальноєвропейській школі філософування, — школі, яку пройшли і Декарт, і Бекон. Такий початок видається цілком логічним й закономірним, адже неможливо навчитись читати, не вивчивши абетки. Згадаймо, що в європейських університетах з часів середньовіччя така філософська абетка у вигляді діалектики (логіки) розглядалась як своєрідне осереддя “семи вільних мистецтв” — її вивченням завершувався цикл тривіуму (граматика, риторика, діалектика), що складав своєрідне підґрунтя квадриуму (арифметика, астрономія, музика і геометрія), більш того, діалектика виступала “й інструментом тривію, і змістом тривію. ... через діалектику являли себе граматика і риторика”⁶⁸. Перебування філософського курсу у складі “мистецтв” особливо увиразнювало його сутність і місце в системі освіти, адже основне навантаження цього курсу складав розумовий вишкіл і виховання здатності до віртуозного тлумачення тексту, визнаного за авторитетний. Філософія поставала тут мистецтвом раціонального мислення, мистецтвом коментування й інтерпретації тексту і як таке мистецтво народжувала ту своєрідну інтелектуальну традицію й, навіть, особливу філософську культуру, що дістала назву схоластики. З часів Просвітництва, що побачило в останній лише теологічну спрямованість і авторитарність, термін “схоластика” дістав презирливого відтінку як характеристика мислення, відірваного від життя, пустопорожнього мудрування і словомовлення: “Тільки у ХХ ст. новітній науці, — відзначає М. Попович, — відкрились глибокі абстрактні проблеми, приховані забутою мовою старовинного схоластичного світогляду”⁶⁹. В цьому сенсі слід підкреслити значущість схоластики не лише як історичного шаблю в розвитку філософії, а й того необхідного філософського вишколу, якого вимагає професійне філософування.

Отже оцінка змісту філософських курсів професорів Києво-Могилянської академії як схоластики, тим більше “барокової” схоластики⁷⁰, повинна розумітись як свідчення успішного проходження українською академічною філософією першого й необхідного шаблю

⁶⁷ *Микитась В.* Давньоукраїнські студенти і професори. — К., 1994. — С. 81.

⁶⁸ *Неретина С. С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеяра. — М., 1995. — С. 25.

⁶⁹ *Попович М. В.* Нарис історії культури України. — К., 1999. — С. 250.

⁷⁰ Див.: *Стратій Я. М.* Філософія у Києво-Могилянській академії // Історія філософії України. — Цит. вид. — С. 140—142. *Горський В. С.* Києво-Могилянська академія в історії української філософії // Наукові записки НаУКМА. — Т. 9. Спеціальний випуск : У 2 ч. — Ч. 1. — К., 1999. — С. 68 та ін.

професійного філософування. Майже двовікова праця київських інтелектуалів не була пустопорожньою “грою в поняття”: в лекціях і диспутах, у вивченні текстів авторитетних мислителів і опануванні досвідом екзегези напрацьовувалась і відшліфовувалась мовна техніка запитування й розуміння себе й іншого, навичка скрупульозного тлумачення тексту, без яких немає професійного філософування. Останнє і в його сучасних формах виступає спадкоємцем схоластики як “філософування у формах інтерпретації тексту”⁷¹.

Важливо підкреслити й ту еволюцію, що відбулась у свідомості перших київських викладачів філософії впродовж XVII—XVIII ст.: за цей короткий термін вітчизняне академічне філософування зуміло не тільки досягнути здобутки попередніх етапів європейського філософування, а й вперше у вітчизняній традиції ствердило значущість раціонального знання — хай, навіть, як джерела богопізнання. Між філософськими курсами киево-могилянців XVII і XVIII ст. очевидна не лише змістовна, а й ціннісна відстань — професори XVIII ст. орієнтовані на останні досягнення європейського природознавства. За цієї доби київська академічна філософія впевнено крокує, разом із німецькими університетами, за Пуфендорфом і Ляйбніцем, Томазіусом і Вольфом. Київське академічне коло стає для вітчизняної філософії “вікном в Європу”: русинських професорів знають і шанують західноєвропейські колеги. Твори Ф. Прокоповича виходять в Німеччині. Ляйбніц, Міхаелс, Баумайстер співчутливо стежать за розвитком київської академічної філософії. Віра в науковий досвід, любов до істини, як освяченої Богом, схильність до алегоричного тлумачення Біблії — такі якості вирізняють киево-могилянських професорів з часів Феофана Прокоповича. “У вік Просвітництва, — справедливо відзначає М. Попович, — культура, настояна на традиціях Києво-Могилянської академії, орієнтована на західні цінності і водночас невіддільна від православної образності, біблійного символізму мислить релігійними категоріями. Але вона мислить вільно”⁷².

Останні зауваги, безумовно, не дають підстав для надмірного піднесення тих результатів, що їх досягли професори філософії Києво-Могилянської академії. Стверджуючи, що останні “не йшли ні шляхом візантійського богослов’я, ні латинської схоластики, ні західноєвропейських реформаторських теорій, ні шляхом, що йшов від традицій давньоруської доби”, прагнучи “вироблення са-

⁷¹ Аверинцев С. С. Схоластика // Философский энциклопедический словарь. — М., 1989. — С. 639.

⁷² Попович М. В. Нарис історії культури України. — Цит. вид. — С. 289.

мостійного мислення, свого власного типу філософствування”⁷³, дехто з авторів надто поспішає, на наш погляд, у висновках. Тим більше безпідставними видаються твердження, що “українська філософія вже у XVIII ст. мала оригінальну концепцію світу і процесу його творчого освоєння”⁷⁴. Філософія в Києво-Могилянській академії була філософією “шкільною” за самим своїм статусом, її курси були курсами навчальними й адресувались студентам, а учбові компендії, звісно, не той жанр філософської творчості, де вміщують “оригінальні системи”. Викладання філософії в Академії, складання лекційного курсу не були справою вільного вибору професора — це був, як відомо, обов’язок, що накладався на нього посадою префекта. Про те, що цей обов’язок далеко не завжди збігався з покликанням і зацікавленнями викладача, свідчить та захопленість, з якою київські професори філософії зустріли в середині XVIII ст. підручник Баумайстера, що позбавив їх необхідності складати власні керівництва. Оцінка спадщини професорів Києво-Могилянської академії, принаймні сьогодні, коли опрацьована лише десята її частина, повинна, на наш погляд, ґрунтуватись, насамперед, не на порівнянні її здобутків із здобутками західноєвропейської філософії, а на визначенні її місця в історії вітчизняної філософської традиції. І в цьому сенсі, попри доволі несамотійний і учнівський характер щодо філософії західної, філософські курси Києво-Могилянської академії відіграли в історії філософії непересічну роль, прилучивши вітчизняну філософську культуру до європейської традиції і заклавши той фундамент, на якому постала наша професійна філософія. Її потужний розвиток за наступної доби був би неможливим без тієї попередньої роботи, що судилось виконати киево-могилянцям.

Як відомо, і в XIX — на початку XX ст. Київ залишався найзначнішим з осередків академічної філософії в Україні. Та це й не дивно з огляду на те, що саме в Києві, раніше ніж в будь-якому іншому зі східно-слов’янських міст, склалось інтелектуальне і освітнє середовище, сприятливе виникненню й розвитку професійного філософування. В цьому сенсі, не можна не погодитись із думкою М. Грушевського, що Києво-Могилянська академія, з якої бере початок академічна філософія, як “школа, навчальна установа, була тільки одною частиною, чи функцією київського академічного осередку. Академія в розумінню згромадження найвище кваліфікованих

⁷³ Огородник І. В., Огородник В. В. Історія філософської думки в Україні. — Цит. вид. — С. 213.

⁷⁴ Шевченко В. І. Ф. Прокопович і Г. Гегель: дві версії діалектики // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст. — К., 1995. — С. 276.

наукових сил була деінде — в печерському монастирі, найбагатішій, найгоніш обдарованій українській установі того часу, що могла забезпечити науковим силам можливість безжурного заняття наукою, давала в їх розпорядження бібліотеку, друкарню, рисовників і граверів”⁷⁵. З київською “вченою дружиною”, згуртованою навколо печерського архімандрита Єлисея Плетенецького і його наступника Захарії Копистенського, пов’язане культурне відродження Києва з початку XVII століття. Відкриття Києво-Братської школи (1615) і Лаврської друкарні (1616) — лише частина славетних справ київського гуртка, справ, продовжених Петром Могилою, фундатором київського “Атенею”.

Із закриттям Києво-Могилянської академії функції осередків академічної філософії в Києві взяли на себе Київська духовна академія (1819) та Університет Св. Володимира (1834). Потужність розвитку київської академічної філософії XIX — початку XX ст. особливо вражає з огляду на ті умови, в яких він відбувався, адже останні, на теренах Російської імперії, під владою якої опинилась більшість українських земель, ніколи не сприяли ані філософській просвіті, ані філософській творчості.

Згадаймо, що в часи, коли в німецьких університетах стверджувалась академічна свобода, що стимулювала й випещувала філософську думку останніх двох століть, на теренах Російської імперії тільки розпочиналась “боротьба за школу” — та й то початкову. Ще й на початок XIX століття в Росії не склалась якась визначена система освіти, здатна задовольнити елементарні потреби суспільства, не кажучи вже про філософські запити окремих диваків. Більш того, вікова відсутність освіти як такої сформувала настільки стійку відразу загалу до неї, що “просвіченим” державцям довелося витратити ціле XVIII століття на те, аби “вколотити” у свідомість пересічного громадянина необхідність навчатися. Втім, адміністративно-командні методи керівництва справами освіти, що з петровських часів стали нормою для імперії, не приносили жаданих результатів. Вже тоді “насаджання” науки на незораному російському ґрунті цілком уявлялося марністю сподівань вирішити освітні проблеми шляхом урядових напучень і декретів. Відсутність системи початкової освіти і належного аксиологічного простору для розвитку науки та освіти зводили нанівець всі спроби розбудови вищої школи від Петра I до Катерини II.

На жаль, у XVIII ст. проблеми російської просвіти **найбезпосереднішим** чином торкнулись і України, наддніпрянська частина якої

⁷⁵ Грушевський М. Три академії // Київські збірники історії й археології, побуту й мистецтва. — 36. 1. — К., 1930. — С. 9.

поступово прибиралась до рук імперських можновладців. На розв'язання цих проблем був витрачений весь творчий потенціал Києво-Могилянської академії. Як відомо, на плечах її вихованців і професорів тримались освітні “експерименти” російських монархів упродовж усього XVIII ст. Жодне започаткування в галузі освіти — відкриття Московського університету, Медико-Хірургічної академії, народних училищ, не кажучи вже про духовні школи — не обходилось без Київської Академії, змушеної постачати для новостворених закладів своїх найкращих викладачів і студентів. Виродження славетної Києво-Могилянської Академії, зведеної врешті-решт на рівень провінційної гімназії з духовним ухилом⁷⁶, в умовах підсилення церковно-адміністративної влади Росії над Україною й поступової інкорпорації останньої, в статусі приборканої Малоросії, до складу імперії, видається цілком закономірним. У період, що охоплює межі нашого дослідження, освітні заклади Києва разом із філософськими кафедрами виявляються часткою російської системи освіти й підпорядковуються її керівним органам.

Вже перші кроки, зроблені Російською імперією у розбудові освіти, визначили риси останньої, цілком увиразнивши й перспективи академічної філософії. Найхарактерніша з цих рис — цілковита підпорядкованість справи освіти державі та її функціонерам, її залежність від монаршої волі та уподобань.

Освітні реформи Олександра I на початку XIX ст., що відіграли вирішальну роль у розбудові й ствердженні системи освіти, яка діяла в межах Росії до 1917 року, вінчали процес одержавлення освіти, розпочатий у XVIII ст., й складали частку заходів, здійснених з метою централізації державного управління. З 1802 року світські навчальні заклади підпорядковувались спеціально створеному Міністерству народної просвіти й утворювали чітку учбову ієрархію з міністром на чолі. Той самий принцип субординації та централізації складав підґрунтя реформи духовної школи, розпочатої 1807 року. Функції її керівного органу в дореволюційні часи виконував Св. Синод.

Виголошуючи справу народної просвіти “особливою державною частиною” й беручи на себе функції всебічної — від матеріальної до інтелектуальної і виховної — опіки нею, влада послідовно і методично втілювала у життя виплекану ідею уніфікації навчальних закладів

⁷⁶ Перераховуючи предмети, що вивчались у Києво-Могилянській академії за реєстром 1789 року, академік М. Петров робить висновок: “Таке коло наук підходило б якій-небудь духовній семінарії, або навіть світській гімназії, аніж вищій духовно-учебній установі” [*Петров М.* Київська Академія (З нагоди минулого 300-ліття її існування) // *Записки історико-філологічного відділу УАН.* — К., 1919. — С. 12].

імперії і принципу єдиноначальності в керівництві ними. З часів олександрівських реформ освітянська справа в Росії стає частиною складного бюрократичного механізму держави. Викладання і навчання прирівнюються державній службі, російський професор і російський студент мають відповідний чин у “Табелі про ранги”⁷⁷.

Досить зазирнути до Статутів імператорських університетів і духовних академій, чи “Збірник розпоряджень по Міністерству народної освіти”, аби переконатись у тому, що жодна деталь у житті навчальних закладів не обминулась пильним оком ревнителів російської освіти. Учебні плани, програми, змістовне наповнення курсів, іспити, присудження вчених ступенів, господарчі справи, зовнішній вигляд студентів і викладачів, — все піддавалось державному контролю та регламентаціям⁷⁸. Власне, розбіжностей між так званими ліберальними й реакційними Статутами було небагато: якщо перші залишали ілюзію академічної свободи, другі вводили в життя навчальних закладів режим казарми. Навіть у часи “відлиги” уряд, послабляючи цензурні обмеження, відкриваючи нові університети й надаючи їм видимість автономії, пильно стежив за справністю освітнього механізму: “досить було в університетах сянути новому слову, забитися новій думці, як уряд квапився загасити й вбити їх”⁷⁹.

Годі й говорити, що освітній клімат Росії виявився надто суворим для такої ніжної рослини, як філософія. Як би не намагались деякі з віроповіданих професорів доводити, що вплив уряду на її розвиток “не лише не перешкоджає належному рухові розуму людського, а, навпаки, слугує цілющим щитом, що боронить нас від загибельних наслідків лжеосвіти — цього потворного породження нашого століття, котре ... отруєє й псує дедалі більше суспільне тіло дряхліючої Європи”⁸⁰, факти вперто стверджують, що умови, в яких опинилась філософія в Російській імперії, ніколи не сприяли її нормальному розвитку та функціонуванню. З боку уряду вона завжди перебувала

⁷⁷ До кінця служби російські професори, зазвичай, встигали стати дійсними статськими радниками (цей статус мали О. Гіляров, П. Ліницький, Д. Поспехов та ін.), що дорівнювалось генеральському званню. Викладацька і наукова діяльність в Росії відкривала шлях до привілейованого дворянського стану.

⁷⁸ Варто навести назви деяких розділів згаданих Статутів, наприклад Статуту духовних академій 1814 року: “Про предмети нагляду”, “Засоби нагляду”, “Покарання”, “Про конспекти”, “Про метод навчання”, “Про бібліотеку”, “Розпис одягу студентів і приладдя” та інші. Той самий Статут містить зразки облікової і звітної документації, бібліотечних каталогів, “кондуїтів” тощо.

⁷⁹ Шпет Г. Очерк развития русской философии. — Цит. вид. — С. 100.

⁸⁰ Цит. за вид.: Ванчугов В. Очерк истории философии “самобытно-русской”. — М., 1994. — С. 43.

під особливим контролем і підозрою. Навіть у ліберальні олександрівські часи філософські курси в духовних академіях та університетах підводились під чітко визначений державний стандарт “постійної і рятівної злагоди між вірою, віданням і владою”. Академії отримали докладні інструкції щодо викладання “наук філософських” ще в проекті Статуту 1814 року: “ В купі різноманітних людських міркувань, — читаємо там, — є нитка, якої професор необхідно повинен триматися. Ця нитка є істина євангельська. Він має бути внутрішньо впевнений, що ні він, ні учні його ніколи не уздрять світла вишньої філософії, єдино істинної, якщо не буде його шукати у вченні християнському; що ті лише теорії суть ґрунтовні і справедливі, які вкорінені, так би мовити, в істині євангельській. Адже істина є одна, а помилки нечисленні”⁸¹. Трохи згодом ця сама вимога ледь не дослівно була сформульована й щодо університетської філософії⁸².

Російський уряд в усі часи пильно стежив за неунікним виконанням своїх освітніх інструкцій. Першими відчули всю принаду університетської автономії “по-російськи” виписані з Німеччини професори — досить згадати долю Л. Мельмана, визнаного божевільним за прихильність до кантівської філософії (через симпатії до “зловредної Кантової системи” постраждав і професор Санкт-Петербурзької духовної академії І. Фесслер), чи І. Б. Шада, вигнаного за межі Росії за популяризацію ідей Шеллінґа.

Втім, це були лише перші жертви. Справжнього урядового тиску філософія почала зазнавати з 1817 року — з часів об’єднання Міністерства народної просвіти з духовним відомством у сумнозвісне Міністерство духовних справ і народної просвіти. За кілька років його діяльності⁸³ від щойно відкритих Казанського і Санкт-Петербурзького університету залишилися самісінькі “уламки”. Один з найодіозніших діячів російської просвіти тієї доби Михайло Маг-

⁸¹ *Высочайше утвержденный проект устава духовных академий 1814 года 30 августа // Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. — Отд. III. (1796 — 1869). — Т. IV (1813 — 1819). С предисловием, введением и примечаниями проф. прот. Ф. И. Титова. — К., 1913. — С. 104.*

⁸² Зокрема, в інструкції ректору Казанського університету (1820), зміст якої мав керівне значення й для інших університетів, читаємо: “все те, що не узгоджується з розумом Святого Письма, є помилка і неправда, й без усякої пощади повинно відкидатися; ... ті лише теорії філософські ґрунтовні і справедливі, які можуть бути узгоджені з вченням Євангельським” [Цит. за вид.: Философия Фихте в России. — СПб., 2000. — С. 31].

⁸³ Міністерство духовних справ і народної просвіти, очолюване О. М. Голіциним, проіснувало до його виходу у відставку в 1824 році. Після цього об’єднані відомства знову набули самостійного статусу.

ницький досягнув у реформі Казанського університету на засадах благочестя таких успіхів, що його професор математики, аби не позбавитись кафедри, кожну формулу чи аксіому супроводжував хресним знаменням, відчайдушно намагаючись перекласти свій предмет мовою богослов'я. Професори-медики були змушені поховати за християнським обрядом “огидні й богосупротивні” анатомічні препарати, поклавши їх у труни й віддавши землі, після паніхіди та жалобної ходи, на місцевому цвинтарі. Внаслідок проведеної “чистки” на всіх факультетах Казанського університету залишився 91 студент.

За Казанським настала черга і Санкт-Петербурзького університету. Тут за справу взявся не менш горезвісний “просвітник” Дмитро Руніч. Хвиля вигнань, що прокотилась по університету, знесла з кафедри філософії О. Галича.

Втім, щодо викладання філософії, то тут згадані діячі не вважали за можливе обмежуватися такими півзаходами як вигнання професорів чи заборона їхніх книжок. У 1823 році М. Магницький виступив з більш радикальною рекомендацією — вирвати зло із самим корінням, вилучивши філософію з навчальних закладів раз і назавжди. Завзятість М. Магницького налякала навіть членів Головного Правління училищ, більшість яких ідею новоявленого реформатора не підтримала. Показовою щодо позиції Правління у цьому питанні видається записка одного з її членів Івана Муравйова-Апостола, копія якої зберігається у Центральному державному історичному архіві України у м. Києві. “Позаяк в усіх освічених землях законодавці вбачили, що немає ніякої можливості заборонити розмірковувати про предмети, до яких думки людські звертаються безнастанно й, так би мовити, мимохітно, — відзначається в записці, — ніде ніхто й гадки не мав зовсім забороняти вивчення філософії в університетах і гімназіях, а задовольнявся лише тим, аби давати цьому вивченню таку спрямованість, що була б запорукою його корисності й безпеки”⁸⁴. На думку І. Муравйова-Апостола, шкідлива не філософія, а філософізм, тобто “зловживання філософією”, натомість “здорова філософія є надійніший оплот проти нападів лжемудрування”⁸⁵. Відтак, замість репресивних заходів по відношенню до філософії, варто обмежитись “*спрямуванням викладання філософських наук взагалі й виправленням курсів філософії зокрема*”⁸⁶. Отже, “ми по-

⁸⁴ Записка члена Главного правления училищ Муравьева-Апостола о преподавании философии в духовных академиях. — Центральный державный исторический архив Украины в м. Киеве. — Ф. 711. — Оп. 3. — Од. зб. 4077. — Арк. 1.

⁸⁵ Там само.

⁸⁶ Там само. — Арк. 2.

винні, — стверджує автор записки, — наглядати за способом викладання філософських наук, а не зупиняти їх; і нагляд наш має бути батьківським, а не поліцейським, бо цей останній в науках ніколи нічого доброго не чинив”⁸⁷. Досить показовими видаються міркування І. Муравйова-Апостола щодо, так би мовити, “техніки” нагляду над викладанням філософії через інститут “кураторства”, що у подальшому став неодмінним супутником навчальних закладів імперії. Обравши в професори людину “чесну і добру”, — науковий рівень, як пояснює І. Муравйов-Апостол, не є ще головним достоїнством професора, який має бути, насамперед, глибоко моральною людиною й, головне, справжнім християнином, — “куратор відкриє йому усно, наодинці, наміри уряду щодо духу, в якому слід викладати науку. ... Після цього він пройде з професором представлену ним програму”, зауважуючи “предмети, що потребують особливої обережності, ті, про які можна говорити... і ті, які слід обійти мовчанням”⁸⁸.

Рішенням Головного правління училищ, прийнятим у листопаді 1826 року, філософські курси в навчальних закладах імперії були залишені, втім боротьба уряду за ствердження в них “здорової” філософії тільки розпочиналась. На відміну від попередника, Микола І, що посів російський престол 1825 року, не тільки не відчував до філософії ніякої симпатії, а й убачав у ній науку “нечестиву, безбожну й бунтівну”. Одним з перших кроків нового монарха в галузі освіти стало прийняття нового цензурного статуту (1826), спрямованого на забезпечення “нешкідливих” для інтересів держави та церкви літератури, науки і мистецтва. Твори з історії та філософії піддавались особливо суворому нагляду.

Наступний помітний крок у напрямку “зцілення” філософії в миколаївські часи пов’язаний з діяльністю Сергія Уварова, призначеного на посаду міністра освіти 1833 року. Свої головне завдання новий міністр визначив доволі чітко: “Серед стрімкого падіння релігійних і громадських установ в Європі, за повсюдного поширення руйнівних понять, належало зміцнити державу на твердих підвалинах; знайти начала, на яких ґрунтується благоденство, сили, що складають відзначальний характер Росії й належать тільки їй; зібрати докупи священні останки її народності й на них закріпити якір нашого спасіння. На щастя, Росія зберегла теплу віру в рятівні начала, без яких вона не може квітнути, міцніти, жити... Росіянин, відданий

⁸⁷ Записка члена Главного правления училищ Муравьева-Апостола о преподавании философии в духовных академиях. — Центральный державный исторический архив України в м. Києві. — Ф. 711. — Оп. 3. — Од. зб. 4077. — Арк. 3.

⁸⁸ Там само. — Арк. 3—4.

вітчизні, так само мало погодиться на втрату бодай одного з догматів нашого православ'я, як і на крадіжку бодай одної перлини з вінця Мономахова. Самодержавство складає головну умову політичного існування Росії. Поряд з цими двома національними початками є й третє, не менш важливе, не менш сильне: народність... Ось ті головні початки, які належало включити до системи суспільної освіти”⁸⁹. Формула, віднайдена С. Уваровим, — “православ'я, самодержавство, народність”, — склавши фундамент імперської ідеології, на довгі роки визначила світоглядні орієнтири російської системи освіти. Наполегливе втілення її до життя вилилось, насамперед, у підсилення урядового нагляду над освітніми закладами. Новий Статут (1835) позбавляє університети колишньої, бодай формальної, автономії, переводячи їх на напівказарменний режим. Студентів і викладачів одягають у форми. Регламентациям піддаються всі боки університетського життя — від навчального процесу, що отримує дедалі відчутніший прикладний і догматичний характер, до поведінки студентів за межами університету. Університетські філософи отримують інструкцію керуватися у своїх курсах “істинно християнською” філософією стразбурзького професора аббата Ботена.

У житті духовної школи царювання Миколи I викарбувалось сумнозвісними протасівськими реформами. Обер-прокурор Св. Синоду з 1836 року Микола Протасов увійшов до історії російської духовної освіти як насаджувач консервативно-дисциплінарної системи, котрий “зламав, знівечив, знищив і зруйнував все, що ... зрощувалось і підіймалось упродовж аж двадцяти років”⁹⁰. Розігнавши Комісію духовних училищ, з березня 1839 року М. Протасов зосередив у своїх руках всю повноту влади над духовно-освітніми закладами, здійснюючи керівництво над ними через канцелярсько-бюрократичне Духовно-учбове управління. Колишній вояк, М. Протасов дивився на тонкощі богословської науки з неприхованою відразою: науки й, особливо, філософія з її “вільнодумством, дурницями, егоїзмом, фанфаронством” були, в його розумінні, взагалі не потрібні духовній школі, а надто — семінаріям. Людина практична, що звикла дивитись на все з точки зору корисності для життя, дисципліни й чітко визначеного порядку, обер-прокурор мав своїм ідеалом петровську добу з її вузько-спеціальною освітою. Навіщо, дивувався він, сільському священикові перейматись вивченням бого-

⁸⁹ Цит. за вид.: Ванчугов В. Очерк философии “самобытно-русской”. — М., 1994. — С. 36—37.

⁹⁰ Дьяконов К. П. Духовные школы в царствование императора Николая I-го. — Сергиев-Посад, 1907. — С. 35.

слов'я, а тим паче філософії? Чи не корисніше, замість цього, придбати елементарні медичні й сільськогосподарські навички, що допоможуть краще порозумітися з парафіянами? Відтак, в учбовій програмі семінарії 1840 року вводяться “загальнонародний лікарський поради́ник” і сільське господарство, натомість філософські курси обмежуються логікою і психологією, та й то у скороченому вигляді.

Протасівська практика обмеження, а фактично — скасування, філософських курсів дуже швидко знайшла застосування й у світській школі. Наприкінці сорокових років уряд, наляканий революціями у Західній Європі, вдається до справжнього цензурного терору й найсуворіших заходів щодо викладання суспільних наук. «Настав час, — згадував Орест Новицький, тоді професор Університету Св. Володимира, — коли лиш військових генералів визнавали за придатних на те, аби керувати будь-якими державними справами, не виключаючи й вищих шкільних закладів. Од них сподівалися найбільше того що всюду заведено буде військову дисципліну з гаслом: “не смей рассуждать, а исполняй, что приказано”⁹¹. Детальні програми курсів, кожна з яких підлягала наглядові, мали затверджуватись на факультетських зборах і у ректора. Рукописи лекцій перевірялись, декани факультетів повинні були пильнувати за тим, аби їх читання цілком відповідало програмі й затвердженому текстові⁹². Про будь-які відхилення від них — бодай “нешкідливі” — належало повідомляти ректора. Аби запобігти будь-яким руйнівним впливам західних сусідів, уряд заборонив усі закордонні відрядження й відпустки. Право університетів та Академії наук отримувати з-за кордону наукову й, навіть, художню літературу було зведено до мінімуму. Кількість студентів у кожному з університетів скоротили до трьохсот. Із санкції тодішнього міністра освіти кн. П. Ширинського-Шихматова наприкінці 1849 року з університетських курсів було вилучено державне право європейських країн — “через нетвердість засад і незадовільність висновків”. З тим же мотивуванням з курсів всесвітньої історії, політекономії й статистики викинули цілі розділи. Аби вберегти юнацтво від “збаблених мудрувань новітніх філософських систем”, 1850 року уряд заборонив

⁹¹ До історії освіти на Україні. Два невидані уривки з автобіографічної записки Ор. М. Новицького. З передмовою та примітками проф. П. П. Кудрявцева // Записки історико-філологічного відділу УАН. — К., 1927. — Кн. XIII—XIV. — С. 176.

⁹² О. Новицький згадує, як на його лекціях щоразу з'являвся якийсь старенький чиновник особливих доручень при генерал-губернаторові Бібікові, а пізніше й ад'ютант Бібікова Лермонтов [див.: Биографический словарь профессоров и преподавателей имп. Университета Св. Владимира (1834—1884). Сост. и ред. В. С. Иконникова. — К., 1884. — С. 511].

викладання в університетах усіх філософських курсів, крім логіки й психології, ввіривши їх читання професорам богослов'я, котрі працювали за програмою, створеною у Московській духовній академії й затвердженою Св. Синодом⁹³.

Викладачі філософії були або звільнені з університетів, або переведені на інші кафедри. Припинили своє існування філософські факультети, реорганізовані в історико-філологічні й фізико-математичні.

Морок спустошення й наукового занепаду, що вкрив російські університети, почав розвиватись з середини 50-х років. Наказами Олександра II, котрий посів російський престол 1855 року, один за одним скасовувались університетські обмеження попередньої доби. 1861 року знову були відкриті кафедри філософії. Новий університетський Статут (1863) оголошував Ради професорів головним органом університетського самоврядування.

Втім, наскільки далеко було "автономії" 1863 року до академічної свободи німецьких університетів видно хоча б із того, що найголовніше — ідея вільного викладання і вільного навчання — так і не знайшла, попри наполягання прогресивної професури, підтримки з боку уряду: "Відокремити науку від служби і викладання від іспиту, — як відзначає П. Мілюков, — видавалось, за даного становища науки в Росії, надто небезпечним навіть прихильникам академічної автономії"⁹⁴. Збереження обов'язкового навчального плану і студентських іспитів зводило нанівець значення введеного за німецьким зразком, інституту приват-доцентури. Сплеском наукової активності російські університети знову мали завдячувати здебільшого викладачам, відрядженим для підготовки до професорського звання за кордон.

⁹³ Суворість контролю, якому піддавались лекції з логіки та психології у виконанні навіть професорів богослов'я, переконливо засвідчує рапорт протоієрея Івана Скворцова, тоді професора Університету Св. Володимира, поданий 13 лютого 1853 р. на ім'я київського митрополита Філарета (Амфітеатрова) [як архівний документ, подаємо його мовою оригіналу — М. Т.]: "По определению Св. Синода, прописанному в Указе о программах психологии и логики для университетов, я обязан представлять Св. Синоду, по окончании годового курса, лекции мои по сим предметам, порядком установленным (как сказано в вышеупомянутом определении). Почему долгом поставляю составленные мною лекции логики за прошедший 1852 год представить Вашему Высокопреосвященству, и вместе честь имею покорнейше просить, при представлении лекций моих Св. Синоду, исходатайствовать мне дозволение читать и впредь психологию и логику по составленным мною лекциям с тем, чтобы по окончании годичного курса не представлять уже лекций Св. Синоду, ... если не будет каких-либо важных дополнений к ним". — Центральний державний архів України в м. Києві. — Ф. 711. — Оп. 3. — Од. зб. 467. — Арк. 1—2.

⁹⁴ *Милюков П. Университеты в России // Энциклопедический словарь/ изд. Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. — Т. XXXIV^а. — СПб., 1902. — С. 793.*

Добу суспільної “відлиги”, як заведено в Росії, швидко змінив новий період реакції. Бурхливі 70-ті роки, що минули під знаком боротьби університетів за збереження автономії, вінчав черговий Статут (1884), що розвивав залишки ілюзій про академічну свободу, жорстко підпорядковуючи університетське життя Міністерству народної освіти. Згідно доповнень до цього статуту, між іншим, вивчення філософії обмежувалось творами Платона та Арістотеля. Навіть логіка і психологія потрапили до переліку “необов’язкових” дисциплін. У найближчі роки міністерство доповнило реакційний Статут ще кількома суворими дисциплінарними інструкціями, зокрема сумнозвісними “Тимчасовими правилами” про віддання в солдати студентів — учасників антидержавних заворушень.

Питання про автономію університетів не сходило з порядку денного й у наступні роки, втім, як відомо, залишилось нерозв’язаним. Уряд, змушений піти на поступки вимозі університетської автономії в роки першої російської революції, 1907 року прояснив питання раз і назавжди: автономія є виборність, але не свобода від Міністерства народної освіти.

Отже, чи можна було очікувати справжнього розвою академічної філософії в країні, де філософія, кажучи словами Г. Шпета, ніколи не знала “спокійного академічного догляду”, отримуючи замість нього нескінченні урядові напучення, мотивовані сумнозвісною формулою: “Користь від філософії не доведена, а шкода від неї можлива”? Чи можна було сподіватися на те, що “просвічені” урядовці, привласнюючи собі функції інтелігенції, плекатимуть філософську думку, чужу, за самою своєю сутністю, утилітарній спрямованості системи освіти, яку ладнали в Росії з петровських часів? Чи здатне взагалі прищепитися “чисте мислення” в суспільстві, що чекає від філософії “життєвого”, прагматичного світогляду і рішення так званих злидених питань?

На відміну від найпересічнішого німецького професора, котрого свобода викладання спонукала до самостійного пошуку істини, за єдиний критерій якої правлять розум і досвід, призвичаювала до розуміння філософії не як усталеної, освяченої державою та церквою, системи, яку залишається лише вкласти в голови слухачів, а як певної сукупності проблем, розв’язання яких вимагає власного розумового зусилля, російський професор філософії отримував всю істину разом з вуст Міністерства народної освіти й Св. Синоду, ще й вкупі з програмами курсів та рекомендованими підручниками. Проте, як небезпечно було шукати істину на шляхах розуму в Російській імперії, чії освітні статuti та інструкції попереджали, слідом за апостолом Павлом: “Стережіться, щоб ніхто вас не звів філософією га

марною оманю за переданням людським, за стихіями світу, а не за Христом” (Кол. 2:8), красномовно свідчать вигнання з кафедр, заборона книжок, провалені захисти, відверте цькування, яких не зазнала, принаймні в такій кількості, жодна філософія в світі. Неусипний нагляд над морально-релігійним життям професури, її академічною діяльністю й науковими студіями — незнані в “країні філософів” — норма імператорських університетів і духовних академій, що аж ніяк не надавала творчої наснаги її викладачам.

Власне, творчої наснаги від російських професорів ніхто й не вимагав. Благочесність і благонадійність, навіть за відсутності знань, таланту, наукових досягнень, правила за надійну запоруку успішної академічної кар’єри. Пріоритетність виховних функцій над освітніми й науковими, що складала відзначальну ознаку і університетів, і духовних академій імперії, яку держава спеціально підтримувала цілим арсеналом інспекторів, субінспекторів, педелів та ін., цілком відповідала практичним запитам влади, що потребували не стільки філософів чи богословів, скільки вірних підданих і ревних служителів церкви. В духовних академіях ця, так би мовити, педагогічна налаштованість особливо виразна: наукові інтереси тут завжди поступалися місцем інтересам церковно-практичним⁹⁵. “Діячі академічної науки, відтак, — відзначає Павло Тихомиров, знайомий з життям і духовних академій, і університетів не з чуток, — підштовхувались на шлях систематичного й невикорінного спротиву домаганням підпорядкувати науку практичним інтересам. Усунути цей спротив можна було лише двома засобами: або позбавити професорів можливості знайомитись з джерелами і літературою, здатними породжувати в них небажаний напрям думок, або приймати на службу тільки таких професорів, котрі вже встигли зарекомендувати себе доволі благонамірним способом думки”⁹⁶. На озброєнні уряду, відзначимо, були обидва ці заходи. Досить згадати неусипний нагляд міністерства просвіти і Синоду над

⁹⁵ Особливо показовим у цьому відношенні є останній передреволюційний Статут православних духовних академій (1910), в першому параграфі якого записано: “Православні духовні Академії суть закриті вищі церковні училища, що християнським вихованням і вищою православно-богословською наукою готують християнськи-просвічених діячів для служіння святій православної Церкві, насамперед у галузі церковно-пастирській, а потім і на інших нивах церковної діяльності, переважно в священному сані”. Серед предметів, що входять до кола духовно-академічної діяльності, другий параграф цього ж Статуту особливо виділяє “виховання в учнях любові до святої Церкви та її настанов і відданості Престолу та Вітчизні” (Устав Православных Духовных Академий. — К., 1910. — С. 1).

⁹⁶ Тихомиров П. В. О духовных академиях // Духовная школа. — М., 1906. — С. 339 — 340.

університетськими й духовно-академічними бібліотеками⁹⁷ й цензурну заборону праць окремих вітчизняних і західних авторів⁹⁸. Іноді ці заборони справляли, кажучи словами П. Тихомирова, комічне враження своєю запізнілістю й очевидною неадекватністю: “Наприклад, у 80-ті роки заборонялись Штраус і Ренан, натомість уся подальша новозавітна література, що не тільки ввібрала всі їхні ідеї, а й пішла у розвиткові останніх набагато далі, благополучно уникала опали — через те лише, що упорядники цього пікантного індексу все ще продовжували вважати Штрауса та Ренана “найновішими” раціоналістами”⁹⁹. Практика примусових обмежень однаковою мірою шкодила й урядовим намірам, і розвиткові науки: того ж Ренана, відзначає Г. Флоровський, “продовжували читати таємно, а книга проти Ренана запізнилась років на 15”¹⁰⁰.

Особливо гнітючий вплив на духовно-академічну й університетську науку в Росії справляв урядовий нагляд над дисертаціями. За-

⁹⁷ Див., наприклад: Указ Синода о книгах, содержащих ложное и соблазнительное толкование. 1825 г. — Институт рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. — Ф. 160. — № 239. Про регламентаційні заходи уряду щодо академічних бібліотек загалом і київської зокрема див.: *Шип Н.* Видавнича і просвітницька діяльність Київської духовної академії // *Київська старовина*. — 1999. — № 3. — С. 7—8.

⁹⁸ Досить красномовними щодо цього видаються свідчення історика Казанської духовної академії П. Знаменського: “Історія цивілізації Гізо, — пише він, — вважалась жажливою книжкою, а відомий твір Гіббона тримали у страшенній таємниці; за влашний кошт студенти виписували “Отечественные записки” та “Современник”, втім, читали, за змоги, ховаючись від начальства. З наставників богослов’я до кінця 1850-х років жоден не ознайомив слухачів ні з історією, ні з літературою свого предмету. Будь-які негативні, антирелігійні вчення, що більш за все сприяють підйому наукового інтересу при вивченні й розробці богословських істин, звичайно замовчувались і дбайливо усувались від студентів із тією ж самою метою збереження студентської цноти й невідання добра і зла. Філософія релігії Гегеля, тюбінгенська школа, пресловута книга доктора Штрауса, вчення Фейєрбаха — все це для студентів-богословів були самі лише страхітливі слова, що залітали до академії звідкись ззовні, значення яких визначалось більше фантазією й чутками й так само, здебільшого, ззовні. Наскільки мізерними були тоді засоби придбання богословської ерудиції, видно з того, що студенти з цікавістю кидались у своїй бібліотеці на всілякі дурниці, що якимсь чином вислизнули з ока начальницької цензури, читали, як велику новину, якийсь ріденький відділ єврейської історії Роттека. Без загального зв’язку з усім широким світом богословської науки богословствування їхнє мало зробитися свого чину кустарною справою” [*Знаменский П.* История Казанской духовной академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842—1870 годы). — Вып.Ш. — Казань, 1892. — С. 276—277].

⁹⁹ *Тихомиров П. В.* О духовных академиях. — Цит. вид. — С. 340.

¹⁰⁰ *Флоровский Г.* Пути русского богословия. — Цит. вид. — С. 421.

твердження вчених ступенів, що складало прерогативу Св. Синоду в духовному відомстві й Міністерства народної освіти у відомстві світському, супроводжувалось в окремі часи настільки жорсткими регламентаціями, що їхні здобувачі відчували себе буквально тероризованими. Головним критерієм для оцінки тієї або іншої дисертації виявлялась не стільки її наукова гідність, скільки відповідність канонізованим істинам благочестя. Регламентаціям піддавалась навіть сама тематика дисертаційних досліджень. Наприклад, повідомляє П. Тихомиров, “у творах з Святого письма заборонялось заперечувати автентичність будь-якої священної книги або навіть її частини. Заборонялось говорити про різних авторів П’ятикнижжя, Ісаяї, давати історичне пояснення так званим месіянським місцям тощо. В творах з церковної історії заборонялось займатися еретиками, а надто систематизувати їхні вчення, неможна було заперечувати давньоруських переказів та ін. У богословських творах не припускалось бодай розбіжності з філаретівським катехізисом”¹⁰¹. Відтак, замість того, аби братись за розв’язання “небезпечних” богословських і філософських проблем, дисертанти змушені були вдаватися до нейтральної тематики — чогось “настільки археологічного чи філологічного, що до православ’я не мало б жодного відношення”¹⁰². Звідси цілком зрозумілий той “неживий” стиль, породжений звичкою замовчування й приховування справжніх думок, в якому так часто дорікають вітчизняним академічним мислителів. У гнітючій атмосфері духовної несвободи, за відсутності в суспільстві неквапливого теоретичного інтересу, неоглибленого розв’язанням практичних проблем життя, важко було очікувати народження сміливих зльотів думки й оригінальних філософських побудов. Не дивно, що відсутність на теренах Російської імперії нормальних умов для розвитку професійної філософії штовхала приневолену думку до виходу в інших сферах духовної творчості — в журналістиці, літературі, з якими пов’язують найбільш оригінальні сторінки вітчизняного філософування. Той самий чинник обумовлював і відому “бойовитість” останнього, його полемічне й ба, навіть, революційне забарвлення. Втім, шлях боротьби з режимом несвободи, на який мусила ставати філософія в Росії, неунікно призводив до її політизації, до виходу її творчого потенціалу в нефілософську, за суттю своєю, діяльність, до знесилення й оскудіння думки як думки, адже привнесення до філософії полемічної завзятості, публіцистичної пристрастності, продиктоване чи то соціально-політичними, чи то

¹⁰¹ Тихомиров П. В. О духовных академиях. — Цит. вид. — С. 344.

¹⁰² Там само. — С. 343.

особистими практичними потребами, вихолощували з філософської роботи її власне філософський сенс, приречуючи на творчу безплідність.

З огляду на зазначене мимохіть виникає питання, чи взагалі варта чогось більшого, ніж щире співчуття, та філософія, що мусила розвиватись у стінах “бастилій духу” і “розумових фортець” Російської імперії? Чи не заслуговує вона на інтерес сучасника лише як сумний вітчизняний досвід, що не повинен більше повторюватись?

Визнаючи зовсім не риторичний характер цих запитань, маємо особливо наголосити на бодай парадоксальному, але факті, що попри всю духовну несвободу й ідеологічний диктат, які стояли перешкодою на шляху повнокровного розвитку академічної філософії XIX — початку XX ст., за своїм змістом і значенням вона далеко не заслуговує на презирливе знехтування й надання другорядного, порівняно з неакадемічними формами філософії, статусу в історії вітчизняної філософської культури. Більш того, видається, що саме академічна філософія значною мірою сприяла філософському пробудженню в Росії, яке на зламі століть призвело до появи низки оригінальних філософських вчень, що посіли гідне місце у філософії XX ст.

Як не дивно, але ствердженню духовно-академічної й університетської філософії в якості важливих феноменів вітчизняної філософської культури значною мірою сприяли ті самі особи, що водночас виступали її гонителями, адже добре відомо, що чим сильніша заборона, тим дужчий потяг до забороненого, а надто, коли йдеться про те, чого заборонити чи знищити неможливо в принципі — про людську духовність, про запитування смислу в існуючого, про таїнне життя мислення, в акті якого людина завжди зберігає свою свободу й самість, про той нездоланий філософський Ерос, що одвіку народжує диво філософування. В цьому сенсі не можна не визнати правдивості вислову Олександра Введенського: філософія в Росії існує “внаслідок глибокої потреби, що задовольняється всупереч різноманітним перешкодам”¹⁰³.

З іншого боку, самий характер цих перешкод часто-густо виявляв цілковиту безпорадність влади у сфері, для неї вочевидь незбагненої. Неспроможність держави зробити контроль над академічною наукою справді дієвим і впливовим добре відчували самі професори духовних академій та університетів. Зокрема, влада “пробувала вимагати від професорів програми їхнього викладання. Програми надавались; але хто міг відчувати себе достатньою мірою компетентним, аби піддати

¹⁰³ Введенский А. И. Судьбы философии в России // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.: Очерки истории русской философии. — Свердловск, 1991. — С. 27.

ці програми критичній оцінці з цензурної точки зору й вимагати змін, що потім би не зробились посміховиськом для студентів і професорів? 1896 року вигадали досить хитромудрий засіб: програми однакових предметів у різних академіях надрукували чотирма паралельними стовпцями й розіслали по академіях з вимогою, аби кожен професор написав критичні зауваження щодо програми з його предмету, поданої професорами інших академій. Сподівались з цього взаємного винищення дещо скористатись й, наскільки відомо, мали гадку навіть про вироблення таким чином обов'язкової програми. Але професори на цей гачок не пішли: критичних зауважень з усіх чотирьох академій не подав, здається ніхто"¹⁰⁴.

Відчуваючи слабину духовно-академічних й університетських "контролерів", російські професори знаходили протидію й іншим їхнім заходам. Один із прикладів професорської винахідливості миколаївської доби наводить Олександр Котович, передаючи спогади архімандрита Тверського і Кашинського Сави про "маленькі хитрощі" професора Московської духовної академії Микити Гілярова-Платонова: " Приїхав до академії ... обер-прокурор Св. Синоду граф М. О. Протасов; приходить у супроводі ректора й когось іще до нашого богословського класу під час лекції Гілярова. Гіляров, звісно, був попереджений про це й приніс з собою в клас зошита, свій студентський твір про антихриста. Після входу до класу почесного гостя, він заходився пригощати його своєю студентською мудрістю. Гість у захваті був від цієї мудрості..., залишаючи аудиторію дякував лекторові й зробив про ...академію такий відгук: "Московська академія завжди приносила нам ревних захисників православ'я. Бажаю, аби й нинішнє покоління справдило сподівання уряду". Але поважний лектор, після виходу гостя, зійшов з кафедри й, звернувшись до нас — студентів, сказав: "забудьте, панове те, що я зараз читав вам" й слідом за цим почав проповідувати нам про той самий предмет зовсім протилежне"¹⁰⁵.

Слід особливо відзначити факт щасливої непослідовності російського уряду у справі керівництва філософською освітою, коли, вилучивши 1850 року філософію з університетів, він так і не наміслився прибрати її з духовних академій, чим значною мірою сприяв збереженню академічної філософії як такої на теренах імперії. Нарешті, якими б суворими не були "приморозки" в системі російської освіти, за ними завжди приходила "відлига", що приносила за собою послаблення цензурного гніту, відрядження до європейських

¹⁰⁴ Тихомиров П. В. О духовных академиях. — Цит. вид. — С. 342.

¹⁰⁵ Котович А. Духовная цензура в России (1799—1855 гг.) — СПб., 1909. — С. 199—200.

університетів і бібліотек, можливість ковтнути свіжого повітря, вкрай необхідного для філософської творчості.

Говорячи про значення академічної філософії в історії вітчизняної культури, підкреслимо, насамперед, що введення філософських курсів до системи духовної й світської освіти обумовило розвиток фахової філософії в Росії й заклало підґрунтя для створення філософської спільноти, що постала серйозним фактором легітимації філософського знання в нефілософськи налаштованому російському суспільстві. Філософська періодика, товариства, видавництва, народжені в надрах професійної академічної філософії, відіграли не оцінену роль як у ствердженні в суспільній свідомості значущості філософії як необхідного компоненту духовної культури, так і в активізації її діалогу з європейською філософською спільнотою. Йдеться не лише про внесок академічної філософії до створення необхідного інформаційного простору, в якому відбувалось подолання прогалин у філософській освіченості суспільства, його ознайомлення із здобутками світової філософії (згадаймо у зв'язку з цим величезну роботу по підготовці до видань філософської класики й перекладів творів новітніх європейських мислителів, що здійснювалась, значною мірою, зусиллями професорів університетів і духовних академій). Йдеться про прилучення вітчизняної філософії до світової традиції й обумовлене цим прагнення вписати свою сторінку в історії філософської думки. Звинувачення духовно-академічної й університетської філософії в “неоригінальності”, сліпому наслідуванні західних зразків, епігонстві й т. д., так само як і вимірювання її здобутків за якимись еталонами, яких у філософії просто не може бути, видаються в цьому сенсі виявом комплексу “периферійності”, породженого нерозумінням (а то й елементарним незнанням) історичних умов і перипетій розвитку вітчизняної філософії, тим паче що “більше або менше запозичення й підпорядкування чужим впливам — загальний закон розвитку філософії будь-якого європейського народу”¹⁰⁶. Інша річ, що міра і такт не завадять у спробах довести виняткову “самобутність” і “оригінальність” вітчизняної філософії шляхом культурологічних медитацій і створення на її ґрунті нескінченного шереду міфологем.

Найпереконливішим свідченням значущості академічної філософії XIX — початку XX ст. є, на наш погляд, народження в її надрах відданості й любові до самого акту мислення, необтяженого розв'язанням злиднених питань і сьогоденним практичним інтересом, мислення, що дозволяє зберігати внутрішню свободу й, водночас, відчувати свою живу причетність до класичної філософської традиції,

¹⁰⁶ Введенский А. И. Судьбы философии в России. — Цит. вид. — С. 27.

мислення, яке стверджує самоцінність “суто філософської роботи й філософської творчості, що має в собі самій, а не десь ззовні, свій критерій і своє виправдання”¹⁰⁷. Й як би важко не доводилось тим, хто дбайливо оброблював поле філософії, захищаючи його від бур’яну буденної прагми, хто відстоював філософський професіоналізм у суспільстві, що вважало філософію “простою, бо вона ґрунтується на здоровому глузді й звичайній логіці, котрі є, звісно, в кожній недурної людини”¹⁰⁸, їхні зусилля не минулися марно ані для них самих, ані для вітчизняної культури. Варто згадати, що саме в межах академічної філософії постали й зміцніли в Росії XIX — поч. XX ст. філософська антропологія, психологія, логіка, історія філософії та ін. Праці академічних мислителів склали вагомий внесок до розвитку етики, естетики, філософії права і т. д. Водночас, академічна філософія, якою б замкнутою й корпоративною не вважали її деякі дослідники, значною мірою вплинула на розвиток на теренах імперії “неакадемічної” філософської традиції. Адже саме “філософське пробудження” 20—30-х років, котре покликало до пошуків простору філософування, вільного від офіціозу підпорядкованих державі закладів освіти, “визрівало” в Росії в духовно-академічному й університетському середовищі. Чому цього “пробудження” не сталося раніше — цілком зрозуміло, з огляду на те, що освіта на рівні писемності, далі якої, за винятком одиниць, не йшли впродовж віків, не дає стимулу до власної філософської творчості, не створює того інтелектуального середовища, де потяг до філософування стає нездоланною потребою. Потрібен був час, аби таке середовище не лише зародилось, а й зміцніло. Потрібно було, аби прилучення до філософського знання і традиції перестало носити спорадичний характер, аби бодай попередню філософську освіту можна було отримати не в мандрах по Європі, а в стінах вітчизняних навчальних закладів. Власне з розбудови вищої освіти, розпочатої Києво-Могилянською академією, із ствердження філософських курсів у системі освіти, з надання їм певного статусу в програмах духовних академій та університетів і починається історія згаданого “філософського пробудження”, яке частогусто пов’язують виключно з пошуками національної та культурної ідентичності, забуваючи про те, що ці пошуки вже засвідчують самий факт пробудження, а не його чинники.

Досі, кажучи про значення академічної філософії XIX — початку XX ст., ми мали на увазі, так би мовити, сукупний результат діяльності філософських кафедр духовних академій та університетів на те-

¹⁰⁷ Яковенко Б. В. О положении и задачах философии в России // Северные записки. — 1915. — № 1. — С. 217.

¹⁰⁸ Див.: Ермичев А. А. К достоинствам взгляда “со стороны”. — Цит. вид. — С. 79.

ренах Російської імперії. На разі поглянемо на особистий внесок київської духовно-академічної та університетської філософії до розвитку філософської культури зазначеної доби, згадавши імена і звершення її речників.

Шерег цих імен починає, як відомо, Іван Михайлович Сковорцов (1795—1863), доктор богослов'я (1838), перший професор філософії в Київській духовній академії і богослов'я в Університеті Св. Володимира¹⁰⁹.

Знайомство з досить нечисленними філософськими працями Івана Сковорцова¹¹⁰ навіює серйозні сумніви щодо того, чи саме філософія складала його покликання. Власне, особисті симпатії Філарета (Дроздова) [майбутнього митрополита Московського й Ко-

¹⁰⁹ І. М. Сковорцов народився у с. Стесково Ардатівського повіту Нижегородської губернії в родині священика. Після закінчення Нижегородської духовної семінарії та Санкт-Петербурзької духовної академії, де навчався впродовж 1814—1817 рр. і здобув ступінь магістра богослов'я та словесних наук, був призначений 1817 р. професором філософії, математики та фізики Київської духовної семінарії. Після відкриття Київської духовної академії її бакалавр (1819) і ординарний професор (1824—1849) філософських наук. З 1820 р. священик і настоятель Володимирської Києво-Печерської церкви. Понад двадцять років (1834—1858) був професором богослов'я, церковної історії та церковного права в Університеті Св. Володимира. Водночас з 30-х рр. служив законовчителем у багатьох київських середніх освітніх закладах. З 1859 р. і до кінця життя — кафедральний протоієрей Києво-Софійського собору. Редактор журналів “Воскресное чтение” та “Киевские епархиальные ведомости” (1837—1863). Член академічної конференції (1823—1863), окружного академічного правління (1824—1849), попечительства про бідних духовного звання (1849—1863), комісії по будівництву Києво-Володимирського собору (1852—1863), статистичного комітету (1854—1863). Помер і похований у Києві.

¹¹⁰ В. Зеньковський, а слідом за ним і сучасні історики філософії, помилково приписують І. Сковорцову авторство “дуже багатьох праць з історії філософії (давньої та нової)”, напевне плутаючи його з іншими Сковорцовими — Михайлом Єфремовичем, що посідав певний час філософську кафедру в Університеті Св. Володимира, та Костянтином Івановичем, професором КДА. До філософських праць Івана Сковорцова належать такі: О составе человека. — СПб., 1817. Опыт о метафизическом начале философии [промова на урочистому акті відкриття Київської духовної академії 1819 р. — М. Т.] // Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. — Отд. III. (1796—1869). — Т. IV (1813—1819). — К., 1913. О философии Эшенмайера // Журнал Министерства народного просвещения. — 1835. — № 8. О философии Плотина // Там само. — 1835. — № 10. Критическое обозрение Кантовской “Религии в пределах одного разума” // Там само. — 1838. — № 1. Записки по нравственной философии: об основных началах и главных частях нравственной философии // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. — К., 1869. Христианское употребление философии или философия Григория Нисского // Труды Киевской духовной академии. — 1863. — Т. 3.

ломенського, а в роки навчання І. Сковцова в Санкт-Петербурзькій духовній академії архімандрита та її ректора — М. Т.] і кадрова скрута, особливо відчутна в роки реформи духовно-академічної освіти, стали тими обставинами, що привели вчорашнього студента на філософську кафедру. Видається, що як священик, законовчитель і богослов, для якого релігія “була альфою та омегою”, що “з неї виводив він і до неї спрямовував усі свої розвідки й судження”¹¹¹, І. Сковцов реалізовував себе з більшим натхненням. Напевне завзятість, з якою Г. Шпет доводив, у відомому “Нарисі розвитку російської філософії”, безталанність Сковцова-філософа чимало здивувала б і самого поважного протоієрея, що аж ніяк не зазіхав на статус мислителя, і його сучасників. Як науковець І. Сковцов був відомий справді численними працями з історії церкви, деякі з яких витримали по шість видань, а також з канонічного права, що стали першим і визнаним вітчизняним досвідом у цій галузі богослов’я. Що ж до філософської діяльності І. Сковцова, то тут він залишив по собі пам’ять як викладач і педагог, котрий випустив чотирнадцять курсів Київської духовної академії.

Серед перших вихованців І. Сковцова слід особливо відзначити Інокентія (Борисова) (1800—1857), майбутнього архієпископа, відомого богослова і церковного діяча¹¹². Так само як і глибоко шанований ним вчитель, Інокентій, власне, не був філософом, хоча до кола його доволі різноманітних наукових зацікавлень — богослов’я, природознавство, історія, археологія — без сумніву належала і філософія¹¹³. Втім, до

¹¹¹ *Дневник протоієрея Ивана Михайловича Сковцова*. — К., 1866. — С. 5.

¹¹² Інокентій (Борисов Іван Олексійович) народився у м. Єлєць Орловської губернії в родині священика. Навчався у Воронежській (1810—1811) і Орловській (м. Севськ) духовних семінаріях. Після закінчення 1823 року Київської духовної академії (магістр І курсу) отримав посаду інспектора і професора церковної історії Санкт-Петербурзької духовної семінарії. Того ж року прийняв чернецтво і призначення ректором Олександрівського духовного училища. 1826 року був переведений до Санкт-Петербурзької духовної академії (бакалавр богословських наук, інспектор, екстраординарний професор) і висвячений в архімандрити. Після захисту докторської дисертації (1829) був призначений ректором Київської духовної академії (1830), яку очолював понад десять років. Заснував академічний щотижневик “Воскресное чтение”. 1836 року висвячений у сан єпископа Чигиринського, вікарія Київської митрополії. Того ж року обраний членом Російської академії наук за відділенням російської мови і словесності. 1841 року призначений єпархіальним архієреєм спочатку до Вологди, а потім до Харкова. Архієпископ з 1845 р. З 1848 р. до кінця життя жив в Одесі, очолюючи Херсонську єпархію. В роки Кримської війни (1853—1856) виступав з проповідями у місцях бойових дій. З 1856 р. член Св. Синоду.

¹¹³ Г. Флоровський, наприклад, стверджуючи пріоритетність філософських інтересів Інокентія, водночас відзначає: “мислителем він не був. Це був розум гострий і сприйнятливий, але не творчий. Дослідником Інокентій ніколи не був.

Тільки блискаucha манера викладу маскірує цей постійний нестаток творчої са-

історії культури Інокентій увійшов як натхненний проповідник і реформатор російського богослов'я, що вперше застосував історичний та історико-порівняльний методи до вивчення та викладання богословських наук. Саме завдяки Інокентію в практику духовних академій були введені нові богословські дисципліни — історія догматів, символіка (історія символів віри), еклезіастика (вчення про церкву).

Магістр першого курсу Київської духовної академії (1823), Інокентій повернувся до alma mater 1830 року доктором богослов'я, професором богословських наук і ректором. Становище, в якому застав він рідну Академію, з легкістю можна уявити згадавши хоча б той факт, що за перше десятиріччя її історії змінилось п'ять ректорів, не кажучи вже про викладачів¹¹⁴. Враховуючи надзвичайну занедбаність викладання і науки в Київській духовній академії наприкінці 20-х років¹¹⁵, слід тим більше віддати належне Інокентію, що виявив себе мудрим і дбайливим керівником, спричинивши кардинальні зрушення в житті цього навчального закладу. "Роки ректорства пресв. Інокен-

модіяльності" [Флоровский Г. Пути русского богословия. — Цит. вид. — С. 197]. Таку саму характеристику знаходимо у Д. Поспехова, упорядника відомих лекцій Інокентія з догматичного і морального богослов'я, читаних у Київській духовній академії: "Розум його [Інокентія — М. Т.] був не стільки такий, що досліджує, скільки такий, що розбудовує й змальовує; в ньому багато було поетичного хисту, і цей хист виявлявся й там, де інші віддавалися визначенням, розподілам і доказам... Копіткі дослідження не пасували розумовому складу Інокентія" [Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии, архимандрита Инокентия, протоиерея И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архимандрита Феофана) и Я. К. Амфитеатрова, изданных академиею по случаю пятидесятилетнего юбилея (1819—1869) ея. — К., 1869. — С. III—IV].

¹¹⁴ "Академія наша, — писав Інокентій в грудні 1830 року, — навіть за зовнім своїм добробутом, ще ніяк не може хвалитись тим, що має все потрібне. І, поперше, становище наставників, особливо світських і сімейних, дуже, дуже скрутне. Платня їх, доволі помірна сама по собі, від надзвичайного неврожаю хліба в цій місцевості й від неабиякої дорожнечі квартир... зробилась зовсім незначною. А бідність, що походить звідси, помітно забирає духу й примушує деяких чекати першої нагоди залишити службу академічну" (Виписки из Нечаевского архива // Старина и новизна. — 1905. — Кн. 9. — С. 213).

¹¹⁵ Найближчий попередник Інокентія арх. Смарагд (Крижановський) викарбувався у пам'яті тодішніх вихованців КДА як "людина нездарна, але пихата", що "зневажала всіх і особливо науку... Викладаючи богослов'я, він тільки критикував тези автора й міркування інших: і то не так, і той дурень, а як?, — про це ані слова" [Воспоминания и автобиография одесского протоиерея Н. И. Соколова // Киевская старина. — 1906. — № 10. — С. 173—174]. "Не пам'ятаю, — продовжує М. Соколов, — якого автора читали Богословію; але тільки вона була латиною; навіть тексти Св. Письма цитувались у ній з Вульгати. Ось вам російська духовна академія! ... Коли став читати лекції після Смарагда Інокентій, він до того захопив нас, що ми вважали його незрівняним..." [див. там само. — С. 177, 180].

тія, — відзначає Ф. Титов, — складають особливий період в історії нашої Академії. Це був час надзвичайного пожвавлення науково-навчальної діяльності Академії, невтомного служіння її професорів ... на користь... звільнення богословської науки від шор схоластики, що до того її стримували, й залучення її на служіння життю, вітчизняній історії, час поширення наукового впливу Академії за межі її”¹¹⁶. Слід особливо відзначити, що відмова від читання філософських і богословських курсів латиною¹¹⁷, введення нових навчальних дисциплін, загальне піднесення теоретичного рівня викладання, заохочення до самостійних наукових студій студентів і викладачів Київської духовної академії за часів Інокентія стали не лише важливими кроками у розбудові духовно-академічної освіти, а й потужним стимулом до розвитку на теренах імперії професійного філософування. Усвідомлюючи значущість філософії в духовній культурі й особисто підтримуючи філософські схильності обдарованих вихованців КДА, Інокентій чимало сприяв становленню київської академічної філософії.

Та й не лише київської, адже з 30-тих років філософи Київської духовної академії користуються великою пошаною й “попитом” інших духовних академій та університетів Росії. Так, 1833 року на філософську кафедру Санкт-Петербурзької духовної академії було запрошено Василя Миколайовича Карпова (1798—1867), магістра богослов’я і бакалавра філософських наук Київської академії¹¹⁸. Вихова-

¹¹⁶ *Титов Ф.* Преосвященный Иннокентий Борисов, архиепископ Херсонский и Таврический, как ректор Киевской Духовной Академии // Труды Киевской духовной академии. — 1900. — № 12. — С. 4—8.

¹¹⁷ Як свідчать архівні документи, Київська духовна академія могла скористатись дозволом Св. Синоду читати богословські курси російською мовою ще 1819 р. [“Богословские науки в Академии могут быть преподаваемы и на латинском и на русском языках. 8 сентября 1819 г. №821”// Предписания Комиссии духовных училищ при Синоде. — Центральный державный историчный архив Украины в м. Києві. — Ф. 711. — Оп. 2. — Од. зб. 1. — Арк. 1 (зв.)], втім її викладачі не надто поспішали прощатись із звичною латиною.

¹¹⁸ В. М. Карпов народився у с. Хреновому Бобровського повіту Воронежської губернії в родині священика. В роки навчання у Воронежській духовній семінарії (1814—1821), під впливом професора-шеллінґіанця І. Я. Зацепіна, колишнього студента І. Б. Шада, захопився філософією. Після закінчення 1825 року Київської духовної академії був призначений вчителем грецької і німецької мов до місцевої семінарії. 1827 року отримує ступінь магістра богослов’я і словесних наук та повертається до Академії бакалавром французької мови (1829). З 1831 року — бакалавр філософських наук. Переведений 1833 року на кафедру філософії Санкт-Петербурзької духовної академії, з 1835 року і до кінця життя працював на посаді її професора, водночас завідуючи академічною бібліотекою (1834—1854). В 1855—1857 рр. член Комітету духовної цензури. Помер у Санкт-Петербурзі. Похований на Нікольському цвинтарі Олександрівської лаври.

нець київської духовно-академічної школи, В. Карпов відомий не лише як перекладач діалогів Платона¹¹⁹, а й як християнський мислитель, у творчості якого знаходимо спробу розбудови філософської системи — “синтезизму”, що стверджує єдність духовного і матеріального начал у душі конкретного ідеалізму. Цікаво, що філософські ідеї В. Карпова знайшли втілення не лише у наукових працях¹²⁰, а й у його художньо-літературних досвідах — духовних поезіях, прозаїчних діалогах. Як бачимо, жанри філософської творчості академічних мислителів значно різноманітніші, ніж це заведено вважати.

Високий професіоналізм філософів Київської духовної академії не обминули увагою й російські університети, де проблема кадрового забезпечення філософських курсів стояла особливо гостро. Так, Орест Маркович Новицький (1806—1884)¹²¹, вихованець і бакалавр філософських наук КДА, увійшов до історії як перший професор філософії Університету Св. Володимира. Впродовж шістнадцяти років (1834—1850) він викладав тут історію філософії, психологію та логіку. Тала-

¹¹⁹ Див.: Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым: В 2-х т. — СПб., 1841—1842 (2 вид.: В 6 т. — СПб., 1863—1879).

¹²⁰ Див. його: Введение в философию. — СПб., 1840. Систематическое изложение логики. — СПб., 1856. Взгляд на движение философии в мире христианском и на причины различных ее направлений // Журнал Министерства народного просвещения. — 1856. — Ч. 92. О самопознании // Странник. — 1860. — Кн. 1. О бессмертии души — против натурализма // Там само. — 1861. — № 5. Философский рационализм новейшего времени // Христианское чтение. — 1860. — № 3—6, 12. Систематическая форма философского рационализма, или Наукоучение Фихте // Радуга. — 1865. — Кн. 1—2. О нравственных началах // Там само. — 1867. — № 9. Вступительная лекция в психологию // Там само. — 1868. — № 2. Мысли из уроков философии нравственного мира // Странник. — 1868. — № 3 та ін. Крім того, В. Карпов є автором понад сорока філософських і богословських статей в “Енциклопедичному лексиконі” Плюшара і російськомовного перекладу праці Г. Ріттера “Історія філософії давніх часів” (Ч. 1. — СПб., 1839).

¹²¹ О. М. Новицький народився у с. Пилипи Новоград-Волинського повіту Волинської губернії в родині, що належала до старовинного шляхетського роду. Початкову освіту здобув під керівництвом батька-священника, змалку виявивши неабиякі розумові здібності. Після закінчення Волинського духовного училища і семінарії вступив до Київської духовної академії (1827). Захистивши магістерську дисертацію “Про духоборів”(1831), здобув ступінь магістра богослов'я і словесних наук і призначення на посаду професора філософії Полтавської семінарії в Переяславі. Неодовзі переведений до КДА бакалавром польської мови і філософії. Запрошений до щойно відкритого в Києві Університету Св. Володимира посів кафедру філософії (1834), де працював професором і деканом (1838—1839, 1840—1841, 1845, 1846—1850) першого відділення філософського факультету. Звільнений з посади у вересні 1850 року, майже до кінця життя служив цензором Київського цензурного комітету. Похований на цвинтарі Києво-Флоровського жіночого монастиря.

новитий педагог, блискучий лектор, О. Новицький був водночас і відомим науковцем, що залишив по собі значну творчу спадщину¹²². Один з найзначніших представників духовно-академічної філософії, О. Новицький належить до тих, хто закладав її традицію критичного осмислення здобутків західноєвропейської, передусім німецької, філософії та включення останньої у вітчизняний історико-культурний контекст. Перекоаний у недостатності й однобічності як раціоналістичних, так і емпіричних філософських побудов, у пошуках цілісного універсального світогляду він прагнув творчого синтезу німецького раціоналізму з релігійно-православним досвідом на шляху замирення раціонального й емпіричного в горішньому началі всякого буття — ідеального і реального. У злагоді віри і знання, віри та розуму філософ вбачав запоруку дозрівання особистої свободи, стверджуваної на правах розуму, до вищої, християнської свободи духу, заснованої на благодаті.

З 1838 до 1844 року викладав в Університеті Св. Володимира й наступник Ореста Новицького на філософській кафедрі Київської духовної академії Петро Семенович Авсенев (1810—1852)¹²³, чий курси з

¹²² Див. його: О духоборах. — К., 1832. О первоначальном переводе Священного Писания на славянский язык. — К., 1837. Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности. — К., 1838. Руководство к опытной психологии. — К., 1840. О разуме как высшей познавательной способности // Журнал министерства народного просвещения. — 1840. — № 8. Очерк индийской философии // Там само. — 1844. — Ч. 41, 43. — 1846. — Ч. 52. Руководство к логике. — К., 1841. Краткое руководство к логике с предварительным очерком психологии. — К., 1844. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований: В 4 т. — К., 1860—1861. Духоборцы. Их история и вероучение. — К., 1882.

¹²³ П. С. Авсенев народився у с. Новопокровському Воронежської губернії в родині священика. Після закінчення Воронежського духовного училища і семінарії вступив до Київської духовної академії (1829), де здобув ступінь магістра богослов'я і словесних наук (1833). Був залишений в академії бакалавром по класу німецької мови, якою володів бездоганно. Викладав також тимчасово російську історію (1835). 1836 року посів філософську кафедру, реалізуювши давнє прагнення і покликання до викладання філософських курсів. Зовні успішна академічна кар'єра (з 1839 — екстраординарний, з 1845 — ординарний професор КДА. в 1846—1850 — інспектор академії, в 1848—1850 — редактор академічного часопису "Воскресное чтение"; крім того в 1839—1844 — ад'юнкт кафедри філософії Університету Св. Володимира) не приніс П. Авсєневу внутрішнього задоволення. Інтимні переживання підштовхнули його до прийняття чернецтва (1844). Наречений Феофаном, 1846 року він був висвячений в архімандрити. Залишивши університет, поступово відходить від викладання філософії і в академії, зосереджуючись наприкінці 40-х рр. на читанні біблійології. Виснажений науковими заняттями і академічною діяльністю, яким присвячував весь свій час, не знаючи відпочинку, хворий на сухоти, 1850 року П. Авсенев був змушений залишити викладання. Отримавши призначення настоятелем посольської церкви, вирушає до Риму, де невдовзі помирає. Похований на римському кладовищі біля брами св. Павла поруч із російським художником К. Брюловим.

логіки, “історії душі”, “моральної філософії у поєднанні з природним правом”, філософії історії, новітньої філософії студентство сприймало із справжнім захопленням, оцінюючи як такі, “що найбільше наближались до ідеалу університетського викладання”¹²⁴. Один з найосвіченіших людей тогочасної Росії, знавець мов, історії, природничих наук, Петро Авсенєв відіграв помітну роль у становленні академічної філософії і як викладач, і як мислитель¹²⁵. Спираючись на святоотчу традицію, синтезовану з німецькою містикою та ідеалізмом шелінгіанської школи (Баадер, Бурдах, Карус, Окен, Стефенс, Ешенмайєр й, особливо, Шуберт), П. Авсенєв закладає підґрунтя вітчизняної християнської психології та антропології, розгорнутих згодом у працях Памфіла Юркевича, Василя Зеньковського та ін.

Близько сорока років викладацької діяльності на кафедрах педагогіки та філософії пов’язувало з Університетом Св. Володимира ще одного вихованця і професора Київської духовної академії Сильвестра Сильвестровича Гогоцького (1813—1889)¹²⁶ — автора численних

¹²⁴ Чалий М. Із спогадів про університет та викладачів (30 — 40-ві роки XIX ст.) // З іменем Св. Володимира: В 2-х кн. — К., 1994. — Кн. 1. — С. 244.

¹²⁵ Див. його: Симпатия и ее источники // Москвитянин. — 1841. — Т. VI. Из наблюдений над умирающими. Письмо к другу // Там само. — 1852. — Т. V. Смерть // Домашняя беседа. — 1867. — Вып. 49, 50, 51. Из записок по психологии // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии, архимандрита Иннокентия, протоиерея И. М. Сковрцова, П. С. Авсенева (архимандрита Феофана) и Я. К. Амфитеатрова, изданных академиею по случаю пятидесятилетнего юбилея (1819—1869) ея. — К., 1869 та низку статей у київському духовно-академічному часописі “Воскресное чтение”.

¹²⁶ С. С. Гогоцький народився в м. Кам’янець-Подільський в родині священика. Початкову освіту здобув під керівництвом батька — випускника Київської духовної академії. Після закінчення місцевого духовного училища (1827) і семінарії (1833), де виявив надзвичайні здібності у навчанні, став студентом Київської духовної академії (1833—1837), слухав богословські курси арх. Інокентія і філософські лекції І. Сковрцова, В. Карпова, О. Новицького, Й. Міхневича. Був залишений в академії викладачем польської мови. Після захисту магістерської дисертації “Критичний огляд вчення римської церкви про видиму главу церкви” здобув ступінь магістра богослов’я і словесних наук та посаду бакалавра (1837). Попри успішну академічну кар’єру — бакалавр німецької мови (1839), бакалавр філософських наук (1842), екстраординарний (1848) і ординарний (1850) професор філософії — С. Гогоцький, схильний до мислення “більш у душі вільно-філософському, ніж віддано-богословському” (Г. Шлет), доклав чимало зусиль, аби посісти університетську кафедру. Майже десять років витратив він на численні бюрократичні перешкоди і витримав кілька разів усні й письмові іспити з усіх філософських дисциплін, захистив (латиною) ще одну магістерську (“Про характер філософії середніх віків”) і докторську (“Діалектична система Гегеля, її достоїнства й вади”) дисертації, й отримав ступінь доктора філософії (1850) саме тоді, коли філософські кафедри в університетах було скасовано. Ця обставина примусила С. Гогоцького прийняти, звільнившись з академії, щойно створену в Університеті Св. Володимира кафедру педагогіки (1851).

філософських праць¹²⁷, серед яких чотиритомний “Філософський лексикон”, перша вітчизняна філософська енциклопедія.

Філософські пошуки С. Гогоцького, так само як і його попередників на духовно-академічній кафедрі, спрямовувались на розбудову християнсько-православної філософії, спроможної здолати крайнощі раціоналізму та емпіризму у вищій згоді віри та розуму. Знавець і симпатик ідей Гегеля (хоча й не гегельянець, у власному розумінні), С. Гогоцький вбачає шлях до такої філософії у синтезі гегелівського вчення з православним умоспогляданням, мислячи цей синтез у дусі “оправославлення” німецького ідеалізму й виявляючи себе, таким чином, прихильником неортодоксального теїзму.

У прямому сенсі “за межі” київської духовно-академічної філософії 30—60-х років вийшла творча діяльність ще кількох вихованців КДА — Йосипа Міхневича, Памфіла Юркевича та Матвія Троїцького.

Однокурсник Петра Авсенєва Йосип Григорович Міхневич (1809—1885)¹²⁸ “повіз” київську науку на південь — до Рішельєвського ліцею, кафедру філософії якого посідав упродовж двадцяти років. Філософські побудови Й. Міхневича, вихованого в традиціях

Ординарним професором університетської кафедри філософії С. Гогоцький був призначений аж 1869 року, продовжуючи читати і педагогіку, доки хвороба очей не змусила його припинити викладацьку діяльність (1886). В 50—70-х рр. С. Гогоцький працював ще у кількох світських навчальних закладах Києва, читав курс педагогіки в духовній семінарії. Був першим директором і викладачем психології та педагогіки київських Вищих жіночих курсів (1878—1886). Помер у с. Некрашах під Києвом. Похований на території Києво-Видубицького Свято-Михайлівського монастиря.

¹²⁷ Див. його: Критический взгляд на философию Канта. — К., 1847. О характере философии средних веков // Современник. — 1849. — № 6. Об историческом развитии воспитания у примечательнейших народов древнего мира — К., 1853. Введение в педагогику // Журнал министерства народного просвещения. — 1855. — № 4. О развитии чувствительных способностей в педагогическом отношении // Там само. — 1855. — № 10. — 1857. — № 3, 4. Философский лексикон: В IV т. (5 кн.). — К., 1857—1873. Обзорные системы философии Гегеля. — К., 1860. Введение в историю философии. — К., 1871. О различии между воспитанием и образованием в древние и новые времена. — К., 1874. Философский словарь или краткое объяснение философских и других научных выражений, встречающихся в истории философии. — К., 1876. Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философиею XIX в. и отношение той и другой к образованию: В 3-х вып. — К., 1878—1884. Краткое обозрение педагогики или науки воспитательного образования. — К., 1879. Программа психологии: В 2-х вып. — К., 1880—1881.

¹²⁸ Й. Г. Міхневич народився у с. Локачі Володимирського повіту Волинської губернії в родині священика. Випускник Волинської духовної семінарії та Київської духовної академії (1829—1833), магістр богослов'я і словесних наук. В 1833—1836 рр. — бакалавр, в 1836—1839 рр. професор філософських наук КДА. 1839 року переведений на посаду професору Рішельєвського ліцею. З 1859 р. і до кінця життя помічник попечителя Київського і Варшавського учбових округів.

духовно-академічної школи, розгортаються в межах теїзму й виявляють себе не лише близькими, а й багато в чому ідентичними з поглядами О. Новицького. Основний зміст праць Й. Міхневича¹²⁹ складає ствердження необхідності й значущості філософії як науки про свідомість, яка хоча й керується неписаними законами розуму, має підпорядковуватись вишій, одкровенній істині. Вбачаючи майбутню російську філософію тільки релігійною, Й. Міхневич з особливою прихильністю ставився до Шеллінга, як до мислителя, чия філософія одкровення, попри недосконалість і обмеженість, видавалась йому особливо близькою православному умоспогляданню.

Молодий талановитий професор філософії Київської духовної академії Памфіл Данилович Юркевич (1826—1874)¹³⁰ на початку 60-х років виявився тим фахівцем, “котрий вже одразу, без будь-якої подальшої підготовки, міг посісти університетську кафедру”¹³¹ у Москві. На долю видатного релігійного філософа і педагога, спадщина якого значною мірою примножила здобутки академічної філософії на шляхах пошуку цілісного універсального світогляду, ствердження ідеалу цілісного знання і цілісного життя, випало відстоювати філософію й професіоналізм у ній у боротьбі з філософським невіглаством і дилетантизмом, продов-

¹²⁹ Див. його: Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношении (Одесса, 1839). О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержании и частях // Журнал министерства народного просвещения. — 1840. — Ч. 25. Задача философии // Там само. — 1842. — Ч. 34. Опыт постепенного развития действий мышления, как руководство для первоначального преподавания логики. — Одесса, 1847 (виправлене вид. під назвою “Руководство к началному изучению логики” — О., 1874). Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. — Одесса, 1850.

¹³⁰ П. Д. Юркевич народився у с. Ліплявому Золотоносського повіту Полтавської губернії. Після закінчення Переяславського духовного училища (1841) і Полтавської духовної семінарії (Переяслав, 1847) вступив до Київської духовної академії (1847), де навчався у П. Авсенева, С. Гогоцького, Д. Поспехова. По завершенні академічного курсу (1851) був залишений у КДА наставником по класу філософських наук. У жовтні 1852 р. отримав диплом магістра і звання бакалавра філософських наук. Читав академічні курси з історії філософії, логіки та метафізики, викладав (з 1857 р.) німецьку мову. В 1854—1856 роках перебував, крім цього, на посаді помічника інспектора КДА. В листопаді 1858 р. отримує посаду і звання екстраординарного професора по кафедрі філософії. З травня 1861 р. ординарний професор академії. В жовтні того ж року переведений на щойно відкриту після десятирічної перерви кафедру філософії Московського університету, де працює ординарним професором до кінця життя, викладаючи курси з історії філософії, філософії права, логіки, психології, педагогіки. В 1869—1873 рр. виконує обов'язки декана історико-філологічного факультету. Помер у Москві. Похований на цвинтарі Свято-Данилового монастиря.

¹³¹ Введенский А. И. Судьбы философии в России. — Цит. вид. — С. 33.

жувати, в умовах засилля нігілізму і вульгарного матеріалізму, рух у напрямку “конкретного ідеалізму”, вільного від вад попереднього емпіризму й раціоналізму. В працях Памфіла Юркевича¹³², було закладене те підґрунтя, на якому згодом, зусиллями його учня Володимира Соловйова постала російська релігійна філософія.

Наступного року по смерті Памфіла Юркевича кафедру філософії Московського університету посів його колишній київський студент, вихованець духовної академії Матвій Михайлович Троїцький (1835—1899)¹³³, чий талант організатора — саме М. Троїцький стояв біля ви-

¹³² Див., зокрема статті “Ідея” (1859), “Серце і його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого” (1860), “З науки про людський дух” (1860), “Матеріалізм і завдання філософії” (1860), “Мова фізіологів і психологів” (1862), “Розум за вченням Платона і досвід за вченням Канта” (1866) та ін., перевидані в російському оригіналі (Юркевич П. Философские произведения. — М., 1990) і українському перекладі (Юркевич П. Вибране. — К., 1993). Див. також його: Чтения о воспитании. — М., 1865. Курс общей педагогики с приложениями. — М., 1869. З рукописної спадщини. — К., 1999 та ін.

¹³³ М. М. Троїцький народився в с. Спас-Прогнання Боровського повіту Калузької губернії в родині священика. Після закінчення Калузької семінарії 1853 року вступив до Київської духовної академії, де слухав філософські курси П. Юркевича і Д. Поспехова. Після закінчення Академії 1857 року був залишений на посаді вчителя по класах філософських наук і грецької мови. 1858 року за твір “Міркування отців і вчителів церкви перших віків християнської Церкви про відношення грецької освіти до християнської” здобув ступінь магістра богослов'я. В 1859—1861 роках бакалавр філософії КДА. 1861 року залишає Академію та їде до Петербурга, де служить в Департаменті державного майна. 1862 року, разом із М. Владиславлевим і С. Автократовим, був відряджений Міністерством народної освіти до Німеччини для підготовки до професорського звання. Впродовж двох років слухав філософські курси в Йєнському (Куно Фішер, Фортлаг), Геттінгенському (Лотце, Тейхмюллер), Лейпцизькому (Фехнер, Дробіш) та Берлінському (Тренделенбург) університетах. Після повернення до Росії (1864) працює над докторською дисертацією “Німецька психологія в нинішньому столітті”, захищеною 1867 року в Санкт-Петербурзькому університеті. Після захисту професор філософії в Казанському, Варшавському та Московському університетах (1875—1886). В останньому викладав усі філософські курси — логіку, психологію, історію філософії, філософію права. Закінчивши викладацьку кар'єру, залишався, до кінця життя, деканом історико-філологічного факультету. Засновник, голова і почесний член Московського психологічного товариства (1885). Ініціатор видання журналу “Вопросы философии и психологии” (1889). Автор праць: Суждения св. отцов и учителей 2 и 3 века об отношении греческого образования к христианству // Труды Киевской духовной академии. — 1860. — №№ 2, 3. Немецкая психология в текущем столетии, историческое и критическое исследование с предварительным очерком успехов психологии со времен Бекона и Локка. — М., 1867. Наука о духе, общие свойства и законы человеческого духа: В 2-х т. — М., 1882. Учебник логики с подробными указаниями на историю и современное состояние этой науки в России и в других странах: В 3-х ч. — М., 1885—1888. Элементы логики, руководство для средних учебных заведений. — М., 1887.

токів Московського Психологічного товариства і фахового журналу “Вопросы философии и психологии” — чимало сприяв розвитку філософської науки в Росії. Водночас, в особі Матвія Троїцького — рішучого супротивника спекулятивної метафізики й прибічника британського емпіризму та індуктивізму — знаходимо факт розриву університетської філософії з її духовно-академічним минулим¹³⁴, її вступ до фази самостійного розвитку.

Після від'їзду П. Юркевича до Москви на філософській кафедрі Київської духовної академії залишився один Дмитро Васильович Поспехов (1821—1899)¹³⁵ — постать надто помітна в житті Київської духовної академії, аби обминати її увагою, як то заведено в нашій історико-філософській літературі. Д. Поспехов, все життя якого з студентських часів було пов'язане з Академією, користувався славою одного з найавторитетніших її професорів. Понад п'ятдесят років викладацької діяльності Д. Поспехова не минули без сліду для київської духовно-академічної філософії, адже не лише П. Юркевич, а й ті, кому випало продовжувати її традиції в другій половині XIX ст. — П. Ліницький, Г. Малеванський, Д. Богдашевський, М. Олесницький та ін. — осягали ази метафізики, логіки та психології саме під його керівництвом. Варто згадати добрим словом і зусилля Д. Поспехова щодо збереження спадщини тих, хто стояв біля витоків київської духовно-академічної традиції — І. Скворцова, Інокентія (Борисова), П. Авсенева. Власною спадщиною професор опікувався значно менше — кількість його друкованих праць вимірюється одиницями¹³⁶.

¹³⁴ Саме цей факт “розриву” став, на наш погляд, причиною негативного відгуку Памфіла Юркевича на докторську дисертацію Матвія Троїцького і відмови прийняти її до захисту в очолюваному ним історико-філологічному факультеті Московського університету.

¹³⁵ Д. В. Поспехов народився в с. Шокишова Суздальського повіту Володимирської губернії в родині священика. Після закінчення Суздальського духовного училища та Володимирської духовної семінарії 1841 року вступив до Київської духовної академії, де слухав філософські курси І. Скворцова, П. Авсенева та С. Гогоцького. Після закінчення Академії (1845) був залишений на посаді вчителя німецької мови. Того ж року перейшов на кафедру філософії. Після отримання ступеня магістра богослов'я бакалавр (1846), екстраординарний (1851), ординарний (1853), заслужений (1870) професор філософії. Доктор богослов'я (1874). Після виходу у відставку (1895) до останніх днів продовжував викладання (без винагороди).

¹³⁶ *Див. його: О книге премудрости Соломоновой (опыт историко-библиологического исследования) // Труды Киевской духовной академии. — 1862. — № 1, 10, 11. — 1863. — № 5. Два слова по поводу последнего сочинения прот. И. М. Скворцова // Там само. — 1863. — № 8. Размышления о христианской религии. М. Гизо (перевод Д. Поспехова) // Там само. — 1864. — № 11. Книга премудрости Соломона; ее происхождение и отношение к иудейско-александрийской философии. — К., 1872. Нравственное назначение человека // Там же. — 1891. — Кн. 7, 9, 10 та ін.*

Втім, факт, що публікації Д. Поспехова заслуговують на увагу дослідників, засвідчують промовисті характеристики його твору “Книга премудрости Соломона; її походження й відношення до юдейсько-александрійської філософії” як “капітального внеску до російської богословської літератури” й, водночас, праці, що робить її автора однією з “помітних постатей російської філософської думки”, тим більше, що остання характеристика належить Олексію Гілярову, зовсім не схильному до облесливості й безумовно чужому духовно-академічного середовища. Не менш цікавими видаються й рукописи Дмитра Поспехова, що виявляють у ньому одного з тих академічних мислителів, які стояли біля витоків вітчизняної християнської психології.

В 60-ті роки коло київських духовно-академічних філософів поповнюють вихованці Д. Поспехова — Петро Ліницький і Григорій Малеванський.

Петра Івановича Ліницького (1839—1906)¹³⁷, так само як і його наставника, з Київською духовною академією пов’язують не лише роки навчання, а й чотири десятиліття, проведені за професорською кафедрою. Курси історії філософії, логіки, метафізики, педагогіки, патрології знайшли в особі П. Ліницького досвідченого фахівця й талановитого лектора. Відомий науковець, один з найавторитетніших вітчизняних кантознавців, П. Ліницький залишив значну творчу спадщину¹³⁸, представлену працями з історії філософії, гносеології,

¹³⁷ П. І. Ліницький народився в м. Лебедині Харківської губернії в родині священика. Навчався в Охтирському духовному училищі та Харківській духовній семінарії. 1861 року вступив до Київської духовної академії, після закінчення якої із ступенем магістра (1865) був залишений для викладання філософських дисциплін. З викладацькою роботою в КДА пов’язане все подальше життя П. Ліницького — бакалавра (1867), доцента (1869), екстраординарного (1871), ординарного (1876), заслуженого (1890) професора. Доктор богослов’я з 1876 р. Помер у Києві. Похований на кладовищі Флорівського монастиря.

¹³⁸ Див. його: Обзор философских учений. — К., 1874. Учение Платона о Божестве. — К., 1876. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту (теоретическому и практическому). — К., 1882. Славянофильство и либерализм. Опыт систематического обозрения того и другого. — К., 1882. Вера и знание // Вера и разум. — 1889. — Т. II. — Ч. 1. Пособие к изучению вопросов философии (элементы философского мирозерцания). — Х., 1892. Изящная литература и философия. — Х., 1893. Мышление научное и ненаучное. — Х., 1894. Краткий очерк основных начал философии. — Х., 1895. О формах и законах мышления. — Х., 1895. Есть ли какая-либо разница между религиозной верой и наукой. — Х., 1898. Основные вопросы философии. Опыт систематического изложения философии. — К., 1901. Очерки истории философии древней и новой. — К., 1902. Пособие к апологетическому богословию (философия веры). — К., 1904 та ін.

логіки, богослов'я. Вихованець і речник київської духовно-академічної школи, він продовжив її традиції в умовах кризи європейської модерної філософії, засилля вульгарного матеріалізму й позитивізму, розглядаючи доглибну проблему теїстичного філософування — співвідношення віри і розуму — як проблему взаємин між вірою і природничим знанням, вірою та наукою й стверджуючи їх єдність у пізнанні та житті світу.

У другу половину XIX ст. в Київській духовній академії помітно зростає дослідницький інтерес до патристичної спадщини, причому в зверненні до останньої цілком виразне прагнення віднайти витоки не лише богословської, а й філософської традиції. Історико-богословські дослідження набувають історико-філософського характеру й стають початком власне філософської творчості низки київських богословів. Так, професор Київської духовної академії по кафедрі патрології Костянтин Іванович Скворцов (1821—1876)¹³⁹ залишив по собі низку цікавих і значних праць з історії християнської філософії¹⁴⁰. Філософські пошуки професора по кафедрі церковного красномовства КДА і богослов'я в Університеті Св. Володимира Назарія Антоновича Фаворова (1820—1897)¹⁴¹ та професора духовно-академічної кафедри

¹³⁹ К. І. Скворцов (син І. М. Скворцова) народився в Києві. Після закінчення Київської духовної академії (магістр XII курсу, 1845) бакалавр по кафедрі німецької мови, з 1857 р. — по кафедрі патрології. Екстраординарний (1862) і ординарний професор (1866). Доктор богослов'я. Помер у Києві. Похований у родинному склепі в церкві Шекавицького цвинтаря.

¹⁴⁰ Див. його: О творениях, приписываемых св. Дионисию Ареопагиту // Труды Киевской духовной академии. — 1863. — №№ 8, 12. Трактат Тертуллиана о молитве господней // Там само. — 1865. — № 3. Ориген // Там само. — 1865. — № 7. Трактат Тертуллиана о зрелищах // Там само. — 1865. — № 7. Учение Григория Нисского о достоинстве природы человеческой // Там само. — 1865. — № 10. Св. Иустин Философ // Там само. — 1866. — № 1. Философия Тертуллиана // Там само. — 1866. — № 5. Философия Климента Александрийского // Там само. — 1866. — № 9. Христианский философ Татиан // Там само. — 1867. — № 4. Философское учение Теофила Антиохийского // Там само. — 1867. — № 11. Философское учение Ириния Лионского // Там само. — 1867. — № 11. Исследование вопроса об авторе сочинений, известных под именем Дионисия Ареопагита. — К., 1871. Блаж. Августин как психолог. — К., 1870 та ін.

¹⁴¹ Н. А. Фаворов народився в с. Ламіно Сапожковського повіту Рязанської губернії в родині священика. Після закінчення Сапожковського духовного училища і Рязанської духовної семінарії (1835—1841) вступив до Київської духовної академії (1841), де навчався, разом із Д. Поспеховим і К. Скворцовим, у Димитрія (Муретова), І. Скворцова, П. Авсенева, Я. Амфітеатрова. Здобувши ступень магістра (1845), був залишений в Академії бакалавром по кафедрі Св. Письма. З 1847 р. посів кафедру патрології, а згодом — кафедру церковного красномовства, на якій викладав з 1849 р. і до кінця академічної служби (1861). З 1859 р. посідав богословську

морального богослов'я Маркеліна Олексійовича Олесницького (1848—1905)¹⁴² розгортались у межах християнської етики. Непересічним істориком філософії і перекладачем виявив себе вихованець Київської духовної академії Григорій Васильович Малеванський (1840—1919)¹⁴³, що починав академічну кар'єру на кафедрі засадничого богослов'я. Саме Г. Малеванський познайомив російського читача з найбільш значною частиною трактатів Плотіна¹⁴⁴.

кафедру в Університеті Св. Володимира. 1860 р. прийняв священство. Доктор богослов'я з 1862 р. Помер в Києві, похований на Шекавицькому цвинтарі.

Серед праць Н. Фаворова в галузі християнської етики відзначимо: Очерки нравственного православно-христианского учения. — К., 1864. Публичные чтения о вере в Иисуса Христа, как истинного сына Божия, воплотившегося для спасения человека. Против рационализма // Труды Киевской духовной академии. — 1865. — №№ 1—5. О христианской нравственности // Там само. — 1879. — № 10 та ін.

¹⁴² Див. його: Книга Екклесіаст. Опыт критическо-экзегетического исследования. — К., 1973. Христианская ифика как наука // Труды Киевской духовной академии. — 1879. — №№ 1, 3, 6. История нравственности и нравственных учений. — Ч. I. — К., 1882. — Ч. II. — К., 1886. Нравственный прогресс. — К., 1884. Современные нравственно-социальные вопросы // Труды Киевской духовной академии. — 1885. — № 8. Нравственное назначение человека // Там само. — 1891. — №№ 7, 9, 10. Из системы христианского нравоучения. — К., 1896. Нравственное богословие или христианское учение о нравственности. — К., 1902 та ін.

¹⁴³ Випускник Київської духовної семінарії (1861), Г. В. Малеванський служив священником у с. Андрушівка Житомирського повіту. 1865 року став студентом Київської духовної академії, яку закінчив 1869 року зі ступенем магістра і був залишений на посаді доцента кафедри засадничого богослов'я. В 1878 р. вийшов з духовного звання і після спеціального іспиту в Університеті Св. Володимира отримав посаду вчителя грецької мови в Глухівській гімназії. В 1883—1905 рр. — екстраординарний професор Історико-філологічного інституту в Ніжині.

¹⁴⁴ Див. його: Избранные трактаты Плотина. Пер. с греч. яз. // Вера и разум. — 1898. — №№ 8, 9, 11, 13, 14, 17, 19. — 1899. — №№ 2, 6, 11 — 15. — 1900. — №№ 18 — 21. Серед інших праць Григорія Малеванського слід відзначити такі: Человек в ряду существ природы, как образ Божий // Труды Киевской духовной академии. — 1867. — № 7, 9. Догматическая система Оригена Александрийского // Там само. — 1870. — №№ 1—9. О духовной природе человека — против материализма и дарвинизма // Православное обозрение. — 1873. — №№ 4, 5. Вера в Бога, как всеблагого миропромыслителя (опыт теодицеи в виду новейших анти-теистических направлений философской и богословской мысли) // Труды Киевской духовной академии. — 1874. — №№ 2, 4, 7, 9. О происхождении и первоначальной форме политеизма // Там само. — 1876. — №№ 9, 11. — 1877. — № 1. П. Жанэ. Конечные причины (перевод с франц.) // Там само. — 1877. — №№ 6, 7, 8, 11, 12. — 1878. — №№ 2, 3. Диалоги Платона “Тимей” (или о природе вещей) и “Критий”. Перевод со введением и примечаниями. — К., 1883. Музыкальная и астрономическая система Платона в связи с другими системами древности // Труды Киевской духовной академии. — 1883. — № 2. Опыт о свободе воли. Перевод Малеванского // Там само. — 1890. — № 3. Нравственные принципы и характеры древних греческих философов // Там само. — 1897. — №№ 10, 11, 12 та ін. Крім того, перу Г. Малеванського належить понад п'ятдесят критико-

“Істориком-філософом”¹⁴⁵ залишився у спогадах сучасників професор Київської духовної академії, доктор церковної історії Володимир Зенонович Завитневич (1853—1927)¹⁴⁶. Автор численних історичних праць, серед яких розвідки з історії Києво-Руської доби та української полемічної літератури XVI—XVII ст., В. Завитневич здійснив перше фундаментальне дослідження філософських, богословських і суспільно-політичних ідей російського слов’янофілства, надавши їм, на підставі багаторічного вивчення спадщини О. С. Хомякова, цілісного, систематичного оформлення¹⁴⁷.

Одним з авторитетніших вітчизняних кантознавців за правом вважали Дмитра Івановича Богдашевського (19/31.10.1861 — ?)¹⁴⁸ —

бібліографічних статей і рецензій на праці сучасних йому німецьких, англійських, французьких богословів.

¹⁴⁵ Див.: *Рибинський В.* До історії Київської духовної академії. Курс 1887—1891 рр. Спогади // *Хроніка* 2000. — К., 1997. — Вип. 17—18. — С. 168.

¹⁴⁶ В. З. Завитневич народився у с. Ліцвяни Мінської губернії. Після закінчення Санкт-Петербурзької духовної академії (1878) викладав у Варшавському духовному училищі. 1883 року захистив магістерську дисертацію «“Палінодія” Захарії Копистенського та її місце в історії західно-руської полеміки XVI і XVII ст.». З 1884 р. працював у Київській духовній академії як приват-доцент і професор (1902 року здобув ступінь доктора церковної історії). Був одним з найактивніших представників “лівого” крила духовно-академічної професури, одним з ініціаторів створення київського Релігійно-філософського товариства і членом його ради (1907—1919). 1910 року вийшов у відставку, продовжуючи читати лекції (без винагороди). Впродовж багатьох років займався археологічними розвідками на території Білорусії та України. 1917 р. виступив одним із засновників Київського археологічного інституту. Помер у Києві. Похований на Щекавицькому цвинтарі.

¹⁴⁷ Див. його: Алексей Степанович Хомяков. Т. 1. Молодые годы, общественная и научно-историческая деятельность Хомякова. — К., 1902. Вопрос о народности в научной постановке А. С. Хомякова. — К., 1912. Критика начал немецкой философии школы Канта А. С. Хомякова // *Труды Киевской духовной академии*. — 1913. — Т. 1. — Кн. 2. Гносеология А. С. Хомякова // Там само. — Кн. 3. Алексей Степанович Хомяков. Т. 2. Система философско-богословского мировоззрения Хомякова. — К., 1913. Банкротство начал германской культуры и идеал русской цивилизации // *Труды Киевской духовной академии*. — 1915. — Т. 1. — Кн. 2. Русские славянофилы и их значение в деле уяснения идей народности и самобытности. — К., 1915.

¹⁴⁸ Д. Богдашевський народився на Волині, син священика. Після закінчення Волинської духовної семінарії (1882) вступив до Київської духовної академії, де 1886 року здобув ступінь кандидата богослов’я і був залишений для підготовки до професорського звання. З того ж часу виконував обов’язки доцента кафедри історії давньої та нової філософії, затверджений на цій посаді після захисту в 1890 р. магістерської дисертації “Лжежителі, викриті в Першому посланні св. апостола Іоанна”. 1897 року посів кафедру Св. Письма Нового Заповіту. 1904 року за працю “Послання Св. апостола Павла до Єсефян” відзначений ступенем доктора богослов’я. Екстраординарний (1902) і ординарний (1905) професор, 1909 року викону-

професора богослов'я й останнього ректора Київської духовної академії. Починаючи академічну кар'єру з викладання історико-філософських курсів, Д. Богдашевський залишив цілу низку праць з історії філософії античності та нового часу¹⁴⁹.

На зламі століть, з приходом на кафедри Академії нового покоління її вихованців, київська духовно-академічна філософія переживає чергову хвилю піднесення. Її найзначнішими речниками на початку ХХ ст. стають Петро Кудрявцев і Василь Екземплярський.

Петро Павлович Кудрявцев (1868—1940)¹⁵⁰, що посідав філософську кафедру в Київській духовній академії в 1897—1919 роках, не лише залишив по собі значну історико-філософську та релігійно-публіцистичну спадщину¹⁵¹, що, на превеликий жаль, залишається не-

вав обов'язки інспектора і ректора КДА. 1910 року прийняв священство, 1913 року — постриг (з іменем Василь). У липні 1914 р. призначений ректором Київської духовної академії (залишався на цій посаді до її закриття). В серпні хіротонізований у сан єпископа Канівського, вікарія Київської єпархії. Почесний член Московської (1914), Петроградської (1915) і Казанської (1915) духовних академій. Після революції перебував у трирічному засланні в Ітмі. Повернувшись до Києва, продовжував виконувати пасторські обов'язки. Помер і похований у Києві.

¹⁴⁹ Див. його: Новый труд по истории философии (Ю.Бергман: Geschichte der philosophie, Berlin, 1892). — К., 1894. О взаимном отношении философии и естествознания // Труды Киевской духовной академии. — 1894. — № 12. Из истории греческой философии. — К., 1898. Философия Канта — К., 1898 та ін.

¹⁵⁰ П. П. Кудрявцев народився в с. Олексіївському Тульської губернії в родині священика. Початкову освіту здобув у Єфремівському духовному училищі. Після закінчення Київської духовної академії (1888—1892) був залишений для підготовки до професорського звання. 1897 року посів кафедру історії філософії КДА, де працював як доцент, екстраординарний та ординарний професор до закриття академії. Паралельно викладав у Фребелівському інституті та жіночих гімназіях Києва. З початку століття очолював “ліве” крило київської духовно-академічної професури, виступаючи натхненником усіх її започаткувань щодо реформи системи духовної освіти. Один з ініціаторів створення київського Релігійно-філософського товариства (1907), яке очолював у 1907—1912 рр. 1914 року обраний товаришем голови київського Науково-філософського товариства. Делегат Київського єпархіального з'їзду (1917) та Всеукраїнського Православного Церковного Собору (1918). Голова Вченого Комітету, створеного при міністерстві ісповідань в уряді гетьмана Скоропадського (1918). В 1919—1921 роках посідав кафедру філософії Таврійського університету. Після повернення до Києва (1921) співробітник історико-філологічного відділу Всеукраїнської Академії наук. Працював у Комісії для складання біографічного словника видатних діячів України і Комісії у справі вивчення історії Києва. В 30-х рр. входив до складу візантійської комісії ВУАН. У серпні 1938 — квітні 1939 рр. перебував під слідством ОГПУ. Помер у Києві. Похований на Солом'янському кладовищі.

¹⁵¹ Див. його: Христианские взгляды на жизнь (по поводу “стихотворения в прозе” И. С. Тургенева). — К., 1899. К вопросу об отношении христианства к язычеству. — К., 1903. Очерки современного эмпиризма. — К., 1907. Абсолютизм или релятивизм? К уяснению задач современной философии. Вып. 1. — К., 1908.

запитаною сучасними дослідниками, а й особисто сприяв піднесенню репутації Академії в релігійно-філософських колах. “Київська академія за свіжістю й прогресивністю тепер у нас перша”¹⁵², — ці слова Костянтина Агеєва щонайкраще схоплюють дух оновлення, яким віяло з Києва до академій Москви, Санкт-Петербурга та Казані. Боротьба “лівої” духовно-академічної професури, очолюваної П. Кудрявцевим, за вигнання з академій усього, що “нагадає стару бурсу та дух єзуїтських колегій”¹⁵³, складаючи одну з найгідніших сторінок в історії духовної освіти, є, водночас, важливою віхою київського релігійно-філософського відродження початку ХХ ст. Адже ця сама професура, згуртувавши навколо себе місцеву інтелігенцію, стала ініціатором і осередком київського Релігійно-філософського товариства (1907—1919), що відіграло надзвичайно важливу роль у духовному житті міста передреволюційної доби.

Серед спільників і однодумців П. Кудрявцева слід особливо відзначити Василя Ілліча Екземпларського (1875—1933)¹⁵⁴, “опаль-

От Бэкона до Маха (К уяснению исторического значения чистого эмпиризма новейшего времени) // Труды Киевской духовной академии. — 1908. — №№ 4, 5, 8, 9. Из недавнего прошлого. Несколько данных для характеристики перелома, происшедшего в русском общественном сознании в начале девяностых годов. — СПб., 1912. Волны вечности в русской художественной литературе. — К., 1914. Россия и Царьград. — К., 1916. Связь с отцами в сердце и мысли Владимира Соловьева. — К., 1916. Идея святой Софии // Христианская мысль. — 1916. — № 10. До історії освіти на Україні. Два невидані уривки з автобіографічної записки Ор. М. Новицького // Записки историко-філологічного відділу ВУАН. — Кн. 13—14. — К., 1927. Академічне видання Шевченкового “Журналу” // Там само. — Кн. 21—22. — К., 1929. До пояснення “Енеїди” Котляревського, ч. IV, строфа 50 // Там само. — Кн. 23. — К., 1929. Ще дві слова про О. М. Новицького // Там само. — Кн. 25. — К., 1929. Освітні мандрівки вихованців Київської Академії за кордон у XVIII ст. // Київські збірники історії й археології, побуту й мистецтва. — 36. 1. — К., 1930 та ін.

¹⁵² Цит. за вид.: Чудакова М. О. Жизнеописание М. Булгакова. — М., 1988. — С. 346.

¹⁵³ Рыбинский В. П. Из академической жизни // Труды Киевской духовной академии. — 1906. — Т. I. — С. 170.

¹⁵⁴ В. Екземпларський, син Іллі Екземпларського (архієпископа Ієроніма) народився в Києві. Закінчив Литовську духовну семінарію та Київську духовну академію (1901). Після захисту магістерської дисертації “Біблійне та святоотче вчення про сутність священства” приват-доцент (1902) і професор (1907) кафедри морального богослов'я КДА. 1912 року звільнений з академії без права працювати в духовному відомстві за “антиправославну” діяльність (формальним приводом для звільнення В. Екземпларського стала його стаття “Гр. Л. Толстой та св. Іоан Златоуст в їхніх поглядах на життєве значення заповідей Христових”). Наприкінці 1915 р. засновує і очолює видавництво і часопис “Християнська мысль”, з яким співробітничали відомі релігійні мислителі тієї доби. В революційні роки поновлений на посаді професора КДА (1917), бере активну участь у справі церковного

ного” професора Київської духовної академії, активного учасника і голову (1912—1918) київського Релігійно-філософського товариства, члена Ради Науково-філософського товариства, видавника і редактора часопису “Христианская мысль”, що постав своєрідним рупором київської релігійно-філософської думки початку ХХ ст. Талановитий релігійний публіцист, В. Екзеплярський був відомий і як науковець, і як викладач. В його творчості, стрижень і пафос якої складає апологія моральних заповітів Христа, ствердження їх як керівних норм життя особи, суспільства, держави, людства¹⁵⁵, знаходимо систематичну розробку проблем християнської етики.

Творче піднесення, що його переживала богословська та філософська думка Київської духовної академії на початку ХХ ст., брутально обірвали жовтнева революція і радянське будівництво, яке, як відомо, не потребувало “попів” — ані в рясах, ані в сюртуках. Закритий 1919 року “заповідник мракобісся”, Київська духовна академія на багато років зникла з нашої культури, а разом із нею — її філософи та богослови, викинуті на “смітник” історії як старий непотріб. Останні роки їхнього життя були затьмарені злиденністю, відчуттям власної приниженості та відразою від нової влади.

Втім, оглядаючи спадщину київської духовно-академічної школи з позицій сьогодення, не можна не відзначити справедливості думки, висловленої Г. Флоровським: “В Академіях за ХІХ століття склалась

будівництва в Україні як делегат Київського єпархіального з’їзду (1917), член київської Єпархіальної Ради і Вченого Комітету при міністерстві ісповідань (1918). Після встановлення радянської влади залишається не при справах. Не бажаючи співробітничати з радянськими установами, заробляє на життя приватними лекціями в домашній аудиторії духовно близьких йому осіб, працюючи над фундаментальним твором “Образ Христа в його зображеннях”. Помер у Києві. Похований на Солом’янському кладовищі.

¹⁵⁵ Див. його: К вопросу об отношении нравственности к политике // Труды Киевской духовной академии. — 1905. — № 11. Несколько мыслей по поводу защиты смертной казни в русской богословской литературе последнего времени // Там само. — 1907. — № 3. Ученые древней Церкви о собственности и милостыне. — К., 1910. Гр. Л. Толстой и св. Иоанн Златоуст в их взгляде на жизненное значение заповедей Христовых // Сборник второй: О религии Льва Толстого. — М., 1912. За что меня осудили? — К., 1912. Прощальное слово профессора нравственного богословия к своим бывшим слушателям. — К., 1912. Евангелие и общественная жизнь. — К., 1913. Евангелие Иисуса Христа перед судом Ницше. — Пг., 1915. Христианское юродство и христианская сила (к вопросу о смысле жизни) // Христианская мысль. — 1916. — № 3. Из современных религиозных течений // Там само. — 1916. — № 4. Несколько слов о христианском юродстве и христианской силе // Там само. — 1916. — № 11. О направлении церковной реформы // Христианская мысль. — 1917. — №№ 9—10, 11—12. Старчество // В кн.: Дар ученичества. Сб. — М., 1993. Тайна страданий и христианство. — СПб., 1996 та ін.

своя філософська традиція”¹⁵⁶, причому традиція, значення якої не вичерпується відомчими межами, адже “в духовній школі закладались підвалини систематичної філософської культури”¹⁵⁷ на теренах імперії. Академічна філософія, що бере свій початок у стінах Києво-Могилянської академії, чий досвід опановує вища й середня духовна школи XVIII ст., у першій половині XIX ст. входить до нової фази свого розвитку в духовних академіях, набуваючи фахової визначеності й систематичності, виводячи філософську думку тогочасної Росії на шлях православної культурної самоідентифікації й накреслюючи, тим самим, своєрідний вектор її подальшого руху в межах християнської філософії.

Факти з історії філософії в Київській духовній академії, як бачимо, цілковито заперечують відоме твердження О. Введенського щодо відсутності “будь-якого впливу” духовно-академічної філософії на світську й майже цілковитої її марності “для загального руху нашого інтелектуального розвитку”¹⁵⁸. Як можна було переконатися на прикладі Ореста Новицького, Сильвестра Гогоцького, Памфіла Юркевича, Йосипа Міхневича, Матвія Троїцького, київська духовна школа чимало сприяла становленню не лише університетської філософії, а й неакадемічної філософської традиції. Так само й інші духовні академії, зокрема Санкт-Петербурзька (Ф. Сидонський, М. Владиславлев) та Московська (П. Тихомиров) дали російським університетам високого гатунку філософів-фахівців. Відтак, духовно-академічна філософія має бути визнана, кажучи словами О. Нікольського, “попередницею” як університетської, так і світської релігійної філософії на теренах Російської імперії.

Інша річ, що в другій половині XIX століття в російській університетській філософії беруть верх секуляризаторські тенденції, відповідні духові часу і загальноєвропейському умонастрою, лагідно висловленому ніцшевською формулою “Бог помер”. Ці тенденції цілком виразно простежуються й у київській університетській філософії, що з кінця 60-х років розгортається, в цілому, в річищі світської культури, й, так би мовити, паралельним потоком до філософії духовно-академічної.

Якщо Микола Єфремович Скворцов (1836—1902)¹⁵⁹, що посідав приват-доцентуру на кафедрі філософії Університету Св. Володимира

¹⁵⁶ *Флоровский Г.* Пути русского богословия. — Цит. вид. — С. 240.

¹⁵⁷ Там само. — С. 242.

¹⁵⁸ *Введенский А. И.* Судьбы философии в России. — Цит. вид. — С. 33.

¹⁵⁹ М. Є. Скворцов народився в Москві в родині священика. Навчався у московському Спасо-Андронієвському духовному повітовому училищі (1846—1850),

на зламі 60—70-х років, завдячував принаймні початковою філософською підготовкою духовній школі, то подальша доля київської університетської філософії визначалась професорами, чие фахове становлення відбувалось виключно в університетському середовищі.

Блискача плеяда філософів, що прийшла до Університету Св. Володимира наприкінці XIX — початку XX ст., — Олексій Козлов, Олексій Гіляров, Георгій Челпанов, Євген Трубецький та ін. — об'єднує мислителів, котрі належать до різних філософських течій, сповідують погляди, які неможливо (й непотрібно) уніфікувати та зводити до спільного знаменника. Втім, безперечно, є те, що об'єднує всіх цих філософів — високий професіоналізм, величезна культура філософського мислення та обдарованість. Всі вони залишили помітний відбиток і у вітчизняній філософській культурі, і в житті Київського університету. В умовах кризи західноєвропейського раціоналізму, засилля нігілізму та позитивізму вони відстоювали самоцінність філософського знання та його важливе значення в духовній культурі людства, шукали підвалин нового філософського світогляду, вільного від вад і однобічностей попереднього раціоналізму та емпіризму.

Понад десять років (1876—1887) кафедру філософії Університету Св. Володимира посідав Олексій Олександрович Козлов (1831—1901)¹⁶⁰ — перший яскравий представник російського персоналізму.

Московській духовній семінарії (1850—1856) і на історико-філологічному факультеті Московського університету (1856—1860), після закінчення якого був залишений при кафедрі філософії для підготовки до професорського звання. 1868 року здобув ступінь магістра філософії і посаду приват-доцента в Університеті Св. Володимира. Після закордонного наукового відрядження (1870) посів кафедру грецької словесності (1871). В грудні 1871 р. захистив докторську дисертацію з філософії в Санкт-Петербурзькому університеті і був призначений директором 2-ої Харківської гімназії (1872). 1874 року заснував харківське відділення Товариства класичної філології і педагогіки, яке очолював упродовж трьох років. 1882 року був призначений директором Історико-філологічного інституту в Ніжині, залишаючись на цій посаді до кінця служби. Науковий доробок М. Скворцова складають російські переклади творів Платона та Арістотеля, супроводжені історико-філософським коментарем. *Див. його:* Политика Аристотеля (пер. с греческого с примечаниями и исследованиями). — М., 1865. Протагор, диалог Платона // Журнал министерства народного просвещения. — 1866. — № 9. Естествознание и философия // Там само. — № 12. Менон, диалог Платона. Греч. текст с прим., предисловием и анализом. — М., 1868. Платон о знании в борьбе с сенсуализмом и рассудочным эмпиризмом. Анализ диалога Тезет с прим. и объяснениями. — М., 1871. Евтидем, диалог Платона. Греч. текст с прим. и объяснениями. — М., 1878 та ін.

¹⁶⁰ О. О. Козлов, син кріпачки та поміщика, далекого родича О. С. Пушкіна, і батько філософа Сергія Аскольдова, народився в Москві. Освіту здобув у 1-й Московській гімназії (1843—1850) та Московському університеті, де навчався на

М. Бердяєв вважав його (поряд із Л. Лопатіним) найвизначнішим з університетських філософів в Росії. В. Зеньковський підкреслював особливу цінність його метафізичних і гносеологічних побудов для подальшого розвитку персоналістичної метафізики. “Читання творів Козлова, — зазначав він, — залишає враження не лише справжньої філософської обдарованості й глибини думки, але від нього завжди віє винятковою зваженістю й чесністю думки”¹⁶¹. Своїм вчителем вважав О. Козлова М. Лосський¹⁶².

У Києві в увесь шир розгорнувся талант О. Козлова як мислителя і викладача. Численні публікації¹⁶³, відзначені непересічністю суджень

фізико-математичному (1850 — 1852) та історико-філологічному (1852—1856) факультетах. У студентські роки спеціалізувався з політекономії (звання кандидата отримав за дисертацію “Про ренту за теорією Рікардо”), захоплювався творами Л. Фейєрбаха і Ш. Фур’є, поділяв ідеї соціалізму і народництва. В 1855—1858 роках входив до складу радикального гуртка “вертепників”. З 1858 року перебував під наглядом поліції, двічі піддавався арешту (1864 і 1866). Викладацьку діяльність розпочав після закінчення університету — в 1857—1861 роках читав російську словесність у московській Школі межових топографів. 1861 року залишив службу за станом здоров’я, продовжуючи займатись літературною працею. Позбавлений після арештів права жити в столицях, завідував лісним господарством у Володимирській губернії. 1870 року оселився в маєтку дружини в Калузькій губернії, де почав серйозно студіювати філософію — спочатку під впливом праць Шопенгауєра, а згодом Е. Гартмана, ідеї якого виклав у 1873—1875 роках у двотомній праці. Дедалі зростаюча неприязнь до російського життя викликала бажання О. Козлова залишити Росію. 1875 року разом з родиною він виїхав до Франції, втім через рік повернувся, отримавши запрошення посісти приват-доцентуру в Університеті Св. Володимира. Успішна академічна кар’єра О. Козлова — після захисту магістерської (“Метод і спрямування філософії Платона”, 1880 р.) і докторської (“Гене́за теорії простору й часу у Канта”, 1884 р.) дисертацій екстраординарний (1884) і ординарний (1886) професор філософії — була припинена тяжкою хворобою, що примусила його залишити викладання (1887). Останнє десятиліття життя проводить у Санкт-Петербурзі як вільний філософ і літератор. Похований на Волковому кладовищі.

¹⁶¹ Зеньковский В. В. История русской философии. — Цит. вид. — Т. 2. — С. 182.

¹⁶² Див.: Лосский Н. О. Воспоминания: Жизнь и философский путь. — СПб., 1994. — С. 109.

¹⁶³ Див. його: Философия бессознательного Эд. Гартмана: В 2-х т. — К., 1873-75. В. Соловьев как философ // Знание. — 1875. — №№ 1, 2. Философские этюды. Ч. 1. — СПб., 1876. Философские этюды. Ч. 2. Метод и направление философии Платона. — К., 1880. Философия как наука. — К., 1877. Философия действительности, изложение системы Дюринга. — К., 1878. Два основных положения философии Шопенгауэра // Университетские известия. — 1877. — № 1. Современные направления в философии (германская и французская философия) // Заграничный вестник. — 1881. — №№ 10, 11, 12. — 1882. — №№ 3, 6. Генезис теории пространства и времени Канта. — К., 1884. Джордано Бруно, две публичные лекции И. В. Лучичко и А. А. Козлова. — К., 1885. Тард и его теория общества. —

і глибиною аналізу, швидко роблять його ім'я відомим у філософських колах. Невтомний працівник у справі розповсюдження філософських знань, він здійснює видання першого вітчизняного філософського часопису ("Философский трехмесячник" — К., 1885—1887). У Києві ж побачили світ перші три з філософсько-літературних збірників О. Козлова "Свое слово" (1888, 1889, 1890).

Діяльність О. Козлова як науковця і викладача була підпорядкована справі філософської просвіти, боротьбі з панівним за його доби позитивізмом, ствердженню наукового статусу філософії. Філософське вчення О. Козлова ("панпсихізм"), що складає один з варіантів неолейбніцеанського персоналізму, стало початком плідного напрямку в російській філософії (Л. Лопатін, М. Лосський, С. Аскольдов та ін.).

Через тяжку хворобу О. Козлов був змушений припинити викладацьку діяльність. 1887 року вакантну кафедру філософії Університету Св. Володимира посів Олексій Микитович Гіляров (1855—1938)¹⁶⁴. Приват-доцент, а з 1892 року професор, О. Гіляров залишався в

К., 1887. Гипнотизм и его значение для психологии и метафизики. — К., 1887. Очерки из истории философии. Понятия философии и истории философии. Философия восточная. — К., 1887. Религия гр. Л. Н. Толстого. — СПб., 1888. Беседы с петербургским Сократом // Свое слово. — 1888—1898. — №№ 1—5. Письма о книге гр. Л. Н. Толстого "О жизни". — М., 1891. Позитивизм Конта // Вопросы философии и психологии. — 1892. — Кн. 15. — 1893. — Кн. 16. П. Е. Астафьев как философ // Там само. — 1893. — Кн. 18. Французский позитивизм // Там само. — 1893. — Кн. 19. Французский позитивизм. Полупозитивисты: Альфред Фуллье // Там само. — 1894. — Кн. 21. Французский позитивизм. Полупозитивисты: Гюйо и Тард // Там само. — 1894. — Кн. 22. Густав Тейхмюллер // Там само. — 1894. — Кн. 24, 25. Анализ последнего произведения гр. Л. Н. Толстого "Хозяин и его работник" // Там само. — 1895. — Кн. 28. Сознание Бога и знание о Боге. Воспоминание об онтологическом доказательстве бытия Божия // Там само. — 1895. — Кн. 29, 30 та ін.

¹⁶⁴ О. М. Гіляров народився в Москві у родині відомого публіциста і філософа Микити Петровича Гілярова-Платонова. Закінчив IV Московську гімназію (1876) та історико-філологічний факультет Московського університету (1880). Після успішного складання магістерського іспиту (1884) був залишений на посаді приват-доцента, читав курси з філософії Платона та Арістотеля, лекції з естетики, викладав давні і російську мову в московських гімназіях. 1887 року посів філософську кафедру в Університеті Св. Володимира, де впродовж тридцяти років, працюючи приват-доцентом, ординарним (1894) й, зрештою, заслуженим професором (1910), викладав історію філософії, психологію, логіку, педагогіку. Обраний дійсним академіком Всеукраїнської Академії Наук по кафедрі філософії права (1922), продовжував наукові студії, керував роботою створеного з його ініціативи суспільствознавчого семінару (з 1925 р. — Семінар соціальної філософії). Зарахований наприкінці 20-х рр. до складу "ворожих елементів" ВУАН, зазнав прижиттєвого забуття. Помер у Києві. Поховання на Байковому кладовищі знищене.

університеті до самого його закриття. Автор численних наукових праць¹⁶⁵, досвідчений фахівець, блискучий педагог, 1922 року він був обраний до складу ВУАН, ставши першим українським академіком-філософом.

Царину наукових інтересів О. Гілярова складали філософія, літературознавство і природознавство. Студії мислителя у цій галузі були підпорядковані ствердженню єдності духовного і матеріального начал в душі конкретного ідеал-реалізму. Розроблене мислителем у 90-ті рр. філософське вчення — “синехологічний спиритуалізм” — розгорнуте на ґрунті платонізму, і належить до традиції філософії всеєдності. Близьке за змістом і метою з концепціями всеєдності, представленими в межах російської релігійної філософії, воно, однак, вільне від того містико-богословського змісту, яким проникнута метафізика В. Соловйова та його послідовників.

З Київським університетом пов'язаний п'ятнадцятирічний період (1892—1907) життя і творчості Георгія Івановича Челпанова (1862—1936)¹⁶⁶. Знаний науковець і талановитий педагог, Г. Челпанов був, за

¹⁶⁵ Див. його: Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии. — М., 1887. Значение философии. — К., 1888. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции. — М., 1888. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. Опыт историко-философской критики. — К., 1891. Гипнотизм по учению школы Шарко и Психологической школы. — К., 1894. Старые поэты в новых русских переводах. Данте, Боккаччо, Ариост, Сервантес, Байрон. Критический очерк с точки зрения учения о поэзии как выражении вселенского логоса. — К., 1895. Что такое философия и что она может и чего не может дать. — К., 1899. Предсмертные мысли XIX века во Франции. — К., 1901. Введение в философию. — К., 1907. Руководство к изучению философии. — К., 1916. Философия в ее существе, значении и истории: В 2-х т. — К., 1918—1919. Схема історії філософії в освітленні історичного матеріалізму // Записки соціально-економічного відд. ВУАН. — К., 1926—1927. — Т. 2 — 6 та ін.

¹⁶⁶ Г. І. Челпанов народився у м. Маріуполі. Закічив маріупольську Олександрівську гімназію (1883) з золотою медаллю і наміром присвятити життя вивченню психології. Бажання мати керівником у психологічній освіті М. Грога привело Г. Челпанова на історико-філологічний факультет Новоросійського університету (1883—1887). Як непересічний студент, був відряджений для підготовки до професорського звання до Московського університету, де після складання магістерського іспиту (1890) отримав приват-доцентуру (1891). 1892 року переведений до Університету Св. Володимира. Після захисту магістерської дисертації “Проблема сприйняття простору в зв'язку з вченням про апіорність і вродженість . Ч. 1” (1896) екстраординарний професор кафедри філософії (1897). 1904 року захистив докторську дисертацію “Проблема сприйняття простору в зв'язку з вченням про апіорність і вродженість. Ч. 2” і став ординарним професором. 1907 року посідає кафедру філософії Московського університету (з 1917 р. — заслужений професор), де відкриває Психологічний семінарій і лабораторію. Бере актив-

словами М. Бердяєва, “для того часу новим типом професора”¹⁶⁷. Так само як і в житті О. Козлова та О. Гілярова, київський період творчості Челпанова-філософа був найпліднішим. Думка В. Зеньковського, що “в Києві в увесь шир розгорнулась філософська обдарованість Челпанова”¹⁶⁸ є цілком справедливою — адже саме за роки сумлінної праці в Університеті Св. Володимира ним захищені магістерська і докторська дисертації, написані найголовніші праці¹⁶⁹, в тому числі “Мозок і душа” (1900) — “найкраща не лише в російській, а й у світовій літературі книга з критики метафізичного

ну участь у діяльності Московського психологічного товариства. На початку 10-х рр. неодноразово виїздить у відрядження до США і Німеччини з метою ознайомлення з діяльністю психологічних інститутів і лабораторій. 1914 року стає організатором і першим директором Московського Психологічного інституту — одного з найкращих у тогочасній Європі. Після революції в житті Г. Челпанова починається трагічна доба. В жовтні 1923 р. його звільняють з університету і Психологічного інституту (ініціаторами вигнання з останнього виступили його вихованці — К. Корнілов, П. Блонський та ін.). За допомогою Г. Шпета, учня і друга, 1924 року Г. Челпанов влаштовується до Держакадемії художніх наук (ДАХН), у фізико-психологічному відділі якої продовжує активні розвідки з проблем художньої творчості, сприйняття простору, естетичного задоволення та ін. Після закриття ДАХН (1930) залишається безробітним, не маючи змоги ні друкувати свої праці, ані виступати з лекціями. Мабуть, тільки похилий вік і тяжка хвороба вберегли Г. Челпанова від репресій, які не обминули майже 80% колишніх співробітників академії, в тому числі його сина, розстріляного 1935 року.

¹⁶⁷ Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). — М., 1991. — С. 125.

¹⁶⁸ Зеньковский В. В. История русской философии. — Цит. вид. — Т. II. — С. 235.

¹⁶⁹ Див. його: К вопросу об априорности и врожденности в современной философии. — К., 1892. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. — Ч. 1. — К., 1896. — Ч. 2. — К., 1904. История основных вопросов этики. — К., 1897. Избранные главы из психологии (критика материализма в психологии). — Вып. 1—2. — К., 1898—99. Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе (Публичные лекции, читанные в Киеве в 1898—1899 гг.). — СПб., 1900. О памяти и мнемонике. — СПб., 1900. О современных философских направлениях. — К., 1902. Введение в философию. — К., 1905. Элементарный курс философии: В 2-х ч. — К., 1906—1907. Учебник по психологии. — К., 1906. Учебник логики. — К., 1906 та ін.

Серед праць Г. Челпанова московського періоду творчості відзначимо: Сборник статей (Психология и школа). — М., 1912. Введение в экспериментальную психологию. — М., 1915. Психология и марксизм. — М., 1924. Объективная психология в России и в Америке (рефлексология и психология поведения). — М., 1925. Психология или рефлексология? (Спорные вопросы психологии). — М., 1926. Очерки психологии. — М.-Л., 1926. Социальная психология или условные рефлексы? — М., 1926. Спинозизм и материализм (Итоги полемики о марксизме в психологии). — М., 1927.

матеріалізму”¹⁷⁰, створені підручники з філософії (витримав десять видань), логіки (дванадцять видань, останнє 1947 року в українському перекладі), психології (п’ятнадцять видань).

Видатний педагог і організатор, Г. Челпанов відіграв значну роль у становленні психологічної науки в Росії та Україні. В його творчості знайшли відбиток складність і суперечливість процесу виокремлення психології з філософії і набуття нею власного наукового статусу. В працях дожовтневого періоду він виступає як прихильник теорії психофізичного паралелізму, стверджує самостійність психології як науки, побудованої на інтроспекції, і вважає умовою її розвою синтез аналітичних і експериментальних методів. У 20-ті роки Г. Челпанов виходить за межі інтроспективної психології, зосереджуючись на вивченні свідомості як феномена культури.

Філософські інтереси Г. Челпанова були підпорядковані його психологічній орієнтації й зосереджені на проблемах гносеології як ланки, що пов’язує філософію і психологію. В його гносеологічних пошуках на зламі століть, що підпорядковані справі обґрунтування універсальної методології філософського пізнання, відповідної до вимог нової історичної доби, значну роль відіграв аналіз критичної філософії Канта¹⁷¹.

Одного року з Г. Челпановим приват-доцентом по кафедрі енциклопедії права Університету Св. Володимира було призначено Євгена Миколайовича Трубецького (1863—1920)¹⁷², одного з най-

¹⁷⁰ *Зеньковский В. В. История русской философии.* — Цит. вид. — Т. II. — С. 235.

¹⁷¹ У працях Г. Челпанова 20-х рр. помітний вплив феноменології Е. Гуссерля та герменевтики Г. Шпета.

¹⁷² Князь Є. М. Трубецький народився у маєтку Ахтирка Московської губернії у старовинній аристократичній родині. Навчався у московській приватній гімназії Креймана (1874—1877), в Калузькій казённой гімназії (1877—1881), на юридичного факультеті Московського університету (1881). В студентські роки продовжував студіювати філософію, якою захопився ще гімназистом. Впродовж року після закінчення університету (1885) служив у Київському гренадерському полку. Звільнившись у запас, отримав приват-доцентуру в Демидівському юридичному ліцеї в Ярославлі, де впродовж шести років викладав історію філософії права. 1892 року захистив у Московському університеті магістерську дисертацію “Релігійно-суспільний ідеал західного християнства в V ст. Світогляд бл. Августина” і був обраний приват-доцентом юридичного факультету Університету Св. Володимира. Після захисту докторської дисертації “Релігійно-суспільний ідеал західного християнства в XI ст. Світогляд папи Григорія VII і публіцистів — його сучасників” — професор університету. З початку століття, й особливо після переїзду до Москви у зв’язку з обранням 1905 року на посаду професора Московського університету, Євген Трубецький бере активну участь у політичному житті Росії. Разом із братом Г. М. Трубецьким в 1906—1910 рр. видає журнал

цікавіших російських релігійних філософів. Упродовж тринадцяти років Є. Трубецький (з 1897 року — професор) читав студентам юридичного факультету курси з історії філософії права (давнього та нового часу), а в 1903—1905 роках — курс енциклопедії права. Як згадує один з університетських студентів тієї доби, його лекції завжди збирали широку аудиторію. Послухати Є. Трубецького приходили не лише майбутні юристи, а й студенти інших факультетів: “Він приваблював не тільки змістом свої лекцій, а й своєю манерою читати, і своєю особистістю... Зваблювало їх і те, що молодий професор поведився з ними не як із новобранцями, яких слід вимуштрувати в університетській казармі, а як із молодшими товаришами. Він залюбки відповідав на запитання, досить люб’язно вів бесіду, не ухиляючись від дражливих тем... Ним було заведено читання рефератів з питань філософії та енциклопедії права; перед тисячною аудиторією точилися жваві суперечки між студентами-марксистами й прибічниками суб’єктивістської школи. Ці реферати створили кн. Трубецькому популярність надзвичайну”¹⁷³. Київський період творчості відзначений для Є. Трубецького захистом докторської дисертації і низкою праць з філософії права та її історії¹⁷⁴.

У Києві починав свою викладацьку кар’єру видатний російський філософ і богослов Сергій Миколайович Булгаков (1871—1944)¹⁷⁵. На

“Московский еженедельник”. 1906 року виступає одним із засновників Релігійно-філософського товариства пам’яті Вол. Соловйова. В 1910—17 рр. один з ініціаторів і діяльний співробітник московського книговидавництва “Путь”. Член Державної Ради (1915—1917) і помітна постать у російському церковному Соборі (1918). В післяреволюційні роки один з ідеологів боротьби з більшовизмом. Помер і похований у Новоросійську.

¹⁷³ *Заславский Д.* Предрассветное // З іменем Св. Володимира. — Цит. вид. — Кн. 2. — С. 359.

¹⁷⁴ *Див. його:* Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI веке. Идея Божеского царства в творениях Григория VII-го и публицистов — его современников. — М., 1897. Политическое мирозерцание эпохи Возрождения. — К., 1893. История философии права (новой). — К., 1893. История философии права (древней и новой). — К., 1894. История философии права (новейшей). — К., 1896. История философии права (древней). — К., 1899. К вопросу об Августине и Григории VII: Ответ проф. Герье. — М., 1899. К характеристике политических идеалов эпохи Возрождения. — К., 1904. Философия Ницше. — М., 1904. Энциклопедия права. — К., 1906.

¹⁷⁵ С. М. Булгаков народився у м. Лівни Орловської губернії в родині священика. В роки навчання в Орловській духовній семінарії (1884—1888) пережив глибоку релігійну кризу, що примусила його відмовитись від продовження духовної освіти і перейти до Єлеської гімназії (1888—1890). 1890 року С. Булгаков стає студентом юридичного факультету Московського університету, після закінчення якого (1894) залишається при кафедрі політекономії та статистики для підготовки

початку 1900-х років він поєднував професуру в Київському Політехнічному інституті з приват-доцентурою в Університеті Св. Володимира, студенти якого слухали його курси “Критичний вступ до економічної науки з бесідами” (1903—1904) та “Критичний вступ до політекономії”¹⁷⁶. В київський період творчості С. Булгакова завершується його світоглядний поворот від “марксизму до ідеалізму”, його повернення до Бога. В пам’яті численних киян назавжди залишилися натхненні публічні лекції молодого філософа — “Іван Карамазов як філософський тип”, “Чехов як мислитель” та ін.: “Зали, в яких читав у Києві о. Сергій, були переповнені, і стиль цих лекцій, рівно як і їх успіх, показує, що справді здійснювався певний крутий

до професорського звання. Впродовж 1898—1900 рр. працює над магістерською дисертацією в бібліотеках Німеччини, Франції, Англії, вивчає німецьку філософію. 1901 року захищає у Московському університеті магістерську дисертацію “Капіталізм і землеробство” й обирається на посаду ординарного професора політекономії Київського політехнічного інституту. З 1903 р. стає також приват-доцентом Університету Св. Володимира. 1906 року переїздить до Москви. 1907 року обирається депутатом Другої Державної Думи, участь в якій остаточно розвіє революційні ілюзії мислителя і відбиває бажання займатися політикою. Відтак, з кінця 1900-х рр. С. Булгаков зосереджується на релігійно-філософській творчості та викладацькій діяльності. Бере активну участь у створенні видавництва “Путь”. Не залишає й політекономічних студій — 1912 року видає фундаментальну працю “Філософія господарства”, першу частину якої (“Світ як господарство”) захищає у Московському університеті як докторську дисертацію. Трагічні переживання революційних подій 1917 р. стають останньою краплею у давно назрілому внутрішньому бажанні С. Булгакова присвятити себе церковному служінню. Складний духовний шлях мислителя від філософської ідеї Божества до живої віри у Христа, у Церкву знайшов логічного довершення у прийнятті священства (1918). Після рукопокладення обраний членом Вищої Церковної Ради. Змушений сімейними обставинами в липні 1918 р. виїхати до Криму, С. Булгаков оселяється у Симферополі. В грудні сумнозвісного 1922 р., коли трудова Росія переживала акцію “очистки” від “паразитуючого класу професорів”, С. Булгакова разом із родиною висилають за кордон, прирікаючи, кажучи його словами, “помирати рештку життя” на чужині. Опинившись у Константинополі, в травні 1923 р. С. Булгаков переїздить до Праги, де стає професором щойно створеного і очолюваного П. Новгородцевим Російського наукового інституту. В жовтні 1923 року виступає натхненником і організатором Братства св. Софії. В липні 1925 р. приймає посаду професора і декана Православного Богословського інституту в Парижі, де працює до останніх днів життя, поєднуючи напружену викладацьку діяльність з плідною богословською творчістю, сумлінним пасторським служінням та невтомним піклуванням у справі розгортання екуменістичного руху, відзначених 1943 року присудженням о. Сергію вченого ступеня доктора церковної історії. Помер у Парижі, похований на російському православному кладовищі Сент-Женевьев-де-Буа.

¹⁷⁶ Див.: Обзорение преподавания в императорском Университете Св. Владимира на 1902—1903 учебный год // Университетские известия. — 1902. — № 9. — С. 48. Обзорение преподавания в императорском Университете Св. Владимира на 1904—1905 учебный год // Там само. — 1904. — № 9. — С. 51.

поворот від жалюгідних і бідних ідей 60-х і 70-х років, навіть цілковитий розрив з ними, заради розкішного й великонадійного світанку нових днів”¹⁷⁷. Короткий, але яскравий слід у духовному житті Києва початку століття залишила релігійно-філософська газета “Народ” (квітень 1906 р.), одним з ініціаторів і видавців якої виступив Сергій Булгаков¹⁷⁸.

Як приват-доцент, а згодом професор філософії, з 1907 року працює в Київському університеті Павло Васильович Тихомиров (1868—?)¹⁷⁹, талановитий мислитель, відомий кантознавець, автор численних наукових праць¹⁸⁰.

¹⁷⁷ *Ильин Вл. Н.* In *memoir* // Вестник РХД. — Париж, 1971. — № 101—102. — С. 62—63.

¹⁷⁸ Щоденна газета “Народ” була замислена С. Булгаковим, В. Лашнюковим та О. Глинкою (Волзьким) як орган не тільки місцевий, а й всеросійський, і мала на меті сприяти подоланню розриву між релігією та життям, поглибленню й просвітненню релігійно-філософської свідомості, релігійному осмисленню проблем культури. Учасниками цього видання виступили такі відомі мислителі як М. Бердяєв, В. Іванов, М. Лосський, Є. Трубецький, П. Флоренський, В. Ерн, В. Зеньковський, С. Аскольдов, Д. Мережковский, О. Карташов, Г. Шпет, Г. Челпанов, М. Гершензон, поети й літератори О. Блок, В. Брюсов, Андрій Білий та ін. “Ліве” спрямування видання стало причиною його заборони вже на восьмому номері.

¹⁷⁹ П. В. Тихомиров народився в с. Ізволья Олексинського повіту Тульської губернії в родині священика. Після закінчення Тульського духовного училища і семінарії вступив до Московської духовної академії (1888), де здобув звання кандидата богослов'я (1893) і був залишений для підготовки до професорського звання по кафедрі філософії. В 1894—1895 рр. слухає окремі курси в Московському університеті і викладає в кількох середніх навчальних закладах історію, географію, географію, російську мову. В травні 1905 р. посідає кафедру єврейської мови і біблійської археології в Московській духовній академії. Наприкінці 1897 р. переходить на кафедру історії філософії, не полишаючи наукових студій з біблійської археології. Виступає засновником студентського філософського товариства МДА. 1903 року захищає дисертацію “Пророк Малахія. Дослідження” і здобуває ступінь магістра богослов'я. Того ж року обирається екстраординарним професором академії. Взимку 1903—1904 рр. перебуває у науковому відрядженні в Берліні, слухає університетські курси з філософії, психології, педагогіки, працює в бібліотеках. Літній семестр проводить у Лейпцизі і Галле. Восени 1905 р., продовжуючи працювати в духовній академії, приймає запрошення до Московського університету, де обирається приват-доцентом по кафедрі філософії. Восени 1906 року призначений екстраординарним професором кафедри філософії Історико-філологічного інституту в Ніжині, де викладає логіку, психологію, історію філософії. 1907 року затверджений також приват-доцентом кафедри філософії Університету Св. Володимира, де читає (в різні роки) курси з філософії Ніцше, Канта, лекції з логіки, психології. Викладає філософські дисципліни в інших навчальних закладах Києва, зокрема на Вищих жіночих курсах і в Комерційному інституті.

¹⁸⁰ *Див. його:* *Возможна ли метафизика ума?* — М., 1893. *Философия В. Д. Кудрявцева.* — М., 1894. *Православная догматика и религиозно-философское умо-*

З Київським університетом пов'язаний передеміграційний період творчості Євгена Васильовича Спекторського (1875—1951)¹⁸¹, видатного російського філософа і правознавця. В 1913—1919 роках Є. Спекторський посідав кафедру енциклопедії права. До історії Університету він увійшов як останній його ректор і декан юридичного факультету. До Києва Є. Спекторський приїхав вже зрілим науковцем і викладачем, автором фундаментальних праць з соціальної філософії¹⁸². Київський період виявився особливо плідним у розвитку його студій з філософії права та правознавства¹⁸³. Про авторитет Є. Спекторського-філософа серед київських колег переконливо свідчить факт його обрання голо-

зрение. — 1897. Гносеологические и метафизические предпосылки истины бытия Божия // Вера и разум. — 1899. Вечный мир в философии Канта. — Сергиев-Посад, 1899. История философии как процесс постепенной выработки научно обоснованного и истинного мировоззрения. — Сергиев-Посад, 1899. Проблема и метод Кантовой критики познания. — Х., 1899. Личность Канта в изображении его современников // Богословский вестник. — 1904. — №№ 2, 6. Академическая свобода и развитие философии в Германии. — Сергиев-Посад, 1905. Научные задачи и методы философии. — Сергиев-Посад, 1907. Куно Фишер. — К., 1907 та ін.

¹⁸¹ Є. В. Спекторський народився у м. Острозі в родині судді. Закінчив Радомську гімназію (1823) і юридичний факультет Варшавського університету (1898). Був залишений на кафедрі державного права для підготовки до професорського звання. З 1903 р. доцент кафедри енциклопедії та історії філософії права Варшавського університету. Після захисту магістерської дисертації (1910) професор (1913), декан юридичного факультету і ректор Університету Св. Володимира (1918). Доктор державного права (1917). З початку 20-х рр. в еміграції. Професор Белградського університету (1920—1924, 1927—1930). Професор і декан юридичного факультету Російського університету в Празі (1924—1927). Професор Люблянського університету (1930) і голова Словенського товариства філософії права і соціології. З 1947 р. до кінця життя професор Свято-Володимирської православної духовної академії в Нью-Йорку. Перший голова Російської академічної групи в США.

¹⁸² Див. його: Органическая теория общества. — Варшава, 1904. Очерки по философии общественных наук. Общественные науки и теоретическая философия. — Варшава, 1907. Эдуард Вейгель. Забытый рационалист XVII в. — Варшава, 1909. Физикализм в общественной философии XVII в. — Ярославль, 1909. Проблема социальной физики в XVII в. — Т. 1. — Варшава, 1910. Александр Львович Блок, государствовед и философ. — Варшава, 1911. Понятие общества в античном мире. Эюд по семантике обществоведения. — Варшава, 1911. Белинский и западничество. — Варшава, 1912 та ін.

¹⁸³ Див. його: Естественное право у протестантских авторов XVII в. — Ярославль, 1914. Номинализм и реализм в общественных науках. — М., 1915. Теория солидарности. — М., 1916. Происхождение идеи общего или универсального права. — 1916. Проблема социальной физики в XVII в. — Т. 2. — К., 1917. Пособие к лекциям по энциклопедии права. Вып. 1 — К., 1917. Что такое конституция. — М., 1917. Учредительное собрание и конституция. — К., 1917. Государство. — Пг., 1918 та ін.

вою київського Науково-філософського товариства (1914—1918). Мислитель-енциклопедист, Є. Спекторський залишив по собі значну спадщину, представлену працями з соціальної філософії, філософії права, теорії держави і права, історії та теорії культури, літературознавства. Значний пласт у науковому доробку мислителя складали дослідження з семантики суспільних наук.

Навіть цей короткий перелік професорів-філософів — яскраве свідчення того незаперечного факту, що київська університетська філософія стояла аж ніяк не на “периферії” філософського розвитку кінця XIX — початку XX століття. Безперечно й те, що, попри всю різноманітність філософських поглядів і наукових пріоритетів, згадані викладачі філософії Університету Св. Володимира були не лише досвідченими фахівцями й справжніми трудівниками науки, а й талановитими мислителями, помітними постатями у філософській культурі зазначеної доби. Їм було що сказати і в численних книгах, і на сторінках часописів, і в аудиторії. Їм було чому навчити, і вони робили це самовіддано й натхненно. Вони вчили студентів не лише на лекціях, а й працювали з кожним, хто виявляв інтерес і здібність до філософування. Мабуть тому студенти тягнулись до своїх професорів, зустрічаючи в останніх не просто лекторів-екзаменаторів, а Вчителів. Це спілкування не обмежувалось аудиторією, воно продовжувалось на “домашніх” зібраннях “по “суботах”, чи “середах” у викладачів (згадаймо, з якою теплотою відгукувався про “суботи” у Г. Челпанова його київський студент М. Бердяєв), у палких дискусіях і суперечках. Мабуть, саме ця справжня співпраця сприяла вихованню “питомців”, що ними за правом міг би пишатись будь-який з університетів світу.

Як відомо, випускником юридичного факультету (1889) був Лев Шестов, один з найцікавіших і найвпливовіших філософів XX століття. Трохи раніше на цьому ж факультеті навчався Микола Бердяєв, філософ із світовим іменем. Знаними далеко за межами країни стали вихованці історико-філологічного факультету Густав Шпет (1906), Василь Зеньковський (1909), Дмитро Чижевський (1919). Помітний відбиток у розвитку філософської науки залишили Генріх Якубаніс (1902), Павло Блонський (1907), Валентин Асмус (1919).

Свідченням зрілості київської університетської філософії видається той факт, що на початку XX ст. рівень фахової підготовки випускників-філософів отримує визнання інших університетів. Так, у передреволюційне десятиріччя приват-доцентуру в Московському університеті посідають київські випускники Олександр Щербина, Густав Шпет і Павло Блонський. Поповнюється вчорашніми студентами і професорська корпорація Університету Св. Володимира.

Зокрема, впродовж 1912—1919 років загальні та спеціальні курси з логіки та психології читав Василь Васильович Зеньковський (1881—1962)¹⁸⁴ — видатний релігійний мислитель, універсалізм якого знайшов непересічного вияву в філософії, богослов'ї, психології, педагогіці, літературознавстві. Роздуми над проблемою особи, усвідом-

¹⁸⁴ В. В. Зеньковський народився у м. Проскурові (нині Хмельницький) в родині вчителя. Вихований в атмосфері глибокої релігійності, в юнацькі роки пережив, під впливом творів Д. Писарєва, релігійну кризу, що призвела до втрати віри і прийняття світогляду в душі спрощеного натуралізму. 1900 року став студентом фізико-математичного факультету Університету Св. Володимира. Серйозне захоплення філософією і психологією, якому чимало сприяла участь у роботі Психологічної семінарії Г. Челпанова, примусило В. Зеньковського, після чотирьох років навчання на природничому відділенні, продовжити освіту на історико-філологічному факультеті. Закінчивши навчання з дипломом I ступеня, він був залишений, з ініціативи О. Гілярова, при кафедрі філософії для підготовки до професорського звання. 1912 року складає магістерський іспит і отримує університетську посаду приват-доцента, паралельно читаючи курси з філософії та психології на Вищих жіночих курсах і у Фребелівському жіночому педінституті. В 1913 р. працює в бібліотеках Німеччини, Австрії, Італії над завершенням магістерської дисертації “Проблема психічної причинності”, яку успішно захищає в Московському університеті (1915). В передреволюційні роки В. Зеньковський — професор філософії Київського університету та ще кількох вузів, директор Фребелівського інституту й голова Фребелівського товариства, відомий науковець і релігійний мислитель — його повернення до Церкви відбулося ще у студентські роки. Взимку 1917 р. він приймає запрошення читати лекції у щойно створеному Українському народному університеті, продовжуючи викладання і в Університеті Св. Володимира. В 1917—1918 рр. бере активну участь у справі нормалізації церковного життя в Україні, — зокрема у скликанні Першого Всеукраїнського Церковного Собору (1918). Перебуваючи на посаді міністра ісповідань в уряді П. Скоропадського (травень — жовтень 1918 р.),кладає значних зусиль щодо продовження роботи Собору, реформи духовної освіти, створення й діяльності “Вченого комітету”, що мав на меті підготовку і видання українських перекладів Святого Письма, богослужбової літератури тощо. Уникнувши переслідувань з боку більшовицької влади, в березні — червні 1919 року В. Зеньковський продовжує викладацьку діяльність, паралельно працюючи в наркоматах освіти, соціального забезпечення, охорони здоров'я та юстиції. В серпні-листопаді 1919 р., коли владу в Києві утримувала Добровольча армія, очолює дитячий відділ у Земському міському союзі. Восени утворює разом із братами М. та П. Василенками, Б. Кістяківським, В. Вернадським та В. Константиновичем неформальну спілку, що обстоювала ідею україно-російської федерації, маючи намір створення партії федералізму. З поверненням більшовиків В. Зеньковський був змушений емігрувати (січень 1920 р.) — спочатку до Югославії, де в 1920—1923 рр. працював професором Белградського університету, потім до Чехословаччини, де в 1923—1926 рр. очолював Педагогічний інститут у Празі. Впродовж 1926 р. викладав у Йельському університеті (США). З 1927 р. і до кінця життя жив у Парижі — був професором (з 1944 р. — деканом) Православного богословського інституту. 1942 року прийняв священство. 1948 року здобув ступінь доктора філософії за фундаментальне дослідження історії російської філософії. Впродовж 1923—1962 років очолював Російський студентський християнський рух. Помер і похований у Парижі.

лення того, що безперечний факт свободи й водночас її обмеженість збагнені лише в понятті “першородного гріха”, спонукали В. Зеньковського до перегляду основних засад метафізики та гносеології в світлі святоотчого вчення про необхідність відновлення втраченої єдності людського духу через Церкву, знайшовши втілення у цілісній системі християнської філософії. Славу всесвітньовідомого мислителя і церковного діяча В. Зеньковський здобув в роки еміграції, втім становлення його релігійно-філософського світогляду відбулось у київський період творчості, відзначений численними психологічними, педагогічними, історико-філософськими і релігійно-публіцистичними творами¹⁸⁵, в яких накреслені основні ідеї його християнської антропології та педагогіки, визначені методологічні засади розгорнутої згодом концепції історії російської філософії.

З 1908 року й до закриття Університету Св. Володимира лекції з естетики, спецкурси з філософії Платона та Арістотеля читав приват-доцент, а згодом — професор, Генріх-Роман Іванович Якубаніс (1879—1949)¹⁸⁶, талановитий історик філософії, чиї наукові праці й

¹⁸⁵ Див. його: Современное состояние психофизической проблемы. — К., 1905. Платон в истолковании Наторпа // Вопросы философии и психологии. — 1908. — Кн. 95. К вопросу о функциях сказуемого // Университетские известия. — 1908. — № 9. Проблема бессмертия у Льва Толстого // Сб. второй: О религии Льва Толстого. — М., 1912. Проблема психической причинности. — К., 1914. Принцип индивидуальности в педагогике и психологии // Вопросы философии и психологии. — 1914. — Кн. 108. Россия и Православие. — К., 1916. Н. В. Гоголь в его религиозных исканиях // Христианская мысль. — 1916. — № 1, 3, 5, 7, 10, 12. Социальное воспитание, его задачи и пути. — М., 1918 та ін.

¹⁸⁶ Г. Якубаніс народився в м. Кулебаки Ніжегородської губернії у литовській польськомовній селянській родині. Закінчив гімназію в Тамбовській губернії. 1897 року став студентом класичного відділення історико-філологічного факультету Університету Св. Володимира, яке закінчив з дипломом I ступеня у травні 1902 р. З ініціативи О. М. Гілярова був залишений при кафедрі філософії для підготовки до професорського звання. Відразу після закінчення університету розпочав викладацьку кар'єру — читав курси логіки, психології та давньої словесності в київських середніх навчальних закладах, з 1907 р. викладав на Вищих жіночих курсах. Після успішного складання магістерського іспиту отримав посаду приват-доцента університетської кафедри філософії (1908). В 1909—1912 рр. перебував у закордонному науковому відрядженні, працював у бібліотеках Австрії, Угорщини, Швейцарії, Німеччини, Італії. Після повернення до Києва продовжив викладання в університеті та на Вищих жіночих курсах, брав активну участь у роботі Науково-філософського та Історико-літературного місцевих товариств. В перші пожовтневі роки Г. Якубаніс — професор російського і українського університетів, польського Університетського колегіуму і ще кількох навчальних закладів Києва. В січні 1922 р. емігрує до Польщі. До початку другої світової війни працює професором класичної філології та філософії Католицького Університету в Любліні. Заарештований і ув'язнений нацистами в листопаді 1939 р. Після звільнення в березні 1940 р. сподівався поновити викладацьку

переклади¹⁸⁷ вирізнялись витонченим літературним стилем і бездоганним професіоналізмом. З Київським університетом пов'язаний початок викладацької й наукової діяльності ще одного його вихованця — Степана Андрійовича Ананьїна (1875—1942), психолога, педагога, історика філософії, перекладача. Приват-доцент і професор (1912) Університету св. Володимира, С. Ананьїн відомий як автор російськомовного перекладу діалогу Платона “Софіст”¹⁸⁸, що й досі входить у відомі російські зібрання Платонових творів.

Згадані імена вичерпують, власне, перелік тих, хто посідав філософські кафедри Київської духовної академії та Університету Св. Володимира впродовж майже сторічної, — принаймні для академії, — їх історії¹⁸⁹. Як бачимо, в цьому перелікові не набереться й двох десятків імен, втім з кожним із них пов'язані надвичайно важливі сторінки історії вітчизняної філософської культури.

Доля не була поблажливою для київських професорів філософії. Разом із колегами з інших університетів і духовних академій їм довелося сповна відчувати на собі і гнітючу атмосферу підозри та заборон з боку держави, і нерозуміння та неприязнь з боку “володарів дум” тогочасного російського суспільства, в якому, за влучним спостереженням Г. Шпета, “хороші люди” завжди воліли напучувати людей розумних¹⁹⁰. Згадаймо, наприклад, як позначилось на долі Ореста Новицького та Сильвестра Гогоцького урядове “вето” на викладання філософії в університетах і цькування “демократичної” преси, переконаної в тому, що подібним “анахронізмам” не місце за філософською кафедрою. Хто знає, скільки сил і здоров'я відібрали нападки

діяльність, втім, похилий вік і остаточно підірване здоров'я стали цьому на заваді. Помер і похований у Любліні.

¹⁸⁷ Див. його: Отзвуки платонизма в лирике Шиллера. — К., 1904. Емпедокл: философ, врач и чародей. — К., 1905. Оценка силлогизма в главнейшие моменты ее истории. — К., 1910. Значение древней философии для современного миропонимания. — К., 1910.

¹⁸⁸ Див.: Софист. Диалог Платона. Перевод с греческого с историко-литературным введением и замечаниями к диалогу// Университетские известия. — 1905. — №№ 4, 6. — 1907. — № 2, 3, 11 (окремо — К., 1907; те саме в кн.: Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. — М., 1993. — Т. 2). Серед інших праць С. Ананьїна варто відзначити: Учение Плотина о прекрасном // Вера и разум. — 1903. — №№ 2, 3. Интерес по учению современной психологии и педагогики. — К., 1915. Трудове виховання, його минуле й сучасне. — К., 1924.

¹⁸⁹ Особи, що не ввійшли до цього переліку, — вихованці Київської духовної академії Карп Грузин, Олексій Шокотов, Петро Рублевський та деякі інші — мали до київської академічної філософії, втім як і до філософії взагалі, цілком формальне й швидкоплинне відношення.

¹⁹⁰ Див.: Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. — Цит. вид. — С. 48.

цієї самої преси в Памфіла Юркевича, чий філософський розквіт обірвала передчасна смерть. Згадаймо й ганебне вигнання з Київської духовної академії Василя Екземплярського¹⁹¹, й утиски з боку академічного начальства, що їх зазнав П. Авсенєв¹⁹², і заборону, накладену університетською адміністрацією на курс середньовічної філософії О. Гілярова¹⁹³, і несправедливі арешти О. Козлова, що викарбувались у його пам'яті на все життя¹⁹⁴. Не кажемо вже про те, як обізвалась у долі київських професорів філософії жовтнева революція: віддякою нової влади за сумлінне служіння науці й освіті стали вимушена еміграція, прижиттєве забуття, арешти і слідство, смерть у злиднях і самотності.

¹⁹¹ 1912 року В. Екземплярського було звільнено, за рішенням Св. Синоду, з посади професора морального богослов'я Київської духовної академії і позбавлено права працювати в духовному відомстві. Використавши як привід для звинувачення мислителя в "антиправославній" діяльності його статтю "Гр. Л. М. Толстой і св. Іоан Златоуст в їх погляді на життєве значення заповідей Христових", бюрократи від церкви (як столичні, так і місцеві) фактично зводили рахунки з принциповим викривачем деморалізованої церковної влади й "державного" богослов'я, з невтомним борцем за духовно-академічну автономію. Акція "очистки" Академії від такого шкідливого і небезпечного елементу, яким було визнано В. Екземплярського, була проведена в кращих традиціях імперської Системи, викликавши хвилю обурення в російських релігійно-філософських колах (див., зокрема: Булгаков С. Н. Самозащита В. И. Экземплярского // Русская мысль. — 1912. — № 8).

Як згадував пізніше В. Зеньковський, із "справою" В. Екземплярського була пов'язана синодальна заборона на участь професорів духовних академій в діяльності Релігійно-філософських товариств (див.: Зеньковский В. Из моей жизни // Памяти отца Василия Зеньковского. — Париж, 1984. — С. 95).

¹⁹² Тяжіння до вивчення надприродних явищ людської психіки (лунатизм, ясновидіння, божевілья та ін.), намагання проникнути в таємницю "сутінкових станів душі", впевненість у здатності душі до безпосереднього спілкування із зовнішнім світом і несвідомого знання викликали не тільки подив, а й певні підозри у ректора академії Інокентія (між іншим, так само не байдужого до таємничих душевних виявів) і київського митрополита Філарета (Амфітеатрова), що змушувало слухняного професора кілька разів переробляти свої академічні курси (в КДА П. Авсенєв читав психологію та історію новітньої філософії).

¹⁹³ Сталося це після того, як одну з лекцій О. Гілярова відвідав професор богослов'я і жажнувся неприпустимого, на його розсуд, вільнодумства і скептицизму у викладі християнського віровчення. Відтоді О. М. Гілярову довелося виключити середньовічну філософію зі свого історико-філософського курсу: після неоплатонізму він відразу переходив до філософії Відродження.

¹⁹⁴ Недарма Д. Багалій, що навчався в Університеті Св. Володимира, згадує про чудернацьку звичку О. Козлова "раз-у-раз носити з собою клунок, де, казали жартома, була переміна білизни на той випадок, коли його заарештують і завладуть у в'язницю, як це трапилося з ним передніше" (Багалій Д. Из автобіографії // З іменем Св. Володимира. — Цит. вид. — Кн. 1. — С. 281).

Навряд чи можна погодитись із фантазіями деяких сучасних дослідників, що, всупереч історичним фактам, змальовують замість живих людей, з притаманними їм не лише гідностями, а й вадами та слабкостями, “іконописні лики”, виводячи з окремих київських професорів філософії “велетнів думки”. Втім, безперечно, що київській академічній філософії особливо пощастило на справжніх фахівців і науковців, без яких навряд чи в країні, де пересічна свідомість отожднює філософування з простим ширянням думки чи здоровим глуздом, постала б філософія.

Водночас, діяльність згаданих осіб не мала того лише вузькофахового значення, яке іноді намагаються приписати філософам духовних академій чи університетів. Ця діяльність поширювалась далеко за межі аудиторій і домашніх кабінетів, набуваючи широкого культурного значення. Досить згадати, наприклад, ту роль яку відіграли київські професори філософії у створенні й розповсюдженні недільних шкіл, у відкритті Вищих жіночих курсів (їх першим директором став С. Гогоцький), в організації та діяльності Фребелівського товариства й Фребелівського педагогічного інституту (ними впродовж багатьох років керував В. Зеньковський). Згадаймо ту небайдужість до всього, що відбувається в місті та країні, котра змушувала їх виступати на шпальтах місцевих газет і журналів, влаштовувати публічні лекції та дискусії, що були в дореволюційному Києві звичним явищем. Подіями не лише фахового, а й загальнокультурного значення стали видання перших у Російській імперії філософської енциклопедії та словника (С. Гогоцький), філософського часопису (О. Козлов), релігійно-філософської газети (С. Булгаков). Важко переоцінити місце вже згаданих Релігійно-філософського і Науково-філософського товариств, журналу “Христианская мысль” у духовному житті Києва передреволюційної доби. Згадаймо неодмінну участь філософів Київської духовної академії та Університету Св. Володимира в діяльності численних наукових товариств міста — зокрема, Товариств Нестора-літописця, Історико-літературного, Юридичного, Педагогічного та ін.¹⁹⁵, гарячу опіку київською

¹⁹⁵ Деякі з київських професорів сполучали членство відразу в кількох товариствах. Особливо відзначимо, в цьому сенсі, В. Завитневича: “різноманітність його зацікавлень відкривала йому широкий простір для діяльності й робили його цікавим і приємним членом найрізноманітніших організацій. Він був учасником декількох археологічних екскурсій і з'їздів, діяльним членом історичного товариства Нестора-літописця, військово-історичного та релігійно-філософського товариств, був організатором зоологічного саду при Університеті, очолював якусь робітничу організацію, брав участь у багатьох комісіях, а одного разу, навіть ... грав якусь роль у маневрах Київського військового товариства. Людина жвава, всім зацікавлена, яка багато знає, працелюбна і делікатна, він у всьому був корисним і приємним учасником” [Рибинський В. До історії Київської духовної академії. Курс 1887—1891 рр. Спогади. — Цит. вид. — С. 169].

духовно-академічною професурою проблемами церковного життя, державницьку діяльність В. Зеньковського та багато іншого. Нарешті, згадаймо численні підручники, монографії, переклади, статті, що, знаходячи своїх читачів, без сумніву сприяли справі просвіти й загального культурного піднесення.

Якщо ж говорити про внесок київської академічної філософії XIX — початку XX ст. до розвитку вітчизняної професійної філософії, то навряд чи можна знайти таку галузь філософського знання, що її обминули увагою професори духовної академії та університету: метафізика, логіка, психологія, філософська антропологія, етика, естетика, соціальна філософія, філософія права знайшли в київських науковцях гідних фахівців і талановитих мислителів.

Як особливо вагомі відзначимо здобутки київської академічної філософії в галузі історії філософії. Пріоритетність історико-філософської проблематики, яку не можна не помітити у спадщині як духовно-академічних, так і університетських філософів зазначеної доби, має, на наш погляд, і певні чинники, і певне пояснення.

З одного боку, умови для розвитку саме історико-філософської науки в межах академічної філософії створювались її “шкільною” специфікою й, насамперед, необхідністю забезпечення історико-філософських курсів, що посідали чільне місце в навчальних планах як духовних академій, так і університетів. В обох типах закладів історія філософії входила до складу обов’язкових дисциплін, причому вивчення її було доволі поглибленим і скрупульозним. В Університеті Св. Володимира, наприклад, вивчення цього предмету не обмежувалось загальними курсами з історії давньої й новоєвропейської філософії, а й доповнювалось різноманітними спецкурсами, присвяченими окремим мислителям, найбільш значним філософським працям тощо. Рівень їх викладання яскраво ілюструє згадка Валентина Асмуса про спеціальні курси за Платоновим “Бенкетом” і Арістотелевою “Метафізикою”, які він слухав у викладі Генріха Якубаніса в роки навчання в Київському університеті: “Обидва ці твори Якубаніс читав в аудиторії у грецькому оригіналі, одразу ж перекладав російською й розвивав історико-філософський коментар. Те ж саме ми зобов’язані були робити на іспиті: перекласти з твору, що був предметом іспиту, уривок, зазначений викладачем, і прокоментувати його з історико-філософської точки зору”¹⁹⁶. Грунтовне знання першоджерел, читання їх мовою оригіналу, обізнаність у новітній європейській і вітчизняній філософській літературі складали і в університетах, і в духовних академіях тієї доби норму і для студентів,

¹⁹⁶ Асмус В. Ф. Философия в Киевском университете в 1914—1920 годах (Из воспоминаний студента) // Вопросы философии. — 1990. — № 8. — С. 91—92.

і, звичайно, для викладачів, що вимагало від останніх фундаментальної історико-філософської підготовки. Необхідність забезпечення лекційних курсів відповідною історико-філософською літературою, — як навчальною, так і монографічною — робила історико-філософські студії однією із найважливіших сфер фахової діяльності академічних філософів, завдяки зусиллям яких і відбувалось, власне, становлення історико-філософської науки на теренах Російської імперії.

З іншого боку, історико-філософські пріоритети філософів російських духовних академій і університетів мають своє пояснення й з огляду на ті історичні обставини й атмосферу, в яких розгорталась вітчизняна академічна філософія ХІХ — початку ХХ ст. Адже на теренах імперії філософія мусила жити й розвиватися в умовах, що самі по собі виключають можливість її розвитку, зашорюючи думку, стискаючи її у штучному просторі, позбавленому життєдайного повітря, поза яким неможливе вільне й чисте мислення, — саме в таких умовах, згадаймо, була приречена розвиватись і філософія радянської доби. Серед нечисленних лагун, де той, хто прагнув чесного і наукового пошуку істини, отримував більш-менш вільне, принаймні порівняно з іншими сферами філософського знання, поле філософування, була історія філософії. Звісно, що й це поле мало свої, й досить жорсткі, ідеологічні кордони як в імперські, так і в радянські часи, втім специфіка історико-філософського дослідження, неунікно налаштованого на діалог з іншими філософами і філософіями, створювала певні можливості як для фахового зростання і реалізації власного творчого потенціалу, так і для збереження вітчизняною філософією “людського обличчя”. Відтак не випадково, що значна, якщо не переважна, кількість академічних філософів тікала, кажучи словами Г. Шпета, “з-під тиску на їх совість у “безстороннє” й безпристрасне вивчення історії філософії”¹⁹⁷.

Можна з певністю стверджувати, що в Києві ХІХ — початку ХХ ст. в межах академічної філософії складається своєрідний осередок історико-філософської науки, з якого вийшли найзначніші в до революційній Росії історики філософії. Саме в Києві були здійснені перші ґрунтовні розвідки в галузі теорії та методології історії філософії: творче переосмислення гегелівських настанов, запровадження принципу історизму як керівного в дослідженні історико-філософського процесу дозволили Оресту Новицькому і Сильвестру Гогоцькому підняти від емпіричного викладу різноманітних філософських поглядів і вчень до розробки цілісних історико-філософських концепцій. На зламі сторіч традиція високого історико-філософ-

¹⁹⁷ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. — Цит. вид. — С. 184.

ського професіоналізму знайшла гідних спадкоємців в особах Олексія Козлова, Петра Ліницького, Дмитра Богдасhevського, Павла Тихомірова, Петра Кудрявцева й, звичайно ж, Олексія Гілярова, найзначнішого вітчизняного теоретика і методолога історії філософії кінця XIX — початку XX ст.

Вагомим є внесок київських істориків філософії й у розвиток конкретних історико-філософських студій. Так, чотиритомна праця О. Новицького “Поступовий розвиток стародавніх філософських вчень у зв’язку з язичницькою релігією” (К., 1860—1861) була першою і впродовж багатьох років єдиною на теренах Російської імперії цілісною історією стародавньої філософії. Першу серед вітчизняних дослідників спробу осмислення і відтворення розвитку новоєвропейської філософії XVII—XVIII ст. знаходимо у С. Гогоцького, що залишив помітний доробок в історії української та російської кантіани і гегеліани. Особливо відзначимо внесок О. Гілярова, О. Козлова, П. Ліницького у вітчизняне платонизмство. Згадаймо і значні доробки останніх у галузі кантознавства та історії новітньої європейської філософії. Назавжди залишаться окрасою історико-філософської науки дослідження О. Гілярова про грецьких софістів. Не втратили свого наукового значення й інші його студії в галузі історико-філософського джерелознавства. Примноживши київську історико-філософську традицію значними і цінними здобутками, О. Гіляров передав її своїм талановитим учням, зростивши цілу плеяду визначних згодом істориків філософії, серед яких — Василь Зеньковський, Дмитро Чижевський, Генріх Якубаніс, Павло Блонський, Валентин Асмус та ін. Не можна не згадати величезної перекладацької діяльності київських істориків філософії, що збагатили вітчизняну культуру чималою часткою світової філософської і богословської спадщини.

Доволі значною видається й роль київських духовно-академічних та університетських філософів у становленні психологічної науки в Росії. Так само як і історія філософії, психологія посідала важливе місце в навчальних планах як духовних, так і світських навчальних закладів, більш того, її викладання не припинялось, фактично, навіть у роки відвертих урядових гонінь на філософію, що, звичайно, служило потужним стимулом до розвитку психологічних студій у межах академічної традиції. Інтерес київських філософів до психологічної проблематики, помітний з середини 30-х років¹⁹⁸, не вщухав упро-

¹⁹⁸ З ініціативи Інокентія (Борисова), 1833 року на філософську кафедру Київської духовної академії було призначено, для викладання психології, особливого наставника. Цей рік можна умовно вважати роком народження київської академічної психології.

довж усього XIX — початку XX ст., набувши яскравого вияву в творчості П. Авсенєва, що його справедливо вважають “засновником психології в Київській Академії”, О. Новицького, С. Гогоцького, П. Юркевича, О. Гілярова, Г. Челпанова, В. Зеньковського та ін.

Навіть цей загальний огляд переконливо засвідчує не лише факт наявності в Києві справжньої професійної традиції філософування, що народилась і зміцніла в його славетних освітніх осередках, а й цілком увиразнює ту важливу роль, яку відіграли вони в історії вітчизняної філософської культури. Годі й говорити, як потрібна нам ця традиція сьогодні — і в розвиткові філософських наук, і в розбудові системи освіти, і в пошуках шляхів духовного оновлення.

Та чи знаємо ми цю традицію так, як мали б знати? І яким є “горизонт очікувань” від зустрічі з нею? Про це — наступні розділи книги.

Розділ 3

КИЇВСЬКА АКАДЕМІЧНА ФІЛОСОФІЯ XIX — ПОЧАТКУ XX СТ.: АНАЛІЗ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ

Цілком логічно, що історія київської академічної філософії XIX — початку XX століття повинна була б вже давно стати предметом пильної уваги дослідників, а її найважливіші здобутки мали бути не тільки ретельно вивченими, а й увібраними в тканину сучасної духовної культури. На жаль, історія судила зовсім інше. На наш погляд, саме ця галузь історико-філософського українознавства щонайбільше постраждала від ідеологічного пресу і заборон за радянської доби. Марксистсько-ленінська філософська історіографія свідомо поширювала міфи про еклектизм і компліативність академічної філософії, про її схоластичність, відірваність од життя, реакційність, ненауковість, заангажованість, релігійний фанатизм і навіть хворобливість. Ці міфи є, між іншим, дуже давніми, адже сягають своїми витокami полум'яних до несамовитості памфлетів колишніх “корифеїв” і “класиків” російської філософії — Д. Писарева, М. Чернишевського, М. Антоновича та інших: київські академісти складали одну з найулюбленіших мішеней їхньої “наукової критики”.

Традиція “несамовитості”, прищеплена російській критиці В. Бєлінським, знайшла в наступній генерації гідних спадкоємців. Зовсім не дивно, що для запального Д. Писарева, університетські роки якого збіглися із заборною на викладання філософії, “сучасний, здоровий і

свіжий матеріалізм” став не тільки світоглядом, а й зброєю у боротьбі з інакомислячими. Саме такими були для нього всі ці новицькі, гогоцькі та юркевичі, що зовсім не відповідали писаревському кредо: “Я вимагаю від філософії тільки відчутних на дотик результатів”¹⁹⁹, тобто такого, “що можна розгледіти очима й помацати руками”²⁰⁰. Умоглядна філософія в уяві утилітариста Д. Писарева — метафізична маячня, пустопорожня балаканина, непотрібна розкіш, “схоластика XIX сторіччя”, “яка не знаходить собі читачів і шанувальників поза межами певної касты. Мертва доктрина п. Новицького та упорядника “Філософського лексикону” [йдеться про особу С. Гогоцького — М. Т.] ні для кого не може бути загрозливою, — заспокоював найрадикальніший з російських нігілістів. — Вона не від світу цього, і світ її не зрозуміє. Ці висхлі явища можуть бути сміливо пропущені кри-тикою й залишені без будь-якої уваги публікою”²⁰¹.

Тільки “з милостивості” погоджується називати “анахронізмами”, подібні до О. Новицького та С. Гогоцького, М. Антонович. Як і Д. Писарев, він не принижує себе ні ґрунтовним ознайомленням з їхніми творами, ні тим паче аналізом останніх. Він викриває, таврує, виносить вирок. Філософські знання “старих” філософів, на переконання мислителя “нового” гатунку, є цілком неплідними й нікому не потрібними, “позаяк вони не засвоїли їх собі, так би мовити, фізіологічно, не переробили власною думкою, не вилучили з них живильних засад для свого духу, не могли на підставі їх виробити для себе самостійних переконань... Вони, попри чисельність філософських відомостей, не мають ніякої філософії, а їхня система є чимсь надзвичайно дивним, цілковитою аномалією думки”²⁰².

Особливо “відзначився” у хрестовому поході войовничого матеріалізму проти мислителів київської духовно-академічної школи М. Чернишевський. В його оцінці праці О. Новицького, П. Юркевича, С. Гогоцького постають зразком відсталого й шкідливої “семінарської філософії”. Так, О. Новицький, стверджує “корифей” російського матеріалізму, лише “уявляє себе філософом”²⁰³, насправді ж він і не філософ і не богослов: “у п. Ореста Новицького не стало ні часу, ні

¹⁹⁹ Писарев Д. И. Схоластика XIX в. // Собрание сочинений: В 4-х т. — М., 1955. — Т. I. — С. 130.

²⁰⁰ Там само. — С. 128.

²⁰¹ Там само. — С. 124.

²⁰² Антонович М. А. Два типа современных философов // Современник. — 1861. — Т. 86. — Современное обозрение. — С. 349.

²⁰³ Чернышевский Н. Г. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Соч. Ор. Новицкого // Сочинения: В 2-х т. — Т. 2. — М., 1987. — С. 240.

сил докладно вивчити ні релігію, ні земну науку”²⁰⁴. Звичайно, професор має окремі достоїнства — “він пише з дотриманням правил граматики, вміє ставити сполучники і прийменники у належних місцях і ґрунтовно знає вчення про розділові знаки”²⁰⁵, але “якщо б він зробився місіонером між бурятами чи тунгусами, він став би займатися справою дійсно корисною і похвальною”²⁰⁶, замість того, щоб писати нікому не потрібні книжки.

Подібною зухвалістю й неймовірним філософським невіглаством проникнуті писання — інакше й не назвеш — М. Чернишевського на адресу П. Юркевича, що склали початок багаторічного цькування видатного мислителя “демократичною” пресою. Сатирики “Свистка” та “Искры” взахлин сперечалися, хто вилається брудніше, вміщуючи опуси на кшталт “Смердючого анекдоту про п. Юркевича” й не цураючись порівнянь творів останнього з “екскрементами Діогена”.

Хрестовий похід “темноти і некультури, яка, не маючи сили боротися з думкою силою думки, підмінила полеміку лайкою, брехнею і особистими нападами”²⁰⁷, участю в якому, як то не прикро, запламували себе і Д. Писарев, і М. Антонович, і М. Салтиков-Шедрін, і П. Ткачов, отруював життя київських академічних філософів середини минулого сторіччя сильніше, ніж посадові регламентації та невпинний контроль начальства. Мужність і гідність, з якими сприймали вони всі нападки, заслуговують на повагу й співчуття. За всіма правилами наукової полеміки київські професори відстоювали філософський професіоналізм і розуміння філософії як царини знання, несумісного з утилітарно-прагматичним ставленням. Залишається лише шкодувати, що стільки сил і часу довелося їм витрачати на те, аби доводити право на власну думку — право, підтверджене багаторічним сумлінним служінням істині. “Після критики Чернишевським та Антоновичем філософська діяльність Новицького припинилася”²⁰⁸, — задоволено констатує автор статті з “Філософської енциклопедії”, і мимоволі відчуваєш жах від того, з якою легкістю невігластво перемагає освіченість, а неприховане шанобство — сумлінну і на-

²⁰⁴ Чернышевский Н. Г. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Соч. Ор. Новицкого. — Цит. вид. — С. 240.

²⁰⁵ Там само. — С. 236.

²⁰⁶ Там само. — С. 242.

²⁰⁷ Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992. — С. 179—180.

²⁰⁸ Зверев В. Новицкий Орест Маркович // Философская энциклопедия: В 5 т. — Т. 4. — М., 1967. — С. 83.

полегливу наукову працю. Адже справді, під натиском дилетантів від філософії справжній фахівець, яким був О. Новицький, визнав “несвоєчасними” свої філософські студії і припинив друкувати працю, яка була справою всього його життя.

Паростки “войовничого матеріалізму” не залишилися, як відомо, лише паростками. На вельми сприятливому ґрунті вони розквітли рясним цвітом. Радянська філософська наука, що так пишалася М. Чернишевським, Д. Писаревим, М. Антоновичем, виголошуючи їх “класиками” філософії, не мирилась, гідна заповітів, з існуванням будь-якого ідеалізму не тільки у сьогоденні, а й у минулому, і тому без усякого жалю викидала зі своєї історії імена, школи, течії. Традиції руйнування і таврування, започатковані революційними “науковцями” типу М. Чернишевського, знайшли гідних спадкоємців, а введена ним наукова термінологія на кшталт “новомодний віслюк”, “йолоп”, “телепень” поповнилась лєнінськими перлинами — “клоуни буржуазної науки”, “ідейне трупокладство”, “паскудна галіматія”, “сволота ідеалістична” та ін. Активізація досліджень у галузі так званої історії філософії народів СРСР у 1940-х роках сприяла народженню ідеологічно витриманої і зручної для використання схеми її розвитку як невпинного ствердження матеріалізму в боротьбі з релігійно-ідеалістичною філософією. В працях М. Іовчука, Г. Васецького, В. Кружкова, І. Щипанова²⁰⁹ та ін. були визначені “характерні” риси російської філософії — “творчий войовничий матеріалізм, діалектичний метод, зрозумілий як “алгебра революції”, органічний зв’язок теорії з практикою, науки з життям, потужні матеріалістичні тенденції у питаннях соціології, революційний демократизм, гуманізм та справжній патріотизм, демократичний реалізм в естетичних поглядах”²¹⁰. Ілюстрацією до тези про переможний рух російського матеріалізму слугувала філософія “народів СРСР”. Як сповіщає історико-філософська “біблія” радянських часів — “Короткий нарис історії філософії” — “російська революційно-демократична ідеологія і матеріалістична філософія, — поряд з передовими традиціями

²⁰⁹ Див.: Іовчук М. Т. Основные этапы и особенности развития русской философии. — М., 1946. Васецкий Г. С. Основные черты естественнонаучного материализма в России // Коммунист. — 1944. — № 16. — С. 42—52. Кружков В. С. Основные особенности классической русской философии. — М., 1944. Його ж. Классики русской философии: Белинский, Герцен, Чернышевский, Добролюбов. — М., 1945. Щипанов И. Я. Русская материалистическая философия 18—19 вв. и ее историческое значение. — М., 1953 та ін.

²¹⁰ Кружков В. С. Основные особенности классической русской философии. — М., 1944. — С. 21.

суспільної думки, які були у кожного народу, стали важливим джерелом світогляду прогресивних мислителів і суспільних діячів народів СРСР”²¹¹. У кожному з останніх знайшли своїх чернишевських, — не біда, що не писали філософських творів, та й взагалі не надто розумілися на філософії, головне були “передовими мислителями” і “революційними демократами”. Зведених до рівня “купки”, філософів-ідеалістів зазвичай шельмували як реакціонерів, мракобісів і нікчем: “Їхні філософські погляди, — писав зокрема М. Іовчук, — нічого оригінального і цінного собою не являють, адже це — еkleктична мішанина з найгірших західноєвропейських ідеалістичних систем, містика і майже завжди раболіпство перед царизмом”²¹².

Відтак зрозуміло, чому у фаховій літературі радянських часів знаходимо буквально крихти відомостей про мислителів київської академічної школи, віднесених до розряду “мракобісів професійних”. Про них згадували лише “ритуально”, але завжди з викривальним пафосом і негативними характеристиками, гідними служити чудовою ілюстрацією до відомої витинки з “Свистка” 1860-х років: “Сини благословенної Малоросії, вивчаючи з завзятістю філософію, все-таки не могли збагнути — чим би міг жид відрізнятися від собаки, а так саме й того, що крім мистецтва робити сало й добрі наливки, для людського вгараздіння на землі потрібні й деякі інші знання”²¹³. А щоб якось прикрити “дірки”, що надто вже різали око на штучно створеній історико-філософській мапі України, спритні дослідники відшукали “справжніх” носіїв філософського прогресу в стінах академічних закладів — професорів математики, фізики, хімії, фізіології, чия природнича налаштованість, після підбору необхідних цитат, була видана за “матеріалістичний світогляд”, що, буцімто, невпинно стверджувався в наших університетах і, навіть, у духовних навчальних закладах. Цю позицію особливо увиразнюють панорамні дослідження з історії вітчизняної філософії, видані за радянської доби²¹⁴, що поспідовно і наполегливо втілюють тезу про “неоднорідність” універси-

²¹¹ Краткий очерк истории философии / под ред. М. Т. Иовчука, Т. И. Ойзермана, И. Я. Щипанова. — М., 1960. — С. 368.

²¹² *Иовчук М. Т.* Развитие материалистической философии в России в XVIII—XIX вв. — М., 1940. — С. 5.

²¹³ *Елисеев Г.* “862—1862, или Тысячелетие России” // Свисток. — М., 1981. — С. 243.

²¹⁴ *Див.: Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР: В 2-х т.* — М., 1955—1956. Нарис історії філософії на Україні. — К., 1966. История философии в СССР: В 5 т. — М., 1968. Історія філософії на Україні: У 3 т. — Т. 2. — К., 1987 та ін.

тетської філософської думки, репрезентованої, з одного боку, “ідеалістичною, засадово реакційною так званою академічною або офіційною філософією, а з іншого — прогресивною, матеріалістичною за своєю спрямованістю філософією, ідеї якої відстоювались деякими представниками суспільних наук, а також низкою відомих природничиків”²¹⁵. Відтак зрозуміла зачарованість “філософськими ідеями” М. Д. Пільчикова, М. М. Бекетова, М. О. Умова, О. С. Шкляревського, М. Ф. Хандрикова та ін.²¹⁶, притаманна українським радянським дослідникам, зусиллями яких почесне місце серед “першоджерел” вітчизняної філософії посіли навчальні посібники з гігієни, фізіології, загальної патології, фізики та ін.

Характерно, що, наслідуючи “войовничість” корифеїв російського матеріалізму, радянські філософські історіографи наслідували і “метод” їхніх історико-філософських досліджень. Згадаймо, зокрема, палкого “гегельянця” В. Белінського, що не читав, не володіючи німецькою мовою, творів Гегеля. Тонкощі гегелівської діалектики він засвоював з розповідей М. Бакуніна, М. Станкевича та ін., втім завжди мав щодо Гегеля “власну думку”.

М. Чернишевський іде далі вчителя, коли у відповідь на статтю П. Юркевича “З науки про людський дух”, із змістом якої він ознайомився з передмови редакції “Русского вестника”, пише про саму статтю: “Я ще не читав її і не читатиму... я вперед знаю все, що прочитаю в ній, до останнього слова”²¹⁷. Ця обставина не заважає йому співчутливо ремствувати з приводу “недорозвиненості” київського професора філософії, зухвало пропонувати останньому, в якості лікнепу, свій “невеликий запас книжок” і перетворювати наукову полеміку на непристойний водевіль. Незнання оригіналу не заважало й радянським “дослідникам” щедро роздавати ярлики “реакціонерів” і “мракобісів” речникам київської академічної філософії. “Запеклий ворог матеріалізму”, “ретроград”, “апологет християнства і самодер-

²¹⁵ Лук Н. И., Грожин А. С. Философия в учебных заведениях Киева в последней трети XIX — начале XX в. // Философская мысль в Киеве. — К., 1982. — С. 228.

²¹⁶ Див.: Острянин Д. Х. Розвиток матеріалістичної філософії на Україні: Навч. посібник. — К., 1971. Його ж. Борьба за материализм и диалектику в отечественном естествознании (вторая половина XIX — начало XX в.) — К., 1984. *Огородник И. В.* Утверждение материализма в Киевском университете (дооктябрьский период) // Проблемы философии. — Вып. 56. — К., 1982 та ін.

²¹⁷ Чернышевский Н. Г. Poleмические красоты. Коллекция первая. Красоты, собранные из “Русского вестника” // Полное собрание сочинений: В 15 т. — Т. 7. — М., 1950. — С. 726.

жавства”, “компілятор”, не вартий ніякої уваги — таким є стандартний набір, що впродовж багатьох років ідеологічного диктату вичерпував доробок радянської історико-філософської науки у вивченні вітчизняної академічної філософії. Цього набору вистачало, аби дати характеристику будь-якого з її представників, не вдаючись до тонкощів філософського аналізу. Звідси — абсурдні оцінки і грубі помилки, яких чимало знаходимо в історико-філософській літературі радянської доби, що робила з П. Юркевича, наприклад, мислителя “беркліансько-юмістського штибу”²¹⁸, або виставляла О. Гілярова “неокантіанцем”²¹⁹, характеризуючи його філософське вчення як “еклектичне поєднання окремих положень суб’єктивного та об’єктивного ідеалізму, близьке за формою емпіріокритицизму”²²⁰, а соціологічні погляди — як такі, що належать до “натуралістичного напрямку в соціології, зокрема, соціального дарвінізму і пов’язаного з ним расізму”²²¹. Подібні витинки важко пояснити навіть умовами ідеологічного диктату — тут оригінальні дослідницькі “знахідки”, що змушують червоніти не лише від сміху, а й від сорому. На загальному фоні непрофесіоналізму й елементарної наукової недоброчесності, якими рясніє та історико-філософська література радянської доби, що має безпосереднє відношення до нашого дослідження, толерантністю суджень і безсумнівною обізнаністю авторів у першоджерелах видається, на жаль, лише кілька статей.

Сумнівність здобутків традиції “войовничого матеріалізму” у вивченні академічної філософії в Києві XIX — початку XX ст. особливо увиразнює звернення до вітчизняної історико-філософської літератури дожовтневих часів. Попри те, що традиція академічного філософування ще не постала тут предметом спеціального і систематичного дослідження, — виняток складає, певною мірою, досить поверхова праця Олександра Нікольського “Російська духовна філософія як попередниця слов’янофільства і університетської філософії” (1907)²²², здійснена в межах його студій з історії слов’янофільської філософії, —

²¹⁸ Див.: Белодед В. Д., Грожин А. С. *Философия в высших учебных заведениях Киева в 20—50-х гг. XIX в.* // *Философская мысль в Киеве.* — Цит. вид. — С. 202.

²¹⁹ Див.: *Історія Київського університету (1834—1959).* — К., 1959. — С. 548.

²²⁰ *Медведева М. П.* Боротьба матеріалізму і ідеалізму на Україні в роки століпінської реакції: Дис. на здобуття вченого ступеня канд. філос. наук. — К., 1965. — С. 151.

²²¹ Там само. — С. 238.

²²² Див.: *Никольский А.* Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России // *Вера и Разум.* — 1907. — № № 2—6, 9, 20.

доробок київських духовно-академічних і університетських філософів ніколи не обминався увагою у спробах осмислення загальних тенденцій розвитку російської філософії. Праці Олександра Введенського²²³, Ернеста Радлова²²⁴, Бориса Яковенка²²⁵, Євгена Боброва²²⁶, Володимира Чуйка²²⁷, Якова Колубовського²²⁸, Матвія Єршова²²⁹ та ін., не зважаючи на розбіжність світоглядних настанов і філософських уподобань їхніх авторів, проникнуті усвідомленням значущості академічної філософії в становленні вітчизняної філософської культури і ширим вболіванням за її долю на теренах Російської імперії. Слід відзначити, що духовно-академічна й університетська традиції філософування розглядалась ними, здебільшого, без урахування регіональних особливостей розвитку останніх. Предметом уваги, загалом, була не стільки академічна філософія, скільки академічні філософи, їхній філософський світогляд і особистий внесок до розвитку філософії в Росії. В оглядових працях, тим більше таких, що складали перший досвід російської філософської саморефлексії, марно шукати глибокого аналізу, втім вміщені в них характеристики окремих мислителів, у тому числі й київських духовно-академічних і університетських професорів (О. Новицького, С. Гогоцького, П. Юркевича, О. Козлова та ін.), — іноді поверхові й небезперечні, іноді влучні й такі, що стали хрестоматійними, — без сумніву мають бути враховані тими, хто вивчає київську академічну філософію сьогодні. Для сучасних дослідників творчості П. Юркевича, С. Гогоцького, В. Карпова та ін. не втратили свого значення й бібліографічні матеріали, зібрані Я. Колубовським²³⁰.

²²³ Див.: *Введенский А. И.* Судьбы философии в России // Вопросы философии и психологии. — 1898. — Кн. 42 (перевид. в кн.: *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.* Очерки истории русской философии. — Свердловск, 1991).

²²⁴ Див.: *Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии. — СПб., 1912 (перевид. в кн.: *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.* Очерки истории русской философии. — Свердловск, 1991).

²²⁵ Див.: *Яковенко Б. В.* О положении и задачах философии в России // Северный вестник. — 1915. — № 1. *Його ж.* Очерки русской философии. — Берлин, 1922. *Його ж.* Geschichte Hegelianismus in Russland. — Pr., 1940.

²²⁶ Див.: *Бобров Е. А.* Философия в России. Материалы, исследования, заметки. — Вып. 1 — 6. — Казань, 1899 — 1902.

²²⁷ Див.: *Чуйко В. В.* Русская философия // Кирхнер Ф. История философии с древнейшего до настоящего времени. — СПб, 1895.

²²⁸ Див.: *Колубовский Я.* Философия у русских // Иберверг Ф., Гейнце М. История новой философии в сжатом очерке. — СПб., 1890.

²²⁹ Див.: *Ершов М. Н.* Пути развития философии в России. — Владивосток, 1922.

²³⁰ Див. зокрема: *Колубовский Я. Н.* Материалы для истории философии в России. 1855 — 1888 // Вопросы философии и психологии. — 1890. — Кн. 4, 5.

В історико-філософській літературі дожовтневої доби знаходимо цілу низку статей, кілька збірок і навіть монографічних досліджень, спеціально присвячених творчості окремих київських мислителів XIX — початку XX ст. — зокрема П. Юркевича²³¹, В. Карпова²³², С. Гогоцького²³³, О. Козлова²³⁴ та ін. Серед їх авторів — такі відомі мислителі як Володимир Соловйов, Микола Лосський, Сергій Аскольдов, Густав Шпет, Володимир Лесевич, Микола Грот та ін. Більшість цих праць не лише витримала перевірку часом, а й залишається прикладом дослідницької сумлінності для наступних генерацій істориків вітчизняної філософії.

Особливо відзначимо доробок вихованців Київської духовної академії початку XX ст. у вивченні спадщини мислителів, що зросли в її стінах. Важко переоцінити, зокрема, значущість десятилітніх ар-

²³¹ Див.: Соловьев В. С. О философских трудах П. Д. Юркевича // Журнал министерства народного просвещения. — 1874. — Ч. 178. Отд. П. (перевид. в кн.: Юркевич П. Д. Философские произведения. — Цит. вид.). Його ж. Три характеристики: М. М. Троицкий, Н. Я. Грот, П. Д. Юркевич // Соловьев В. В. Собрание сочинений — Т. VIII. — СПб., б/д. Шпет Г. Г. Философское наследство П. Д. Юркевича // Вопросы философии и психологии. — 1914. — Кн. 135 (перевид. в кн.: Юркевич П. Д. Философские произведения. — Цит. вид.). Ходзицкий А. Проф. философии Памфил Данилович Юркевич (1826—1874). Очерк жизни, литературной деятельности и богословско-философского мировоззрения // Вера и Разум. — 1914. — Кн. 18. — Кн. 20, 22, 24 (окреме вид. — Х., 1915).

²³² Див.: Высокоостровский А. П. Характер философских воззрений проф. В. Н. Карпова // Церковный вестник. 1892. — № 49. Його ж. Покойный Карпов как почитатель сократо-платоновой философии // Христианское чтение. — 1893. — № 3—4. Памяти русского философа В. Н. Карпова. — СПб., 1898 та ін.

²³³ Див.: Юркевич П. Д. По поводу статей богословского содержания, помещенных в философском лексиконе (Критико-философские отрывки) // Труды Киевской духовной академии. — 1861. — №№ 1, 2. Доказательства бытия Божьего (Критико-философские отрывки) // Там само. — №№ 3 — 5 (разом перевид. в кн.: Юркевич П. Д. Философские произведения. — Цит. вид.). Поспехов Д. Пятидесятилетие ученой деятельности бывшего профессора Киевской Духовной Академии С. С. Гогоцкого // Труды Киевской духовной академии. — 1887. — № 12. Флоринский Н. С. С. Гогоцкий // Вера и Разум. — 1889 — № 20.

²³⁴ Див.: Грот Н. Я. А. А. Козлов. Философские этюды. — К., 1877. Лесевич В. О чем поет кукушка? По поводу выхода первой книжки специального философского журнала // Этюды и очерки. — СПб., 1886. Його ж. Что такое научная философия? // Русская мысль. — 1889. — № 11. Бобров Е. О понятии бытия. Учения Тейхмюллера и Козлова. — Казань, 1898. Його ж. Жизнь и труды А. А. Козлова // Философия в России. — Казань, 1899. — Вып. 1—2. Лосский Н. О. А. А. Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. — 1901. — Кн. 58. Никольский А. Алексей Александрович Козлов и его философские воззрения // Вера и Разум. — 1901. — № 8. Аскольдов С. А. Алексей Александрович Козлов. — М., 1912 та ін.

хеографічних студій Олександра Лебедева²³⁵, завдяки яким для сучасних дослідників не втрачена можливість вивчення рукописної спадщини П. Юркевича, П. Авсенєва, О. Новицького, Д. Поспєхова та ін. Праці відомого історика церкви, випускника і професора КДА Федора Титова²³⁶ містять надзвичайно важливі відомості щодо становлення і розвитку київської духовно-академічної філософії. Значною мірою поповнили джерела вивчення останньої невтомні архівні пошуки Льва Маєєвича²³⁷. Першим спеціальним дослідженням спадщини П. Юркевича стала кандидатська робота вихованця КДА Олександра Ходзицького “Проф. П. Д. Юркевич як релігійний мислитель”, написана 1910 року²³⁸ і небавом надрукована у харківському часописі “Вера и Разум” та видана окремим накладом²³⁹. Відзначена великою дослідницькою сумлінністю спроба О. Ходзицького окреслити, спираючись як на друковану, так і на рукописну спадщину мислителя, вперше залучену до наукового аналізу, всі важливі аспекти багатогранної творчості П. Юркевича, представити їх у цілісності, не втратила наукової вартості донині. До одного з перших істориків київської академічної філософії слід віднести вихованця і професора КДА Петра Кудрявцева²⁴⁰, котрий не тільки залишив по собі низку цікавих досліджень, а й заохочував до історико-філософських студій у

²³⁵ Див.: Лебедев А. Рукописи Церковно-Археологического музея императорской Киевской Духовной Академии. — Саратов, 1916.

²³⁶ Див. його: Преобразования духовных академий в России в XIX в. — К., 1906. Киевская академия в эпоху реформ (1796 — 1819): В 5 вып. — К., 1910—1915. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии (1796—1869): В 5 т. — К., 1910—1915. Памяти П. Д. Юркевича, бывшего ученика и профессора Киевской духовной академии (1826—1874). — К., 1911. Стара вища освіта в Київській Україні XVI — початку XIX в. — К., 1924.

²³⁷ Львом Степановичем Маєєвичем (1843—1915), випускником КДА (1867), магістром богослов'я (1870) опублікована низка цінних архівних і рукописних матеріалів з історії Київської духовної академії, в тому числі й дещо з невиданих рукописів і листів архієпископа Інокентія (Борисова), Петра Авсенєва, Порфирія Успенського.

²³⁸ Див.: Ходзицкий Александр Григорьевич. Анкетные данные. — Институт рукопису Национальної бібліотеки України ім. В. Вернадського. — Ф. 175. — № 2243. — Арк. 1.

²³⁹ Див. прим. 231.

²⁴⁰ Див. його: Профессор Петр Иванович Линицкий. Некролог // Труды Киевской духовной академии. — 1906. — Кн. 6. До історії освіти на Україні. Два невидані уривки з автобіографічної записки Ор. М. Новицького. — Цит. вид. Ще дві слова про О. М. Новицького // Записки історико-філологічного відділу ВУАН. — Кн. 25. — К., 1929. Освітні мандрівки вихованців Київської Академії за кордон у XVIII ст. — Цит. вид.

цій галузі молоді наукові сили. Так, серед тем кандидатських творів, запропонованих П. П. Кудрявцевим на 1918—1919 навчальний рік, знаходимо зокрема такі: “Протоієрей І. М. Скворцов як філософ і професор філософії” та “Онтологізм П. Ліницького”²⁴¹. Ті ж архівні документи засвідчують, що вже 1918 року студентом КДА Ф. Федотовим була підготовлена робота (напевне, кандидатський твір) “Пітомець Київської духовної академії Орест Маркович Новицький як філософ і професор філософії”²⁴².

Значним кроком у вивченні духовно-академічної та університетської філософії ХІХ — початку ХХ ст. стала праця Густава Шпета (вихованця Університету Св. Володимира) “Нарис розвитку російської філософії”, видана в Петрограді 1922 року. Предмет розгляду мислителя, як бачимо, є значно ширшим, ніж історія академічної філософії, втім методологічні засади, на які спирався Г. Шпет у своєму дослідженні, з необхідністю звертали його пильну увагу саме на професійне філософування, що розгорталось у стінах духовних академій і університетів. Розуміючи філософію “лише як знання”²⁴³ і розглядаючи, відтак, розвиток філософії в Росії як процес її *становлення як знання*, у пошуках відповідних виявів цього процесу він звертається, цілком природно, до академічного філософування, що за самим своїм визначенням є *способом існування філософії як знання*. “Нарис” Г. Шпета, в якому яскраво виявилась його непересічність як історика філософії, заслуговує на те, аби стати предметом спеціального аналізу. Для нас важливо лише підкреслити значущість його праці як першого досвіду *дослідження* історії академічної філософії, в тому числі й у київському її осередку. За вигостреними, майже афористичними характеристиками й оцінками мислителя приховується та величезна робота, що засвідчує усвідомлення вітчизняною історико-філософською наукою необхідності переходу від описових “оглядів” до ретельного аналізу традиції академічного філософування, від переліку імен і назв праць до послідовного текстологічного дослідження. Досвід інтерпретації цієї традиції, залишений Г. Шпетом, має глибоко особистісний характер й не претендує, так само як і оцінки творчості її окремих представників (в тому числі І. Скворцова, О. Новицького, С. Гогоцького, П. Авсенева та ін.) на роль істини в

²⁴¹ [Киевская духовная академия] Журналы заседаний Совета. 1918 г. — Центральный державный историчный архив України в м. Києві. — Ф. 711. — Оп. 3. — Од 36. 3977. — Арк. 195—196.

²⁴² Див. там само. — Арк. 209—209 зворот.

²⁴³ *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. — Цит. вид. — С. 12.

останній інстанції, тим більше, що сам мислитель добре бачив прогалини й недоліки свого дослідження: “Книга недопрацьована: не всім наявним у моєму розпорядженні матеріалом я скористався як слід, — зізнавався він, — і не весь матеріал, котрий можна було б залучити, залучив до справи; є непотрібні повторення й зайві роз’яснення; самий тон викладу я в багатьох місцях бажав би чути іншим — таким, що менш видає зміну моїх емоційних станів”²⁴⁴. Втім, за силою головних інтуїцій і винятковою чесністю думки праця Г. Шпета залишається одним з найцікавіших і найзначніших досвідів вивчення історії академічної філософії на теренах Російської імперії.

Не втратила значущості для дослідників вітчизняної духовно-академічної філософії XIX — початку XX ст. фундаментальна праця о. Георгія Флоровського “Шляхи російського богослов’я”, що вперше побачила світ у Парижі 1937 року. В основу цієї роботи покладена виплекана мислителем ідея неопатристичного синтезу, що вбачає єдину запоруку плідного розвитку християнської культури у невинному відновленні духовного зв’язку з грекопатристичною спадщиною, як її життєдайним джерелом, і вимагає осмислення історичних і сучасних проблем культури на ґрунті творчого прочитання святоотчої традиції. В змістовному розгляді складного і драматичного становлення російської культури, здійсненому Г. Флоровським через призму всебічного синтезу її найважливіших феноменів, значне місце посіла й духовна школа (в тому числі київська), філософська спадщина якої здобула доволі високої оцінки мислителя²⁴⁵. Попри певну упередженість оцінок Г. Флоровського, за основний критерій яких правила відповідність патристичному канонові (в цьому сенсі не можна, на наш погляд, не визнати справедливості ремствувань М. Бердяєва щодо “шаленого побивання про ортодоксальність”²⁴⁶, продемонстрованого російським богословом), ця праця зберігає наукову значущість донині, слугуючи своєрідним довідником (у тому числі бібліографічним) з історії вітчизняного богослов’я, філософії та культури.

Повагою до академічної філософії XIX — початку XX ст. проникнута і двотомна праця Василя Зеньковського “Історія російської філософії”, видана в Парижі 1948 року. “В розвиткові філософської культури в Росії в XIX-ому ст., — відзначає вихованець і професор

²⁴⁴ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. — Цит. вид. — С. 11.

²⁴⁵ Див. прим. 156, 157.

²⁴⁶ Див.: Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность (Прот Георгий Флоровский. “Пути русского богословия”) // Н. Бердяев о русской философии: В 2-х ч. — Свердловск, 1991. — Ч. 2. — С. 205.

Університету Св. Володимира, — значне місце має бути віддане вищим школам, як духовним, так і світським, в яких викладалась філософія. Це було, звісно, звичайне *шкільне* викладання — за підручниками, але воно не лише привчало до термінології, не лише сповіщало матеріал з історії філософії, а й пробуджувало філософські запити. Ця дія вищих шкіл, зовні непомітна, повинна все ж враховуватись у вивченні того, як розвивався філософський рух в Росії”²⁴⁷. В праці В. Зеньковського знаходимо стислі характеристики київських духовно-академічних філософів — І. Скворцова, В. Карпова, П. Авсенєва, С. Гогоцького, Й. Міхневича, П. Юркевича. Більш докладно розглянуті філософські погляди університетських професорів О. Козлова й Г. Челпанова. Свого часу праця В. Зеньковського, як відомо, дістала шаленої критики з боку радянських істориків філософії, що бачили в ній лише приклад того, як “наукова недоброчесність ворога матеріалізму поєднується з антирадянським наклепництвом збанкрутілого білоемігранта”²⁴⁸. Втім, за широтою охоплених імен і вчень, за глибиною й послідовністю аналізу дослідження В. Зеньковського й досі вивищується над усіма відомими спробами цілісного погляду на історію російської філософії.

Якщо згадані вище мислителі розглядали київську духовно-академічну й університетську філософію виключно в російському контексті, то в працях Дмитра Чижевського²⁴⁹, Вячеслава Заїкіна²⁵⁰, Івана Мірчука²⁵¹ знаходимо перші спроби включення академічної традиції філософування в історію української культури. Найзначнішими з них видаються дослідження Д. Чижевського, котрий розглядає фі-

²⁴⁷ Зеньковский В. В., *прот.* История русской философии: В 2 т. — Париж, 1989. — Т. 1. — С. 113.

²⁴⁸ Див.: Малинин В., Тараканов Н., Щипанов И. Против современных фальсификаторов истории русской философии // Коммунист. — 1955. — № 10. — С. 73.

²⁴⁹ Див. його: Філософія на Україні. Спроба історіографії питання. — Прага, 1926 (2 вид, перероблене — Прага, 1929). Нарис історії філософії на Україні. — Прага, 1931 (перевид. — К., 1992). Українська філософія // Українська культура: Лекції за редакцією Дмитра Антоновича. — Подєбради, 1940 (перевид. — К., 1993).

²⁵⁰ Див. його: Західна філософія на Україні // Нова зоря. — Львів, 1928. — Ч. 13. Українська філософія // Поступ. — Львів, 1928. — Ч. III—IV. Систематизація історії української філософії // Богословія. — Т. IX. — Кн. 1-4. — Львів, 1931 (перевид. в : Філософські студії. Спецвипуск журналу “Генеза”. — К., 1998).

²⁵¹ Див. його: Петро Лодій та його переклад “Elementa philosophiae” Баумейстера // Філософська і соціологічна думка. — 1993. — № 4 (першодрук — в Берліні 1927 р.). Христіян Вольф та його школа на Україні // Там само (першодрук — в Берліні 1934 р.). Історія української культури. — Цит. вид. та ін.

лософські ідеї О. Новицького, С. Гогоцького, П. Авсенєва в контексті впливів німецького ідеалізму в Україні XIX століття й здійснює аналіз філософського вчення П. Юркевича, в якому знаходить риси, “типові для українського світогляду”²⁵², й насамперед, “філософію серця”, що, з його точки зору, “є характеристична для української думки”²⁵³. Останнє твердження, беззастережно прийняте широким загалом сучасних українознавців, в останні роки складає предмет фахових дискусій, що виявили серйозні аргументи не на його користь²⁵⁴. Важливе значення для дослідників історії вітчизняної академічної філософії (в тому числі й київської) зберігає фундаментальна праця Д. Чижевського “Гегель в Росії”²⁵⁵. Серед сучасних фахівців з української діаспори, причетних до нашої теми, відзначимо Степана Ярмуса, упорядника й автора передмови до репринтного видання творів П. Юркевича, що видані у Вінніпезі 1979 року²⁵⁶.

Досить вагомі здобутки дожовтневої й пожовтневої “немарксистської” традиції у вивченні київської академічної філософії XIX — початку XX ст., зігноровані або облягані істориками філософії народів СРСР, нарешті дочекались того часу, що зніме з них тавро культурного непотрібу. Історико-філософська література пострадянської доби гідно оцінила професіоналізм згаданих авторів, що на фоні руїн, залишених радянською філософською історіографією від історії вітчизняної філософії дожовтневих часів, й особливо XIX — початку XX ст., справляє справді захоплююче враження. Більш того, перевидання згаданих вище праць Г. Шпета, Г. Флоровського, В. Зеньковського, О. Введенського, Е. Радлова, Д. Чижевського, І. Мірчука та ін., здійснене на початку 90-х років, виявилось потужним імпульсом для новітніх студій у цій галузі історії філософії: вільні від

²⁵² Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — Цит. вид. — С. 202.

²⁵³ Там само. — С. 22.

²⁵⁴ Див.: Закидальський Т. Поняття серія в українській філософській думці // Філософська і соціологічна думка. — 1991. — № 8. Beiträge zur Entwicklung der Philosophie bei den Ostslawen im 19. Jahrhundert — Pamfil D. Jurkevyc (1826—1874) von Roland Pietsch. — Humboldt-Studienzentrum, Universität Ulm, 1992. Тихолаз А.Г. Передмова // Юркевич П. Д. Вибране. — К., 1993. Його ж. Памфіл Юркевич // Київ в історії філософії України / В. С. Горський., Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. Л. Ткачук. — Цит. вид. Саранін О. В. Антропологічні ідеї в релігійно-філософській спадщині Київської духовної академії (перша половина — середина XIX століття): Дис. ... канд. філос. наук. — К., 1995.

²⁵⁵ Див.: Чижевський Д. Гегель в России. — Париж, 1939.

²⁵⁶ Див.: Ярмусь С. Памфіл Данилович Юркевич (1826—1874) та його філософська спадщина // Юркевич Памфіл Д. Твори. — Вінніпег, 1979.

хибного заідеологізованого погляду на історико-філософський процес, ці праці вперше відкрили не тільки широкому загалу, а й багатьом фахівцям імена тих, хто створював історію вітчизняної філософської культури, дали бодай попереднє уявлення про їхню філософську зорієнтованість та здобутки. Водночас, ці праці, не маючи своїм безпосереднім предметом розвиток академічної філософії в Києві XIX — початку XX ст., переконливо засвідчили необхідність ретельного й послідовного дослідницького пошуку в тій галузі історико-філософської науки, що ще десять років тому виглядала майже “неораним полем”.

Результати наукових досліджень з історії київської духовно-академічної та університетської філософії, здійснених в Україні впродовж останнього десятиріччя, переконливо засвідчують той факт, що справа зрушила, нарешті, з мертвої точки: київська академічна традиція філософування вперше постала предметом спеціальних історико-філософських студій. В 90-ті роки захищена ціла низка кандидатських дисертацій, присвячених як окремим аспектам київської академічної філософії XIX — початку XX ст., зокрема її доробку в галузі етики²⁵⁷, гносеології²⁵⁸, філософської антропології²⁵⁹, філософії історії²⁶⁰, так і спадщині її речників — Олексія Гілярова²⁶¹, Сильвестра Гогоцького²⁶², Памфіла Юркевича²⁶³, Петра Ліницького²⁶⁴. Творчості

²⁵⁷ Див.: Куценко Н. О. Ідеї етики категоричного імперативу в академічній філософії України (перша половина — середина XIX ст.): Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1993. Кондратьєва І. В. Релігійно-моральні пошуки мислителів Київської духовної академії: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1998. Нападиста В. Г. Проблеми моралі у філософії України другої половини XIX — початку XX ст.: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 2000.

²⁵⁸ Див.: Плужнік В. О. “Київська школа філософії”: гносеологічні пошуки кінця XIX — початку XX ст.: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1998.

²⁵⁹ Див.: Саратін О. В. Антропологічні ідеї в релігійно-філософській спадщині Київської духовної академії (перша половина — середина XIX ст.): Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1995.

²⁶⁰ Див.: Федулова В. В. Джерела та особливості формування філософсько-історичної думки в Україні в середині XIX ст. (філософія теїзму): Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1999.

²⁶¹ Див.: Ткачук М. Л. А. Н. Гіляров как историк философии: Автореферат дис. ... канд. филос. наук. — К., 1990.

²⁶² Див.: Фицик І. Д. С. С. Гогоцький як історик філософії: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1996.

²⁶³ Див.: Арістова А. В. Проблеми філософії релігії у творчості П. Юркевича: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1994. Запорожець М. О. Критичний аналіз П. Юркевичем філософії матеріалізму: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1994. Єлістратов С. Г. “Філософія серця” П. Юркевича: Автореферат

О. Гілярова та П. Ліницького присвячені окремі монографії²⁶⁵. Предметом монографічних досліджень стали найважливіші віхи в становленні академічної філософії в Києві²⁶⁶, її здобутки у розвитку філософії історії²⁶⁷, етики²⁶⁸ і психології²⁶⁹. На сторінках часописів і наукових збірок з'явилась низка як оглядових статей з історії академічної філософії в Києві XIX — початку XX ст.²⁷⁰, так і таких, що присвячені творчості окремих її представників²⁷¹. Належне місце

дис. ... канд. філос. наук. — К., 1996. *Думцев В. П.* Ідея філософії П. Юркевича (феноменологічний аналіз творчості): Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1998. *Кудрик Л. Г.* Філософія як цілісне світосприйняття в концепції П. Юркевича: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1999. *Кузьміна С. Л.* Філософсько-педагогічна концепція П. Д. Юркевича: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 2000 та ін.

²⁶⁴ Див.: *Мозгова Н. Г.* Гносеологічна проблематика у творчості П. І. Ліницького: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1997.

²⁶⁵ Див.: *Ткачук М.* Філософія світла і радості: Олексій Гіляров. — К., 1997. *Шупик-Мозгова Н. Петро Ліницький: життєвий шлях і духовна спадщина.* — К., 1997.

²⁶⁶ Див.: *Київ в історії філософії України / В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. Л. Ткачук.* — Цит. вид.

²⁶⁷ Див.: *Гайдадым Э. Л.* Феникс или забытая статуя Галатеи? Философия истории русского неортодоксального теизма XIX — начала XX вв. — Донецк, 1990.

²⁶⁸ Див.: *Лук М. І.* Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX — початку XX ст. — К., 1993.

²⁶⁹ Див.: *Рождественский Ю. Т.* Киевская школа академической психологии первой половины XIX века. — К., 1999.

²⁷⁰ Див.: *Кузнецов И.* Славная Киевская школа // Новый круг. — 1992. — № 2. *Кирик Д.* Київська філософська школа в 1-й половині XIX ст. // Хроніка 2000. — 1997. — № 17—18. *Тихолаз А. Г.* Духовно-академічна освіта та становлення філософії в Київській духовній академії // Київські обрії: історико-філософські нариски. — К., 1997. *Ткачук М.* З історії академічної філософії в Україні: Університет св. Володимира // Філософська думка. — 1999. — № 1—2. *Ригин А. С.* Киевская религиозно-философская школа и русская парадигма // Журнал практикующего психолога. — 2000. — Вип. 6 та ін.

²⁷¹ Див.: *Тихолаз А., Запорожець М.* Історичні уроки однієї суперечки (П. Юркевич проти М. Чернишевського) // Філософська і соціологічна думка. — 1992. — № 7. *Тихолаз А.* Християнський платонізм Памфіла Юркевича // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст. — Цит. вид. *Плужнік В.* Ідеї персоналізму в Київській школі філософії. О. Козлов // Філософська і соціологічна думка. — 1995. — № 1—2. *Ткачук М.* Гегелівські впливи у творчості О. Новицького і С. Гогоцького // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст. — Цит. вид. *Ї ж.* Орест Новицький як філософ та історик філософії // Наукові записки НаУКМА. — Т. 1. Філософія та релігієзнавство. — К., 1996. *Ї ж.* Київський період творчості В. В. Зеньковського // Магістеріум: Історико-філософські студії. — Вип. 1. — К., 1998. *Грищенко В. В.* Екземплярський у релігійно-філософському житті Києва початку XX ст. // Наукові записки НаУКМА. — Т. 8. Філософія та право. — К., 1999. *Летцев В. В.* Зеньковский: психология в русле христианской антропологии // Журнал практикующего психолога. — 2000. — Вип. 6 та ін.

посіла, нарешті, академічна традиція філософування і в новітніх підручниках з історії української філософії²⁷².

Особливо відзначимо неабиякий інтерес дослідників до спадщини Памфіла Юркевича. Його пробудженню вельми сприяло перевидання друкованих праць мислителя в російському оригіналі (М., 1990) та українському перекладі (К., 1993), а також три міжнародні наукові конференції “Читання, присвячені пам’яті Памфіла Юркевича”, що відбулись упродовж 1994—1996 рр. в Національному університеті “Києво-Могилянська академія”. Два збірники наукових статей (загальним обсягом близько тридцяти друкованих аркушів), виданих зусиллями кафедри філософії НаУКМА за матеріалами читань²⁷³, стали вагомим внеском у вивчення спадщини видатного мислителя й свідченням серйозного інтересу дослідників до київської академічної філософії XIX — початку XX ст.

Такий інтерес спостерігаємо не лише в українських дослідників. Зокрема, розвиток духовно-академічної й університетської філософії, в тому числі й київської, становить предмет багаторічних студій російського історика філософії О. Абрамова²⁷⁴, одного з упорядників московського видання філософських праць П. Юркевича й знавця його творчості²⁷⁵. Плідно вивчає спадщину П. Юркевича й німецький дос-

²⁷² Див.: *Історія філософії в Україні*. — К., 1994. Федів Ю. О. *Історія української філософії*. Курс лекцій. — К., 1994. Горський В. С. *Історія української філософії*. — К., 1996. *Огородник І. В., Огородник В. В.* *Історія філософської думки в Україні*. Курс лекцій: Навч. посіб. — Цит. вид. Федів Ю. О., Мозгова Н. Г. *Історія української філософії*: Навч. посібник. — Цит. вид. та ін.

²⁷³ Див.: *Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст*. — К., 1995. *Київські обрії: історико-філософські нариси*. — К., 1997.

²⁷⁴ Див. його: *Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха*. — М., 1979. *Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России*. — М., 1994. *Философия в духовных академиях (традиция платонизма в русском духовно-академическом философствовании) // Вопросы философии*. — 1997. — № 9. *Кантианство в русской университетской философии // Вопросы философии*. — 1998. — № 1. *Влияние Шеллинга на русскую духовно-академическую философию // Философия Шеллинга в России*. — СПб., 1998. *Отношение к философии Фихте в русской духовно-академической философии // Фихте и философия в России*. — СПб., 2000. *Фихте и духовно-академическая философия // Там само*.

²⁷⁵ Див. його: *Н. Г. Чернышевский в борьбе с религиозно-идеалистической философией П. Д. Юркевича и Ор. Новицкого // Дискуссионные проблемы исследования наследия Н. Г. Чернышевского*. — М., 1984. *Философское творчество П. Д. Юркевича и его влияние на развитие русской философской мысли конца XIX — нач. XX вв. // Из истории религиозной философии в России XIX — нач. XX вв.* — М., 1990. *Метафизика любви и “философия сердца” в русской фило-*

лідник Роланд Піч, автор низки відомих публікацій, в тому числі й німецькомовного щоденника мислителя, виданого 1992 року в Ульмі²⁷⁶.

Та хоча спільними зусиллями низки дослідників історія київської академічної філософії XIX — початку XX ст. починає викреслюватися й, місцями, досить чітко, задовольнятися досягнутим ще надто рано.

Не можуть не викликати занепокоєння, перш за все, симптоми старих недуг, що виявляються в новітніх дослідженнях з історії академічної філософії зазначеної доби. На жаль, чимало висновків, характеристик та оцінок, що їх зустрічаємо у фаховій літературі останнього десятиліття, ґрунтується, як і раніше, не на першоджерелах. Не можна не помітити, що для досить значного кола авторів чи не єдиними джерелами вивчення київської академічної традиції філософування ще й досі слугують вже згадані тут праці Г. Шпета, Д. Чижевського, В. Зеньковського, Г. Флоровського, О. Введенського. Ще раз відзначаючи велике наукове значення останніх, маємо зауважити, що вони далеко не вичерпують усіх питань, пов'язаних з історією академічної філософії в Києві, тим більше, що їхні автори не мали на меті спеціального її дослідження, що й вони не вільні від певних фактичних помилок і однобічності й, звісно, не можуть поціновуватись за провісників істини в останній інстанції. Не усвідомлювати цього й обминати шлях самостійного дослідження джерел — значить помножувати кількість реферативно-компілятивних публікацій, що складають сьогодні, як то не прикро, доволі популярний жанр історико-філософського українознавства.

Як тут не згадати бідного Дмитра Поспехова, професора Київської духовної академії, що з легкої руки Шпетових видавців перетворився на “Д. Поспелова” і фігурує під таким прізвищем не лише в іменних покажчиках до сучасних перевидань “Нарису розвитку

софской культуре // *Философия любви*. — М., 1990. Проблемы реализма, метафизики и платонизма в философском творчестве П. Д. Юркевича // *Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст*. — Цит. вид. Опыт антропологического прочтения полемического трактата П. Д. Юркевича “Из науки о человеческом духе” // Там само. О философском реализме П. Д. Юркевича // *Философия реализма: Из истории русской мысли*: Сб. статей. — СПб., 1997 та ін.

²⁷⁶ Див. його: *Beiträge zur Entwicklung der Philosophie bei den Ostslawen im 19. Jahrhundert* — Pamfil D. Jurkevych (1826—1874). — Humboldt-Studienzentrum, Universität Ulm, 1992. Важнейшие составляющие философии П. Д. Юркевича // *Философская и социологическая мысль*. — 1992. — № 9. Критичний розгляд П. Д. Юркевичем філософії Канта // *Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст*. — Цит. вид.

російської філософії”, а й в деяких працях останніх років²⁷⁷. Та навіть і вживаючи автентичне прізвище, сучасні фахівці залишаються відданими авторитетові Г. Шпета в оцінці спадщини Д. Поспехова, вважаючи, що весь його доробок складають коментарі до видання останнього з творів І. Скворцова, й, відповідно, поділяючи іронічний запал Шпетової характеристики²⁷⁸. Зміст поспеховських лекцій з психології подається за “цінним, але ... навряд чи бездоганим за своєю вірогідністю свідченням одного з його учнів”²⁷⁹, натомість рукописи самих лекцій (і не лише з психології), слухачами яких за більш ніж п’ятдесятилітню службу Д. Поспехова в КДА були, як вже відзначено, П. Юркевич, П. Ліницький, Д. Богдашевський, Г. Малеванський, залишаються друге століття ніким незапитаними. Врешті мислитель, творчість якого ніколи не вивчалась, без зайвих сумнівів зараховується до шерегу духовно-академічних професорів, «які не залишили помітного впливу на розвиток філософської думки і яких колишні студенти академії знали тільки в “обличчя”»²⁸⁰.

Особливе занепокоєння викликає наявне в дослідницькій літературі останніх років тиражування фактичних помилок і неточностей, кількість яких продовжує зростати як сніжний ком. Навіть у такому елементарному, здавалося б, питанні як приналежність певних мислителів до київської академічної філософії не обійшлося без перекручень, внаслідок яких М. О. Лосський, що не мав до неї жодного відношення, виявився одним з “кола філософів, що виникло в Київському університеті на зламі століть”²⁸¹, а університетський професор О. М. Гіляров постав “надзвичайно цікавим духовно-академічним мислителем”²⁸². Особливо прикро, коли подібні фактичні помилки трапляються у навчальних посібниках і довідкових виданнях, де, наприклад, перший ректор Київської духовної академії Мойсей Антипов (Платонов) урочисто йменується “превелебним Мойсеєм *Богда-*

²⁷⁷ Див., наприклад: *Кирик Д.* Київська філософська школа в 1-й половині XIX ст. // *Хроніка* 2000. — 1997. — № 17—18. — С. 130.

²⁷⁸ Див., зокрема: *Рождественский Ю. Т.* Киевская школа академической психологии первой половины XIX века. — К., 1999. — С. 76—80.

²⁷⁹ Там само. — С. 78.

²⁸⁰ *Огородник І. В., Огородник В. В.* Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: Навч. посіб. — Цит. вид. — С. 329.

²⁸¹ *Верников М.* Екзистенціальна філософія в Україні // *Діалог культур: Україна у світовому контексті: Матеріали перших міжнародних філософсько-культурологічних читань.* — Львів, 1996. — Вип. 2. — С. 88.

²⁸² Див.: *Философия Шеллинга в России.* — Спб., 1998. — С. 430.

новим-Платоновим [курсив мій — *М.Т.*]²⁸³, відомі професори Московської духовної академії Федір Голубинський і Віктор Кудрявцев-Платонов опиняються у шереху “найзначніших представників Київської філософсько-богословської школи”²⁸⁴, а Г. І. Челпанов постає фундатором першої в Російській імперії психологічної лабораторії, буцімто відкритої в Київському університеті в 1897 році²⁸⁵, попри те, що така лабораторія заснована В. М. Бехтеревим у Казанському університеті, й до того ж дванадцятьма роками раніше. Через недбайливість деяких дослідників О. М. Гіляров і О. О. Козлов перетворюються на представників “панлогізму”²⁸⁶, а останньому приписуються праці “Философия действительности” та “Изложение системы Дюринга”²⁸⁷, що складають, насправді, одну й ту саму роботу — “Философия действительности. Изложение философской системы Дюринга”. Перелік, на жаль, можна продовжувати.

Хоча елементарна повага до факту, що складає норму історико-філософського дослідження, в умовах, коли історики філософії залишаються єдиними трансляторами філософських ідей київських академічних мислителів²⁸⁸, набуває особливої гостроти, фактологічні помилки й огріхи не складають, на жаль, єдиної проблеми у тій галузі сучасного історико-філософського українознавства, яка вивчає історію київської академічної філософії.

Якими б втішними не видавались результати дослідження київської академічної філософії, отримані впродовж останнього десятиріччя, не можна не відзначити певної однобічності самого

²⁸³ Див.: *Мозгова Н. Г.* Професійна філософія в Україні XIX — початку XX ст. — Цит. вид. — С. 262.

²⁸⁴ Див.: *Иванов А. В.* Юркевич Памфил Данилович // *Философы России XIX — XX столетий. Биографии, идеи, труды.* — 3-изд., перераб. и доп. — М., 1999. — С. 924.

²⁸⁵ Див.: *Огородник І. В., Русин М. Ю.* Українська філософія в іменах. — К., 1997. — С. 287.

²⁸⁶ Див.: *Огородник І. В., Огородник В. В.* Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: Навч. посіб. — Цит. вид. — С. 353.

²⁸⁷ Див. там само. — С. 377.

²⁸⁸ Хоч як прикро, а й донині в Україні перевидані тільки найважливіші з прижиттєвих публікацій П. Юркевича (в останні роки побачили світ й деякі з рукописів мислителя — див.: *Юркевич Памфіл.* З рукописної спадщини / Упорядкув., пер. укр. й комен. М. Ткачук. — К., 1999) та одна з книжок Г. Якубаніса (див.: *Якубанис Г.* Емпедокл: философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки. *Гельдерлин Ф.* Смерть Эмпедокла. Драма. — К., 1994) — твори інших мислителів академічної школи не перевидувались з дожовтневих часів, більшість з них вже давно потрапила до шереху бібліографічних раритетів.

дослідницького підходу до тих філософських процесів, що розгортались у Київській духовній академії та Університеті Св. Володимира. Останні розглядаються, як правило, через призму філософської творчості окремих мислителів, узятих поза контекстом їхньої безпосередньої діяльності — діяльності, насамперед, викладацької. Адже ж неможна сприймати за такий контекст побіжні згадки про те, що ім'ярек “був професором філософії”, або “читав курс філософії” в певному навчальному закладі, тим більше, що *курс філософії* як такий не читався в жодному з російських університетів чи духовних академій — читались курси історії філософії, логіки, метафізики, психології. Згаданий підхід, на наш погляд, не лише суттєво обмежує можливість адекватної оцінки тих або тих філософських побудов у межах академічної філософії, специфіка якої полягає, насамперед, в її включеності до системи освіти, її підпорядкованості практиці викладання, а й стоїть на заваді реконструкції її цілісного образу і визначенню справжнього місця у філософській культурі зазначеної доби. Відтак не дивно, що уявлення сучасної історико-філософської науки про ту філософію, яка викладалась у стінах духовних академій і університетів, ще й досі хибують на неповноту й поверховість. Яскраву ілюстрацію до “туманності” цих уявлень знаходимо в найновішому з навчальних посібників з історії української філософії: “на викладання філософії, — читаємо там, — відводились *всього дві недільні лекції лише один раз*”²⁸⁹ [курсив мій — М. Т.]

Доводиться констатувати, водночас, не лише відсутність ґрунтовних і цілісних досліджень розвитку київської духовно-академічної та університетської філософії як у монографічній, так і в учбовій літературі, а й помітний брак конкретних студій, присвячених окремим представникам київської академічної традиції філософування. У вивченні спадщини О. Козлова, Г. Челпанова, О. Новицького, С. Гогоцького, Й. Міхневича, В. Зеньковського та ін. зроблені, на наш погляд, лише перші кроки, а творчість значної кількості цікавих і впливових свого часу представників духовно-академічної та університетської філософії — П. Авсенева, Д. Поспехова, Д. Богдашевського, П. Кудрявцева, Є. Спекторського та ін. — ще й досі не була об'єктом спеціального історико-філософського дослідження бодай на рівні статей. Залишаються майже не вивченими філософські процеси в

²⁸⁹ *Мозгова Н. Г.* Професійна філософія в Україні XIX — початку XX ст. — Цит. вид. — С. 273. Не можна погодитись і з твердженням авторки, що П. Юркевич був “*деканом історико-філософського факультету Московського університету* [курсив мій — М. Т.]” (див. там само. — С. 268) — адже такого факультету не існувало ані в Московському, ані в жодному іншому російському університеті.

Київській духовній академії другої половини ХІХ й, особливо, початку ХХ ст. Суцільною “білою плямою” є величезна богословська спадщина її професорів. Не з’ясований, практично, внесок київських мислителів у розвиток логіки, філософії права, естетики. Вкрай недостатньо вивчена їхня історико-філософська творчість.

Цілком зрозуміло, що успіх майбутніх студій з історії київської академічної філософії значною мірою залежатиме від досконалості обраного дослідниками методологічного інструментарію.

Процес деідеологізації, що його переживає історико-філософська наука на пострадянському просторі, з необхідністю висуває завдання перегляду її теоретичних засад і методологічних орієнтирів. Система принципів — партійності, науковості, прогресивно-поступального розвитку та ін. — й відповідних до них методів історико-філософського дослідження, на яку спиралась марксистсько-ленінська теорія історії філософії, чиї речники присвятили доведенню її виняткової науковості не один десяток томів, рухнула як карткова хатинка разом із збанкрутілим “єдино вірним” вченням. Втім, розглядати звільнення від ідеологічних тортурів, що впродовж багатьох років стримували розвиток історико-філософської науки “народів СРСР”, як процес одномоментний і безболісний було б, на наш погляд, великим спрощенням: стереотипи мислення, міцно вкорінені у свідомості багатьох дослідників, виявляють свою живучість і донині. “Матриці” радянської історико-філософської науки, бодай сповнені іншого змісту, все ще знаходять місце в нашій фаховій і навчальній літературі, що й зараз не забуває у стислій характеристиці творчості П. Юркевича відзначити його ставлення до класової боротьби²⁹⁰, або згадати як “досить впливовий ... в Україні” початку століття матеріалізм вчених-природознавців²⁹¹.

Усвідомлення плюралізму як *modus'у essendi* філософії й розгляд історико-філософського процесу через призму єдності багатоманітного, нероздільності-незілляності, визнання діалогічності вихідним принципом історико-філософської науки, виявлене загалом дослідників впродовж останнього десятиліття, дає підстави для оптимістичних прогнозів щодо розвитку історико-філософського українознавства. Водночас, не може не викликати занепокоєння досить помітна байдужість того ж загалу до розробки методологічного інструментарію, здатного вберегти вивчення тих філософських процесів, що від-

²⁹⁰ Див.: Огородник І. В., Огородник В. В. Історія філософської думки в Україні. — Цит. вид. — С. 362.

²⁹¹ Див. там само. — С. 386.

бувались в Україні впродовж її історії, від перекручень і засилля непрофесіоналізму й, особливо, від небезпеки перетворення світоглядного плюралізму на черговий моноідеологізм.

Підстави для такого занепокоєння дає, зокрема, аналіз сучасної історико-філософської літератури, що має безпосереднє відношення до вивчення київської академічної філософії XIX — початку XX ст. Недбайливість методологічних експлікацій, що впадає в очі навіть у дисертаціях, безумовно дається взнаки й на результатах новітніх досліджень. Яке уявлення про методологічне підґрунтя роботи дає, наприклад, перелік з чотирьох десятків імен російських і українських теоретиків і методологів, на здобутки яких спирався дисертант, вочевидь не надто переймаючись цілковитою несумісністю виявлених ними підходів до вивчення історії філософії та культури²⁹²? Як узгоджуються в такому дослідженні методологічні настанови М. Іовчука і О. Лосева, або І. Гросу та С. Аверинцева?

Численні приклади методологічної довільності знаходимо й у навчальній літературі, де В. Лесевич і М. Драгоманов, котрі ніколи не викладали філософію у вищих навчальних закладах, потрапляють до складу “академічних філософів”, натомість один з найвизначніших представників київської академічної філософії початку XX ст. В. Зеньковський опиняється (між В. Винниченком і Д. Донцовим) в розділі “Українська філософська та суспільно-політична думка XX ст.”²⁹³, а в одному з останніх підручників взагалі постає (разом із Г. Флоровським і Л. Шестовим) *філософом української діаспори*²⁹⁴. Якими підставами керуються автори, ігноруючи відому позицію В. Зеньковського по відношенню до “української ідеї” та її провідників, в тому числі й таких, що опинились за межами України, не кажучи вже про цілковиту далекість цього й інших названих мислителів від тих інституцій і осередків, з якими, власне, й пов’язаний термін “українська діаспора”?

Загалом, палітра методологічних уподобань дослідників київської академічної філософії зазначеної доби є доволі різноманітною й демонструє коливання авторів між “принципом простоти”²⁹⁵ і цілко-

²⁹² Див.: *Фицик І. Д.* С. С. Гогоцький як історик філософії: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1996. — С. 6.

²⁹³ Див.: *Історія філософії України. Хрестоматія.* — Цит. вид. — С. 335—382, 429—433.

²⁹⁴ Див.: *Огородник І. В., Огородник В. В.* Історія філософської думки в Україні. — Цит. вид. — С. 450—462.

²⁹⁵ Див.: *Сарапін О. В.* Антропологічні ідеї в релігійно-філософській спадщині Київської духовної академії (перша половина — середина XIX століття): Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1995. — С. 8.

витою методологічною довільністю, як промовистий приклад якої наведемо подані в одному із словників характеристики: С. Гогоцький — “український і російський філософ, представник української академічної філософії”²⁹⁶, О. Новицький — “український філософ, перший професор філософії Київського університету”²⁹⁷, П. Ліницький — “український філософ, видатний представник української академічної філософії”²⁹⁸, О. Козлов — “російський та український філософ, історик філософії”²⁹⁹, В. Зеньковський — “український і російський філософ-неокантіанець, історик філософії”³⁰⁰. Де той критерій, за яким один визначається тільки “українським”, а інший “українським і російським” мислителем, один — “академічним філософом”, а інший — “професором філософії” чи її істориком? Або яке підґрунтя має, наприклад, виділення серед “течій і напрямів філософської думки в Україні” такого феномена, як “духовна філософія П. Ліницького”, не кажучи вже про дещо несподіваний “панлогізм О. Козлова і О. Гілярова”³⁰¹?

Подібні приклади, на наш погляд, в увесь голос “волають” про нагальну потребу широкого фахового обговорення теоретико-методологічних проблем історико-філософського українознавства. Ми ж зупинимось на тих з них, що мають, в нашому розумінні, принципове значення для вивчення київської академічної філософії зазначеної доби.

Фундаментальними принципами, здатними скласти підвалину сучасного історико-філософського знання, є принципи діалогу, а радше полілогу, і толерантності. До такого висновку уповноважує аналіз головних інтенцій, що визначили теоретико-методологічні пошуки світової філософії у спробах подолання гегелівської історико-філософської монологічності, тієї велично-похмурої схеми історико-філософського процесу, в якій “філософські вчення, що видаються різними, являють собою лише одну філософію на різних шаблях її розвитку ...”³⁰². Екзи-

²⁹⁶ Огородник І. В., Русин М. Ю. Українська філософія в іменах. — Цит. вид. — С. 50.

²⁹⁷ Там само. — С. 199.

²⁹⁸ Там само. — С. 174.

²⁹⁹ Там само. — С. 131.

³⁰⁰ Там само. — С. 92.

³⁰¹ Див.: Огородник І. В., Огородник В. В. Історія філософської думки в Україні. — Цит. вид. — С. 353.

³⁰² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — Т. 1. — М., 1974. — С. 99.

стенційні виміри людського буття, що визначили філософські пріоритети посткласичної доби, ствердились у визнанні самочинності й самоцінності індивідуального перед всезагальним і з необхідністю довели марність спроб вкласти той особистісний спалах свідомості, з якого вічно народжується філософування, в “прокрустове ложе” абсолютної істини. Однолінійна модель розвитку філософії, виплекана за доби просвітництва, впевненого у субординованості минулого щодо теперішнього, виявилась надто тісною, аби вмістити той могутній культуротворний фактор, яким є самовизначення й самореалізація особистості, можливі лише як віднайдення себе через іншого. З часів В. Дільтея і В. Віндельбанда деперсоніфіковані моделі історії філософії, відірвані від її живлячого ґрунту — людського світу, поступились місцем усвідомленню того, що, кажучи словами К. Ясперса, “гола думка може бути цікавою тільки у спеціально-науковому плані, лише як інструмент, як часткове пізнання й готування. Коли ми стикаємось із справжньою філософією, ми вступаємо в комунікацію з людською екзистенцією, з філософською особистістю”³⁰³.

Слід особливо підкреслити, що акцентація на особистісному вимірі розвитку філософії складала одну з визначальних характеристик теоретико-методологічних пошуків київських істориків філософії кінця ХІХ — початку ХХ ст., й, насамперед, Олексія Гілярова, в глибоко продуманій концепції якого історія філософії постає не у вигляді застиглих постулатів, а як творчий процес, безперервний рух до філософського ідеалу, рух, участь в якому беруть не безликі ідеї, а їхні творці, в якому кожна творча доля, неповторна та індивідуальна, несе у собі відбиток унікального внутрішнього світу особи. Причому ці пошуки, спрямовані на подолання гегелівського іманентизму, свідомо уникали й крайнощів суб’єктивістського, вузькопсихологічного розуміння особистісного начала розвитку філософії як не вписаної до контексту соціокультурних детермінант безпосередньої даності індивідуальної психічної структури особи. Особистісне знання, яким є філософія як активне осягнення світу, тлумачилось О. Гіляровим, Г. Якубанісом, В. Зеньковським та ін. як таке, що визріває на ґрунті культури, вбираючи й переломлюючи через призму творчої індивідуальності багатомірні культурно-історичні реалії доби, водночас властивості культурної епохи й особливості духовного складу особи-

³⁰³ Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. — СПб., 2000. — С. 185.

стості розглядались “у настільки тісній взаємодії, що їх майже неможливо відокремити одне від одного”³⁰⁴.

Не важко помітити, наскільки співзвучні ці теоретико-методологічні настанови домінантам сучасної історико-філософської науки. Розуміння сутності культури як простору спілкування і взаємодії, в якому знаходять реалізацію людські цінності і смисли, сьогодні міцно ввійшло в тканину української філософії, визначивши теоретичне підґрунтя культурологічного підходу до історико-філософського дослідження, що став предметом спеціальної рефлексії і послідовного втілення в працях В. Горського, С. Кримського, М. Поповича та ін.. Культурологічний підхід до вивчення історії філософії ґрунтується на розумінні філософії як особливої сфери духовної діяльності, в якій знаходить виразу людське усвідомлення граничних підстав буття й широкого кола смисложиттєвих проблем. Переносячи центр уваги на особистісний вимір філософії та її історії й вимагаючи розгляду ідей певного мислителя через призму його особистості, в якій сфокусовані культурно-історичні й теоретичні детермінанти їхнього розвитку, такий підхід став переконливим свідченням гуманістичного повороту в сучасній українській історико-філософській науці.

Найважливішим результатом останнього є, на наш погляд, визнання полілогу як способу буття філософії в культурі й, водночас, вихідного принципу історико-філософського пізнання. На відміну від традиційного просвітницького погляду на історію філософії як одностороннього спрямованого до пізнання абсолютної істини монологічний процес, осмислення філософії в контексті культури як сфери людського спілкування і взаємодії, стверджує необхідність усвідомлення того, що хоча “відповідно до самого сенсу філософії в кожний момент часу в конкретній людині наявна істинна, завершена, наповнена присутність буття, вона є становлення, самознайдження, пошук і щене-обладання”³⁰⁵, і що в цьому сенсі, за влучним виразом К. Ясперса, “філософія все ще перебуває в дорозі”³⁰⁶. Немає істини як остаточного знання, як єдино правильної точки зору, згідно якої повинна будуватись шкала історико-філософських цінностей. Історія філософії, згідно такого розуміння, набуває образу своєрідного філософ-

³⁰⁴ Якубанис Г. Эмпедокл: философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки // Якубанис Г. Эмпедокл: философ, врач и чародей. Гельдерлин Ф. Смерть Эмпедокла. — К., 1994. — С. 22.

³⁰⁵ Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. — Цит. вид. — С. 69.

³⁰⁶ Там само.

ського симпосіону, де не існує “вершин” і нижчих шаблів, де вшановується кожний голос, індивідуальний і самоцінний, рівних і вільних співрозмовників. У цьому сенсі полілогічний підхід до історії філософії, кажучи словами В. Горського, є виразом рішучого “заперечення зображення минулого тільки в образі ворога, чи своєї подобі. Він передбачає відмову від уявлення історії як поступального процесу, що розвивається єдиною лінією, де кожний новий етап “знімає” попередній. Тут минуле виступає як плюралістичне багатоголосся взаємодіючих підходів, кожний з яких набирає смисл у співвіднесенні з іншою позицією, де немає ні абсолютно правих, ні явних брехунів, де кожний персонаж історії вносить свою власну частку до здобутку загального процесу, де важливі не лише реалізовані можливості, а й ті, що через певні причини не були реалізовані. Адже урахування цих останніх не менш істотне для розуміння внутрішніх рухів розвитку суспільної думки й з’ясування сенсу, який набирають події минулого для нашого сучасного буття”³⁰⁷.

Толерантність видається, у свою чергу, тим принципом, що має по відношенню до принципу полілогічності важливе уточнююче значення. Адже необхідною умовою полілогу, здійснюваному в історико-філософському дослідженні, є не лише “відкритість” до іншого, “співбуттєвість” із ним, а й поєднання пізнавальної активності з умінням поставитись до чужої індивідуальності як до самоцінності й, відповідно, зрозуміти її смисли, не підміняючи їх власними, не вибудовуючи ієрархію смислів, перетворюючись на ментора і суддю. Толерантність видається плідною альтернативою принципу “партійності” й будь-якій іншій упередженості, що розглядає минуле в кращому випадку як “вступ” до сучасності, а найліпшим виразником останньої вважає власну філософську позицію. Толерантність як принцип історико-філософського дослідження вимагає визнання унікальності духовного досвіду кожного мислителя й утримування від інших оцінок, ніж з точки зору вічності.

Немає сумніву, що саме шлях толерантного полілогу з київською академічною філософією XIX — початку XX ст., на який вступають сьогодні українські історики філософії, здатний не лише подолати прикрі прогалини в знанні історії власної духовної культури, а й відчуті нові імпульси філософування, яке не народжується інакше, ніж у взаємодії зі своєю історією.

³⁰⁷ Горський В. С. Історія української філософії. — Цит. вид. — С. 14.

Вже перші кроки, зроблені на цьому шляху, увиразнюють ту важкість, з якою долаються старі методологічні стереотипи, що раз у раз спливають на поверхню історико-філософського пошуку. Про те, що звичка до оціночних суджень й ототожнення понять “вивчати” й “критикувати” ще не до кінця поступилась місцем практиці історико-філософського полілогу, свідчать деякі методологічні настанови, що їх зустрічаємо в історико-філософській літературі останніх років. Доволі поширеним, зокрема, є твердження на кшталт: “Релігійно-духовну філософію, яка розвивалась в стінах Київської духовної академії, треба сприймати критично”³⁰⁸. Чому критично? Бо, виявляється “в ній було *багато чого й надуманого* [курсив мій — М. Т.]”³⁰⁹. Не важко побачити, наскільки далекою від толерантної є така позиція, й пояснення, що «ця критичність не повинна зводитись до пошуку вад, як дійсних, так і вигаданих, та звинувачень в тому, що той чи інший мислитель чогось не зробив чи чогось “не дійшов”»³¹⁰ справи тут, на жаль, не міняють, адже наведене твердження про “надуманість” духовно-академічної філософії вже саме по собі зводить нанівець будь-які доводи на користь необхідності взагалі вступати в діалог із нею. Надзвичайно дотепно, на наш погляд, змальовував хибність методологічної позиції подібних “критиків” К. Ясперс: “хоча мислителі минулого й були гігантами, та я, хоч я лише горобець, сідаю на голову гігантові й бачу далі за нього”³¹¹. Водночас, К. Ясперс особливо наголошував на тій делікатності, що потребує від історика філософії процедура інтерпретації: “Треба надавати мислителеві всілякої підтримки, зміцнювати його. Треба не поверхово, виходячи з вже наявної власної точки зору, розподіляти за рубриками й тим самим знищувати чуже (недогматично вбивати догматичне), а входити в нього самого, в його іманентному русі думки досягати меж суперечливого (на підставі змісту наштовхуватись у догматичному на його

³⁰⁸ Огородник І. В., Огородник В. В. Історія філософської думки в Україні. — Цит. вид. — С. 329. Див. те саме: Мозгова Н. Г. Професійна філософія в Україні XIX — початку XX ст. — Цит. вид. — С. 271.

³⁰⁹ Мозгова Н. Г. Професійна філософія в Україні XIX — початку XX ст. — Цит. вид. — С. 271.

³¹⁰ Там само. Див. також: Огородник І. В., Огородник В. В. Історія філософської думки в Україні. — Цит. вид. — С. 329.

³¹¹ Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. — Цит. вид. — С. 102.

межу). Тільки так є шанси виявити в мислителя його краще, субстанціальне”³¹².

Як бачимо, успішність реалізації принципів полілогу і толерантності в історико-філософському дослідженні, досягнення їх головної мети — розуміння — шляхом здійснення найважливіших процедур витлумачення, тих окремих актів, що “в реальному, конкретному розумінні ... неподільно злиті в єдиний процес розуміння”³¹³, визнається, насамперед, дослідницькою культурою історика філософії, його вмінням, кажучи словами М. Бахтіна, “подолати чужинність чужого без перетворення його на суто своє”³¹⁴, зберегти в новому інтертексті смисловий лад співрозмовника. В останньому надзвичайно важливого значення набуває контекстуальний аналіз, як у його найближчому “зрізі” (визначення смислового значення слова через його вербальне оточення), так і в “далеких контекстах”, що вимагає співвіднесення досліджуваного тексту з іншими текстами (“діалогічний контакт між текстами”) й виходу за межі тексту у “позатекстову дійсність”, перетворення її у смисловий контекст особи, що мислить, мовить, вчиняє й творить, розгляду тексту у контексті малого й великого часу, що робить діалог принципово нескінченим і незавершуваним³¹⁵.

Змальована тут загальна картина сучасного стану вивчення історії академічної філософії в Києві XIX — початку XX ст., а разом із нею й висвітлення найважливіших проблем її інтерпретації вимагає конкретизації й уточнення принаймні тих з них, що видаються ключовими у дослідженнях останніх років, й, водночас, мають принципове значення з точки зору подальшого дослідницького пошуку в цій галузі історико-філософського українознавства. Спробуємо розглянути їх у наступних розділах.

³¹² Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. — Цит. вид. — С. 203.

³¹³ Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М. М. Человек в мире слова. — М., 1995. — С. 129.

³¹⁴ Там само. — С. 137.

³¹⁵ Там само. — С. 132—133.

Розділ 4

АКАДЕМІЧНА ФІЛОСОФІЯ В КИЄВІ XIX — ПОЧАТКУ XX СТ.: ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Як свідчить аналіз фахової літератури, культурологічний підхід завойовує в останні роки прихильність численних дослідників історії української філософії. Втім, той самий аналіз виявляє досить невтішний, на наш погляд, факт, що і саме тлумачення “культурологічного підходу”, і спроби його реалізації набувають у працях українських гуманітаріїв здебільшого одномірного й однобічного виразу, зводячись до наполегливої, часом навіть агресивної, національної ідентифікації тих філософських процесів, що відбувались в Україні впродовж її історії. Визначальним пафосом такої ідентифікації постає доведення “українськості” тих чи тих мислителів і виявлення їх самотнього, обов’язково ні на кого не схожого, посталоного з глибин “народного духу”, вигодованого “землею-матінкою” філософського обличчя³¹⁶. Спокійний і виважений професійний аналіз філософської спадщини часто-густо підміняється сьогодні спорудженням карткової хатинки на ґрунті “українського народного світогляду”, “української душі” та інших, кажучи словами Д. Чижевського, імпресіоністських характеристик. Отож не дивно, що підібрана до української філософії “емоційно-лірична”, “лагідно-сердешна” посмішка іноді виглядає жалюгідною гримасою.

³¹⁶ Ось як, наприклад, “аргументують” тезу про особливість і оригінальність української філософії автори підручника “Людина і світ” (К., 1999. — С. 501): “Український народ витворює філософію, яку можна назвати “кордоцентричною” (“філософія серця”), бо в центрі цієї філософії є людина з її внутрішнім світом, який перебуває в органічній єдності з умовами самореалізації. Українську філософію можна назвати “філософією антейності”, оскільки вона зосереджує свою увагу не просто на людині, а на людині землі, яка критерієм істини має свою власну діяльність, діяльність земну і душевну, розглядає буття через єдність чуттєвого і раціонального. *Українська філософія — це оригінальна система, засадами якої є філософський дух українського народу як органічна єдність віри (найбільш яскраво це демонструє філософія Г. Сковороди), любові (фундаментальне трактування вона отримує в творчості Т. Шевченка) і надії (суттєве визначення отримує в філософії І. Я. Франка та Лесі Українки) у вічному прагненні до втілення їх у свободі, яка й спрямовує людське життя. Українська філософія має свій оригінальний метод, який, на нашу думку, можна назвати “кордоантейним”. Кордоантейність — це спосіб філософського осягнення дійсності, в якому людське переймається духовним, що перебуває в органічній єдності із земним та глибоко особистісним усвідомленням реального життя людини і суспільства. Це спосіб усвідомлення сутності всього сущого людиною як земною істотою, здатною до глибоких переживань”.*

Сучасна доба дуже нагадує “епоху зміни катехізисів” (Вол. Соловйов), тільки на цей раз авторитет “Маніфесту Комуністичної партії” у свідомості деяких гуманітаріїв поступається місцем сумнозвісній програмі “Наукового націоналізму” з її тезою про “українську національну упередженість як наукову об’єктивність”. Як результат — стрімка девальвація не лише національних цінностей, а й самої цінності національного: “Епітетом *національний* розкидаються так бездумно, — цілком справедливо відзначає Ліна Костенко, — що іноді він втрачає контури сенсу”³¹⁷.

Ці процеси не обминули, на жаль, й історико-філософських досліджень, безпосередньо присвячених академічній філософії ХІХ — початку ХХ ст. Особливо “постраждав” від них створений сучасними дослідниками образ Памфіла Юркевича, все розмаїття філософських пошуків якого фактично зведене до проголошеної національно-своєрідною “філософії серця”. Творчість мислителя розглядають, насамперед, як “прямий результат розвитку тієї філософської традиції, яку дослідники називають українською духовністю”³¹⁸, послуговуючись такою, зокрема, логікою: “він [Юркевич — М. Т.] був вихованцем саме Київської духовної академії, яка виступала наступницею Києво-Могилянської академії, котра в свою чергу виникла на основі братських шкіл, успадкувавши їх реформаційні і гуманістичні ідеї”³¹⁹. Ця теза, втім, видається радше теоремою, ніж аксіомою, й потребує доведення більш переконливого, ніж твердження, що “Юркевич не міг не знати історії розвитку філософських ідей у духовній культурі України, зокрема історії становлення й розвитку філософії в тому навчальному закладі, який він сам закінчив і де став професором”³²⁰, або ще більш категоричного висновку: “П. Юркевич, звичайно ж, був знайомий з працями визначних представників філософської науки Києво-Могилянської академії і, безперечно, використовував їх ідейне багатство в своїй творчості”³²¹. І. Юрас, наприклад, вважає цілком достатнім той факт, що бібліотека Полтавської семінарії нараховувала півтори тисячі книг, для висновку, що “вже у семінарські роки П. Юркевич мав нагоду ознайомитися з творами ... українських вче-

³¹⁷ Костенко Ліна. Гуманітарна аура нації або дефект головного дзеркала. — К., 1999. — С. 10.

³¹⁸ Лук М. І. Філософія Памфіла Юркевича // Історія філософії України. — Цит. вид. — С. 274.

³¹⁹ Там само.

³²⁰ Там само.

³²¹ Лук М. І. Етичні ідеї у філософії України другої половини ХІХ — початку ХХ ст. — К., 1993. — С. 135.

них, освітніх та громадських діячів Л. Барановича, Ф. Прокоповича, С. Яворського, К. Транквіліона-Ставровецького, І. Максимовича, П. Могили”, в чийх богословських трактатах, буцімто, “звучать ідеї навчання українською мовою, виховання на традиціях рідної культури”³²². Не підкріплені відповідними дослідженнями, подібні висновки мають характер історико-філософського апіоризму, тим більше, що “глибокий ідейний зв’язок з традиціями, закладеними ще в Києво-Могилянській академії, — як справедливо відзначає А. Тихолаз, — зовсім не означав, що вони були безпосереднім джерелом власних ідей П. Юркевича”³²³.

Взагалі питання про джерела академічного філософування є, на наш погляд, значно складнішим, ніж уявляють його новітні прихильники однолінійної моделі історико-філософського процесу, котрі вбачають це джерело в “народному світогляді”, або в працях “чернігівського літературно-філософського кола”, адже в українській академічній й, особливо, духовно-академічній філософії органічно поєдналась християнсько-православна культурна традиція з глибоким переосмисленням і переживанням світового досвіду філософування. Й цілком очевидно, що ідеї Платона і Канта, Гегеля і Шеллінга, Лотце і Шопенгауера були для неї не менш живильними ферментами, ніж ідеї Лазаря Барановича чи Іоанікія Галятовського. Інша річ, що ознака “українськості” в даному випадку аж ніяк не може претендувати на вираз національної самобутності. До якого конфузу можуть призвести спроби доведення останньої, не важко побачити з такої, наприклад, характеристики: “Українська духовно-академічна філософія XIX ст. як культурно-історичне явище мала і свої, тільки їй притаманні, риси, а саме вона базувалась на християнському неоплатонізмі”³²⁴ [курсив мій — М. Т.]. Не переконують у самобутності української духовно-академічної філософії й додатки до християнського платонізму — цієї “унікальної” підвалини української духовності — у вигляді “грунтовного вивчення святоотчих вчень”, під яким розуміється “зацікавлене ставлення до патристики”, або “безустанне тяжіння до західноєвропейської філософії, а саме до німецької класики”³²⁵.

³²² Юрас І. Памфіл Юркевич: подробиці біографії // Філософська і соціологічна думка. — 1999. — № 4. — С. 128 — 129.

³²³ Тихолаз А. Г. Філософія в Київській духовній академії // Київ в історії Філософії України. — Цит. вид. — С. 162.

³²⁴ Мозгова Н. Г. Професійна філософія в Україні XIX — початку XX ст. — Цит. вид. — С. 280.

³²⁵ Там само. — С. 280—281.

Характерно, що наші сусіди-росієзнавці (термін “росієзнавство” — винахід російських дослідників), так само переживаючи, кажучи ледь не крилатими словами Є. Барабанова, “невроз унікальності”, розглядають творчість київських академічних філософів теж в контексті культури, але ж, звісно, культури російської.

Відповідно в сучасній історико-філософській літературі один і той самий мислитель постає носієм двох типів духовності, обидва з яких — національно-виняткові. Яскравий приклад — знов-таки загальний улюбленець П. Юркевич: “розглядаючи постать Юркевича тільки як українського філософа, а його творчість у контексті української духовності, — пише український дослідник М. Лук, — ми можемо якщо й не розкрити до кінця, то принаймні наблизитися до розуміння суті його феномена. Всякий інший підхід, — наголошує він, — не наближатиме, а віддалятиме нас від істини”³²⁶. Натомість російський історик філософії В. Пустарнаков стверджує цілком протилежне: “Колишній викладач філософії в Київській духовній академії, що став 1861 року професором Московського університету, П. Д. Юркевич продовжував тяжіти до релігійного й “національно-російського” філософування, схожого із слов’янофільством”³²⁷. Це тяжіння видається В. Ф. Пустарнакову настільки дужим, що аналогічне прагнення С. М. Трубецького він оцінює як “менш інтенсивне”³²⁸. Як бачимо, подібні характеристики об’єднує тільки одне — категоричність. Можна було б ще раз згадати тут і славетну когорту “філософів української діаспори” — В. Зеньковського, Г. Флоровського та Л. Шестова, яких російські дослідники, з не меншими підставами, зараховують до “філософів російського зарубіжжя”. Та й скільки таких, розшматованих по двох “національно-самобутніх” культурах, мислителів, чия спадщина замість того, аби постати предметом історико-філософських досліджень, стає матеріалом для етнопсихологічних есеїв!

Видається, змальована тут загальна картина має одним із своїх чинників певну вульгаризацію культурологічного підходу до історико-філософського дослідження, наявну як у його сучасних теоретико-методологічних розробках, так і в практичній реалізації. Відомий російський фахівець З. А. Каменський, наприклад, виділяючи культурологічну форму історико-філософського дослідження, прямо ото-

³²⁶ Лук М. І. Філософія Памфіла Юркевича // Історія філософії України. — Цит. вид. — С. 277.

³²⁷ Пустарнаков В. Ф. Основные вехи истории и особенности развития русского шеллинговедения и историографии “русского шеллингианства” в XIX столетии // Философия Шеллинга в России. — Цит. вид. — С. 11.

³²⁸ Там само.

тожнює її з “національною, країнознавчою”³²⁹. Таким саме шляхом йдуть і ті українські дослідники, що зводять особливий світ символів і простір спілкування, яким є культура, лише до одного її компонента — етнокультури — й, відповідно, перетворюють історію філософії на етнопсихологію. Гуманістичний сенс культурологічного підходу полягає в зверненні до духовного досвіду філософської індивідуальності, що є справжнім рушієм історико-філософського процесу. Її життєвий світ надто складний і розмаїтий, аби підводити його під кимось визначені національні стандарти, вдаючись при цьому до навпрочуд примітивних пояснень на кшталт “ім’ярек не міг писати рідною мовою, бо йому це заборонялось”. Духовний досвід філософської індивідуальності складається у доволі широкому просторі спілкування, представленому багатьма культурами. Національний компонент, у нашому розумінні, має вивчатись і враховуватись істориком філософії як важливий, але не єдиний, і тим більше не вирішальний, чинник культурного простору особистості. Псевдопатріотичні заклинання повинні поступитись тут місцем тактовному і виваженому аналізу, проникнутому усвідомленням, що “національний характер, — кажучи словами І. Лисяка-Рудницького, — не являє собою чогось абсолютно унікального й оригінального, але радше індивідуальну комбінацію прикмет, які поширені у світі і спільні багатьом народам”³³⁰.

Особливо не варто перебільшувати впливи етнонаціональних чинників, коли йдеться про академічну філософію, — адже йдеться про філософську науку, про сферу професійної діяльності викладачів і науковців, а професіоналізм, як такий, не має національної визначеності, так само як не має його й пізнавальний інтерес, що складає підґрунтя академічного філософування. Пошуки національної ідеї в логіці чи метафізиці не здатні привести до інших, ніж анекдотичні, результатів. Саме це, мабуть, мав на увазі П. Юркевич, коли стверджував: “Вимога національності від філософії — дурниця. Як нема французької і німецької фізіології, так не повинно бути французької або німецької філософії”³³¹. Такої ж думки, власне, дотримувались й інші професійні філософи, зокрема Б. Яковенко, який відзначав, що взагалі-то “для жодного філософського вияву або течії внутрішньо

³²⁹ Каменский З. А. Культурно-исторические типы или единство историко-философского процесса // Вопросы философии. — 1995. — № 2. — С. 66.

³³⁰ Лисяк-Рудницький І. Між історією і політикою. — Мюнхен, 1973. — С. 30—31.

³³¹ Юркевич П. Философия и практическая жизнь, для университетских чтений, лекции 1862 — 63 гг. — Институт рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. — ДА, 356 Л (818 д), № 3. — Арк. 8.

не важливо, в духовній атмосфері якої певної нації народився він. Лише для тієї або іншої нації надзвичайно суттєво і характерно, що в її духовному житті знайшла для себе можливість виразу і здійснення певна філософія ; сама ж філософська думка, як така, ... живе у власному поступі своїм внутрішньо-філософським життям, по відношенню до якого зовнішній вияв її в полі дії тієї або іншої нації є *цілком випадковим*. І в цьому сенсі вона цілковито уподібнюється науковій думці взагалі”³³².

З іншого боку, академічна філософія завжди є невід’ємною й важливою часткою філософської культури в її конкретному просторово-часовому вимірі: її здобутки входять до складу тих філософськи значимих ідей, що утворюють зміст останньої. В цьому сенсі університетська і духовно-академічна філософія, що розвивалась на теренах України, виступають цілком органічним складником її філософської культури. Водночас у вивченні академічної філософії в Україні XIX — початку XX ст. слід особливо зважувати на умовність її розгляду як цілісного феномена української культури, враховуючи те, що сама українська культура зазначеної доби не складала цілісного феномена. Її розщепленість була обумовлена розшматованістю українських територій між двома полярними в культурному відношенні імперіями — Російською та Австро-Угорською. Розбіжність між мешканцями західноукраїнських і наддніпрянських земель, що здавна належали до різних держав і різних церков, позначалась на всіх рівнях — від побутового до вищих виявів духовності, стосуючись, безумовно, й освітніх інституцій як осередків академічного філософування. Як відомо, ця розбіжність зберігається, значною мірою, донині. Відтак, навряд чи можна ототожнювати філософські процеси, що мали місце в університетах Харкова, Києва чи Одеси, з тими філософськими процесами, що точились у Галичині, наприклад у Львівському університеті. Більш того, попри загальну тотожність академічного типу філософування, представленого у вищих навчальних закладах Російської імперії, життя яких унормовувалось єдиними для всіх статутами, слід враховувати історичну “прив’язаність” академічної філософії до того культурного локусу, в якому відбувається її становлення і функціонування. Відтак, будь-яка спроба серйозного дослідження академічної філософії в контексті культури вимагає обов’язкового урахування її регіональної особливості й визначеності. “У межах історії філософії України, — справедливо відзначає В. Горський, — є достатні підстави твердити, зокрема, про наявність київської, львівської та ін. регіональних суб-

³³² Яковенко Б. В. О положении и задачах философии в России. — Цит. вид. — С. 213.

культур, що істотно впливали на результати філософської творчості діячів, представників цих культур”³³³.

Київ, що за своїм культурним значенням належить до світових міст, що з давніх часів був, за влучним виразом С. Кримського, “крейсером духу” не лише для українського, а й усього греко-слов’янського світу, місто, чиє земне життя усвідомлювалось нашими пращурами як символ надземного задуму — Софії-Премудрості³³⁴, особливо увиразнює полінаціональний характер регіональних субкультур, адже виступає немовби живим уособленням того перехрестя культур і традицій, що складають духовний образ України. Місто-центр і місто-межа, в чиему атрибутивному ряді з покон віку мирно уживались велич і краса золотoverхих храмів і море людського болю і страждання біля входу до них, яке робило святі місця схожими на пекло, сакральна непорушність київських гір і тривожна “утроба землі”, що надавала відчуття надзвичайної “хиткості усього київського”, місто, в якому Єрусалим часто-густо перетворюється на Вавилон³³⁵, своєю строкатістю в усі часи стимулювало думку і творче натхнення. В Києві зароджувалась вітчизняна філософія, тут постала її академічна традиція, і постала, мабуть, не випадково. Адже саме в Києві склалось те інтелектуальне й освітнє середовище, яке спричинило до розвитку професійне філософування. Своє значення академічного осередку Київ зберігає й донині.

Життєвий світ киян XIX — початку XX ст. мабуть що стане колись предметом спеціальних розвідок, вкрай необхідних історико-філософській науці, що робить лише перші кроки у вивченні київської культури. Втім, вже зараз можна згадати деякі відомості, важливі для дослідника академічної філософії, — наприклад, той факт, що впродовж другої половини XIX ст. кількість мешканців Києва зросла більш ніж у шість разів, причому зросла, на три чверті, “іззовні”. Строкатість населення особливо відчувалась за місцевими говірками — російською (нею розмовляло мало не половина — 45,7 % киян), “малоросійською” (30,2 %), єврейською (10,5 %), польською (6,4 %), німецькою (2,1 %) ³³⁶. Середній вік киян у 70-ті роки не пе-

³³³ Горський В. С. Філософія в контексті історії української культури // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. — К., 1996. — С. 207.

³³⁴ Див.: Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской. — Цит. вид. — С. 214 — 243. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії // Філософська і соціологічна думка. — 1995. — № 5-6. — С. 235—242. Кримський С. Б. Культурні архетипи Києва // Київські обрії: історико-філософські нариси. — К., 1997. — С. 4 — 13.

³³⁵ Див.: О. Шама. “Трибунал атрибутів” // Критика. — 2000. — № 9 (35). — С. 27 — 30.

³³⁶ Дані перепису населення 1874 р. Див. там само. — С. 29.

ревищував 27 (!) років, ледь не половину з них складали молоді люди у віці від 15 до 35 років. За сумною статистикою, Київ тієї доби відзначався одним з найвищих рівнів смертності, набагато перевищуючи середній рівень по імперії. За панегіриками київській культурі не будемо забувати також, що переважна більшість киян (62,5 %) наприкінці XIX ст. не вміла читати і писати³³⁷...

Розглядаючи академічну філософію в Києві XIX — початку XX століття в контексті тієї “позатекстової дійсності”, що її з давніх часів складає київський культурний осередок як перехрестя різноманітних культур і філософських традицій, — візантійської, української, російської, польської, єврейської, німецької та ін. — маємо особливо підкреслити визначальну, на наш погляд, роль того культурного чинника, що задає спрямованість і певний канон академічного філософування. Йдеться, звісно, про освітнє середовище, в якому відбувається її становлення і функціонування.

У попередніх розділах ми вже мали нагоду окреслити характерні особливості російської системи освіти, до якої входила київська академічна філософія зазначеної доби. Сказаного мабуть що досить, аби уявити ту задушливу атмосферу, в якій судилося розвиватись філософії на теренах Російської імперії. Втім, сказаного замало, коли йдеться про розвиток філософії на українських землях, де до загальноросійської духовної несвободи додавались національне й культурне гноблення, що гальмували не лише процес націєтворення, а й розвиток української філософії.

Як то не прикро, але дослідники академічної філософії в Україні XIX — початку XX ст. мають рахуватись із фактом, що ознака “українська” по відношенню до академічної філософської думки, яка розвивалась скажімо у Харківському чи в Одеському університеті, має сенс не більш ніж характеристики просторово-функціональної визначеності, адже немає жодних підстав для твердження про її особливу національну самобутність на тлі тих філософських процесів, що розгорталися на кафедрах імператорських університетів Санкт-Петербурга чи Москви. Те саме стосується й київської духовно-академічної та університетської філософії, що існувала й не могла існувати інакше, ніж як гвинтик російського загальноімперського освітнього механізму. Аби пересвідчитись в цьому, досить згадати деякі факти з історії Київської духовної академії та Університету Св. Володимира.

В освітніх процесах так званого південно-західного краю, яким постали українські землі на мапі Російської імперії, цілком виразні дві впливові тенденції — русифікація й полонізація, боротьба між

³³⁷ Див.: *Шама О.* Трибунал атрибутів. — Вказ. вид. — С. 29.

якими визначила специфіку навчальних закладів Наддніпрянщини. Без урахування цих тенденцій навряд чи можна зрозуміти сутність і особливості освітніх процесів, що розгортались у Києві з початку зазначеної доби.

Же в другу половину XVIII ст. русифікація освіти набула характеру сніжного кому, протистояти якому в умовах тотального наступу на українську автономію не було ні змоги, ні, з огляду на виявлену церковними ієрархами та козацькою верхівкою духовну квоість, особливого бажання. Скасування гетьманства (1764) і встановлення генерал-губернаторства, ліквідація Запорозької Січі (1775), знищення української адміністративної, судової й фінансової системи, покріпачення селянства, впровадження загальноімперської військової повинності, здійснені на початку 1780-х років, остаточно розвіяли ілюзії щодо майбутнього української освіти та культури у складі “єдиної та неподільної” імперії. Сумні прогнози, зважаючи на керівну роль церкви в освітній справі, можна було будувати ще раніше — з огляду на ті події, що відбувались в українському церковному житті з часів підпорядкування Київської митрополії Московській патріархії (1685). Поступове перетворення Київської митрополії на звичайну єпархію, втрата церковної автономії й осягнення цілковитого “купночинства” з російською православною церквою відкривали широкий простір для русифікаційних заходів в українському шкільництві. Вкупі з економічними “санкціями” — згадаймо, як відбилась на й без того жалюгідному матеріальному становищі Києво-Могилянської академії секуляризація церковних і монастирських маєтків, здійснена 1786 року — ці заходи сприяли стрімкому перетворенню православних освітніх осередків Наддніпрянщини на російські за духом і провінційні за статусом навчальні заклади імперії. За часів Катерини II руйнація давніх традицій славетної Київської Академії набула незворотного характеру, й трапилось це, як то не прикро, значною мірою через потурання самого академічного начальства. Досить згадати проросійську діяльність київського митрополита та ректора КМА Самуїла Миславського, спрямовану на “негайне присвоєння” Академії “образу вчення, для всіх училищ в імперії Російській узаконеного”³³⁸. Не такої реформи вимагав від Київської Академії, перестарілої в самому своєму типі схоластичної школи, дух часу! Короткозорість одних академічних діячів і відверта байдужість до долі Академії з боку інших призвела врешті-решт до того глибокого занепаду, в стані якого Києво-Могилянська академія увійшла до доби олександрівських

³³⁸ Див.: *Титов Ф.* Киевская Духовная Академия в эпоху реформ. — К., 1910. — С. 4.

реформ — увійшла не лише без викладачів, спроможних забезпечити нові учбові програми, а й без студентів, здатних по них навчатися³³⁹. Скінчилося тим, що з класів закритої 1817 року старої Київської Академії були утворені класи місцевої семінарії, повітового й парафіяльного училищ. Викладацький корпус старої Академії був розпущений: лише двоє викладачів-словесників були прийняті до новоствореного закладу. Через два роки кращі з київських семінаристів — випускників вищого відділення — підготовкою яких з основних дисциплін опікувались вихованці Санкт-Петербурзької духовної академії (серед них — професор філософських наук, математики і фізики магістр Іван Скворцов), стали першими студентами відкритої 28 вересня 1819 року Київської духовної академії. На відміну від Києво-Могилянської, нова Академія вже не була ані загальноосвітнім всестановим навчальним закладом, ані осередком української культури. Київська духовна академія являла собою спеціальну богословську вищу школу, причому школу російську, покликану служити, разом із трьома іншими духовними академіями імперії — Санкт-Петербурзькою, Московською та Казанською — інтересам російської церкви та держави. Її внутрішнє життя й наукова діяльність так само регламентувались урядово-бюрократичною машиною на чолі з обер-прокурором Св. Синоду і визначались загальноросійськими статутами духовних академій. Звісно, перебування в стінах старої Академії й вшановування пам'яті її фундаторів та благодійників “пригадувало”, кажучи словами Івана Власовського, українську минувщину, “але на тлі загальноросійського характеру Академії [йдеться про КДА — М. Т.] і викладів в ній, при складі професорів і студентів з усіх кінців російської імперії, — це пригадування було не більше, як “тіні забутих предків”³⁴⁰.

Покликаний стати форпостом російського православ'я, Київській духовній академії, що впродовж ХІХ — початку ХХ ст. залишалась єдиним вищим богословським закладом на українських землях імперії, відводилась доволі значна роль у ствердженні начал “православ'я,

³³⁹ Див. про це: Копия журнала комиссии духовных училищ, статей сего журнала — I, II, III и VIII, с некоторыми сведениями, соображениями и решениями относительно преобразования Киевской Академии и киевского духовно-учебного округа, по новому уставу, 1817 года 24 июля // Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. — Отд. III. (1796—1869). — Т. IV (1813—1819). — С предисловием, введением и примечаниями проф. прот. Ф. И. Титова. — Цит. вид. — С. 666—672.

³⁴⁰ Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. — Репр. відтворення вид. 1957 р. — К., 1998. — Т. 3: (XVIII—XIX ст.). — С. 51.

самодержавства і народності” — звісно російської. І з цією роллю новостворена Академія справлялась досить успішно. Втім, могутній вплив пропольських сил і римо-католицького духовенства, що фактично підпорядковували собі, з легкої руки Олександра І, відомого своїми симпатіями до останніх, справу світської освіти південно-західного краю в першу третину ХІХ ст., ставав дедалі відчутнішою перешкодою на шляху зросійщення навчання та виховання так званої Малоросії. Спритність польських діячів і попустительство імператора, що відрізнявся слабкістю характеру й не надто розумівся на релігійних тонкощах, чимало посприяли колонізації освіти. Варто згадати, що 1803 року Київська, Волинська й Подільська губернії, віднесені до Віленського учбового округу й університету, отримали “особливу, відповідно до місцевих потреб складену, систему народної освіти”³⁴¹, особиста опіка якою була доручена віленському попечителеві кн. Адаму Чарторизькому, другові дитинства й довіреній особі Олександра І. Користуючись широкими повноваженнями й маючи високого покровителя, А. Чарторизький, відомий як ревний польський патріот, що в мріях своїх бачив Польщу поновленою в межах 1772 року, доклав чимало зусиль, аби надати середній і вищій освіті ввірених йому губерній пропольської спрямованості. Його надійним помічником у цій справі став гр. Тадеуш Чацький, призначений візитатором (інспектором) навчальних закладів Київщині, Волині й Поділля. Завдяки згаданим діячам Правобережна Україна рясно вкрилася польськими школами під наглядом католицького і уніатського духовенства³⁴². В більшості учбових закладів Київської губернії всі предмети “читались польською мовою, хоча на папері значились російська мова і словесність”³⁴³. Значення польської мови в житті краю тієї доби переконливо засвідчує факт відкриття її класів у православних Київській (1821) та Подільській (1822) семінаріях, а згодом — у Київській духовній академії (1825)³⁴⁴. Остання викликала у шляхетних осві-

³⁴¹ Шульгин В. История Университета Св. Владимира. — СПб., 1860. — С. 12.

³⁴² “У Володимирі, Луцьку, Межиричі, Любарі, Бердичеві, Клевані, Житомирі, Овручі, Барі, Вінниці, Дубровиці і т. д., — відзначає з цього приводу І. Власовський, — навідривано шкіл, які працювали, добре поставлені, не тільки на користь католицизму, але також, як завжди, на користь Польщі” (*Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. — Цит. вид. — Т. 3: (XVIII—XIX ст.). — С. 239—240*).

³⁴³ Аристов Н. Состояние образования России в царствование Александра I-го. — К., 1878. — С. 19.

³⁴⁴ Див.: Предписания комиссии духовных училищ при Синоде в дополнение к училищному уставу. 1833 г. — Центральний державний історичний архів України в м. Києві. — Ф. 711. — Оп. 2. — Од. зб. 1. — Арк. 1.

тян — з причин цілком зрозумілих — особливу відразу. Досить згадати проєкт перетворення Київської Академії в польськомовну гімназію, висунутий 1805 року Тадеушем Чацьким і підтриманий тодішнім губерньським начальством.

Боротьба за підпорядкування освітнього середовища служінню польському національному ідеалові на кілька десятиліть загальмувала відкриття Київського університету. На думку керманців полонізації, з його функціями успішно поралась польськомовна Кременецька гімназія, відкрита з ініціативи Т. Чацького 1805 року на Волині, й перейменована 1819 року, вже по смерті її “батька”, у Волинський ліцей, відомий як визначний осередок польської культури тієї доби. Загалом, діяльність польських освітян чимало сприяла тому, що на початок 30-х років край, який формально належав Російській імперії, мав, кажучи словами історика, вигляд “польської провінції”³⁴⁵.

Подією, що спонукала російський уряд до рішучих дій у ствердженні “споконвічних російських начал” у південно-західних губерніях, стало польське повстання 1830—1831 років. Микола I і його міністерство народної просвіти, очолюване С. Уваровим, дуже швидко дали зрозуміти, хто є “хазяїном” краю, зробивши одним з наріжних напрямків внутрішньої політики деполонізацію світської освіти, надання їй загальноросійського образу і спрямованості. Польські школи, терміново закриті урядом, були заміщені школами російськими за мовою викладання й імперськими за самим своїм духом. Особливі надії у справі русифікації покладались на відкритий 15 липня 1834 року в Києві, на базі переведеного сюди Волинського ліцею, Університет Св. Володимира, покликаний бути російською “розумовою фортецею поблизу фортеці військової”. Поставлений на чолі Київського учбового округу, новостворений університет мав стати, поряд із Київською духовною академією, ще однією твердинею “православ’я, самодержавства і народності” в південно-західному регіоні імперії, дбаючи про “навернення” його населення до російських звичаїв або, кажучи словами першого київського попечителя Єгора фон-Брадке, про “соделание им любезным общего отечества”.

У відкритті Київського університету особливо увиразнились, на наш погляд, освітні пріоритети імперії, що чекала від своїх “окраїнних” навчальних закладів зовсім не розвою науки та просвіти, дбаючи, перш за все, про великодержавницькі інтереси й ствердження імперської ідеології. “Імперія, — як справедливо відзначав В. Домонтович, — рескриптом імператора включила в свій регламент гу-

³⁴⁵ Пятидесятилетие императорского Университета Св. Владимира. 1834—1884. Речь, произнесенная на юбилейном акте университета ординарным профессором М. Ф. Владимирским-Будановым. — К., 1884. — С. 2.

манізм і освіту як принципи, але як принципи, покликані створити не свободу індивіда, не його визволення, а дисципліну розуму. Університет був архівом державно-визнаних істин, гатунком казарми, зведеної на ступінь храму. В армії дисциплінували рух людини, в університеті — її розум: університет мав адміністративне призначення; він був функцією режиму”³⁴⁶. Відтак зрозуміло, що не наукова гідність лекцій чи праць, а їхня ідеологічна витриманість складали в Росії мірило вченості й кваліфікованості тих, кому уряд “довіряв” навчання й виховання молодого покоління. В цьому сенсі радянський досвід перетворення викладача на ідеологічного працівника є лише продовженням традиції, що склалась в межах імперії задовго до жовтневої революції. Адже тут ще в ХІХ столітті ствердилось правило, згідно з яким людині з національною свідомістю, іншою ніж свідомість “російських начал”, не місце за кафедрою. І за тим, аби не допустити з цього правила “прикрих винятків”, стежив чітко відлагоджений механізм, — згадаймо хоча б наказ того ж Єгора фон-Брадке ректорові Університету Св. Володимира “мати ретельний але таємний нагляд за викладанням університетських лекцій”, аби не міг в них “вкрастися хибний напрям, що протидіє вірі, моралі, покірності владі, і збудження любові до якоїсь там вітчизни, що відокремлюється помилковими думками від спільної вітчизни”³⁴⁷. Цілком не дивно, що “бунтівний” характер Київському університетові надавали зовсім не його професори та приват-доценти, котрі, на відміну від студентства, відомого своєю причетністю до польського та українського національного рухів, виявляли суцільну відданість “російським началам”. Винятки, що їх можна згадати в цьому зв’язку, до викладачів найідеологізованішої з кафедр — філософської — як відомо, не належали. Загальною ж ілюстрацією щодо характеру національної самосвідомості викладацького складу Університету Св. Володимира є відомий “Протест проти примусової українізації Південної Росії”, прийнятий його радою в липні 1917 року³⁴⁸. З аналогічним “Протестом” у вересні того ж року виступила, як стверджують архівні документи, і рада Київської духовної академії³⁴⁹.

³⁴⁶ Домонтович В. Університетські роки // З іменем Св. Володимира: У 2 кн. — Цит. вид. — Кн. 2. — С. 387.

³⁴⁷ Цит. за: Історія Київського університету. — К., 1959. — С. 23.

³⁴⁸ Див.: Протест Совета Университета Св. Владимира против насильственной украинизации Южной России, принятый в заседании Совета 26 июля 1917 г. // З іменем Св. Володимира: У 2 кн. — Цит. вид. — Кн. 2. — С. 381—384.

³⁴⁹ Див. про це: Шип Н. А. Київська духовна академія — центр вищої духовної освіти Наддніпрянської України // Український історичний журнал. — 1999. — № 2. — С. 68—69.

Наведені факти, як бачимо, цілком суперечать пропагандистським гаслам, якими надто часто в останні роки підмінюють об'єктивний історико-філософський аналіз київської академічної філософії XIX — початку XX ст. Впертість, з якою деякі дослідники наполягають на її беззастережній “українськості”, мимохіть змушує згадати тезу про “українську національну упередженість як наукову об'єктивність”. Інакше й не поясниш відсутності причинно-наслідкового зв'язку в такому, наприклад, доволі характерному зразку сучасної культурної ідентифікації: “Зміст навчання в усіх тогочасних духовних академіях Російської імперії (Київській, Московській, Санкт-Петербурзькій, Казанській) був повністю уніфікований ... Але, незважаючи на це, ...Київська духовна академія була осередком *саме української релігійної освіти та культури*, бо перебувала в атмосфері Києва — центру давніх традицій вітчизняної національної духовності”³⁵⁰ [курсив мій — М. Т.]. Характерно, що подібні висновки робляться всупереч ще одному незаперечному факту, — а саме тому, що в історії православ'я в Україні XIX століття “стало періодом розквіту політики “купночіння” — релігійно-культурної уніфікації за великоросійськими зразками. ...Православна церква зміцнювалася згори як політико-ідеологічне знаряддя самодержавного режиму. Одержавлення, централізація, ідеологічне обслуговування самодержавства залишалися визначальними рисами релігійно-церковного життя аж до 10-х років XX ст., коли національно-визвольні змагання в Україні активізували також і прагнення до українізації православного церковного життя”³⁵¹.

Неможна не звернути уваги й на те своєрідне тлумачення, яке знаходять сьогодні цілком справедливі тези відомих українських діячів, зокрема М. Драгоманова, про те, що “історії культури в Україні не можна написати науково з одрубно-національного українофільського погляду: вона вийде дуже уривочна і одностороння; історія наукова мусить розглядати усі факти, котрі мали впливання на життя краю

³⁵⁰ Юрас І. Памфіл Юркевич: подробиці біографії. — Цит. вид. — С. 132. Маємо звернути також увагу, що факт введення Св. Синодом до кола предметів церковно-практичного відділення Київської духовної академії кількох українознавчих дисциплін аж ніяк не робив її, всупереч твердженню авторки, “українською” (див. там само), як не робив Казанську академію “татарською” аналогічний факт введення до складу її предметів окремих дисциплін, що мали допомогти майбутнім пастирям в їх повсякденному спілкуванні з місцевими парафіями. Ці факти є лише виявом “регіональної” політики російської церкви і уряду.

³⁵¹ Головащенко С. І. Історія християнства: Курс лекцій: Навчальний посібник. — К., 1999. — С. 232.

і народу, а таких фактів більшість спільна Україні з Великокоруссю”³⁵². Знаходячи в цьому твердженні “значну долю істини, проте не всю істину”, вочевидь для повноти останньої читачеві нагадують, що “не може бути ідентичності в розвитку культури пануючої нації і нації пригнобленої”³⁵³. Але ж хіба про ідентичність російської та української культур йдеться у М. Драгоманова? Йдеться, насамперед, про національну упередженість, що несумісна з науковістю, й про марність потуг представити “рафіновану” українську культуру в її історії. Видається, що саме це мав на увазі і Д. Чижевський, коли писав, що “повне розуміння філософічної творчості українських письменників цього часу [XIX ст. — М. Т.] можливе лише на ґрунті культурних традицій — російської і (в деяких випадках) польської”³⁵⁴. Принаймні щодо академічної філософії в Україні XIX — початку XX ст. це твердження Д. Чижевського цілком відповідає наведеним вище історичним фактам. Відтак, постає питання, чому, наприклад, сучасним історикам літератури вистачає наукової чесності, аби визнати, той факт, що “протягом майже цілого XIX ст. ... українська література на терені російської імперії в суспільному і практичному сенсі вписувалась у всеросійську, імперську літературу”³⁵⁵, а історикам філософії так кортить довести “українське походження” духовно-академічної та університетської філософії, що розвивались у межах загальноросійської системи освіти і були складовою загальноросійського історико-філософського процесу? Щоправда доводи на кшталт: “у значної частини тогочасної інтелігенції, котра працювала на ниві російської науки та освіти, було щось таке, що давало підстави безпомилково визначати серед неї українців [курсив мій — М. Т.]”³⁵⁶, не кажучи вже про пресловутий “хохлацький акцент”, який вважається деякими сучасними дослідниками виразом української духовності, навряд чи мають відношення до історико-філософської науки.

³⁵² Драгоманов М. П. Література російська, великоруська, українська і галицька // Літературно-публіцистичні праці: В 2-х т. — К., 1970. — Т. 1. — С. 184—185.

³⁵³ Лук М. І. Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX — початку XX ст. — Цит. вид. — С. 7. Цю саму тезу відтворює й Н. Мозгова (див.: Мозгова Н. Г. Професійна філософія в Україні XIX — початку XX ст. — Цит. вид. — С. 258).

³⁵⁴ Чижевський Д. Філософія на Україні (Спроба історіографії). — Прага, 1926. — С. 6.

³⁵⁵ Грабович Г. Семантика котляревщини // Сучасність. — 1995. — № 5. — С. 70.

³⁵⁶ Лук М. І. Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX — початку XX ст. — Цит. вид. — С. 8.

Цілком голослівною видається й теза про те, що “генетичне коріння” академічної філософії “виявилось в традиції саме української духовності”³⁵⁷. Якщо розуміти під “українською духовністю” той набір ознак, до якого зводять це поняття — кордоцентризм, антеїзм, екзистенційність світобачення та ін. — то залишається лише дивуватись, як на такому фундаменті міг постати той комплекс філософських наук, яким є, за визначенням, академічна філософія. Після висновку самих же прихильників цієї тези, що головними джерелами київської академічної філософії були німецький ідеалізм і східна патристика³⁵⁸, ритуальний характер вказівки на “українську духовність” виявляється самий собою. Коли ж “традиція української духовності” протиставляється “російському фактору”, як це має місце в деяких підручниках³⁵⁹, то “ритуальність” тези про українське генетичне коріння академічної філософії стає ще виразнішою — з огляду на той генетичний зв’язок між українською і російською культурою, що мали спільним джерелом культуру Візантії. Відтак не дивно, що “в області філософії, — як справедливо підкреслював ще на початку 30-х років автор однієї з перших спроб систематичного огляду української філософії В. Заїкин, — спільними для всього слов’янства рисами були (й донині лишаються) східно-християнська історична основа в розвитку філософічної думки, виразний релігійний, християнський характер у творчості найбільших мислителів, зв’язок з богословією, особлива увага до проблем “практичної” філософії (етики, філософії права, філософії творчості, історіософії, педагогіки і т. д.)”³⁶⁰.

Характерно, що в наполяганнях на “українських джерелах” академічної філософії дослідники апелюють, здебільшого, до духовно-академічної її гілки. Причини такої вибіркості зазначені одним з авторів доволі відверто: “М. Грота або О. Козлова ... при всьому бажанні не можна вважати українськими філософами)”³⁶¹. Залишаючи на розсуд читача, чи взагалі повинно виникати таке бажання, згадаймо твердження цього ж автора про те, що «“український ухил” досить чітко виявляється у тих ..., хто так чи інакше був пов’язаний з духовними академіями, і менше чи навіть зовсім не виявляється ...

³⁵⁷ Мозгова Н. Г. Професійна філософія в Україні XIX — початку XX ст. — Цит. вид. — С. 258.

³⁵⁸ Див. там само. — С. 280—281.

³⁵⁹ Див. там само. — С. 258.

³⁶⁰ Заїкин В. Систематизація історії української філософії // Філософські студії-98: Спецвипуск журналу “Гене́за”. — К., 1998. — С. 11—12.

³⁶¹ Лук М. І. Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX — початку XX ст. — Цит. вид. — С. 8.

у тих, хто був пов'язаний з університетською освітою»³⁶². Тому, хто знайомий із текстами філософів Київської духовної академії (а інших духовних академій в нас, як відомо, не було), безпідставність цієї тези цілком очевидна. Справа не лише в тому, що мабуть ніде так не пильнували за будь-якими “ухилами”, як в духовних академіях — досить згадати в цьому зв'язку найпрогресивнішого з київських ректорів Інокентія (Борисова) і його напучення П. Авсенєву. Справа в тому, що ніхто з київських духовно-академічних філософів, у тому числі й П. Юркевич, не виявив жодних слідів *української* самосвідомості, а дехто — зокрема С. Гогоцький, котрий, між іншим, народився і зростав в українському середовищі, все життя залишався свідомим українофобом. Свідомість київських духовно-академічних мислителів цілком вимірюється шкалою *імперської* ідентичності, ознаками якої були “руськість”, православність і відданість самодержцеві, причому імперський патріотизм “малоросів” інколи був, за влучним виразом В. Звиняцьковського, міцнішим і надійнішим за сучаснінський.

“Промисел Божий здалеку вів Росію до її високого призначення, — виводить у “Щоденнику” професор Іван Скворцов, якого, як відомо, шанують одним із засновників київської духовно-академічної філософії. — ... Дві головні стихії народного життя — самодержавство і православ'я зробились добродійними не лише для нас, а й для інших”³⁶³. Його учні — О. Новицький, П. Авсенєв, В. Карпов, Й. Міхневич — перейняті прагненням знайти підвалини філософії “самобутньо-руської”.

Орест Новицький, зокрема, обстоює месіанізм “народу російського, як головного представника слов'янського племені, що стоїть ... на найближчій черзі загальнолюдського представництва в Європі”³⁶⁴. Ще у 30-ті роки він формулює ідею “третього шляху” російської філософії, на якому повинно бути з'ясоване відношення розуму та віри в душі православ'я: на цьому шляху народ “великий і сильний”, покладаючи наріжним каменем філософування раціоналізм, узгоджений із досвідом, вивершує храм любомудрія одкровенням і “матерією всіх ідей” — поняттям про Бога.

Петро Авсенєв, розмірковуючи на етнопсихологічні теми, конкретизує риси народу “великого й сильного” таким чином: “Росія щодо Заходу являє протилежність, — пише він. — Там здебільшого

³⁶² Лук М. І. Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX — початку XX ст. — Цит. вид. — С. 8—9.

³⁶³ Дневник протоиерея Ивана Михайловича Скворцова. — Цит. вид. — С. 89.

³⁶⁴ Новицкий О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований: В IV т. — Т. IV. — К., 1861. — С. 383.

дрібні держави, розмежовані між собою самою природою: відтак у західних державах переважає начало особистості, індивідуальності. В Росії, натомість, бачимо злиття племен ...; в нас розвивається та думка, що різні племена мають сплавитись в один народ. Характер російський — є характер універсальний. Постійні зносини Росії зі Сходом принесли до нашого характеру елемент східний. Втім, з іншого боку, росіяни плекають схильність й до Заходу, вони люблять і переймають все, що є кращого на Заході. З цією універсальністю російського характеру суголосно чимало високих рис, що помітні в ньому. З-поміж цих рис заслуговують на особливу увагу: надзвичайна терплячість російського народу, всезагальна злагідність, великодушність, добросердність, щирість і відкритість характеру, відсутність у ньому палкої дражливості, рвучкості та ін. ... Повільно зріють в нього науки: це через те, що він ще не знайшов підвалини, на якій би міг розвинути свої ідеї. Та це зовсім не є недоліком, навпаки, передбачає в ньому велику розважливість, неквапливість і обачливість. ... Законодавство наше ґрунтується на тому головному началі, аби врівноважені були права людини як члена суспільства — в необхідному його підпорядкуванні монарху. На Сході панує деспотизм; на Заході майже нема верховної влади; середину між деспотизмом і конституційною вільністю посідає наше *самодержавство*. У філософському відношенні ми — росіяни — ще не відзначились нічим самостійно-оригінальним. Але можна помітити, що абстрактні діалектичні умогляди, подібні до німецьких, навряд чи приймуться на ґрунті нашого духу. Ми ледве й розуміємо такого штибу філософування. Втім, з іншого боку, в нас навряд чи розів'ється й суто емпірична філософія, подібна до англійської. Можна гадати, що філософія в нас матиме характер переважно релігійний, адже релігія глибоко вкорінилась у нашому душі, й увійшла в саму сутність його”³⁶⁵.

Особливо відзначився на ниві розбудови філософії в Росії Василь Карпов, чії праці “надихані однією турботою — створити підґрунтя для самостійної російської філософії, відповідної характеру російського народу, особливостей його національного релігійного і державного життя”³⁶⁶. Думки В. Карпова щодо Росії цілком збігаються з думками І. Скворцова: для Росії православ'я і єдинодержавність є тими двома стихіями, в яких втілюється ідея російського життя, і взаємодією яких зростає й зміцнюється дух російської народності.

³⁶⁵ Из записок по психологии арх. Феофана Авсенева. — Цит. вид. — С. 138—140.

³⁶⁶ Митров Д. Заслуги проф. Василия Николаевича Карпова для русской философской мысли // Памяти русского философа Василия Николаевича Карпова, профессора Санкт-Петербургской духовной академии, по случаю столетия со дня его рождения. 1798—1898. — СПб., 1898. — С. 43.

У цілковитій відповідності до уваровської ідеології витримані філософські побудови Йосипа Міхневича, за переконанням якого лише та філософія відкриває царину істинної мудрості, яка узгоджує розум із одкровенням: саме така філософія “до душі нашій ласкавій вітчизні, тій Святій Русі, що здавна цуралась мудрувань розуму, неузгоджених із заповітними істинами віри. Вона — за намірами нашого найяснішого монарха, котрий, воліючи ствердити благоденство мудро керованого ним народу на непохитних підвалинах, з батьківською турботою піклується про те, аби гордий розум людський не розбундючився на розум Божий, а перебував у належній слухняності, вірі”³⁶⁷.

Свідомістю тієї ж імперської ідентичності “ми, росіяни”³⁶⁸ пронизані й світоглядні орієнтири Памфіла Юркевича, Петра Ліницького, В. Завитневича та інших представників київської духовно-академічної філософії, в творчості яких сьогодні воліють бачити “українські ухили”. Щоправда, у передреволюційні десятиліття серед київських філософів мабуть один В. Завитневич зберіг палку віру “в російський народ, як народ-”богоносець”, носія правди і любові”³⁶⁹, аж доки революція 1917 р. не завдала його слов’янофільству нищівного удару: “Пожежі, розруха, вбивства, єврейські погроми, що були принесені першими вибухами революції, з винятковою переконливістю довели наївність віри в богоносний характер народу, в його смиренність і незлобливість. В. З. [Володимир Завитневич — М. Т.] був зрубаний під корінь і страшенно страждав”³⁷⁰.

Сказане, на наш погляд, цілком засвідчує справедливість твердження Девіда Сондерса щодо участі “освічених малоросів” у формуванні самої імперської, наднаціональної ідентичності в Росії — їх ролі у прилученні останньої до процесу “слов’янського пробудження”, у дискусіях про російську національну тотожність, які, значною мірою, визначили інтелектуальне життя країни в ХІХ ст.³⁷¹ Як бачимо, у світоглядних настановах згаданих духовно-академічних філософів цілком виразна інша, відмінна від сучасної “наційної” свідомості, шкала ідентичностей, в якій домінували православність, відданість само-

³⁶⁷ *Михневич И. Г.* Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношении // Журнал министерства народного просвещения. — 1839. — Ч. 24. — С. 166.

³⁶⁸ *Юркевич П.* Історія філософії права (давної) // *Юркевич П.* З рукописної спадщини. — К., 1999. — С. 32.

³⁶⁹ *Рибинський В.* До історії Київської духовної академії. Курс 1887—1891 рр. Спогади. — Цит. вид. — С. 168.

³⁷⁰ Там само. — С. 170.

³⁷¹ *Saunders D.* The Ukrainian Impact on Russian Culture. 1750 — 1850. — Edmonton, 1985. — P. 7.

держцю, належність до свого стану й певного регіонального різновиду “русько-православної” народності. Ствердження такої шкали ідентичностей мало своїм культурно-історичним чинником той факт, що “на Наддніпрянщині, яка в XVII—XVIII ст. стала частиною православної Російської імперії, процес усвідомлення своєї національної окремішності різко загальмувався, оскільки втратив нічим не замінний у домоdernу добу релігійний каталізатор”, адже не регіональна специфіка — “не мова, культура, історія та місцеві звичаї — визначала у ту добу людську ідентичність, а — передусім — віра і належність до певного суспільного стану”³⁷². Годі й говорити про те значення, яке відігравав цей фактор у свідомості православних філософів і богословів, перейнятих прагненням розбудови не лише православної філософії, а й, кажучи словами В. Зеньковського, “*розбудови культури на засадах Православ'я і в дусі його*”, культури, що “повинна, відповідно до внутрішнього духу Православ'я, бути універсальною”³⁷³.

Отже, з огляду на ті історичні умови, що сприяли ствердженню феномена академічної філософії в межах культури не так національної, як православної, з огляду на уніфікованість і стандартний характер духовних академій і університетів в Росії, про які, як ми бачили, добре подбали керівники просвіти, марно шукати в академічній філософії Києва чи Москви, Санкт-Петербурга чи Казані, Харкова чи Одеси виразу якоїсь визначеної “національної” традиції філософування. Філософські пошуки Ф. Голубинського в Москві, Ф. Сидонського в Санкт-Петербурзі або О. Новицького в Києві мають спільне підґрунтя й спрямованість, складаючи частку тієї спільної філософської роботи, що точилась в стінах духовних академій. Те саме стосується й університетської філософії. “Київською”, “московською” чи “харківською” роблять академічну філософію регіональна й особистісна визначеність та обмін впливами з навколишнім культурним середовищем. Відтак, розглядаючи здобуток київських академічних філософів XIX — початку XX ст. як частку сукупного здобутку загальноросійської академічної філософії, слід особливо відзначити їхню роль як у розвиткові філософської культури в Україні, так і в рухові від “малоросійства” до “українства”, в зародженні й теоретичному обґрунтуванні української національної самосвідомості, що неunikно потребували певного рівня філософської освіти й навичок філософської рефлексії, які здобувались провідними діячами українсь-

³⁷² Рябчук М. Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення. — К., 2000. — С. 34.

³⁷³ Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. — М., 1997. — С. 138.

кого руху в університетських аудиторіях. Не маючи прямого відношення ані до української ідеї, ані до українофільства, викладацька і наукова діяльність професорів філософії Київської духовної академії і Університету Св. Володимира виявляє глибоку причетність до формування того інтелектуального середовища, в якому народжується феномен українства. І в цьому сенсі навіть діяльність українофоба, але досвідченого фахівця, С. Гогоцького видається для розвитку української філософської культури не менш важливою, ніж діяльність деяких українофілів. Не кажемо вже про свідoctва безпосереднього філософського “щеплення” Петром Авсенєвим діячів Кирило-Мефодієвського товариства³⁷⁴, про викладацьку діяльність В. Зеньковського в Українському народному університеті³⁷⁵, про участь професорів

³⁷⁴ Як стверджує В. Міяковський, о. Феофан (Авсенєв) “користувався серед братчиків великою повагою і впливом. Можливо, що морально-християнські настрої братчиків найбільше культивувалися цим ченцем-професором. Братчики мали приватні побачення з о. Теофаном, вели з ним бесіди, користувалися його книжками” [*Міяковський В.* Люди сорокових років (Кирило-методіївці в їх листуванні) // За сто років. Матеріали з громадського й літературного життя України XIX і початків XX століття. — Кн. 2. — К.: Держвидав України, 1928. — С. 90]. Ту саму думку обстоює й Д. Чижевський, відзначаючи, що П. Авсенєва, “мабуть, знав Куліш, слухав Білозерський, і в особистих зв’язках з яким стояли братчики, позичаючи у нього книжки, читаючи його записки з психології (коли він вже не викладав на університеті), відвідуючи його особисто (напр., Гулак, О. Маркович). Білозерський передає увесь час із Полтави привітання “отцю” (Авсенєв у цей час вже прийняв чернецтво під іменем Теофана), просить повернути йому книжки, запитує О. Марковича — “чи бачишся ти з отцем? Боже! Коли я почую його...”, читає “Воскресное Чтение” — орган, в якому Авсенєв містив психологічні статті в дусі яскраво романтичного — “деякими річами був надзвичайно зворушений”. Коли інтерес до українського минулого, до української пісні, до української мови — відживлявся і підтримувався романтичною гарною літературою, коли лінія романтичного націоналізму веде до Максимовича, то настрої християнсько-містичні ведуть нас до Авсенєва, або до західних письменників того ж типу (Новалис, Шуберт, Бурдах)” [*Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — Цит. вид. — С. 142.]

³⁷⁵ Толерантне і зважене ставлення В. Зеньковського до українських проблем високо шанувалося тодішньою українською інтелігенцією, серед якої філософ користувався довірою і симпатією. Як директор Фребелівського інституту він ще до революції багато спілкувався з тими українськими діячами, котрі були зв’язані з дошкільним вихованням (О. О. Русов, С. Ф. Русова та ін.), і відстоював, разом з ними, необхідність спілкування в дитячих установах “материнською”, тобто українською мовою. Відразу після лютневої революції Фребелівський інститут відкрив українське відділення. Взимку 1917 р. В. Зеньковський прийняв запрошення читати лекції з філософії у шойно створеному Українському народному університеті, хоча й не володів українською мовою: “Читання мною лекцій в Українському Університеті російською мовою було дивним і недоречним, — писав він, — але я відчував, що мною дорожили і не хотів кидати справи” [Протопресвітер Василій Зеньковський. Пять месяцев у власти (15 мая — 19 октября 1918 г.). Воспоминания. — М., 1995. — С. 33].

Київської духовної академії в українському церковному житті у перші пореволюційні роки³⁷⁶ та ін.

Загалом, питання про місце і роль духовно-академічної та університетської філософії в розвитку української філософської культури XIX — початку XX ст., так само як і проблема культурних впливів і домінант київського академічного філософування, заслуговують на те, аби стати предметом спеціальних досліджень. Неупереджене й поглиблене вивчення цих питань здатне суттєво сприяти досягненню феномена академічної філософії.

Розділ 5

“СЛАВЕТНА КИЇВСЬКА ШКОЛА”: ФЕНОМЕН ЧИ МЕТАФОРА

З-поміж проблем, безпосередньо пов'язаних із вивченням академічної філософії в Києві XIX — початку XX ст. і таких, що потребують методологічної визначеності, видається проблема “київської школи”.

Як відомо, в літературі останнього десятиліття — й не лише історико-філософській — термін “школа” знайшов по відношенню до київського філософського середовища доволі широкого вжитку. “Київська школа”, “київська релігійно-філософська школа”, “київська богословсько-філософська школа”, “київська філософська школа”, “київська школа філософії”, “київська школа філософського теїзму”, “київська школа російського теїзму” та ін. — без цих вчорашніх новотворів сьогодні не обходиться жодна праця в галузі історико-філософського українознавства. Швидкість, з якою поняття “київська школа” перетворилося на абияке, не отримавши необхідних експлікацій, цілком не дивна, зважаючи на стан методологічної “розхристаності”, що його переживає вітчизняна історико-філософська наука, втім доволіність дослідницьких інтерпретацій і невизначеність самого поняття “київська школа”, змушують замислитись над останнім як над *проблемою* й спробувати з'ясувати, що, власне, стоїть за нібито усталеним терміном та його модифікаціями.

Вживаючи термін “школа” по відношенню до київських мислителів XIX — початку XX ст., сучасні дослідники спираються на відомий вислів Павла Флоренського, залишаючи осторонь, як правило,

³⁷⁶ Див.: Андрусишин Б. І. Церква в Українській Державі 1917—1920 рр. (доба Директорії УНР): Навч. посібник. — К., 1997. Ульяновський В. І. Церква в Українській Державі 1917—1920 рр. (доба Української Центральної Ради): Навч. посібник. — К., 1997.

цілком конкретний зміст, вкладений у нього мислителем: “славетна Київська школа істориків думки [курсів мій — М. Т.], прилучена до платонізму й до німецького ідеалізму”³⁷⁷, охоплює, за П. Флоренським, професорів і вихованців Київської духовної академії 20—50-х років XIX ст. (Інокентій Борисов, Орест Новицький, Василь Карпов, Сильвестр Гогоцький, Іван Скворцов, Йосип Міхневич, Петро Авсєнев, Яків Амфітеатров, Памфіл Юркевич)³⁷⁸. Втім, названих мислителів сьогодні менш за все згадують як “істориків думки”. Тяжіння до платонізму і німецького ідеалізму, як риси, що їх “можна приписати і філософам інших духовних академій”³⁷⁹, поступаються в сучасних дослідницьких інтерпретаціях іншим сутнісним характеристикам. На думку О. Рігіна, наприклад, визначальною рисою саме “київської школи” є “синергізм психології і релігійної філософії”³⁸⁰. Прагнення “об’єднати психологію і релігійну філософію, наукову психологію і духовно-екзистенційний вимір буття” на ґрунті “християнізованого неоплатонізму і патристики” видається дослідникові тенденцією, спільною всім речникам київської релігійно-філософської школи³⁸¹, причетність до якої виявляють, крім вже згаданих духовно-академічних мислителів (“київська релігійно-філософська школа” у вузькому контексті”³⁸²), філософи, що працювали в Університеті св. Володимира (О. Козлов, О. Гіляров, Г. Челпанов, Є. Трубецький, С. Булгаков), й деякі з його вихованців (зокрема, В. Зеньковський та Г. Шпет). У “контексті” спадщини київської релігійно-філософської школи О. Рігін розглядає також погляди М. Грота³⁸³.

В якості “феномена в історії філософської думки України” розглядає “київську релігійно-філософську школу” і Н. Мозгова³⁸⁴. Всупереч власному ж твердженню, що саме вкоріненість у християнському неоплатонізмі, східно-християнській традиції, разом із тяжінням

³⁷⁷ Флоренський П. Столп и утверждение Истины. — М., 1990. — Т. 1 (II). — С. 645.

³⁷⁸ До представників цієї ж школи П. Флоренський відносить також “близького до О. Новицького за духом, хоча й не киянина, М. А. Остроумова” (див. там само). Михайло Остроумов — історик філософії, богослов, доктор церковного права, професор Московської духовної академії і Харківського університету.

³⁷⁹ Кузнецова И. Славная Киевская школа: Из философской жизни Киева XIX столетия // Новый круг. — 1992. — № 2. — С. 25.

³⁸⁰ Ригин А. С. Киевская религиозно-философская школа и русская парадигма // Журнал практикующего психолога. — К., 2000. — Вип. 6. — С. 46.

³⁸¹ Див. там само. — С. 61.

³⁸² Там само. — С. 45.

³⁸³ Див. там само. — С. 59.

³⁸⁴ Див.: Мозгова Н. Професійна філософія в Україні XIX — початку XX ст. — Цит. вид. — С. 278.

до німецького ідеалізму, “відрізняли духовно-академічну філософію XIX ст. в Україні від усіх інших типів філософування (наприклад, світської філософії)”³⁸⁵, авторка наполягає: “Але все одно до кінця XIX століття існувала *цільна та монолітна* релігійно-філософська школа в Києві [курсив мій — М. Т.], котрій були притаманні такі вищезазначені характерні риси, як залежність від німецького ідеалізму та синтез із християнським неоплатонізмом та патристикою”³⁸⁶.

Натомість на думку В. Плужник, “те стійке підґрунтя єдино у зв’язку з котрим взагалі можна говорити про традиції у “Київській школі філософії” складає уявлення про філософію “як духовне знання, що “задовольняє вимогам серця” і в той же час не суперечить вимогам розуму, виростаючи з глибинної і потаємної єдності їх обох”³⁸⁷. З огляду В. Плужник, поняття “київська школа філософії” так само виходить за межі духовно-академічної традиції й охоплює речників київської університетської філософії кінця XIX — поч. XX ст.

Втім, чи можуть ознаки, наведені згаданими авторами, розглядатись як такі, що характерні саме для “київської школи”? Адже “синергізм” психології й філософії в умовах, коли психологія ще не виокремилась від філософії й не постала як окрема дисципліна, — явище, притаманне не лише “київській релігійно-філософській школі”, а й європейській традиції загалом. Акцент на синергізмі з *релігійною* філософією так само не визначає специфіки власне “київської школи”, адже в усіх духовних академіях Російської імперії, де філософія розвивалась у межах православного віровчення й не мислила себе інакше ніж філософія релігійна, психологія входила, поряд із метафізикою, логікою, історією філософії, моральною філософією, до класу *філософських* наук, і розвивалася, насамперед, у річищі християнської антропології. В цьому сенсі синергізм психології та релігійної філософії, що видається О. Рігіну визначальною рисою саме “київської школи”, є загальною рисою духовно-академічного філософського середовища й до того ж обумовленою, принаймні з формального боку, загальноросійськими Статутами духовних академій. Натомість у секуляризованому університетському середовищі подібний синергізм психології і релігійної філософії складає радше виняток”³⁸⁸, ніж правило. Згадаймо також, що потужний розвиток універ-

³⁸⁵ Див.: Мозгова Н. Професійна філософія в Україні XIX — початку XX ст. — Цит. вид. — С. 281.

³⁸⁶ Там само.

³⁸⁷ Плужник В. О. “Київська школа філософії”: гносеологічні пошуки кінця XIX — початку XX ст.: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1998. — С. 8.

³⁸⁸ У Київському університеті передреволюційної доби такий виняток складав, наприклад, творчість В. Зеньковського.

ситетської психології в Росії розпочинається з другої половини XIX ст., в умовах загальноєвропейського процесу виокремлення психології з філософії і набуття нею власного наукового статусу й, отже, творчість згаданих дослідників О. Козлова, О. Гілярова, М. Грота, Г. Челпанова, що значною мірою відбила складність і суперечливість цього процесу, дотична до духовно-академічної психології хіба що спільністю інтересу до духовних процесів і явищ. Що дає підстави зараховувати, наприклад, Г. Челпанова, котрий в працях дожовтневого періоду виступає як прихильник теорії психофізичного паралелізму, стверджує самостійність психології як науки, побудованої на інтроспекції, і вважає умовою її розвою синтез аналітичних і експериментальних методів, до однієї школи з речниками київської духовно-академічної психології, котрі (навіть вживаючи термін “дослідна психологія”) розуміли останню як умоглядну теорію, побудовану на філософських засадах, розгортали її не стільки як науку, скільки як філософію духу й, до того ж, проникнуту глибокою православною релігійністю?

Не більш переконливою видається й теза про прагнення примирити, кажучи словами О. Гілярова, “істину розуму й істину серця” як характерну ознаку “київської школи філософії”. Таке прагнення в умовах кризи просвітницького раціоналізму, в умовах кризи модерної філософії виявляє себе у світоглядних пошуках багатьох європейських мислителів, не кажучи вже про російських філософів, що з часів І. Кирєєвського і О. Хомякова вбачали у цьому “примиренні” підґрунтя для розбудови православної філософії.

Загалом розширювальне тлумачення поняття “славетної київської школи”, перейняте прагненням виявити спадкоємний зв'язок університетської і духовно-академічної філософії в Києві, видається доволі штучним, адже спирається, власне, на підставу аналогій, хиткість якої спостережливо відзначав Дітріх фон Гільдебранд: “слід стерегтись того, — писав він, — аби надавати аналогіям більшого значення, ніж вони варті: небезпечно “приохотитись” до них. Зайва осторога тут не завадить; історія філософії сповнена прикладами того, як феномен-аналогія, використаний для унаочнення, перетворювався на кшталт в'язниці, й дослідник робив з цього феномена висновки щодо об'єкта вивчення, насправді зовсім незаконні, бо вони стосувалися тих речей, на які аналогія не поширювалась”³⁸⁹. Чи не стає “київська школа” подібним “феноменом-аналогією”, коли йдеться про університетських мислителів кінця XIX — початку XX ст.? Тим більше, що наявність самого феномена стверджується не стільки як результат ретельного історико-філософського дослідження, скільки проголошується за принципом: “погодимось на тому, що він був”.

³⁸⁹ Гільдебранд Дитрих фон. Метафізика любви. — СПб., 1999. — С. 10 — 11.

Справді, дослідження феномена філософської школи як одної з форм буття філософії в культурі потребує від історика філософії визначення загальних принципів й розробки відповідного наукового інструментарію. Отже, ствердження наявності “славетної київської школи” має спиратись на певне теоретичне й методологічне підґрунтя, тим більше, що поняття “філософська школа”, так само як і загальні підходи до вивчення філософських шкіл, знайшли досить ґрунтовне висвітлення в нашій історико-філософській літературі³⁹⁰.

У найбільш загальному вигляді філософську школу визначають як “сукупність ідей, обумовлених спільністю конкретної системи” й, відповідно, “сукупність людей, об’єднаних прихильністю до конкретної філософської системи”³⁹¹. Отже, конкретна філософська система розглядається як своєрідний стрижень школи, наявність якого передбачає в її структурі реалізацію принаймні двох типів відносин — “вчитель—учень” й “засновник — послідовники”³⁹².

Звісно, прив’язаність до конкретної філософської системи, що виявляє себе в класичних зразках філософських шкіл давнини і Нового часу, потребує, на наш погляд, певних коректив, коли йдеться про філософські культури (зокрема, слов’янські), в чиїх традиціях не знаходимо яскраво вираженої схильності до системотворчості. На тлі таких культур філософська школа виявляє себе, з нашої точки зору, як інтелектуальне середовище, утворене спільнотою однодумців на ґрунті певного розуміння вихідних філософських засад і принципів. Саме спільність світоглядних настанов, що реалізує себе в результатах філософської творчості, видається головною ознакою шкіл там, де немає, або не настав час, філософських систем. Взаємини “вчитель — учень”, без яких поняття “філософська школа” взагалі втрачає сенс, так само як відносини “засновник — послідовники”, зберігають своє значення в структурах таких шкіл, втім, останній тип відносин набуває тут певної трансформації. Засновник школи може не виступати в ролі фундатора філософської системи, втім він повинен бути осо-

³⁹⁰ Див., зокрема: Горский В. С. “Философская школа” как понятие // Философские науки. — 1972. — № 4. — С. 82—88. Його ж. Социологический аспект истории философии // Проблемы методологии историко-философского исследования. — Вып. 1. — М., 1974. — С. 92—111. Каменский З. А. О некоторых способах исследования философской школы. — Там само. — С. 46—91. Хамітов Н. Філософська школа як парадокс // Філософська і соціологічна думка. — 1993. — № 11-12. — С. 221 — 225.

³⁹¹ Горский В. С. Социологический аспект истории философии. — Цит. вид. — С. 94, 100.

³⁹² Див. там само. — С. 101.

бистістю, чия творча діяльність має виражену консолідуючу спрямованість, чий світоглядні принципи й настанови здатні викликати інтелектуальний і емоційний відгук в інших, знайти одностайних і згуртувати їх як навколо певних філософських ідей, так і навколо певної філософської роботи. Філософське “обличчя” такої школи — її світоглядні орієнтири, спосіб мислення, пріоритетна проблематика і методологія досліджень — створюється як результат спільної справи й колективної творчості, що зовсім не нівелює цінності філософської індивідуальності кожного з діячів школи. Вся складність історико-філософського дослідження останньої полягає в тому, аби розкрити, шляхом цілісного й систематичного аналізу спадщини її речників, саму ідею школи. Останнє завдання, як справедливо відзначає З. Каменський, слід розуміти “не як емпіричний опис ідей її представників і їхнє звичайне підсумовування, а як усвідомлення й відтворення або реконструкцію”³⁹³. Механічне зібрання навіть ретельно складених характеристик окремих мислителів не здатне охопити ідеї школи як цілісного феномена³⁹⁴.

Чи можна розглядати, виходячи з викладених міркувань, філософську думку в Києві ХІХ — початку ХХ ст. як результат діяльності певної школи”? Чи складають київські філософи означеної доби коло одностайних, об’єднаних спільністю світоглядних настанов, розуміння вихідних засад і принципів філософування, пов’язаних відносинами “вчитель — учень” й “засновник — послідовники”?

Історико-філософський аналіз, здійснений через призму висунутих питань, не дає підстав для позитивної відповіді. Доводиться кон-

³⁹³ Каменський З. А. О некоторых способах исследования философской школы. — Цит. вид. — С. 63.

³⁹⁴ Прикладом такого зібрання є, на наш погляд, праця Ю. Т. Рождественського “Киевская школа академической психологии первой половины XIX века”. Вміщуючи багато цікавого емпіричного матеріалу й маючи, в цьому сенсі, велике пізнавальне значення, вона носить радше характер нарисів, присвячених окремим персоналіям, ніж дослідження “школи” як цілісного феномена. Описовість викладу і відсутність теоретичного синтезу залишають, на жаль, зібраний матеріал у стані первісного накопичення — необхідного, але недостатнього для справи реконструкції “школи”. Досить показовим є те, що книга наче обривається на півслові, навіть не супроводжуючись висновками й залишаючи присмак розчарування своєю очевидною незавершеністю.

Такий самий присмак залишає, на жаль, і вже згадувана стаття О. Рігіна з багатообіцяючою назвою “Киевская религиозная школа и русская парадигма”. де є збірка характеристик окремих мислителів, але немає переконливої характеристики “школи”, так само як і “російської парадигми”, що, всупереч гучній назві, виявляється лише конгломератом імен, зв’язок яких з “київською релігійно-філософською школою” залишається очевидним тільки самому дослідникові.

статувати, що вітчизняна академічна філософія в її послідовному розвитку і розгортанні (і не лише в Києві) аж ніяк не складає певної філософської “школи”, навіть попри формальну близькість духовно-академічної та університетської її гілок, як гілок одного дерева, і наявність численних аналогій у поглядах їх представників. Останніх споріднює спільність прагнення до побудови цілісного, універсального світогляду, але не самий шлях до нього.

Філософи, що зростали у стінах православних духовних академій, не мислили іншої філософії, ніж така, що побудована на засадах християнського теїзму, на розумінні Абсолюту як “живого” Бога, Творця і Промислителя, свободної Ї свідомої особистості. Філософське уможогоглядання розвивається тут з релігійного коріння, маючи своєю підвалиною і світочем православне віровчення. “Хрест є правильне мірило усякої істини і всякої чесноти”³⁹⁵, — ці слова Памфіла Юркевича цілком виразно передають вихідний постулат і світоглядний орієнтир духовно-академічного філософування, визначальний пафос якого складає урозуміння вірою. Духовно-академічна філософія як така межує з богослов’ям, і вхопити сенс їхньої нероздільності-незілляності іноді дуже важко. Та, мабуть, ще важкіше було тим, кому доводилось вступати, під пильним оком ревнителів академічного Статуту, що вимагав суворо дотримуватись істини євангельської й стерегтись спокуси розуму віднайти істину власними зусиллями, до тієї небезпечної царини, де допитливий і критичний розум шокроку розставляє свої пастки, спокусливо кличе поринути у вир чистого мислення, вільного від шор догматів, наражаючи віру на пекельну муку вічного випробування. Духовно-академічна філософія видається, у цьому сенсі, досить своєрідним феноменом на межі між спекулятивною філософією й ортодоксальним богослов’ям: якщо філософія намагається осягти мисленням буття людини і світу, а богослов’я прагне побудувати вчення про Бога на підставі закарбованого у Біблії Слова Божого, то духовно-академічна філософія розуміє самий філософський шлях чистого мислення як піднесення до невичерпної скарбниці Одкровення, знаходячи у Посланні від Творця і Промислителя ключ до “таких таїн про Бога, світ і людину, до яких не лише не доходив людський розум у світі поганському, ні в релігії, ані в філософії, але до яких ніколи і не може дійти своїми власними силами”³⁹⁶.

³⁹⁵ Юркевич П. Слово на четвертую пассиву // Титов Ф. Памяти П. Д. Юркевича, бывшего ученика и профессора Киевской духовной Академии (1826—1874). — К., 1911. — С. 9.

³⁹⁶ Новицкий О. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. — Ч. 1. — К., 1860. — С. 18.

На відміну від духовно-академічного, у світському й доволі вільнодумному університетському середовищі від викладачів і студентів, звісно, вимагали релігійного благочестя, але регламентації щодо дотримання віросповідних догматів православ'я не були надто жорсткими, особливо у Києві, де професорська і студентська корпорації університету вирізнялись поліконфесійним складом³⁹⁷. Відсутність богословських факультетів, перевага студентів-медиків і природничників у загальному складі російських університетів, до того ж заражених у середині XIX ст. “вірусами” матеріалізму, атеїзму і нігілізму, створювали в університетському середовищі зовсім іншу, ніж у духовних академіях, атмосферу, — не надто сприятливу не лише для розбудови православної філософії, а й, якщо згадати сумнозвісні урядові санкції, іноді нестерпну для розвою філософії як такої. Тим не менш університет якщо й не давав необхідного простору для вільного філософування, то хоча б відкривав можливість для мислення, кажучи словами Г. Шпета, “більш у дусі вільно-філософському, ніж віддано-богословському”, для більш розлогих наукових контактів, накреслював нові світоглядні перспективи. Не випадково вихованці й професори Київської духовної академії охоче посідали університетські кафедри філософії — в Києві (О. Новицький, С. Гогоцький), Москві (П. Юркевич) чи в Одесі (Й. Міхневич). Духовно-академічна “закваска” зберігається й дається взнаки і в університетський період творчості згаданих мислителів, втім, богословські ухили поступаються місцем філософським інтересам. В їхніх особах поступово формується характерний для вітчизняної філософської культури тип світських релігійних філософів.

Разом із тим, доводиться визнати, що в Університеті св. Володимира, де серед викладачів-філософів і богословів було чимало професорів Київської духовної академії (крім названих, згадаємо ще П. Авсенева, І. Скворцова, Н. Фаворова, М. Поснова, С. Голубєва, П. Светлова та ін.), духовно-академічний тип філософування не пустив коріння, не знайшов відгуку й однодумців у загалом чужому для себе середовищі. На відміну від КДА, де викладання філософських дисциплін впродовж майже всієї її історії забезпечувалось

³⁹⁷ У перші десятиріччя існування Університету св. Володимира, наприклад, більшість його студентів складали поляки-католики, чимало поляків і німців-лютеран було й серед викладачів. Тут діяли тоді дві університетські церкви — православна і римо-католицька, настоятелі яких посідали кафедру богослов'я, викладаючи кожен свій предмет (догматичне богослов'я) для відповідної у конфесійному відношенні студентської аудиторії.

власними вихованцями, відносини типу “вчитель — учень” не склались у київській університетській аудиторії жодним з духовно-академічних філософів, попри те, що деякі з них працювали тут десятки років. Згаданих мислителів (особливо О. Новицького і П. Авсенева) шанували як фахівців і знавців свого предмету, як талановитих викладачів, втім їхні православно-релігійні філософські пріоритети залишали університетське студентство здебільшого байдужим, а іноді й наражали, як у випадку з С. Гогоцьким, на відверто глузливе і вороже до себе ставлення³⁹⁸. В цьому сенсі “синкретизм” духовно-академічної та університетської філософії, що поціновується деякими з дослідників за характерну особливість вітчизняної академічної філософії, не може розглядатись, на нашу думку, в якості специфічної закономірності її розвитку, маючи, здебільшого, формальний характер, обумовлений не стільки внутрішньою єдністю двох її сфер, скільки зовнішніми чинниками, — насамперед, необхідністю розв’язання

³⁹⁸ Досить красномовними в цьому сенсі є спогади колишніх університетських студентів С. С. Гогоцького, — Д. І. Багалія (історика і культуролога, державного і громадського діяча, професора і ректора Харківського університету, академіка ВУАН), В. І. Щербини (історика, педагога, громадського діяча, члена-кореспондента ВУАН), В. Г. Авсеєнка (літературного критика і белетриста, редактора “Санкт-Петербуржских ведомостей”). Ось що пише зокрема Д. Багалій: “С. С. Гогоцький з духовного роду — професор-антик, найзашкарубліший представник пережитої вже тоді старовини. І студенти, і професори ставилися до нього негативно: як лектор, він викликав у слухачів тільки сміх — з нього глузували” [Багалій Д. Із автобіографії // З іменем Святого Володимира. Цит. вид. — Кн. 1. — С. 281]. У шерезі університетських “монстрів”, “недолугих раритетів”, гожих “для кунсткамери”, згадує С. Гогоцького і В. Щербина: “Це був справжній тип схоластика-метафізика XVIII ст., якимсь дивом законсервованого до нових часів. На його лекції студенти заходили тільки для забавки. Ступить професор на кафедру, упреться очима в стелю, ткне туди вказівним перстом і почне викладати таку трансцендентальну метафізику, що й мухи з нудьги помирають, і все це мовою і стилем трохи не Тредьяковського. Ніхто його не поважав, а професори навіть його побоювались, бо знали, що цей старець-філософ одержимий був недугом доносництва, навіть писав доноси на власну дружину Авдотью Іванівну, коли та видавала часопис “Киевский Телеграф”, до участі в якому закликали деяких лібералів, між ними й українців” [Щербина В. Спогади колишнього студента про Київський університет 70-х років // З іменем Св. Володимира. — Цит. вид. — С. 270.]. Характерно, що спогади М. Флоринського, котрий навчався у С. Гогоцького в Київській духовній академії, витримані зовсім в іншому тоні: тут професор постає не лише талановитим науковцем, а й людиною високих моральних якостей, “християнським подвижником”, “наставником юнацтва”, загальним улюбленцем і об’єктом пошани духовно-академічних колег і студентів [Див.: Флоринский Н. Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий — Х., 1889.].

проблеми кадрової забезпеченості викладання філософських курсів, що зберігала свою гостроту в університетах Російської імперії впродовж майже всього XIX ст.³⁹⁹. Тим більше немає жодних підстав розглядати “фундаментальну зрощеність із університетською філософією” як одну з “характерних особливостей, притаманних саме Київській школі філософського теїзму”, як це робить, наприклад, Н. Мозгова⁴⁰⁰. Той “факт”, що “Д. І. Богдашевський захищає свою докторську дисертацію по філософському вченню Канта в КДА, а друкує її в друкарні Київського університету Св. Володимира”⁴⁰¹, не тільки не є “типовим”, як то стверджує авторка, а й взагалі не є фактом, хоча б тому, що ступенем доктора богослов’я Д. Богдашевський був відзначений 1904 року за працю “Послання Св. апостола Павла до Єсефян”. Водночас, якщо йти за логікою авторки і вбачати “фундаментальну зрощеність” духовно-академічної й університетської філософії у тому факті, що праця Дмитра Богдашевського “Філософія Канта”, вперше опублікована на сторінках “Трудов Киевской духовной академии”, була видрукована окремим накладом в університетській типографії, то доведеться стверджувати, наприклад, “фундаментальну зрощеність” відомого богословського часопису “Вера и разум” із військовим відомством, — на тій підставі, що часопис друкувався в типографії окружного штабу.

Отже, діяльність вихованців Київської духовної академії, без сумніву, визначила перші сорок років розвитку філософської науки в Університеті св. Володимира. Безперечно й те, що з середини 70-х років XIX ст. київська університетська філософія розвивається у межах світської традиції філософування. Плеяда мислителів, що посідали університетську кафедру філософії впродовж останньої чверті XIX ст. (О. Козлов, О. Гіляров, Г. Челпанов) об’єднує філософів, котрі належать до різних течій, сповідують погляди, які неможливо (і непотрібно) уніфікувати й зводити до спільного знаменника. Гадаємо, ще менше підстав зараховувати їх до однієї “школи” з їх духовно-академічними попередниками, проголошуючи одним з теоретичних витоків їхніх метафізичних і гносеологічних ідей філософську спад-

³⁹⁹ Не останніми серед чинників цього “синкретизму” були й матеріальні умови університетського викладання: платня професора університету ледь не втричі перевищувала платню професора духовної академії.

⁴⁰⁰ Мозгова Н. Професійна філософія в Україні XIX — початку XX ст. — Цит. вид. — С. 280.

⁴⁰¹ Там само.

шину “мисленників початку і середини ХІХ ст., які вийшли з Київської Духовної Академії”⁴⁰².

Звісно, шойно згаданих мислителів об’єднує з О. Новицьким чи, скажімо, з С. Гогоцьким високий професіоналізм, непересічна філософська культура і обдарованість. Всі вони залишили помітний слід у вітчизняній культурі й у житті Київського університету. Всі були філософами-ідеалістами, всі боролись з нігілістичним ставленням до філософських знань і спирались на здобутки європейської філософії. Але якщо розглядати зорієнтованість на західноєвропейську філософію в якості характерної ознаки саме “київської школи”, як це роблять деякі дослідники, то доведеться зарахувати у лави останньої ледь не всіх вітчизняних мислителів.

Йдучи шляхом аналогій, можна знайти чимало інших точок перетину й спільних мотивів в університетській і духовно-академічній філософії Києва ХІХ — початку ХХ ст., так само як відшукати їх у порівнянні з мислителями різних часів і народів, — адже всі вони, зрештою, складають одну велику філософську спільноту. Втім, коли йдеться про таке специфічне утворення, як “філософська школа”, самих лише аналогій видається замало. Адже О. Козлов, О. Гіляров і Г. Челпанов зростали як фахівці далеко за межами Києва — в різні роки і за різних умов. Жоден з них не мав відношення до духовних академій. О. Козлов, наприклад, взагалі почав займатись філософією у сорокарічному віці і має завдячувати своєю викладацькою і дослідницькою культурою не якійсь певній “школі”, а таланту і самоосвіті. Так само, як О. Гіляров зобов’язаний своїм бездоганним знанням античної спадщини власним багаторічним студіям. У будь-якому разі “засвоєння класичної спадщини” цими мислителями складало безпосередній результат їхнього особистого вибору і зусиль, а не “опосередковувалося традицією, до формування якої були причетні такі визначні філософи, як П. Д. Юркевич, С. С. Гогоцький, О. М. Новицький”, як це намагаються довести сьогодні⁴⁰³.

Головне ж полягає в тому, що ніякі аналогії і паралелі між духовно-академічними й університетськими мислителями Києва ХІХ — початку ХХ ст. не здатні переважити їхньої фундаментальної відмінності у розумінні вихідних філософських засад, принципів і пріоритетів. Адже метафізичні побудови духовно-академічних філософів

⁴⁰² Плужник В. О. “Київська школа філософії”: гносеологічні пошуки кінця ХІХ — початку ХХ ст. — Цит. вид. — С. 7.

⁴⁰³ Там само. — С. 9—10.

розкривають увесь свій глибинний зміст у межах розбудови системи християнсько-православної філософії, мислимої як синтез східнопатристичної традиції з надбаннями німецького ідеалізму. Прагнення до побудови такої системи складає стрижень духовно-академічного філософування й об'єднує філософів усіх духовних академій Російської імперії, втім залишається чужим для значного кола університетських мислителів, у тому числі й для згаданих тут О. Гілярова, О. Козлова і Г. Челпанова, творчість яких аж ніяк не вкладається у межі християнського теїзму. Не можуть виступати речниками одної школи той, хто вбачає істину во Христі, і той, хто стверджує: “посилатися на Бога при розв'язанні тих чи тих питань — отже не давати ніякої відповіді”⁴⁰⁴, або ще рішучіше: “хто жадає повної свободи, не бажає бути нічийм рабом, навіть Божим”⁴⁰⁵.

Отже, поняття “київська школа”, “київська філософська школа”, “київська школа філософії”, що часто-густо вживаються “у широкому контексті” по відношенню до речників київської академічної філософії XIX — початку XX ст., виявляються, як бачимо, позбавленими змісту. Відтак, від подібних “крилатих виразів”, так само як і від зведених в ім'я них штучних побудов, навряд чи можна чекати продуктивного осмислення тих складних філософських процесів, що відбувались у Києві зазначеної доби.

Потребує відповідного методологічного обґрунтування й поняття “київська школа”, що вживається у дослідницькій літературі у “вузькому” контексті, — як таке, що охоплює філософів Київської духовної академії першої половини XIX століття. Цей локальний підхід має переваги щодо щойно розглянутого принаймні в тому, що залучає до “київської школи” конкретну спільноту мислителів, пов'язаних приналежністю до духовно-академічного середовища й обумовленою цим спільністю православно-теїстичних світоглядних настанов.

Втім, суперечливість наявних дослідницьких інтерпретацій наражає на певний скептицизм і щодо “київської філософської школи” у вузькому її розумінні. Впадає в очі, насамперед, що надання спільноті київських духовно-академічних мислителів першої половини XIX ст. статусу “релігійно-філософської школи” знаходить підґрунтя не стільки в історико-філософському дослідженні їхньої спадщини, скільки в одній-єдиній цитаті П. Флоренського, апеляцією до якої підміняються науковий аналіз і аргументація. Перший з українських

⁴⁰⁴ Гіляров А. Н. Введение в философию. — К., 1907. — С. 23.

⁴⁰⁵ Гіляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории. — К., 1918. — Ч. 1. — С. 65.

дослідників “славетної київської школи” І. Кузнєцов прямо пише: “Поаяк пріоритет такої утішної назви належить авторитетному мислителю, буде доречно дотримуватись і того визначення, яке він йому дає, і того обсягу змісту, який він у нього вкладає, тим більше що у невеличкій цитаті ми отримаємо відразу основні відомості з теми, що нас цікавить [курсив мій — М. Т.]”⁴⁰⁶. Напевне, дослідник все ж таки відчував хиткість такого підґрунтя, як невеличка цитата, для доволі відповідального твердження про наявність “школи”, адже не втримався від коректив “обсягу змісту”, вкладеного у вислові П. Флоренського. “Перш за все треба відзначити, — пише він, — що визначення “істориків думки” є не зовсім правильне, хоча й відображає давню духовно-академічну традицію, котра приписує Київській академії “історичний напрямок”, що йде від Інокентія Борисова і Євгена Болховітінова, на противагу “догматичному напрямкові” Московської духовної академії, ініціатива якого пов’язувалась з іменем московського митрополита Філарета Дроздова. Натомість реальність ледве вкладається в цю схему, адже інтереси київських духовних філософів зовсім не вичерпувались історією філософії. Крім того, — продовжує І. Кузнєцов, — вимагає роз’яснення і саме слово “школа”. Поняття “філософської школи” передбачає, насамперед, єдність філософського вчення, яке висувається її засновником і отримує творчого розвитку в послідовниках. Нічого подібного в Київській школі ми не знаходимо: засновник її ніякої цілісної філософської системи не створює, а представники її доволі різняться за своїми науковими інтересами й віддають перевагу різним (аж до протилежності) філософським авторитетам... Тому до поняття “школа” тут слід ставитись з дещо заниженими вимогами, й це простимо, бо в ті часи в Росії взагалі не існувало оригінальної філософії, а філософувати, власне, й означало — засвоювати ті або інші досягнення західної філософії”⁴⁰⁷. Корективи у напрямку тлумачення “славетної київської школи” як школи *філософської* змушують дослідника вилучити з неї професора гомілетики Якова Амфітеатрова, як такого, що “спеціально філософією не займався, і до переліку цього потрапив випадково”⁴⁰⁸. Характерно, що в усіх подальших розвідках 90-х років, присвячених “славетній київській школі”, ім’я Я. Амфітеатрова, всупереч “настанові” отця Павла, ніколи не згадується. Більш того, бажання зробити “філософське об-

⁴⁰⁶ Кузнєцов І. Славная Киевская школа: Из философской жизни Киева XIX столетия. — Цит. вид. — С. 25.

⁴⁰⁷ Там само. — С. 25—26.

⁴⁰⁸ Там само. — С. 34.

личчя” самої школи якомога презентабельнішим призводить деяких дослідників, зокрема В. Думцева, до її мінімалістського тлумачення — як такої, що цілковито вміщується в особі найвизначнішого з її філософів Памфіла Юркевича⁴⁰⁹.

Видається, що спроби внесення цих та інших коректив у визначення П. Флоренського, котрі мали місце в останні роки, не тільки не наблизили дослідницький загал до вияву феноменального змісту “славетної київської школи”, а й, вихолощуючи з канонізованої цитати конкретний зміст, чимало сприяли ствердженню поняття “київська філософська школа” в якості тієї міфологеми, що розглянута вище. Пошуки більш філософічної характеристики, ніж “історики думки”, не увінчалися успіхом, адже відзначені дослідниками в якості феноменальних рис “славетної київської школи” християнізований платонізм, орієнтація на синтез візантійської патристики з німецьким ідеалізмом, “синергізм” психології і релігійної філософії та ін., скла-

⁴⁰⁹ Розглядаючи феномен П. Юркевича в контексті “київської філософської школи”, В. Думцев робить дещо несподіваний висновок: “... в нас немає прямого доступу до внутрішньої підстави творчості київських філософів-академістів (умовно: “київська філософська школа”), відзначеної принциповою неповнотою сказаного вголос (привселюдно, у пресі). і потрібен особливий, феноменальний випадок, що виходить з тих самих глибин, що міг би вперше повідомити нам про цей глибокий зміст, слугуючи одкровенням щодо усієї “школи” разом взятої. Філософська творчість П. Юркевича є таким феноменальним випадком і одкровенням, що зуміла *чітко* висловити дух і головний напрямок думок київської духовно-академічної філософії. Тому звичний хід розгляду: історичні умови творчості — внутрішній зміст творчості, у даному випадку потрібно звернути, і прояснити умови (київське філософське коло) через спеціальний розгляд обумовленого (творчість П. Юркевича)” [Думцев В. П. Ідея філософії П. Юркевича (феноменологічний аналіз творчості): Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1998. — С. 8]. Невідомо, що завадило дослідникові отримати “прямий доступ” до творчості речників київської духовно-академічної філософії в численних публікаціях О. Новицького і С. Гогоцького, або В. Карпова і Й. Міхневича, котрі аж ніяк не дозволяють дорікнути їм у “принциповій неповноті сказаного вголос”. В цих публікаціях ще в 30—50-х роках минулого століття знайшли чіткого виразу головні інтенції духовно-академічного філософування, що вже саме по собі не дозволяє розглядати творчість П. Юркевича як “перше повідомлення”, а тим паче “одкровення”, щодо філософських пріоритетів київської духовно-академічної спільноти. Більш того, уважний погляд на ці публікації потребує, всупереч точці зору В. Думцева, розгляду вихідних засад Юркевичевої філософії саме в контексті київського духовно-академічного середовища й, ширше, в контексті духовно-академічного способу філософування як такого. Натомість підхід, продемонстрований дослідником, перетворює київських духовно-академічних філософів на “додаток” до П. Юркевича, позбавляє будь-якого сенсу вивчення їхньої спадщини й нівелює як саме поняття “школа”, яка не може вміщуватись в одній, бодай найвідомішій, особі, так і суттєво збіднює розуміння сутності і новаторства Юркевича-філософа.

дають типологічні риси того способу філософування, що притаманний мислителям усіх духовних навчальних закладів Російської імперії. В цих рисах знаходить вияв специфіка і спрямованість духовно-академічного філософування взагалі, але не специфіка київської духовно-академічної школи зокрема.

Втім, доводиться визнати, що навіть найпослідовніше дотримання “обсягу змісту”, вкладеного у визначення Павла Флоренського, не дає надійного ключа до розкриття феноменального змісту “славетної київської школи”. Характеристика згаданих о. Павлом мислителів як “істориків думки”, всупереч її тлумаченню І. Кузнецовим, зовсім не тотожна визначенню цієї школи як школи “істориків філософії”, — інакше туди ніколи б не потрапили ні Інокентій Борисов, ні Яків Амфітеатров. До переліку П. Флоренського входять мислителі, перейняті різнобічним історичним інтересом — до людської душі (досить згадати “Історію душі”, над якою все життя працював П. Авсенєв), релігійних догматів (Інокентій, І. Скворцов, С. Гогоцький), церкви (І. Скворцов, Інокентій, О. Новицький), літератури (Я. Амфітеатров, С. Гогоцький, П. Юркевич), філософії (В. Карпов, Й. Міхневич, О. Новицький, С. Гогоцький, П. Юркевич), педагогіки (С. Гогоцький, П. Юркевич), філософії права (П. Юркевич). Історичний підхід до явищ духовності безперечно об’єднує згаданих мислителів. Але ж такий самий підхід до означених явищ зберігають і зміцнюють, до речі, наступні покоління київських духовно-академічних професорів, серед яких чимало видатних “істориків думки”, відомих не лише науковою, а й непересічною історико-просвітницькою діяльністю⁴¹⁰. В цьому сенсі не зрозуміло, чому П. Флоренський й слідом за ним новітні дослідники “славетної київської школи” окреслюють межі її існування лише першою половиною ХІХ ст.

З огляду на широту і різноманітність історичного інтересу, виявленого київськими духовно-академічними мислителями, безумовно існує велика спокуса побачити саме в ньому специфіку і своєрідність “славетної київської школи”, об’єднавши її речників навколо ро-

⁴¹⁰ Досить згадати тут участь вихованців і викладачів Київської духовної академії в роботі славнозвісної “Тимчасової Комісії для розгляду стародавніх актів”, одним з ініціаторів якої виступив, свого часу, Інокентій Борисов, або натхнену працю створеного при КДА Церковно-Історичного та Археологічного товариства з його унікальною за цінністю і масштабами музейною колекцією рукописів, стародруків, ікон, гравюр, нумізматики, церковних і світських предметів старовини, зібраних по різних кутках світу. Здається, не було в тодішній Росії такого товариства з історичною спрямованістю, участь в роботі якого не брали київські академісти.

зуміння історизму як методу пізнання⁴¹¹. Втім, історичний інтерес й навіть історичний підхід зовсім не тотожні усвідомленню історизму як принципу розвитку самого мислення, внутрішньо необхідного саморуку ідеї, що стверджує себе як принцип *філософський*. Вбачати, в цьому сенсі, в Інокентії Борисові мислителя, якому буцімто належить “найбільша заслуга” у “ствердженні історизму в академічній філософії”⁴¹², — значить поціновувати за історизм його джерелознавчі схильності, виняткове вміння побачити “історичний колорит” текстів й розташувати їх у хронологічному порядку. Адже далеко не кожне використання історичного матеріалу, як справедливо відзначає Г. Флоровський, може поціновуватись за історичне дослідження. “Історичний метод”, що став надбанням російського богослов’я в 30—40 роки, ще не піднявся до ідеї розвитку, здатної виявити органічний зв’язок і єдність частин у цілому. Навіть у запереченнях проти тенденції до догматизації святоотчої спадщини, що особливо непокоїла прибічників “історичного методу” у розумінні догматів, простежується “радіше момент історичної відносності й суб’єктивності, ніж момент розвитку”⁴¹³. Чи може, відтак, історизм О. Новицького і С. Гогоцького, що при всій їхній відданості теїстичному трансцендентизмові не викликає жодного сумніву, розглядатись як однопорядковий з “історичним методом” Інокентія Борисова?

В будь-якому разі, у визначенні “історики думки”, так само марно, на наш погляд, шукати надійного опертя для вияву феноменального змісту “славетної київської школи”. В цьому сенсі навряд чи зарадять спроби пов’язати твердження П. Флоренського з, буцімто давньою, традицією, що приписує Київській академії “історичний напрямок”, протилежний “догматичному напрямкові” Московської духовної академії. Адже вся “традиція” зводиться, власне, до точки зору однієї особи — харківського богослова кінця XIX — початку XX ст. Т. Буткевича, висловлений у складеній ним біографії Інокентія Борисова⁴¹⁴. Справедливо збурюючись проти апріорності тверджень Т. Буткевича, відомого зовсім не своєю дослідницькою сумлінністю,

⁴¹¹ Таку точку зору обстоює, зокрема, Д. Кирик, вважаючи “найістотнішим здобутком” київської філософської школи першої половини XIX ст. “утвердження історизму спочатку в київській, а згодом і в усій українській та російській філософії” [Кирик Д. Київська філософська школа у першій половині XIX століття. — Цит. вид. — С. 139].

⁴¹² Там само.

⁴¹³ Флоровский Г. Пути русского богословия. — Цит. вид. — С. 378.

⁴¹⁴ Див.: Буткевич Т., *святц.* Иннокентий Борисов, бывший архиепископ Херсонский. — СПб., 1887. — С. 408.

Г. Шпет відзначає між іншим: “Книга свящ. Буткевича ніяк авторитетом служити не може ; в її складанні більшу участь брали ножиці і клей, ніж навіть чорнильниця і перо”⁴¹⁵. Цілком безпорадними видаються й спроби деяких сучасних істориків київської академічної філософії, зокрема Н. Мозгової, довести, що “історичне направлення” духовно-академічної традиції в Київській духовній академії ... корінним чином відрізнялося від “догматичного направлення” Московської духовної академії”⁴¹⁶. Сутність цього “направлення” Н. Мозгова вбачає “в тому, що критерієм науковості філософії вважався її історико-філософський контекст. Зокрема, в системі освіти Академії це виявлялось у тому, що студент міг розпочинати вивчення давньогрецької філософії тільки після повного засвоєння курсу з давньогрецької мови”⁴¹⁷. Тобто антична філософія вивчалась за першоджерелами і мовою оригіналів”⁴¹⁸ [курсив мій — М. Т.]. Залишаючи на розсуд читача це, м’яко кажучи, дивне тлумачення “історичного напрямку”, маємо відзначити, що твердженням Т. Буткевича і Н. Мозгової суперечить вже той факт, що з Київської духовної академії вийшли відомі своїми керівництвами з догматичного богослов’я Димітрій Муретов (1811—1883), Антоній Амфітеатров (1815—1879), Макарій Булгаков (1816—1882), Сильвестр Малеванський (1828—1908), водночас московські богослови (Філарет Гумілевський, А. Горський, Є. Голубинський, М. Глубоковський та ін.), так само як петербурзькі (І. Троїцький, В. Болотов) і казанські (О. Шапов), склали потужний історичний струмінь православного богослов’я⁴¹⁹. Протиставлення історич-

⁴¹⁵ Шпет Г. Очерк развития русской философии. — Цит. вид. — С. 213.

⁴¹⁶ Мозгова Н. Професійна філософія в Україні XIX — початку XX ст. — Цит. вид. — С. 278.

⁴¹⁷ Це твердження не відповідає дійсності: вивчення давніх мов і історії давньої філософії відбувалось в духовних академіях, в тому числі й київській, паралельно — на першому курсі.

⁴¹⁸ Мозгова Н. Професійна філософія в Україні XIX — початку XX ст. — Цит. вид. — С. 278.

⁴¹⁹ Досить показово, що Ф. Титов пов’язує потужний розвиток історичних наук у Київській духовній академії саме з приходом на її кафедри молодих професорів — вихованців Московської духовної академії Ф. Терновського і О. Воронова (обидва належали до школи А. Горського): “Догматичний напрямок, якого тримались старі професори Київської духовної академії почасти з прямої вимоги академічного статуту, почасти з напучень суворих наглядців академічної науки в особі Євгена Болховітінова і Філарета Амфітеатрова, в лекціях нових професорів історії змінився критичним відношенням до фактів, що вивчаються, причому в поміч до вивчення історії церкви стали залучатись і праці кращих західноєвропейських істориків” (Титов Хв. Стара вища освіта в Київській Україні XVI — початку XIX ст. — Цит. вид. — С. 385).

ного і догматичного напрямку в діяльності двох академій взагалі видається не зовсім зрозумілим, адже добре відомо, що в ХІХ ст. історичний метод ствердив себе і в догматичному богослов'ї (в Києві заслуга введення історичний методу у викладання догматики належить, без сумніву, Інокентію Борисову, в Москві — Філарету Гумілевському). За доби пробудження у вітчизняній культурі “живого й безпосереднього історичного почуття”, “потреби в історичному баченні”⁴²⁰ марно шукати якісь специфічні оази історизму чи догматизму: духом історії оповите все ХІХ століття.

Отже, як бачимо, який би шлях не обрати — чи “розшифровувати” зміст “невеличкої цитати”, чи наповнювати його новими ознаками, — питання про “славетну київську школу” як особливий феномен філософської культури видається своєю проблематичністю. Факт існування в київському духовно-академічному середовищі певної спільноти, пов’язаної світоглядними настановами православного теїзму, не викликає сумніву, як не викликає сумніву й розбіжність у конкретних філософських орієнтирах (Вольф, Круг, Якобі, К.-Л. Рейнгольд, Ешенмайер, Фр. Фішер, Карус, Гейнрот, Шуберт, Шеллінг, Гегель, Лотце, Герbart, Бенеке та ін.), що позбавляє цю спільноту визначеного “філософського обличчя” на тлі духовно-академічної філософії як такої. Досить згадати “Критико-філософські уривки” П. Юркевича, написані з приводу статей богословського змісту, вміщених у “Філософському лексиконі” С. Гогоцького, аби переконатись у наявності досить глибоких відмінностей у поглядах двох мислителів, що належать до одного духовного відомства й пов’язані відносинами типу “вчитель — учень” (П. Юркевич навчався у С. Гогоцького). Власне, “учнем” С. Гогоцького П. Юркевич може бути названий лише у шкільному розумінні цього слова: справжніми вчителями П. Юркевича у філософії були Платон, Кант, Лотце та ін. “Шкільний” і загалом формальний характер відносин “вчитель — учень”, в яких перебувають київські духовно-академічні філософи у шерезі від І. Сковцова до П. Кудрявцева, не є, власне, тим типом інтелектуального, інтимно-духовного й психагогічного (духовно-керівного) зв’язку, який визначає відносини між учнем і Вчителем у межах філософської школи. Ще проблематичнішою видається наявність у “славетній київській школі” типу відносин “засновник — послідовники”, адже ні І. Сковцов — перший і впродовж досить тривалого періоду єдиний професор філософії Київської духовної академії, ні навіть Інокентій Борисов,

⁴²⁰ Флоровский Г. Пути русского богословия. — Цит. вид. — С. 364.

в роки ректорства якого і відбулось, власне, становлення академії, в якості “засновників школи” поціновуватись не можуть, — навіть зважаючи на значну роль І. Скворцова й величезний особистий внесок Інокентія у пробудження потужного філософського струменя в київському духовно-академічному середовищі. Причиною тому є поверховість їхнього філософського інтересу й, особливо, невизначеність філософських позицій, не кажучи вже про фактичну відсутність власне філософського доробку. Отже, шукати їх філософських “послідовників” — марна справа.

Чи не варто замислитись, з огляду на зазначене, над самим фактом самотності “славетної київської школи”, над правочинністю її розгляду як особливого феномена на тлі вітчизняної філософської культури? З таким самим питанням можна підійти й до “школи віруючого розуму”, яку дослідники знаходять у Московській духовній академії, адже, за великим рахунком, розвиток філософії в кожній з чотирьох духовних академій Російської імперії відбувався в одному руслі, спрямованість якого, між іншим, значною мірою визначалась єдиними для всіх Статутами, що містили чіткі інструкції й щодо мети, й щодо змісту, й щодо методики її викладання. Г. Шпет справедливо наголошував і на генетичній єдності духовно-академічної філософії XIX ст., “загальний тон” якої був заданий Санкт-Петербурзькою духовною академією: її вихованці були першими викладачами філософії і в Київській (І. Скворцов), і в Московській (В. Кутневич) духовних академіях. Православно-теїстична спрямованість духовно-академічного філософування обумовила і самий його тип, і ідейні джерела — “з одного боку, православна догматика, святоотча література визначали основні грані й шляхи роздумів, з іншого боку, багата філософська література Західної Європи уможливлювала вибір між тими або іншими філософськими напрямками у розбудові “християнської філософії”⁴²¹. Цей загальний канон духовно-академічного філософування залишався незмінним упродовж усієї історії православних духовних академій, визначаючи і загальну спрямованість, і межі філософських пошуків її професорів, що поціновувались цим каноном і у власному кабінеті, і за кафедрою, передаючи його з покоління в покоління. Конфесійний і корпоративний характер духовно-академічного філософування, статус необхідного компонента духовної школи й підпорядкованість основній її меті — вихованню добродішних і про-

⁴²¹ *Зеньковский В.* История русской философии: В 2-х т. — Цит. вид. — Т. 1. — С. 305.

свічених служителів слова Божого — від початку обумовлюють “шкільний” характер духовно-академічної філософії, роблять її *філософією духовно-академічної школи* в безпосередньому розумінні останньої. Натомість визначення “філософська школа” по відношенню до духовно-академічної філософії як такої має радше метафоричний, ніж феноменальний зміст.

Тяжіння сучасних дослідників до безпредметного поняття “київська школа” має, на наш погляд, певне пояснення у невіддільному дискурсивному виразові відчутті глибинної єдності мислителів, що незримо пов’язані духовним ландшафтом Києва, в якому вони жили й творили, являючи частку тієї “тьми перебувавших душ”, якою, власне, й складається духовність Міста⁴²². У сприйнятті Києва як “духовної батьківщини”, що з’єднала у часі й просторі долю, думки і почуття далеких і, водночас, близьких людей, знаходить вияву одвічне й таке важливе сьогодні прагнення до укоріненості, зосередженості в тій частці буття, що є Домом і Храмом, де вгамовується відчуття беззахисності й розхристаності власної душі. В часи непевності тема Міста завжди відчувається гостріше, ніж будь-коли: “Немовби є щось обнадійливе в тому, що думка не безпритульна, й коли вже вона наявна у світі, то є, виходить, і прихисток, і дім, треба тільки їх розпізнати”⁴²³. В цьому світлі термін “київська школа”, як вираз глибинної духовної спорідненості тих, хто створював філософську культуру Києва, постає одним з виявів “поезії понять”, своєрідною метафорою, — хоча й не зовсім вдалою. Більш адекватним, бодай так само метафоричним, виразом духовної єдності київської філософської спільноти, видається термін “київське коло” — коло мислителів, що, живлячись духовним повітрям Києва, зберігали й підтримували його свіжість і життєдайність, залишаючи свої неповторні барви на строкатому полотні його філософської культури.

⁴²² Найбільш виразно цей мотив простежується у згадуваній тут статті О. Рігіна. “Кажучи ... про київську релігійно-філософську школу в більш широкому сенсі, — пише він, — ми маємо на увазі стереотип у сприйнятті Києва, цієї столиці Давньої Русі як центру книжності й освіченості, що сформувався впродовж багатьох років, а також специфіку підходів, притаманних саме київським мислителям з часів Давньої Русі й до наших днів” [Див.: *Ригин А. С. Киевская религиозно-философская школа и русская парадигма.* — Цит. вид. — С. 46].

⁴²³ *Чайка Т., Малахов В. Про київського естетика А. С. Канарського і його гурток // Київські обрії: історико-філософські нариси.* — К., 1997. — С. 194.

Розділ 6

ДЖЕРЕЛОЗНАВЧІ ПРОБЛЕМИ ВИВЧЕННЯ КИЇВСЬКОЇ АКАДЕМІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ XIX — ПОЧАТКУ XX СТ.

У світлі суперечливих інтерпретацій і численних похибок, якими, як ми вже мали змогу переконатись, грішить сучасна дослідницька література з історії київської академічної філософії XIX — початку XX ст., особливої гостроти набувають джерелознавчі проблеми її дослідження.

Питання про джерела до вивчення університетської та духовно-академічної філософії в Києві, власне, ніколи не складало предмет обговорення істориків філософії. Слідом за М. Чернишевським, котрий, як пам'ятаємо, без зайвих вагань зняв ці питання з порядку денного історико-філософської науки, радянська філософська історіографія не надто замислювалась над питанням, що треба читати, аби займатись історією київської академічної філософії. З нею і так було все ясно — як було ясно, свого часу, “володарям дум” російської інтелігенції, що залишили у спадок радянським дослідникам дуже зручну методологічну настанову: не читав і не буду читати, бо наперед знаю, що все написано “семінарськими” філософами — дурниця. Досить переглянути ті, прямо скажемо, нечисленні сторінки, присвячені філософії в Київській духовній академії та Університеті Св. Володимира (що фігурував у радянських джерелах виключно як Київський університет) в історико-філософській літературі радянської доби, аби переконатись у зорієнтованості на послідовну реалізацію цієї настанови переважною більшістю фахівців, котрі намагались компенсувати відсутність елементарного знайомства з першоджерелами пропагандистськими гаслами і безапеляційністю тверджень. Десятка тенденційно вихоплених цитат, що роками кочували з видання у видання, вистачало для того, аби проілюструвати улюблені тези радянських істориків вітчизняної філософії про “запеклих ворогів матеріалізму” і ворогів соціального прогресу. Марно шукати текстологічного підґрунтя згаданих вище абсурдних висновків про близькість О. Гілярова до расизму, або про “беркліянсько-юмістські” захоплення П. Юркевича — його нема. Такі висновки є не більш ніж витвір авторської фантазії, надиханої бажанням, як то не прикро, щонайкраще відповісти на ідеологічне замовлення, — так би мовити, не тільки виконати, а й перевиконати.

Здавалося б сьогодні, коли “мара комунізму” припинила свої блукання по Європі, давши, нарешті, спокій і українським гуманітаріям, зникли будь-які препони для серйозних текстологічних дослі-

джень, наполегливих архівних пошуків, уважного вивчення рукописів — тобто тієї роботи, що складає норму фахової діяльності історика філософії. Втім, на жаль, попри всі зрушення у вивченні київської академічної філософії XIX — початку XX ст., його нинішній стан не може задовольнити, насамперед, через не надто дбайливе ставлення дослідницького загалу до аналізу першоджерел. Досить симптоматичними видаються, наприклад, поради “детальніше” ознайомитись з поглядами П. Авсенєва та інших прихильників Шеллінга за працями Г. Шпета та Д. Чижевського⁴²⁴, подані в одному з навчальних посібників, або ж факт, коли цілковита відсутність у переліку літератури першоджерел⁴²⁵ не заважає авторам робити масштабні висновки про епоху “філософської національної свідомості як самостійної рефлексії”⁴²⁶. Коли ж підручники, самий жанр яких вимагає виняткової бібліографічної точності, майоріють перекрученими назвами першоджерел, то тут вже мимохідь згадуєш недуги радянських часів. Довго шукатимуть студенти по бібліотеках “Введение в историю” С. Гогоцького⁴²⁷, або його ж “Слово о прогрессе”⁴²⁸. Не знайдуть вони ні дисертації О. Козлова “Пространство и время у Канта”⁴²⁹, ані дисертації О. Гілярова “Источники и софисты”⁴³⁰, не кажучи вже про працю Л. Шестова “Афина Иерусалимская”⁴³¹, зрівнятись з якою може хіба що шедевр нерадивого студента: “Андронік Бродський, син Арістотеля”. Прикладів такого “зіпсованого телефону” можна навести, на жаль, набагато більше.

Про те, що вивчення першоджерел ще й досі не стало нормою у вивченні спадщини академічних філософів, свідчить майже цілковита відсутність “приросту” історико-філософського знання спадщини І. Скворцова, П. Авсенєва, Й. Міхневича, В. Карпова, Д. Богдасhevського, П. Кудрявцева та інших. Ще кілька років — і переспіви Г. Шпета з Д. Чижевським та Г. Флоровського з В. Зеньковським

⁴²⁴ Див.: Вільчинська С. В. Німецький ідеалізм та філософська думка в Україні (початок XIX ст.) // Вільчинський Ю. М., Вільчинська С. В., Карась А. Ф., Скринник М. А. Розвиток філософської думки в Україні (XIX — XX ст.): Текст лекцій. — Ч. 2. — Львів, 1992. — С. 9.

⁴²⁵ Див. там само. — С. 15.

⁴²⁶ Там само. — С. 14.

⁴²⁷ Див.: Мозгова Н. Г. Професійна філософія в Україні XIX — початку XX ст. — Цит. вид. — С. 356.

⁴²⁸ Див.: Огородник І. В., Огородник В. В. Історія філософської думки в Україні. — Цит. вид. — С. 342.

⁴²⁹ Див. там само. — С. 377.

⁴³⁰ Див. там само. — С. 381.

⁴³¹ Див. там само. — С. 457.

складуть окремих жанр історико-філософського українознавства. І хоча ніхто не заперечує проти того, що, кажучи словами К. Ясперса, “побачити філософію можна лише у вивченні оригіналів”⁴³², знайомство з оригіналами праць згаданих мислителів залишається, загалом, доволі побіжним.

Останнє особливо стосується рукописної спадщини київських академічних філософів ХІХ — початку ХХ ст. Згадаймо, з яким ентузіазмом сприйняли українські історики філософії на початку 90-х років звістку про архів Памфіла Юркевича, що зберігається в Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. Досить показово, що приніс її німецький дослідник (Роланд Піч), котрий здійснив 1992 року в Ульмі першодрук Юркевичевого щоденника⁴³³. Зважаючи на загальну захопленість “національним” філософом, виразником української духовності, можна було б сподіватись, що принаймні в того, хто обирає творчість П. Юркевича предметом наукового дослідження, дійдуть руки не лише до перевиданих зажиттєвих публікацій мислителя. Але марно, ще й досі кількість “юркевичезнавців”, котрі бодай відвідали Інститут рукописів, можна поррахувати на пальцях однієї руки. З близько десятка дисертантів, котрі присвятили свої дослідження спадщині П. Юркевича, лише одна С. Кузьміна не обминула увагою його рукописів⁴³⁴. І такий стан справ із вивченням рукописної спадщини видатного мислителя, як ми вже мали змогу переконатись, не заважає загалу продовжувати “гомоніти”, за влучним слівцем Акіма Волинського, іменем Юркевича.

То може й не треба взагалі вивчати рукописи П. Юркевича? Чи не краще обмежити себе завданням висвітлити філософську творчість мислителя в її “простому бутті”⁴³⁵, шляхом виокремлення його буцімто “чисто-філософських творів”⁴³⁶, як то зробив, наприклад, В. Думцев, переконаний у можливості віднайти “ідею філософії П. Юркевича” через аналіз трьох його статей — “Ідея”, “Матеріалізм і завдання філософії”, “Розум згідно з ученням Платона і досвід згідно з ученням Канта”? Принаймні “комфортабельність” такого аналізу для

⁴³² Ясперс К. Всемирная история философии. Введение. — СПб., 2000. — С. 258.

⁴³³ Див.: Beiträge zur Entwicklung der Philosophie bei den Ostslawen im 19. Jahrhundert — Pamfil D. Jurkevyc (1826-1874) von Roland Pietsch. — Humboldt-Studienzentrum, Universität Ulm, 1992. — С. 23—80.

⁴³⁴ Див.: Кузьміна С. Л. Філософсько-педагогічна концепція Памфіла Юркевича: Дис. ... канд. філос. наук. — К., 2000.

⁴³⁵ Думцев В. П. Ідея філософії П. Юркевича (феноменологічний аналіз творчості): Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — Цит. вид. — С. 2.

⁴³⁶ Там само. — С. 10.

дослідника не викликає жодного сумніву. Серйозні сумніви, нато- мість, виникають щодо того, чи є згадані статті “суто-філософсь- кими”, і чи взагалі писав П. Юркевич “суто-філософські” праці, не кажучи вже про твердження автора, що здійснене у такий спосіб дослідження складає “оригінальний і вирішальний внесок” до істори- ко-філософської науки, який полягає “в загальному вирішенні про- блеми інтерпретації філософської творчості П. Юркевича”⁴³⁷. Голов- ний висновок В. Думцева про те, що “ідея філософії П. Юркевича є ідея гносеологічна”, що “вона зосереджена на вирішенні питань, що ставляться до процесу *пізнання* буття, а не до власне буття”⁴³⁸ є, на наш погляд, переконливим свідченням неспроможності збагнути сут- ність і зміст філософських побудов будь-якого мислителя шляхом та- кого фрагментарного аналізу, в якому губиться їхня цілісність. Якби дослідник, перш ніж стати до текстологічного аналізу окремих праць П. Юркевича, знайшов час вникнути в усі наявні першоджерела, як друковані, так і рукописні, то напевне не став би стверджувати так безапеляційно, що його філософська спадщина “має розрізнений, не- зібраний, незосереджений у собі вигляд, без яких-небудь свідомих переходів між окремими творами”⁴³⁹, побачивши за текстами ту живу й цільну особу, перейняту пошуками цілісного філософського світо- гляду, якою був філософ. Знайомство з творами, написаними П. Юр- кевичем раніше “Ідеї”, — особливо із “Словом на четверту пасію” (1852) та “Міфами Платона про людську душу” (1856) дозволило б дослідникові краще зрозуміти сенс і значення викладеного в “Ідеї”, виплеканого попередньою філософською роботою, переконання мис- лителя в тому, що “*дух є чимсь більшим, ніж свідомість, ніж пізнаваль- на діяльність; він є існуючим предметом, реальною субстанцією*”⁴⁴⁰, що “істинна, непідробна дійсність належить божественному й розумному як *такій духовній сутності, яка є джерелом буття і його пізнання*”⁴⁴¹ [курсив мій. — М. Т.]. Залишається лише визнати, що висновок В. Думцева про “гносеологізм” філософії П. Юркевича цілковито су- перечить головній філософській інтенції мислителя, переконаного в тому, що істина є не категорією пізнання, а “живою”, конкретною онтологічною сутністю. Не чисте пізнання, а діяльний моральний дух

⁴³⁷ Думцев В. П. Ідея філософії П. Юркевича (феноменологічний аналіз твор- чості): Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — Цит. вид. — С. 6.

⁴³⁸ Там само. — С. 14.

⁴³⁹ Там само. — С. 9.

⁴⁴⁰ Юркевич П. Д. Ідея // Вибране. — К., 1993. — С. 9.

⁴⁴¹ Там само. — Цит. вид. — С. 22.

надихали філософські пошуки П. Юркевича, в яких відбився онтологізм, притаманний християнській філософії в Росії.

Загалом відсутність інтересу до рукописної спадщини філософів Київської духовної академії та Університету Св. Володимира, виявлена переважною більшістю дослідників, значно збіднює уявлення сучасної історико-філософської науки про розвиток вітчизняної академічної філософії XIX — початку XX ст. Це тим більше прикро, що історико-філософське українознавство має надзвичайно плідний досвід вивчення рукописної спадщини професорів Києво-Могилянської академії, набутий співробітниками Інституту філософії НАН України під проводом В. М. Нічик. Немає жодного сумніву, що звернення до рукописів тих мислителів, що розвивали академічну філософію в Києві за наступної доби, здатне істотно збагатити історію української культури. Адже історико-філософська наука з часів В. Дільтея добре усвідомлює, як важливо для дослідження філософії певної доби “використовувати всі допоміжні засоби й звертатись за порадою до будь-яких історичних свідчень”, адже в цій складній справі “бодай незначний аркушик паперу може стати елементом причинного пізнання”⁴⁴². “Закінчена книга, — відзначав В. Дільтей, — сповіщає надто небагато про таїну свого виникнення. Плани, ескізи, начерки, листи, — все, в чому дихає життя особи, — так само як малюнки, можуть розповісти більше, ніж готові картини”⁴⁴³. Неварто й казати, що вивчення рукописів є одним із найважливіших засобів реалізації культурологічного підходу в історико-філософському дослідженні, адже ніщо так не зберігає дихання живої особистості як її рукописи. Як тут не згадати проникливе спостереження В. Розанова: “мое “я” лише в рукописах, та й “я” кожного письменника. Мабуть через це я почуваю марновірний страх рвати листи, зошити (навіть дитячі), рукописи — і нічого не рву: зберіг, до одного, усі листи товаришів-гімназистів; з жалем, через великість вороху, рву тільки своє — з болем і лише іноді”⁴⁴⁴.

Мабуть що такі почуття виникали не лише у В. Розанова, і багатющі фонди Інституту рукопису Національної бібліотеки України, що складають для дослідників київської академічної філософії XIX — початку XX ст. справжню скарбницю, є переконливим цьому свідченням.

⁴⁴² Дільтей В. Литературные архивы и их значение для изучения истории философии // Вопросы философии. — 1995. — № 2. — С. 128.

⁴⁴³ Там само.

⁴⁴⁴ Розанов В. В. Уединенное // Сочинения: В 2-х т. — М., 1990. — Т. II. — С. 197 — 198.

Надзвичайний інтерес має, перш за все, вже згаданий фонд Памфіла Юркевича, що вміщує понад сто одиниць зберігання. Серед них статті філософа, що залишилися невидрукowanими, тексти та програми лекційних курсів, читаних ним у Київській духовній академії та Московському університеті, численні конспекти, нотатки, виписки з книг, переклади, щоденники (німецькою та російською мовами), унікальні матеріали до біографії мислителя.

Палітра Юркевичевих рукописів вражає різноманітністю — тут представлені *логіка і метафізика* (“Програма і читання з логіки”, “Лекції з логіки”, “Логічні дослідження Тренделенбурга у скороченому вигляді”, нотатки з приводу “Логіки” Г. Х. В. Зігварта, “Метафізика”, “Простір і час. Історичний виклад”, “Метафізика Германа Лотце” та ін.), *психологія* (статті “Характеристика внутрішнього досвіду”, “Психологія і психіатрія”, “Достоїнства і вади душевного життя залежно від особливостей тілесної організації”, “Читання з психології”, програма та конспекти з дослідної психології, переклади праць Г. Лотце “Медицина психологія”, “Душа і душевне життя”, “Інстинкт”, статті Й. Є. Пуркін’є “Почуття взагалі”, численні нотатки й ін.), *педагогіка* (“Читання про виховання”, “Походження дитячого прогресивного ліцею”, “Методика”, нотатки тощо), *богослов’я* (“Божественне одкровення про творення світу”, “Схід. Пісня над піснями Соломона” в російському перекладі, “Слово на четверту пасію”), *літературознавство* (переклад “Історії німецької літератури Г. Вебера), *математика* (таблиці, “Бесіди з геометрії”, “Основи диференційного числення”). Не можна не звернути уваги на значну кількість *історико-філософських рукописів* П. Юркевича (“Міфи Платона про людську душу”, “Філософія неоплатонічна”, лекції з історії давньогрецької філософії та філософії середніх віків, уривки з лекцій з нової філософії, нотатки під назвою “З історії філософії”, конспекти й нотатки про Арістотеля, Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля, Бокля, Шопенгауера, виписки із творів Спінози, конспект “Історії грецької філософії” Г. Х. В. Зігварта і виклад пропедевтичних засад системи Платона за Е. Целлером, переклад статті Ф. Екснера “Про номіналізм і реалізм” та ін.). Безсумнівний інтерес складають, з нашого погляду, рукописні й літографовані лекції і програми з *філософії права та її історії* (12 одиниць зберігання), що відкривають для дослідників нову галузь наукових і фахових інтересів П. Юркевича.

Гортаючи сторінки Юркевичевих рукописів, мимоволі посміхнешся, згадуючи відому сентенцію Вол. Соловйова: “Юркевич працював лише з прямого обов’язку, поборюючи в собі природну лінь. Це достатньо пояснює, чому він так мало написав”⁴⁴⁵. Як же поми-

⁴⁴⁵ Соловьев В. С. Три характеристики // Собрание сочинений. — Б. р., б. м. — Т. 8. — С. 425.

лявся Володимир Сергійович, створюючи образ “лінивого” свого вчителя! Знайомство з рукописами П. Юркевича навіює, радше, образ невтомного трудівника науки й переконує, що спогади брата, Андрія Даниловича, про те, як працював професор до пізньої ночі навіть у найтрагічніші, останні роки свого життя, як засинав, інколи, просто над книгами, сидючи в кріслі, — зовсім не метафора.

Не варто й казати про ті дослідницькі можливості, що відкриває вивчення фонду П. Юркевича. Адже тут приховані відповіді на численні запитання, яких щодо спадщини мислителя, його ідей, його особистості й досі залишається чимало. Виявляється, навіть оцінки, міцно вкорінені в літературі, з огляду на наявні рукописи вимагають істотних уточнень, доповнень, а інколи — й цілковитого перегляду.

Так, на думку авторитетних дослідників, в останнє десятиліття своєї творчості П. Юркевич дещо відходить від філософії і зосереджується на проблемах педагогіки. З огляду на його публікації тих років це міркування видається зовсім не дивним, а з огляду на рукописи — не відповідає істині. Останні переконливо свідчать не тільки про зміцнення філософських інтересів мислителя, а й про розширення їх кола, залучення до нього нових галузей, зокрема філософії права. На жаль, студії П. Юркевича з філософії права ще й донині ніяк не оцінені у фаховій літературі, хоча про зацікавленість філософа і його обізнаність у цій галузі виразно свідчить здійснений ним на сторінках “Современной летописи” ґрунтовний аналіз “Підручника карного права” В. Д. Спасовича (1864). Адже не випадково рада Московського університету запросила посісти щойно відкриту на юридичному факультеті кафедру філософії права (1867) саме професора П. Юркевича. Не залишаючи університетської кафедри філософії, П. Юркевич відтоді незмінно викладав цей предмет аж доки страшна хвороба не звалила його в ліжку. Його лекційні курси з історії філософії права, слухачами яких, свого часу, були знані в майбутньому юрист О. Ф. Коні і філософ П. Є. Астаф'єв (останній, між іншим, викладав згодом історію філософії права у Демидівському юридичному ліцеї), зберігаються в рукописному фонді П. Юркевича, чекаючи на своїх дослідників.

Серед рукописів Памфіла Юркевича є тексти та матеріали, що проливають світло на маловивчені аспекти його творчості. Це, зокрема, стосується як першого періоду його викладацької і наукової діяльності, пов'язаного з Київською духовною академією (“Міфи Платона про людську душу”, “Філософія неоплатонічна”, “Характер і спрямованість сучасної німецької філософії” та ін.), так і творчих пошуків мислителя у 60 — на початку 70-х років.

Особливий інтерес викликають ті рукописи, які вважались дослідниками якщо не втраченими назавжди, то принаймні загублени-

ми. Так, публікуючи уривки з листів В. Й. Ключевського до П. П. Гвоздьова, упорядники російськомовної збірки філософських творів П. Юркевича зазначали, що згадуваний В. Ключевським літографований курс лекцій з історії давньої філософії, читаний у Московському університеті 1862 року, й досі не знайдений⁴⁴⁶. Однак вже можна впевнено стверджувати, що принаймні половина саме цього курсу зберігається в рукописному фонді мислителя⁴⁴⁷. Тут знаходимо й автограф публічних лекцій, читаних П. Юркевичем у Московському університеті в березні 1864 року⁴⁴⁸, — тих самих, що викликали несамолюбний “скрегіт зубовний” у войовничих матеріалістів тієї доби і спричинили нову хвилю цькування П. Юркевича демократичною пресою. В теці з цим текстом зберігається не зазначений за каталогами цікавий автограф мислителя під назвою «Гармонічна філософія. Короткий огляд творів американського філософа Девіса “Чарівний жезл”, “Фізіологічні вади і чесноти”, “Принципи натури”», датований 15 вересня 1868 року і здатний, на наш погляд, пролити світло на питання, яким же насправді було ставлення П. Юркевича до спиритизму.

Серед рукописів мислителя знаходимо й переконливе свідчення його пильної уваги на початку 70-х років до позитивістської філософії, що дійшла, зрештою, до Росії і почала набувати тут популярності. Повідомляючи про енергійне несприйняття П. Юркевичем ідей позитивізму, О. Ходзицький свого часу жалкував, що праця мислителя на цю тему не залишилось⁴⁴⁹. Автограф “Читання про сучасний стан філософії” (датований 1871 роком), що містить ґрунтовний аналіз ідей О. Конта та Д. С. Мілля, не тільки підтверджує повідомлення одного з перших дослідників творчості П. Юркевича, а й не залишає приводів для жалкувань.

Годі й говорити про те неоціненне значення, що мають для дослідників творчості П. Юркевича його філософські щоденники, численні конспекти (зовсім не студентської доби), нотатки, виписки з книг, збережені в рукописному фонді. Адже вони дають унікальну

⁴⁴⁶ Див. примітки до зб.: *Юркевич П. Д.* Философские произведения. — М., 1990. — С. 661.

⁴⁴⁷ Див.: Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. — КДА. — 353 Л (Муз. 818 б). — № 25.

⁴⁴⁸ Див. там само. — КДА. — 355 Л (Муз. 818 г). — № 17. Можливість ідентифікувати текст цього рукопису із згаданими лекціями дало зіставлення їх змістів (відомості про зміст останніх вилучені із звітів у пресі) та дат (в рукописі остання лекція датована 23 березня — днем закінчення публічних читань).

⁴⁴⁹ Див.: *Ходзинский А.* Профессор философии Памфил Данилович Юркевич. — Х., 1915. — С. 95 [харківські видавці припустилися помилки у прізвищі автора, справжнє прізвище — Ходзицький — *М. Т.*].

можливість зазирнути в творчу лабораторію мислителя, глибше зрозуміти безпосередні джерела його ідей, простежити їх у становленні. І тоді, можливо, не залишиться місця натужним спробам представити філософську спадщину П. Юркевича як “прямий результат” розвитку українського народного світогляду або “безпосереднє продовження” ідей професорів Києво-Могилянської Академії. Філософія П. Юркевича тому й набула особливого значення у вітчизняній філософській культурі, що органічно поєднала глибинну спорідненість з православною традицією, життя у цій традиції, з глибоким переосмисленням і переживанням світового досвіду філософування. Ідеї Платона і Канта, Лотце і Шопенгауера є такими само живильними ферментами Юркевичевої думки, як і твори святих отців. Збережене в рукописному фонді мислителя — переконливе цьому свідчення.

Якщо про існування рукописної спадщини П. Юркевича принаймні відомо широкому загалу дослідників, то про рукописні зібрання інших академічних філософів Києва у фондах Національної бібліотеки України сьогодні мало що знають навіть фахівці.

Доволі значним, наприклад, є фонд Ореста Новицького, в якому зберігаються рукописи його лекцій з історії новоєвропейської філософії, читані студентам Університету Св. Володимира, рукописи “Про філософські системи”, “Досвід психології”, “Донині панівна й нова теорія чуттєвого спостереження”, “Про талмуд”, автографи праць “Нарис індійської філософії” та “Про духоборів”, конспекти, тексти промов, велика кількість особистих документів і матеріалів до життєпису мислителя. Особливий інтерес для дослідників складає, з нашого огляду, “Автобіографія”, закінчена О. Новицьким 16 лютого 1883 року, що містить цінні відомості не лише щодо особи самого мислителя, а й подробиць духовно-академічного та університетського життя в Києві XIX століття. Текст “Автобіографії” готувався О. Новицьким для відомого фахівцем словника В. Іконнікова⁴⁵⁰, де вона побачила світ із доволі значними купюрами та редакційними правками. 1927 року текст цих купюр, що проливає світло на діяльність університетської адміністрації 40—50-х років, зокрема кураторів київської навчальної округи кн. С. І. Давидова, генерал-майора Траскіна, генерала від інфантерії Д. Г. Бібікова, помічника куратора, а згодом, голову київської Археографічної комісії М. В. Юзефовича та ін., був надрукований П. П. Кудрявцевим в “Записках історико-

⁴⁵⁰ Див.: Биографический словарь профессоров и преподавателей императорского Университета Св. Владимира. Сост. и ред. В. С. Иконников. — К., 1884. — С. 489 — 528.

філологічного відділення УАН”⁴⁵¹. Доводиться лише жалкувати, що справедливе побажання П. Кудрявцева “бачити надруковану всю автобіографічну записку О. М. Новицького, всю цілком, без змін і без скорочень”, як “найповніший життєпис цієї талановитої людини, що залишила помітні сліди не тільки у викладанні філософії на університетській кафедрі, а й у філософській літературі”⁴⁵², залишається ще й досі не виконаним.

Напевне, лише з Інститутом рукопису НБУ можуть бути пов’язані сподівання істориків київської академічної філософії скласти адекватне уявлення про творчість Петра Авсенева. Як добре відомо, філософ не видавав своїх лекцій. На всі прохання про це друзів він зазвичай казав: “не прийшов час”⁴⁵³. У вільному переказі Н. Мозгової цей факт відзначений таким чином, буцімто “Авсенев майже нічого не писав”⁴⁵⁴. На чому ґрунтується останнє твердження — сказати важко, адже ще за життя мислителя побачило світ більше десятка невеличких статей з психології та богослов’я. Сучасним дослідникам погляди П. Авсенева знайомі за текстом його лекцій з психології, виданих 1869 року Д. Поспеховим⁴⁵⁵, та й то більшість воліє обмежуватись відомостями про них, поданими Г. Шпетом⁴⁵⁶.

Як сповіщав свого часу Д. Поспехов, “письмових творів проф. Авсенева, що свідчать про спрямованість і зміст його лекцій з психології, залишилось при академії доволі значна кількість”⁴⁵⁷. Вирушаю-

⁴⁵¹ Див.: До історії освіти на Україні. Два невидані уривки з автобіографічної записки Ор. М. Новицького. З передмовою та примітками проф. П. П. Кудрявцева // Записки історико-філологічного відділення УАН. — 1927. — Кн. XIII—XIV. — С. 174—184.

⁴⁵² До історії освіти на Україні. Два невидані уривки з автобіографічної записки Ор. М. Новицького. З передмовою та примітками проф. П. П. Кудрявцева. — Цит. вид. — С. 175.

⁴⁵³ Биографический словарь профессоров и преподавателей императорского Университета Св. Владимира. Сост. и ред. В. С. Иконников. — К., 1884. — С. 9.

⁴⁵⁴ Мозгова Н. Г. Професійна філософія в Україні XIX — початку XX ст. — Цит. вид. — С. 294.

⁴⁵⁵ Див.: Из записок по психологии архимандрита Феофана Авсенева // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии, архимандрита Иннокентия, протоиерея И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архимандрита Феофана) и Я. К. Амфитеатрова, изданных академиею по случаю пятидесятилетнего юбилея (1819—1869) ея. — К., 1869.

⁴⁵⁶ Див.: Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. — Цит. вид. — С. 195 — 200.

⁴⁵⁷ Поспехов Д. Биографическая заметка // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии, архимандрита Иннокентия, протоиерея И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архимандрита Феофана) и Я. К. Амфитеатрова, изданных академиею по случаю пятидесятилетнего юбилея (1819—1869) ея. — Цит. вид. — С. XIV.

чи до Риму, П. Авсенев “ретельно переглянув все, в різні часи написане ним з психології й, вибравши найбільш зрілі й самостійні статті свої, що стосуються психології, рівно як і деякі переклади, варті особливої уваги, склав з них “Психологічний збірник”, який, прощаючись із Академією, вручив протоієрею Скворцову з тим, аби він, по смерті його — Авсенева, передав цей збірник його на зберігання до бібліотеки Києво-Софійського собору”⁴⁵⁸. Саме частина вміщених до збірника рукописів з психології була видрукована Д. Поспеховим, натомість доля самого збірника залишається, сподіваємось поки що, невідомою. Водночас в Інституті рукопису знаходимо надзвичайно розлогий курс лекцій П. Авсенева з психології, разом із трактатом про магнетизм, переданий до Церковно-Археологічного музею Київської духовної академії протоієреєм Києво-Софійського собору П. Г. Лебединцевим. Тут же зберігається коспект лекцій “Огляд практичної філософії”, читаних професором в Університеті Св. Володимира 1843 року. Годі й говорити про те значення, яке мають ці рукописи для вивчення спадщини П. Авсенева, одного з найнеординарніших духовно-академічних мислителів першої половини XIX століття, особливо зважаючи на фрагментарні й поверхові уявлення про нього в сучасній історико-філософській літературі.

Фонди Інституту рукопису Національної бібліотеки України здатні пролити світло й на творчість Дмитра Поспехова, зневажливе ставлення до якого з боку дослідників відзначене вище. Видається, що оцінка спадщини одного з найавторитетніших професорів Київської духовної академії як “чистої сторінки” в історії вітчизняної філософії, психології, богослов’я⁴⁵⁹, є надто передчасною, адже ґрунтується не на першоджерелах. Принаймні твердження київського історика психології Ю. Рождественського про відсутність спадщини Д. Поспехова як такої⁴⁶⁰ не витримує критики з огляду на рукописи філософа, що чекають своїх дослідників вже друге століття. Серед паперів Д. Поспехова знаходимо його лекційні курси з психології, логіки (в тому числі текст лекцій “З логіки Гегеля”), історії новоевропейської філософії, гносеології, переклади статей з психології та ін. Напевне, вже час відмовитись від сумної традиції збирати крихти відомостей про Д. Поспехова зі спогадів його учнів, учнів його учнів і т. д., звернувшись, нарешті, до вивчення першоджерел.

⁴⁵⁸ *Поспехов Д.* Биографическая заметка // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии, архимандрита Иннокентия, протоиерея И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архимандрита Феофана) и Я. К. Амфитеатрова, изданных академиею по случаю пятидесятилетнего юбилея (1819—1869) ея. — Цит. вид. — С. XV.

⁴⁵⁹ *Рождественский Ю. Т.* Киевская школа академической психологии первой половины XIX века. — Цит. вид. — С. 79.

⁴⁶⁰ Див. там само. — С. 78.

В Інституті рукопису Національної бібліотеки України знаходимо також лекційні курси Йосипа Міхневича, Дмитра Богдашевського, Петра Ліницького, Маркеліна Олесницького, Петра Кудрявцева, разом із купою різноманітних документів і листуванням, здатних суттєво поглибити уявлення сучасних істориків філософії про розвиток духовно-академічної філософії в Києві ХІХ — початку ХХ століття. Серед фондів університетських професорів філософії особливо відзначимо фонди Олексія Гілярова⁴⁶¹ та Євгена Спекторського. Останній нараховує близько 300 одиниць зберігання — автографи статей і монографій, лекційні курси з філософії та правознавства, численні нотатки, бібліографічні матеріали, рецензії, особисті документи, надзвичайно цікаве листування.

Якими б важливими не були для вивчення київської академічної філософії ХІХ — початку ХХ ст. тексти праць і лекційних курсів її речників, відтворення її розвитку потребує від дослідників і аналізу їхнього духовного оточення, й історичного контексту, поза якими годі й намагатись зрозуміти побудови того або іншого мислителя. Завдання реалізації культурологічного підходу до історико-філософського дослідження, що вимагає розгляду пам'яток філософії у тому живому взаємозв'язку, до якого вони належали, значно розширюють коло джерел, на які повинно спиратись вивчення академічної філософії в Києві.

Для відтворення філософських процесів, що розгортались у київському академічному середовищі, надзвичайно важливе значення має вироблення дослідником чітких уявлень про те, яким було це саме середовище, що складало його особливості, визначало орієнтири, пріоритети і т. д. Значну користь мають в цьому сенсі праці з історії Київської духовної академії та Університету Св. Володимира. Особливо цінними серед них були і залишаються для істориків філософії дослідження В. Аскоченського⁴⁶², І. Малишевського⁴⁶³, Ф. Титова⁴⁶⁴,

⁴⁶¹ Перелік рукописів О. М. Гілярова з фондів Інституту рукопису Національної бібліотеки ім. В. Вернадського див. в кн.: Ткачук М. Філософія світла і радості: Олексій Гіляров. — К., 1997. — С. 145.

⁴⁶² Див. його: История Киевской духовной академии, по преобразованию ея в 1819 году. — СПб., 1863.

⁴⁶³ Див. його: Историческая записка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие // Труды Киевской Духовной Академии. — 1869. — Т. 4. — Кн. 11.

⁴⁶⁴ Див. його: Преобразования духовных академий в России в ХІХ в. — К., 1906. Киевская академия в эпоху реформ (1796 — 1819): В 5 вып. — К., 1910—1915. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии (1796—1869): В 5 т. — К., 1910 — 1915. Стара вища освіта в Київській Україні ХVІ — початку ХІХ в. — К., 1924.

М. Володимирського-Буданова⁴⁶⁵, В. Шульгіна⁴⁶⁶, а також ювілейні видання до п'ятдесятиріччя КДА⁴⁶⁷ та університету⁴⁶⁸, в яких знаходять висвітлення найважливіші події в житті цих навчальних закладів. Не менш важливим видається звернення до праць з історії духовно-академічної і світської освіти тієї доби, що допомагають відтворити той загальноросійський контекст, в якому відбувався розвиток академічної філософії в Києві зазначеної доби, й, водночас, увиразнюють особливості київського освітнього середовища. В цьому сенсі зберігають науковий інтерес праці І. Чистовича⁴⁶⁹, П. Знаменського⁴⁷⁰, С. Смирнова⁴⁷¹, О. Котовича⁴⁷², К. Дьяконова⁴⁷³, Б. Титлінова⁴⁷⁴, П. Мілюкова⁴⁷⁵, Л. Петражицького⁴⁷⁶ та ін. В якості важливих джерел до вивчення академічної філософії в Києві слід розглядати загальноросійські Статuti духовних академій і університетів та збірники розпоряджень по Міністерству народної освіти⁴⁷⁷.

Водночас слід відзначити, що якими б значними не були праці згаданих авторів, жодна з них не мала своїм безпосереднім предметом київську академічну філософію, відтак, не варто сподіватись, що всі питання, які цікавлять сьогодні її дослідників, знайшли в них висвітлення. Слід усвідомити, нарешті, той факт, що більшість з цих пи-

⁴⁶⁵ Див. його: История имп. университета Св. Владимира. — Т. 1. Университет Св. Владимира в царствование императора Николая Павловича. — К., 1884.

⁴⁶⁶ Див. його: История университета Св. Владимира. — К., 1860.

⁴⁶⁷ Див.: Пятидесятилетний юбилей Киевской Духовной Академии. 28 сентября 1869. — К., 1869.

⁴⁶⁸ Див.: Юбилейный акт Университета Св. Владимира. 8 сентября 1884. — К., 1885.

⁴⁶⁹ Див. його: История Санкт-Петербургской Духовной Академии. — СПб., 1857. Санкт-Петербургская духовная академия за последних 30 лет (1858—1888). — СПб., 1889. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. Комиссия Духовных Училищ. — СПб., 1894.

⁴⁷⁰ Див. його: История Казанской Духовной Академии за первый (дореформенный) период ее существования (1842—1870 годы): В 3-х вып. — Казань, 1891—1892.

⁴⁷¹ Див. його: История Московской духовной Академии. — М., 1876.

⁴⁷² Див. його: Духовная цензура в России (1799—1855). — СПб., 1909.

⁴⁷³ Див. його: Духовные школы в России в царствование императора Николая I. — Сергиев-Посад, 1907.

⁴⁷⁴ Див. його: Духовная школа в России в XIX ст. — Вильно, 1909.

⁴⁷⁵ Див. його: Очерки по истории русской культуры: В 3 т. — М., 1993—1995.

⁴⁷⁶ Див. його: Университет и наука: В 2-х т. — СПб., 1907.

⁴⁷⁷ Див.: Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. — Т. 1 — 17. — СПб., 1864—1904.

тань доведеться розв'язувати сучасним історикам філософії, занурюючись в архівні пошуки, без яких неможливо сьогодні відтворити адекватну картину розвитку духовно-академічної та університетської філософії XIX — початку XX ст.

На щастя, фонди київських архівів зберегли для нас величезну кількість документів з історії Київської духовної академії та Університету Св. Володимира, роботи над якими вистачить, мабуть не одному поколінню дослідників.

Більшість архівних джерел з історії Київської духовної академії зберігається сьогодні в Центральному державному історичному архіві України в місті Києві (ЦДІАК) та Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. Деякі важливі для історика філософії матеріали кінця XIX — початку XX ст. ввійшли до фондів київського Музею Михайла Булгакова.

Марно сподіватись, що в якомусь із з цих архівів на дослідника чекає готовий і впорядкований каталог справ під назвою “Філософія в КДА”. Жоден із них не містить, на жаль, і вичерпного каталогу персоналій. Відтак, архівні дослідження історика філософії ускладнюються необхідністю самостійної пошукової й технічної роботи, яка, втім, компенсується втіхою від її результатів. Зокрема, в фондах ЦДІАК та Інституту рукопису на дослідників академічної філософії чекає чимало важливих документів, що допомагають відтворити найменші деталі розвитку філософії в Київській духовній академії упродовж її історії, — починаючи від докладних програм філософських курсів і закінчуючи особистими формулярами їх викладачів. Чимало важливих відомостей історик духовно-академічної філософії знайде із щорічних академічних звітів, журналів академічної конференції, іменних справ, класних журналів, навчальних програм, звітів викладачів і професорських стипендіатів, переліків тем курсових і кандидатських творів, студентських праць, рецензій та відгуків викладачів, розкладу занять, наказів Св. Синоду і місцевих архієреїв, студентських конспектів, доповідних записок, “особливих міркувань” окремих професорів з тих або тих питань, заяв, скарг і прохань, щоденників, звітів про побут і поведінку студентів, про бібліотечні надходження та ін.

Натомість для історика університетської філософії особливо широке поле для дії відкриває Державний архів м. Києва, де зберігається більшість документів і матеріалів з історії Університету Св. Володимира⁴⁷⁸. Тут на дослідників чекають навчальні плани, програми курсів, протоколи Ради, особисті документи студентів та викладачів,

⁴⁷⁸ Втім, чимало документів і матеріалів, особливо за персоналіями, можна знайти і в ЦДІАК.

різноманітні звіти та ін., знайомство з якими надає змогу отримати цілком нові й важливі відомості про університетську філософію та її представників⁴⁷⁹.

Справді неоціненною допомогою для дослідників академічної філософії в Києві є дореволюційна періодика і, перш за все, ті журнали, що видавались Київською духовною академією та Університетом Св. Володимира. Найбільш відомі з них — “Труды Киевской духовной академии” (1860—1918) та “Университетские известия” (1861—1919), що містять величезну кількість першоджерел до вивчення київської академічної філософії. Тут знаходимо не лише першодруки найважливіших праць професорів академії та університету, а й значну кількість матеріалів до історії цих навчальних закладів і викладання в них філософських дисциплін, до життєпису окремих мислителів та ін.

Водночас згадані журнали не вичерпують переліку тих періодичних видань, що мають значення важливих джерел до вивчення академічної філософії в Києві XIX — початку XX ст. Майже незапитаними сучасними дослідниками залишаються журнали “Воскресное чтение” (видавався Київською духовною академією в 1837—1860 рр.) та “Киевские еперхиальные ведомости” (виходив при Київській духовній семінарії), що містять тексти проповідей і богословських статей духовно-академічних філософів, їхні біографічні матеріали, спогади та ін. Цілу низку публікацій, цікавих для історика київської духовно-академічної філософії, знаходимо також в журналі “Чтения в церковно-историческом и археологическом обществе при Киевской духовной академии”.

Надзвичайно важливу сторінку в історії релігійно-філософської думки в Києві початку XX ст. залишив маловідомий сьогодні київський щомісячник “Христианская мысль” (1916—1918) — дітище Василя Екземплярського, про який слід сказати окремо. Орган православної самосвідомості, журнал “Христианская мысль” мав за мету сприяння поглибленню й поширенню християнської думки в Росії, висвітлення релігійних запитів суспільства, ствердження в його свідомості справді християнських підвалин життя. Водночас це видання не мало вузькоконфесійної спрямованості й з однаковою увагою стежило за релігійними пошуками і настроями як в імперії, так і за її межами. Уявлення про професійний рівень журналу дає вже перелік філософів, богословів, літераторів, що складали його редколегію — С. Аскольдов, М. Бердяєв, С. Булгаков, А. Волзький, С. Дурилін,

⁴⁷⁹ Див., наприклад : З київських архівів: В. Зеньковський і університет Св. Володимира. Публікація М. Ткачук // *Magisterium. Історико-філософські студії*. — Вип. 1. — К., 1998. — С. 112—122.

В. Завитневич, О. Закржевський, В. Зеньковський, І. Істомін, А. Карташов, В. Кожевников, П. Кудрявцев, В. Ерн, П. Тихомиров, та ін. З “Христианской мыслью” співробітничали Лев Шестов, П. Флоренський, М. Тарєєв та ін. Душею журналу, його головним редактором і фінансистом був В. Екземпларський. Журнал “Христианская мысль”, що постав своєрідним рупором Київського релігійно-філософського товариства, є, на наш погляд, найважливішим джерелом для вивчення його діяльності, маловідомої навіть історикам вітчизняної філософії. Для дослідників київської академічної філософії безсумнівний інтерес мають надруковані в журналі праці В. Зеньковського, П. Кудрявцева, В. Екземпларського, В. Завитневича та ін., важливі для розуміння сутності їхніх релігійно-філософських пошуків. Тут знаходимо також унікальні свідчення сприйняття релігійною інтелігенцією революційних і церковних подій 1917 року.

Серед інших київських видань в якості джерел до вивчення, насамперед, університетської філософії відзначимо “Труды Психологической семинарии”, “Педагогическую мысль”. Чимало цікавих відомостей про події у філософському житті університету і духовної академії знаходимо й на шпальтах місцевих газет — “Киевлянин”, “Киевская мысль” та ін. Праці київських духовно-академічних і університетських філософів кінця ХІХ — початку ХХ с. доволі широко представлені в харківському журналі “Вера и разум”, у російській богословській періодиці — журналах “Православное обозрение”, “Православный собеседник”, “Церковный вестник”, “Странник”, “Душеполезное чтение”, “Христианское чтение” “Мир Божий” та ін. Значну кількість джерел до вивчення академічної філософії в Києві ХІХ — початку ХХ ст. містять відомі “Вопросы философии и психологии” та “Журнал министерства народного просвещения”. Загалом уважне вивчення дореволюційної періодики відкриває перед дослідником київської духовно-академічної й університетської філософії надвичайно широкі перспективи.

Важко переоцінити те значення, яке має для дослідження академічної філософії в Києві вивчення епістолярної спадщини її речників, зігрітої живим подихом філософської індивідуальності⁴⁸⁰. Те саме стосується й мемуаристики, що складала доволі популярний жанр творчості тієї доби. Спогади Василя Певницького⁴⁸¹, Володимира

⁴⁸⁰ Див. зокрема надруковані в “Трудах Киевской духовной академии” в 1885—1886 роках листи І. Скворцова до Інокентія (Борисова), листи арх. Феофана (Авсенева) до С. Серафімова (див. там самої — 1905. — № 11) та ін.

⁴⁸¹ Див.: Певницкий В. Ф. Мои воспоминания. Ч. II. Студенческие годы. 1851—1855. — К., 1911.

Рибинського⁴⁸², Миколи Соколова⁴⁸³, Клімента Фоменко⁴⁸⁴, Іллі Екземплярського⁴⁸⁵, Андрія Юркевича⁴⁸⁶, Павла Тихвинського⁴⁸⁷, Павла Блонського⁴⁸⁸, Василя Зеньковського⁴⁸⁹, Валентина Асмуса⁴⁹⁰ та ін. не лише містять цінні відомості про викладання філософії в Києві ХІХ — початку ХХ ст., а й допомагають відчутти духовну атмосферу, в якій розвивалась академічна філософія, додають чимало важливих штрихів до портретів київських філософів цієї доби.

Як бачимо, палітра джерел, на які має спиратись дослідження київської академічної філософії ХІХ — початку ХХ ст. є доволі широкою й різноманітною. Настав час розпочати систематичне і глибоке їх вивчення, бо тільки на цьому шляху можна очікувати вагомих результатів у справі вивчення вітчизняної професійно-філософської традиції. Адже від істориків філософії залежить, значною мірою, як залунають й чи залунають взагалі голоси минулого.

⁴⁸² Див.: *Рибинський В.* До історії Київської духовної академії. Курс 1887—1891 рр. Спогади // *Хроніка* 2000. — К., 1997. — Вип. 17 — 18.

⁴⁸³ Див.: *Воспоминания и автобиография одесского протоиерея Н. И. Соколова* // *Киевская старина*. — 1906. — № 10.

⁴⁸⁴ Див.: *Фоменко Кл. І.* Мої спогади про Памфіла Даниловича Юркевича // *Хроніка* 2000. — К., 1997. — Вип. 17—18.

⁴⁸⁵ Див.: *Из дневника студента XX курса Ильи Экземплярского* // *Высокопреосвященный архиепископ Иероним Экземплярский (1836 — 1905). Биографический очерк, некоторые статьи и несколько проповедей усопшего владыки*. — К., 1906.

⁴⁸⁶ Див.: *Юркевич А. Д.* Замітка про життя й діяльність покійного професора філософії Памфіла Даниловича Юркевича // *Юркевич П.* З рукописної спадщини. — К., 1999.

⁴⁸⁷ Див.: *Тихвинский П., прот.* Описание Киевской духовной академии, начиная с 1880 г. — *Институт рукопису Національної бібліотеки України*. — Ф. 162. — № 157.

⁴⁸⁸ Див.: *Блонский П. П.* Мои воспоминания. — М., 1971.

⁴⁸⁹ Див.: *О. Василий Зеньковский.* Из моей жизни // *Памяти отца Василия Зеньковского*. — Париж, 1984. *Протопресвитер Василий Зеньковский.* Пять месяцев у власти (15 мая — 19 октября 1918 г.). Воспоминания. — М., 1995.

⁴⁹⁰ Див.: *Асмус В. Ф.* Философия в Киевском университете в 1914—1920 годах (Из воспоминаний студента) // *Вопросы философии*. — 1990. — № 8.

Висновки

Академічна філософія — тип філософування, інституалізований насамперед у системі освіти, — виявляє себе теоретичною діяльністю у спеціалізованих галузях філософського знання, у так званих філософських науках. Історичний феномен, академічна філософія виконує в системі культури низку важливих функцій, сприяючи існуванню філософської спільноти в єдиному комунікативному просторі, забезпеченню спадкоємності філософського знання, становленню категоріального апарату і методологічних принципів, значення яких сягає за межі філософського фаху, вихованню здатності критичного мислення як способу орієнтації в світі й розвитку “вищої культури живої особи”.

Не зважаючи на пізнє, порівняно з західноєвропейськими зразками, становлення академічної філософії на теренах України, що обумовлене опосередкованим характером прилучення вітчизняної філософії до фундаментальної філософської традиції, закладеної в античній культурі, й тими історико-культурні впливами, які впродовж багатьох віків не сприяли ствердженню теоретичного філософування, не зважаючи навіть на відсутність нормальних умов для функціонування й розвою, академічна філософія відіграла значну роль у “філософському пробудженні” східних слов’ян. Конкретизація цієї ролі в історико-філософській свідомості вимагає обов’язкового урахування регіональної особливості й визначеності академічної філософії, що дозволяє виявити найважливіші культурні домінанти її становлення і розвитку, й, водночас, простежити її вплив на формування певного культурного локусу.

Засвідчуючи плідність такого підходу до вивчення академічної філософії, що постала в межах київської регіональної субкультури, сучасне історико-філософське українознавство ще далеко не вичерпало його можливостей. Без подолання стереотипного й шаблонного мислення, звички до вивчення історії філософії “ширнянням думки”, годі й говорити про створення адекватного образу вітчизняної академічної філософії, про актуалізацію її найважливіших здобутків. Повага до факту, ретельне вивчення першоджерел, їх пошук, залучення до дослідження архівних документів, рукописних фондів, історико-культурних пам’яток доби, усього, що здатне пролити світло на досі невідоме або незрозуміле, повинні, нарешті, стати нормою для дослідників. Сьогодні, коли історики філософії залишаються єдиними трансляторами філософських ідей академічних мислителів України ХІХ — початку ХХ ст., тільки справді професійне ставлення до справи спроможне скласти запоруку реального поглиблення історико-філософських знань, надійну перешкоду на шляху до ствердження нових міфів на місці міфів давніх.

ДОДАТКИ

**З КИЇВСЬКИХ АРХІВІВ:
МАТЕРІАЛИ ДО ІСТОРІЇ АКАДЕМІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ
В КИЄВІ ХІХ — ПОЧ. ХХ СТ.¹**

***Порядок внутренних испытаний
студентов Киевской Духовной Академии,
имеющих быть в течение декабря 1846 г.
за первое полугодие 1846/47 учебного года***

Испытание предполагается начать 17-го и продолжить по 21 декабря включительно, в следующем порядке:

17-го числа, во вторник, студенты обоих отделений напишут задачу;

18-го числа, в среду, студенты низшего отделения испытываемы будут устно по классам: философии, чтения Св. Письма и гражданской истории;

19-го числа, в четверг, студенты высшего отделения испытываемы будут устно по классам: богословия и церковного красноречия;

20-го числа, в пятницу, студенты низшего отделения испытываемы будут по классам: общей словесности, физико-математических наук, патристики и языков — греческого, французского и немецкого;

21-го числа, в субботу, студенты высшего отделения испытываемы будут по классам: чтения Св. Письма, церковной истории, патристики и языков греческого и еврейского.

Академии ректор, Арх. Димитрий²

*Центральний державний архів України в м. Києві. —
Ф. 711. — Оп. 1. — Од. зб. 2576. — Арк. 2.*

¹ Першодрук поданих нижче документів здійснений за оригіналами, що зберігаються у Центральному державному історичному архіві України в м. Києві та Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. В текстах збережена авторська орфографія.

² Архієпископ Димитрій (Муретов) — вихованець Київської духовної академії (магістр VII курсу), її бакалавр (1835) і професор (1837) богослов'я, ректор у 1841—1850 рр.

***Обозрение предметов, преподаваемых студентам
низшего отделения Киевской Духовной Академии
XIV курса по классу истории философии,
в продолжение первого полугодия 1846 / 47
академического учебного года***

**Историческое обозрение философии
в продолжение первых веков христианства**

- A. Философия Александрийская — язычествующая
1. Характер этой философии и отношение ея к христианству.
 2. Замечательнейшие учителя ея:
- I. Аммоний Сакк.
- II. Плотин.
- a) Жизнь его и сочинения.
 - b) Понятие его о философии и разделение его философии.
 - c) Философское учение его:
 - α) о начале познания (методология);
 - β) о началах всего сущего (метафизика) и
 - γ) о конечной цели всего сущего, и в особенности человека (ифика).
- III. Порфирий.
- a) Жизнь его и сочинения.
 - b) Философское учение его:
 - α) о Боге;
 - β) о происхождении всего из Бога;
 - γ) о степенях и видах мировой жизни;
 - δ) о душе, человеке и животных;
 - ε) о цели человека.
- IV. Ямвлих.
- a) Жизнь его и сочинения.
 - b) Учение его — философское и теургическое.
- V. Прокл.
- a) Жизнь его и сочинения.
 - b) Философическое учение его:
 - α) о началах познания;
 - β) о единице и
 - γ) о происхождении всего из единицы.
- VI. Последние неоплатоники.

Б. Философия Александрийская — Христианская.

1. Краткий очерк истории Александрийского огласительного учения.
2. Богословско-философское направление его.
3. Замечательные учителя его.

І. Климент Александрийский.

- а) Жизнь и сочинения его.
- б) Основные понятия его:
 - α) о греческой философии и отношении ее к христианству;
 - β) о вере и знании христианском и их взаимном отношении.
- с) Очерк замечательнейших философических понятий:
 - α) о Боге;
 - β) о природе мира и человека;
 - γ) о божественном промыслении и спасении мира и человека.

ІІ. Ориген.

- а) Жизнь и ученые труды его.
- б) Замечательнейшие в философском отношении сочинения.
- с) Основные понятия его:
 - α) о философии греческой и ее отношении к христианству;
 - β) о вере и знании христианском и их взаимном отношении.
- д. Очерк самого учения его:
 - α) о Боге;
 - β) о мире вообще;
 - γ) о мире духовном;
 - δ) о человеке.

Учитель философии Димитрий Поспехов

*Центральный державний архів України в м. Києві. —
Ф. 711. — Оп. 1. — Од. зб. 2576. — Арк. 19.*

**Обозрение предметов, преподанных
по истории философии
[в Киевской Духовной Академии]
в продолжение первого полугодия
1846 / 47 учебного года**

Вступительные понятия о философии средних веков.

Суждения о средних веках и философии средних веков.

Характер философии средневековой.

Пределы периода философии средневековой.

Разделение.

А. Философия между аравитянами.

Происхождение философии Арабской.

Первое направление ее — *чисто перипатетическое*

Алкенди

Альфарабли

Авиценна

Второе направление — перипатетико-неоплатоническое

Альгазель

Авицебронн

Тофраил

Третье направление — диалектико-перипатетическое

Аверроэс

Б. Философия между христианскими народами на Западе.

Первое направление ее — преобладание реализма

Иоанн Скотт Эригена

Ансельм

Второе направление — борьба между номинализмом и реализмом:

начало спора между номиналистами и реалистами;

понятие о них.

а) схоластики-теологи

Петр Абеляр

Петр Ломбард

Алберт

Фома Аквинат

б) схоластики-формалисты

Иоанн Дунс Скотт

Раймунд Лулл

Третье направление — преобладание номинализма и мистицизма

Виллиам Оккам

В. Попытки к восстановлению древних учений философских и к преобразованию философии.

- а) Перипатетики
- б) Неоплатоники
- в) Преобразователи философии
Бернардин Телезий
Патриций
Джиордано Бруно
Кампанелла

История новой философии

Бакон, жизнь его.

Сущность его учения, содержащегося

- а) в книге "De augmentis scientiarum"
 - аа) богословие естественное
 - бб) философия природы
 - вв) философия человека
- б) в книге "Novum Organum"
 - аа) о предрассудках
 - бб) о наведении

Декарт, его жизнь и сочинения.

Учение Декарта

- а) о методе
- б) о началах знания
- в) о началах физического бытия
- г) о душе

Баккалавр философии Сильвестр Гоготский

*Центральный державний архів України в м. Києві. —
Ф. 711. — Оп. 1. — Од. зб. 2576. — Арк. 18, 73.*

**Показание уроков по истории философии,
преподанных студентам Киевской
Духовной Академии XVII курса
в течение первой половины
1851/52 учебного года**

Введение

- а) Понятие об истории философии.
- б) Содержание.
- в) Форма.
- г) Разделение.

Часть первая

- а) Происхождение философии языческой³.
- б) Разделение.

Отдел первый

- а) Характер и разделение древневосточной философии.
- б) Замечания о философии.
 - аа) Индийской.
 - бб) Китайской.
 - вв) Персидской.
 - гг) Египетской.

Отдел второй

Характер и разделение философии греческой.
Период первый греческой философии, разделение.
Степень первая первого периода

Философия Ионийская.

- а) Фалес.
- б) Анаксимандр.
- в) Анаксимен.

Философия Пифагорейская.

- а) Пифагор и его общество.
- б) Учение пифагорейцев о числах.
- в) Приложение теории чисел.
 - аа) к миру вообще
 - бб) к миру вещественному
 - вв) к миру духовному.

³ Зверху надпис олівцем — “восточной”.

Философия Элейская

- а) Ксенофан
- б) Парменид
- в) Зенон

Гераклит, его учение.

Атомисты Левкипп и Демокрит: их учение.

Эмпедокл, его учение.

Анаксагор, его учение.

Софисты

- а) Протагор
- б) Горгий

Степень вторая первого периода

Сократ

- а) Жизнь его.
- б) Учение
 - аа) о Боге
 - бб) о бессмертии души
 - вв) нравственное.
- в) Заслуга Сократа.

Киевской Академии Учитель Памфил Юркевич

1851 года

Декабря 15-го дня

*Центральний державний архів України в м. Києві. —
Ф. 711. — Оп. 1. — Од. зб. 3451. — Арк. 36, 57.*

***Предложения киевского и галицкого митрополита
об улучшении преподавания истории философии
в [Киевской духовной] Академии***

В правление Киевской Духовной Академии
Арсения, Митрополита
Киевского и Галицкого

Во время бывшего в сем декабре испытания студентов Академии низшего отделения, между прочим мною замечено, что преподавание истории систем философских, как древних, так и новых, в таком виде, в каком оно производится теперь, несмотря на все искусство и благонамеренность преподавателей, за что я им очень благодарен, может быть более вредным, нежели полезным: сообщая молодым умам тоном самоуверенности великое множество идей новых, суждений и мнений отважных, построенных в пирамидальную форму, без достаточно твердого основания, с усеченною обыкновенно вершиною и с проломами, искусно, а иногда даже и не совсем искусно прикрытыми в боках, оно, однако же, в окончательном своем выводе не дает, то есть не указывает им никаких положительно верных мыслей и положений, на совершенно прочном основании опирающихся, оставляя их таким образом без руководительного начала, на произвол их собственного разума и мышления, на которые как полагаю я, не всегда и не в отношении ко всем безопасно можно положиться. Почему предлагаю оному Правлению пригласить ГГ. Наставников по сей части философских наук изложение каждой системы вперед сопровождать кратким критическим разбором и своим об ней решительным в таком или другом смысле приговором, в приложении к вечной истине, которая бесспорно в каждой системе может иметь свой участок, но может быть и совсем подавлена.

Арсений, Митрополит Киевский

№ 67

24^{го} Декабря 1860 года

Киев

*Центральний державний архів України в м. Києві. —
Ф. 711. — Оп. 1. — Од. зб. 4396. — Арк. 1 — 2.*

**Список наставников Киевской Духовной Академии
с обозначением преподаваемых ими предметов
[1861 г.]**

Имена и фамилии наставников

Предмет

Ординарные профессора:

Прот. Назарий Фаворов	Гомилетика
Никифор Щеголев	Всеобщая церковная история
Димитрий Поспехов	Метафизика и психология
Памфил Юркевич	История новой философии, логика, немецкий язык
Венедикт Чехович	Алгебра, физика
Давид Подгурский	Латинский язык
Иван Бобровницкий	Греческий язык (в высшем отделении)

Экстраординарные профессора:

Арх. Мефодий	Догматическое богословие
Иван Малышевский	История русской церкви, русская гражданская история, учение о расколе, французский язык
Василий Певницкий	Общая словесность

Баккалавры:

Собор. иеромонах Сильвестр	Обличительное богословие
Петр Рублевский	Основное и нравственное богословие
Петр Лашкарев	Литургика и церковное законоведение
Михаил Гуляев	Св. Письмо и еврейский язык
Константин Скворцов	Патристика
Матвей Троицкий	История древней философии, греческий язык (в низшем от- делении)
Георгий Подгурский	Всеобщая гражданская история
Александр Воскресенский	Геометрия и тригонометрия

*Центральный державний архів України в м. Києві. —
Ф. 711. — Оп. 3. — Од. зб. 584. — Арк. 6.*

**Обозрение уроков по логике,
читанных студентам XXI курса
[Киевской Духовной Академии]
в продолжении учебного курса
1859-60 и 61 годов**

1. Логика формальная
Логика диалектическая
Логика логики
2. Исследования о натуре человеческого мышления
Психологическая основа мышления
Идеалистический взгляд на мышление
Эмпирический взгляд на мышление
Опровержение идеализма
Опровержение эмпиризма
Душевные способности
Сознание или область представлений
Самосознание
Отношение мышления к представлениям
Свобода мышления
Необходимость и всеобщность
Граница объективного направления мышления
3. Законы мышления
Основной закон или определение мышления
Синтетический характер мышления
Генетический характер мышления
Законы тождества и противоречия
4. Понятие
Определение понятия
Отличие понятия от представления
Единство понятия и представления
Форма и материя в понятии: организм понятия
Сущность понятия
Отношение понятия к существу вещей
Ограниченность понятия
Схема понятия
Особенности понятия, определяемые его схемой
Врожденность понятия
Истинное понятие о врожденности

5. Аксиомы
 - Общность понятий за пределами жизни
 - Категории мышления
 - Категория причинности
 - Категория положения и отрицания
 - Натура чистого отрицания
 - Понятия согласные и противоположные
6. Необходимость и всеобщность
 - Случайное и возможное
 - Невозможное и необходимое
 - Закон, цель, идея
 - Понятие о категориях
 - Способы образования понятий
 - Подложение психических представлений под все другие представления
 - Изъяснение явления из элементарного
7. Основа познания и основа бытия
 - Отвлечение и сравнение
8. Объем и содержание понятия
 - Определение и разделение понятий
 - Классификация понятий
 - Логические свойства понятий

Формы суждения и умозаключения

9. Суждение как формы мышления и других психических деятельностей
 - Суждения логически несовершенные
 - Отношение суждения к понятию
 - Части суждения, их значение для сознания
 - $A=A$, как схема суждения
 - Части суждения и их соотношение с методами аналитического и синтетического
 - Логически образованное суждение
 - Различие суждений аналитических и синтетических
 - Отношение суждений аналитических и синтетических
 - Суждения науки
 - Связь в суждениях
10. Разделение суждений
 - Суждение категорическое
 - Суждение разделительное
 - Отношение суждений содержания и объема

Суждение гипотетическое
Категория взаимодействий, как основа разделительного суждения
Причинность как основа суждения гипотетического
Разность суждений гипотетических и категорических
Суждения положительные и отрицательные и их отношение между собою

11. Категория модальности

Суждение ассерторическое
Суждение проблематическое, его ложная основа
Суждение аподиктическое
Категория количества
Виды суждений
Отношения суждений модальности и количества
Относительные совершенства суждений
Суждение объема; его качества

12. Умозаключения непосредственные

Суждения противоречащие
Суждения противные
Суждения подчиненные и подчиняющие

13. Общая основа умозаключений или силлогизмов

Виды силлогизмов

14. Теория синтеза

Теория анализа

Профессор философии Памфил Юркевич

1861 июня 9 дня

*Центральний державний архів України в м. Києві. —
Ф. 711. — Оп. 3. — Од. зб. 626. — Арк. 2, 3.*

***Показание уроков по истории философии,
прочитанных студентам
[Киевской Духовной] Академии ХХІ курса,
в течение двухлетнего 1859/60 и 1860/61
учебного академического года***

Предварительные изъяснения

1. Понятие о философии как об одном, определенном предмете философии
2. Границы истории философии
3. Понятие об истории: развитие исторического предмета и прогресс
4. Понятие об истории философии
 - а) внешние и внутренние причины, по которым развивается философия
 - б) значение в истории духа индивидуального национального и общечеловеческого
 - с) влияние философии на другие формы духовной жизни человечества
5. Объем истории философии
6. Историческая и научная оценка философских систем
7. Попытка определить а priori план истории философии. Гегелево учение об исключительно-логическом движении ее
8. Различные способы ее изложения: хронологический, психологический, прагматический, философский

Философия между народами христианскими

9. Условия, под влиянием которых развивается она
10. Связь ее с всеобщей историей
11. Образование на Востоке и Западе от V-го до IX-го в.

Философия схоластическая

12. Школы, основанные Карлом Великим: их цель и средства
13. Значение диалектики в этих школах и характер схоластической философии
14. Философия Эригены
15. Ансельм и онтологическое доказательство бытия Божия
16. Росцелин: борьба номинализма с реализмом
17. Падение схоластической философии в XV и XVI вв.: возрождение наук, естествознание и религиозная реформа
18. Разделение философии по национальностям и по началам
19. Философы этого переходного времени

20. *Бакон*: противоречие между жизнью и философией
21. Цель и средства философии
22. Индуктивная метода и энциклопедия наук
23. *Гоббс*. Его материализм и теория политического абсолютизма
24. *Локк*. Учение о врожденных идеях и источники человеческих познаний
25. Анализ представлений. Виды и степени достоверности человеческого познания
26. Учение об откровении и политическая теория
27. *Берклей*. Различие качеств первоначальных и вторичных Учение о материальном мире
28. *Юм*. Впечатления, представления и критерий истины. Понятие причины
29. Идея бытия

Систематическое развитие философии

Декарт

30. Мышление без предположений. Сомнение, достоверное знание и выводы из него
31. Ясность и раздельность понятий, как признак их истины
32. Аксиомы как основы знания
33. Идея Бога в человеческом духе
34. Гносеологическое значение этой идеи
35. Идея чувственного мира
36. Источник заблуждений
37. Онтологические понятия
38. Метафизические понятия
39. Мир чувствований
40. Учение о человеке

Арнольд Гейлинкс

41. Случайные причины

Барух Спиноза

42. Теория знания
43. Онтологические определения
44. Учение о Боге
45. Отношение Бога к миру
46. Учение о человеке
47. Учение нравственное

Николай Мальбраниш

- 48. Теория познания
- 49. Бог. Отношение Бога к миру
- 50. Учение нравственное

Готфрид-Вильгельм Лейбниц

- 51. Теория познания
- 52. Монадология
- 53. Ближайшие определения монады
- 54. Бог и предустановленная гармония
- 55. Мир явлений

Философия германская от Канта до Гегеля

- 56. Предварительные замечания

[Кант]

- 57. Критика чистого разума
- 58. Трансцендентальная логика
- 59. Трансцендентальная диалектика
- 60. Критика практического разума
- 61. Моральная вера
- 62. Понятие о религии
- 63. Критика силы судительной
- 64. Объективная целесообразность

Фихте

- 65. Полное развитие субъективного идеализма
- 66. Безусловные начала знания
- 67. Философия теоретическая
- 68. Философия практическая

Якоби

- 69. Учение о вере как первоначальном основании знания

Шеллинг

- 70. Понятие о знании, разделение философии и определение (положительное) сущности мира явлений
- 71. Учение о безусловном и его отношении к миру конечному
- 72. Мир конечный, его основание, развитие и цель
- 73. Человеческий дух, познание, свобода и бессмертие. Попытка Шеллинга изъяснить из начал философии учение христианское о личном Боге
- 74. Двойство начал в существе Божиим и их единство

75. Творение мира и история человечества
76. Человек: двойство начал в нем, трансцендентальная свобода
77. Различные направления в философии Шеллинга и его последние чтения
78. Прикладная часть его философии.
 - а) потенции реальные
 - б) потенции идеальные
 - bb) общество гражданское
 - cc) история человечества
 - dd) искусство
 - ee) христианство

Гегель

79. Предварительные изъяснения.
80. Феноменология духа.
81. Диалектическая метода.
 - Анализ логики
82. Учение о бытии
 - а) Качество
 - б) Количество
 - в) Мера
83. Учение о сущности
 - а) Сущность
 - б) Явление
 - в) Действительность
84. Учение о понятии
 - а) Понятие субъективное
 - б) Понятие объективное
 - в) Идея
 - г) Абсолютная идея
85. Философия природы
 - а) Механика
 - б) Физика
 - в) Органика
 - vv) Геологический организм
 - гг) Растительный организм
 - дд) Животный организм, царство животных
86. Философия духа
 - а) Субъективный дух
 - б) Объективный дух
 - в) Абсолютный дух
 - vv) Искусство
 - гг) Религия
 - дд) Философия

Реализм. Философия Бенеке

87. Основание философии
88. Подлинное не феноменальное бытие
89. Бытие вне нас
90. Наши познания и их истина
91. Разности во внутреннем бытии существа
92. Душа и тело
93. Основные процессы душевного развития
94. Основные формы душевной жизни

Гербарт

95. Общее направление его философии
96. Гербарт и Бенеке как психологи
97. Метафизика и ее задача
98. Идея вещи со многими свойствами
99. Учение об истинно сущем, или подлинном, не феноменальном бытии, о вещах в себе
100. Изъяснение мира явлений из вещей в себе
101. Методы отношений, случайный взгляд и самоподдержание сущностей

Профессор философии Памфил Юркевич
1861 года июня 9 дня

*Центральний державний архів України в м. Києві. —
Ф. 711. — Оп. 3. — Од. зб. 626. — Арк. 4-7.*

**Обозрение уроков по истории древней философии
и педагогике, преподаваемых студентам
Киевской Духовной Академии, XXI курса,
за 1859/60 и 60/61 учебный
академический годы**

По истории древней философии

Предварительные понятия

1. а) В древности философия была у одних греков.
- б) Происхождение греческой философии. Отношение греческой философии к так называемой восточной.
- с) Внешние обстоятельства греческой жизни и внутренние стили греческого духа и греческой цивилизации, обуславливавшие образование философской мысли греков.
- д) Главные моменты в истории греческой философии, разделение ее на периоды.

Период первый

2. Первоначальные формы греческой философии

I. Школа ионийская

- а) Фалес
- б) Анаксимен
- с) Диоген Аполлонийский
- д) Гераклит
- е) Анаксимандр
- з) Демокрит

их жизнь и учение

3. II. Школа пифагорейская. Общество пифагорейцев и их учение о числах, Боге, мире и душе; понятия нравственные и политические

4. III. Школа элейская

- а) Ксенофан
- б) Парменид
- с) Мелисс
- д) Зенон
- е) Эмпедокл

их учение

5. IV. Софисты

- а) Горгиас
- б) Протагор

их учение

Период второй

Особенности греческой жизни, действовавшей на образование характера греческой философии в этом периоде. Два главных отдела этого периода

Отдел первый

6. I. Сократ

- а) жизнь Сократа [нерозб.]
- б) метод философии Сократа: диалектика и ирония, наведение и определение
- с) учение Сократа: о Боге, человеке, учение нравственное и о бессмертии души
- д) замечания о несовершенных сократиках:
 - аа) школа мегариков
 - bb) школа киренейская
 - сс) школа циническая

7. II. Платон

- 1. Общие замечания о характере и значении Платоновой философии
 - а) Принцип Платона. Отношение его философии к философии Сократа и Аристотеля. Значение Платона в отношении к предшествующим и последующим философам
 - б) Платонова метода. Ее научный характер, ее художественная форма, ее недостатки. Разделение Платоновой системы
- 2. Пропедевтическое обеспечение платоновой системы
 - а) о приложении философской точки зрения в отношении к популярному сознанию и софистике, с теоретической и практической стороны
 - б) философская точка зрения в себе самой. Философская [нерозб.] метода; философия как целое и ее происхождение в субъекте
- 8. 3. Платонова диалектика или идеология
 - а) доказательства идей
 - б) понятие идей
 - с) идеальный мир
- 9. 4. Платонова физика
 - А. Общие названия мира [нерозб.]
 - а) материя
 - б) отношение чувственного к идеям
 - с) душа мира

- В. Специальная физика. Происхождение мира; учение об элементах
- С. Антропология. Понятие о душе; мистическая история души и ее смысл; части души
- 10. 5. Ифика Платона
 - а) учение о верховном благе.
 - б) учение о добродетели
 - с) политика. Необходимость и система государства; образование граждан; [нерозб.] специальным постановлениям
- 6. Отношение Платоновой философии к религии
- 7. Позднейшая форма Платоновой системы. Древняя Академия

III. Аристотель

- 1. Введение в философию Аристотеля
 - а) отношение системы Аристотеля к философии Платона
 - б) понятие Аристотеля о философии
 - с) понятие Аристотеля о методе философии. Общие элементы мысли. Методика: доказательство; непосредственное знание; индукция; определение
 - д) верховные и частные принципы науки
 - е) деление Аристотелевой системы
- 2. Метафизика Аристотеля
 - а) частное и общее
 - б) форма и материя
 - с) движение; первый двигатель
- 3. Физика Аристотеля
 - А. Общие представления о существах природы. Основа движения физического; роды движения; механические условия движения; целесообразность в природе
 - В. Специальная физика
 - а) об элементах
 - б) об устройстве мира
 - с) об органической природе
 - С. Антропология
 - а) о человеческом теле
 - б) о душе; понятие о душе; формы душевной жизни
 - с) вопрос о происхождении души; о бессмертии
- 14. 4. Ифика Аристотеля
 - А. Ифика в тесном смысле
 - а) понятие нравственного действия
 - б) цель нравственной деятельности или верховное благо
 - с) добродетели Множества добродетелей, ифические и дианоэтические добродетели

- В. Политика Аристотеля
 - а) предположения государства. Семейство
 - б) цель государства
 - с) устройство государства
- 15. 5. Отношение Аристотелевой философии к искусству и религии
 - а) искусство. Задача искусства вообще; трагедии
 - б) религия. Истина в религии; мифическое в религии
- 6. Перипатетики. Перипатетическая школа. Евдем и Теофраст; Дициарх, Аристоксан, позднейшие перипатетики

Отдел второй

Особенности греческой и классической жизни вообще, действовавшие на образование особенного характера философии в этом отделе. Главные направления.

- 16. I. Школа эпикурейская
 - А. Понятие [нерозб.] философии у эпикурейцев
 - В. Каноника
 - а) источник знания
 - б) способы образования бесчисленного рода знаний
 - с) критерий знания
 - С. Физика
 - Д. Психология
 - Е. О богословии
- 17. F. Ифика эпикурейцев
 - а) учение о верховном благе и высшей добродетели
 - б) частные добродетели
- 18. II. Школа стоическая
 - А. Понятие стоиков о философии и [нерозб.]
 - В. Логика стоиков
 - С. Физика
 - Д. Ифика
- 19. а) учение о добродетели. Низшая и высшая добродетель [нерозб.]. Отношение к обществу и космосу.
 б) верховное благо в добродетели. Отношение этого учения у некоторых стоиков.
- 20. III. Академия
 - А. Пиррон и [нерозб.]
 - В. Аркезилай
 - С. Карнеад
- 21. IV. Скептицизм
 - А. Энезидем
 - В. Секст Эмпирик

Период третий

22. Отличительные черты философии этого периода. Вывод их особенностей из истории образования, из преобразования предшествующих систем философских и из греческой истории этого периода.

Главные направления философские в этом периоде:

1. Греко-иудейская религиозная философия
 - а) происхождение этой философии
 - б) ее метода
 - в) содержание ее, по сочинениям Филона:
 - о Боге
 - мир идеальный и чувственный
 - ступени феноменальной жизни
 - учение о душе, загробной жизни и нравственности
23. II. Греко-языческая религиозная философия:
 - а) ее главные элементы. Ее основания
 - б) содержание этой философии у Плотина
 - в) учение Плотина об абсолютном
 - г) орган познания абсолютного
 - д) происхождение всего из абсолютного
 - е) учение об Уме
 - ж) о душе мира
 - з) о материи и образовании вещей
 - и) о душах человеческих. Состав души человеческой и [нерозб.] моральных понятий
 - й) откровение, мантика, [нерозб.]
 - к) Порфирий, Ямвлих, Прокл
24. III. Греко-христианская религиозная философия
 - а) вопрос об отношении между верой и знанием
 - б) три партии в решении его
 - партия, признававшая философию делом знания
 - партия, признававшая философию дополнением откровения
 - партия, признававшая откровение дополнением философии. Иустин, Климент Александрийский

Баккалавр философии Матвей Троицкий

*Центральный державний архів України в м. Києві —
Ф. 711. — Оп. 3. — Од. зб. 626. — Арк. 14 — 17.*

**Обозрение уроков, преподаваемых студентам
Киевской Духовной Академии низшего отделения
XXI курса по классу психологии и метафизики
в течение двухлетнего 1859/60 и 1860/61
академического курса**

Опытная психология

1. Предварительные понятия о психологии.
 - а. Предмет психологии
 - б. Задача ея, как науки
 - в. Источники ея и относительное их достоинство
 - г. Трудность психологических исследований
 - д. Возможность психологии
 - е. Метод опытной психологии
 - ж. Порядок исследований и разделение психологии

***Опытной психологии часть 1-я
(предварительная)***

**Учение о природе человека вообще
Содержание этой части опытной психологии и разделение ее**

Отделение 1-е

2. О составных началах природы человеческой.
 - а. Сущность вопроса о составе существа человеческого.
 - б. Важность этого вопроса в теоретическом и нравственном отношении.
 - в. Состояние его в настоящее время.
 - г. Способ решения его и разделение отдела.

Глава 1-я

О физической природе человека

- а. Общее понятие о физической природе человека и основных началах, входящих в состав ея.
- б. Стихийный состав тела человеческого и неорганические силы, в нем проявляющиеся.
- в. Организация тела человеческого и растительная жизнь, в нем проявляющаяся.
- г. Животная жизнь в человеческом теле и ея проявления.

Глава 2-я

О духовной природе человека

3.

- а. Присутствие в человеке духовного начала жизни — духа.
- б. Опытные указания на существенное различие духовного начала в человеке от физического, по их обнаружениям.

Отдел 2-й

4.

О союзе духа и тела в человеке и их взаимных отношениях в жизни человеческой

- а. Соединение в человеке двух начал жизни — физического и духовного — в одно существо.
- б. Естественные следствия этого соединения — жизненные соотношения духа и тела.
- в. Подробное рассмотрение взаимных отношений духа и тела в жизни человеческой, а именно

Глава 1-я

5.

Жизненные соотношения духа и тела, общие и постоянные

- а. Основной характер, долженствующий выражаться во взаимных отношениях духа и тела в жизни человеческой.
- б. Влияние тела на дух, свойство этого влияния, и предел, далее которого оно не простирается.
- в. Влияние духа на тело, характер этого влияния и предел, далее которого оно не простирается.
- г. Критические замечания на учение некоторых новейших мыслителей о взаимных отношениях физического и духовного начала в человеке, а именно:
 - α. на физиогномику Лафатера и
 - β. на краниологию Галя и френологию его последователей.

Глава 2-я

Жизненные отношения духа и тела в некоторых особенных состояниях жизни человеческой

- б. А. В состояниях обыкновенных, но периодически сменяющихся, каковы состояния сна и бодрствования.
 - а. Основная причина, производящая перемену состояний сна и бодрствования во всех живых существах на земле.
 - б. Характеристические признаки сна и бодрствования у человека.
 - α. Бодрственное состояние человека и его существенные признаки.

- β. Сонное состояние жизни человеческой.
- γ. Сновидения.
- 7. Б. В состояниях болезненных.
 - а. Понятие о душевных болезнях.
 - б. Общая причина всех видов сумасшествия.
 - в. Роды и виды сумасшествия и
 - α. Виды сумасшествия, происходящего от причин духовных.
 - β. Виды сумасшествия, происходящего от причин телесных.
 - г. Способ врачевания сих болезней.

Опытной психологии часть 2-я

О жизни и деятельности духа человеческого и различных его способностях

- 8. а. Понятие о жизни души человеческой и ее способностях вообще.
- б. Основные способности души человека.
- в. Порядок, в каком они должны быть естественнее рассматриваться.

Отделение 1-е

О способности духа познавательной, или уме

- а. Понятие о познавательной способности вообще.
- б. Самостоятельность ее.
- в. Значение ее в ряду других способностей и жизни духа нашего вообще и
- г. Разделение трактата.

Глава 1-я

- 9. **О природе познавательной способности вообще**

- а. Понятие о познании вообще.
- б. Составные элементы, из коих оно состоит.
- в. Условия, необходимые для его образования.
- г. Способ образования познаний вообще.
- д. Основные способности ума, необходимые для образования познаний, как участие в образовании познаний и взаимное отношение.

Глава 2-я

О различных видах и степенях деятельности ума в частности Разделение познавательных способностей и порядок исследования их

10. I. Способность чувственного восприятия и виды его.
 1. Внешнее чувство
 - а. Понятие о нем.
 - б. Общие законы, коим оно подчинено в деятельности.
 - в. Частнейшие условия и границы его деятельности.
 - г. Виды внешнего чувства, их число, распорядок, законы, условия, и границы.
 - д. Значение внешнего чувства в жизни человека.
 2. Внутреннее чувство
 - а. Понятие о нем.
 - б. Предмет его.
 - в. Двойкий образ его деятельности: естественный и искусственный.
 - г. Трудности внутреннего наблюдения и средства к их преобладанию.
11. II. Способности представления. Понятие о ней и виды ея.
 - α. Способность образования представлений.
 - β. Способность хранения представлений — память.
 - γ. Способность воспроизведения представлений — воспоминание.
 - δ. Способность преобразования представлений — фантазия.
12. III. Способность мышления — рассудок.
 - а. Понятие о рассудке.
 - б. Главные виды его деятельности.
 - в. Отличие мышления от деятельности прочих познавательных способностей в деле познания.
13. IV. Способность идей — разум.
 - а. Понятие о разуме.
 - б. Виды идей разума.
 - в. Процесс их развития и разные формы.

Отделение 2-е

14. О способности чувствований — сердце

- а. Общее понятие о ней.
- б. Самостоятельность ея.
- в. Отличительный характер.
- г. Разделение трактата.

Глава 1-я

О природе чувствований вообще

15. А. Составные элементы, из коих слагаются чувства.
1. Сердечное ощущение. Понятие о нем и отношение его к чувствованиям удовольствия и неудовольствия.
 2. Сердечное суждение — вкус. Понятие о нем, различие суждений вкуса от суждений ума, основание суждений вкуса.
 3. Сердечное движение. Понятие о нем, различные степени сердечной чувствительности и причины их; различные степени сердечных движений; высшая степень сердечных движений — волнения сердечные; их свойства и действия; средства к умозрению их; главные формы или роды сердечных движений:
 - α. приятные движения сердца, их виды и степени;
 - β. неприятные движения сердца, их виды и степени.
16. Б. Происхождение и образование в сердце более или менее постоянных расположений и наклонностей
- а. Понятие о сердечном расположении и основание его.
 - б. Главные роды сердечных расположений.
 - в. Причины различного рода расположений.
 - г. Способ образования в сердце постоянных расположений, нравов.

Глава 2-я

О различных видах и степенях чувствований в частности

17. I. Ощущения телесные.
- а. Общее понятие о них.
 - б. Происхождение их и главные роды.
- II. Чувствования душевные.
- а. Общее понятие о них.
 - б. Происхождение их и
 - в. Главные роды.
- III. Чувствования духовные, святые.
- а. Понятие о них.
 - б. Происхождение их и
 - в. Главные роды.

Отделение 3-е

18. **О способности деятельной — воле. Понятие о ней; отличительный ее характер; отношение к другим особенностям и разделение трактата**

Глава 1-я

О природе воли вообще

Составные элементы, из коих складывается деятельность воли.

1. Побуждения. Понятие о них, основание их в потребностях природы, связь их с чувствованиями сердечными, различная сила их, низшие и высшие побуждения и их отношение.
2. Свободное произволение. Понятие о свободе воли; бытие свободы воли; влияние на нее побуждений и независимость от них воли; тесная связь ее с разумом; свободные действия воли:
 - α. внимание к побуждениям;
 - β. рассуждение о них;
 - γ. выбор;
 - δ. решимость.
3. Деятельная или исполнительная сила воли. Понятие о ней, различные степени силы воли и причины этого различия.

Глава 2-я

О различных видах и степенях деятельности воли, в частности

- I. Воля чувственная
 1. Побуждения, коими она руководится в деятельности.
 2. Способ действия ее.
 3. Круг ее деятельности.
- II. Воля душевная.
 1. Побуждения, коими она руководится в деятельности.
 2. Способ действия ее.
 3. Круг ее деятельности.
- III. Воля духовная.
 1. Побуждения, коими она руководится в деятельности.
 2. Способ действия ее.
 3. Круг ее деятельности.

Умозрительная онтология или Метафизика

19. Предварительные понятия о ней.
 - а. Понятие об умозрительной онтологии.
 - б. Главная задача ее.

- в. Источник ея.
- г. Достоинство и
- д. Разделение ея.

Метафизики часть общая

Главные вопросы, которые решаются в этой части метафизики, следующие:

1. Знаем ли мы о существующем вообще, или реальном, и как доходим до этого знания?
 - а, положительный ответ на сей вопрос от общего смысла и
 - б, опровержение отрицательных ответов скептицизма и идеализма.
2. Знаем ли мы о существующем так, как оно само в себе существует, и как доходим до этого знания?
 - а, положительный ответ от общего смысла
 - б, опровержение отрицательного ответа критической школы.
3. Знаем ли мы о существенном различии между собой субстанций и
 - а, о существенном различии чувствований субъективных и сверхчувствований — духовных?
 - б, о существенном различии самых сверхчувствований субъективных.

Метафизики часть особенная

Содержание сей части и разделение ея

Отделение 1-е

Умозрительная психология

Главные вопросы, которые решаются в умозрительной психологии, суть следующие:

22. 1. Что мы знаем, по разуму, о существенном образе бытия души человеческой? Где раскрыты и доказаны следующие свойства души человеческой, как духа:
 - а. Субстанциональность.
 - б. Простота.
 - в. Самостоятельность.
 - г. Разумность.
 - д. Свобода.
 - е. Личность.
 - ж. Конечность и наконец
 - з. Бессмертие

2. Что мы знаем, по разуму, о соединении духа человеческого с телом? Где рассмотрены следующие вопросы:
- а. Каким образом дух человеческий соединен с телом?
 - б. Как возможно это соединение?
 - в. С какой частью тела дух находится в непосредственном соединении?
 - г. Существовал ли когда дух человеческий без тела и будет ли существовать когда либо, или нет?

Отделение 2-е

Умозрительное богословие

24. Предварительное понятие об умозрительном богословии.
- а. Понятие о нем
 - б. Задача и долг его
 - в. Источники его и отношение к богословию откровенному
 - г. Недостаточность умственного познания о Боге и необходимость восполнять его познанием из откровения.
 - д. Относительное достоинство умственного познания о Боге при откровенном.
 - е. Отношение умозрительного богословия к откровенному.
25. Главные вопросы, рассматриваемые умозрительным богословием:
- А. Знаем ли мы, по разуму, о бытии Божиим и как доходим до сего познания? Где предложены:
 - а. Положительный ответ на сей вопрос общего смысла.
 - б. Главнейшие мнения философов об основаниях естественной веры в бытие Божие, и именно:
 - α. Мнение эмпириков-натуралистов; сущность его и опровержение оснований;
 - β. Мнение рационалистов-догматиков; сущность его, главнейшие доказательства бытия Божия, представляемые философами;
 - γ. Мнение критической школы Канта об умозрительных доказательствах бытия Божия и основание нашей веры в него;
 - δ. Мнение Якоби и других подобных ему мыслителей; оправдание этого мнения.
 - в. Изъяснение способа, коим рождается в душе нашей сознание и убеждение в бытии Божиим.
 - г. Значение и достоинство умственных доказательств бытия Божия в деле богопознания.
 - д. Выводы касательно познания нашего о бытии Божиим.

Б. Знаем ли мы, по разуму, и что именно знаем, о существе Божием? где показаны:

1. Возможность для ума нашего иметь познание о существе Божиим и основание сей возможности.
2. Свойство естественного познания нашего о свойствах Божиих и путь, коим ум наш приобретает сие познание и
3. Содержание естественного познания нашего о Божественном существе, где в частности показаны:
 - а. основное понятие о Боге, как о бесконечно совершенном Духе и
 - б. свойства, приличные Богу, как бесконечному Духу.
 - α. в Его бытии и

29. в Его жизни и деятельности; свойства Божьего разума и Божьей воли.

В. Знаем ли мы, по разуму, и что именно знаем, об отношении Бога к миру? Где, после общих замечаний, касательно ограниченности нашего познания о сем предмете, рассмотрены следующие вопросы:

30. I. Что мы знаем, по разуму, о зависимости мира от Бога по его бытию? где, в частности, показано:

1. Учение разума о происхождении мира от Бога чрез творение и рассмотрены некоторые частнейшие вопросы, рождающиеся в уме, при размышлении о Боге, как Творце мира.

31. 2. Учение разума о продолжающемся существовании мира по воле Божией, и рассмотрены некоторые частные вопросы, рождающиеся в уме, при размышлении о Боге, как Мiroдержителе.

32. II. Что мы знаем, по разуму, о зависимости мира от Бога, по его форме или образу бытия? Где, после общих понятий о форме мира, показано:

1. В чем состоит причинная связь в мире, и как, в этом отношении, мир зависит от Бога, и, наконец, понятие о Боге по отношению к миру, отсюда вытекающие, как о Законодателе и Жизнедержавце мира.

33. 2. В чем состоит так называемая конечная связь в мире и как, в этом отношении, мир зависит от Бога? Где

- а. после предварительных рассуждений о том:

- β. может ли она и как именно может быть доступна для познания и

- γ. В чем состоит окончательно?

б. раскрыто учение Разума о Боге как мироправителе, и именно

α. Как Верховном Правителе всех существ мира вообще

β. Как Верховном Правителе существ мира нравственных в особенности.

Ординарный профессор философии Дмитрий Поспехов

Июня 9 дня 1861 года

*Центральний державний архів України в м. Києві —
Ф. 711. — Оп. 3. — Од. зб. 626. — Арк. 8 — 12.*

***Донесение второго испытательного комитета
об испытании, проведенном им
14, 16, 19 и 22 июня текущего года
студентов [Киевской Духовной] Академии
XXI курса по предметам метафизики,
психологии, истории древней и новой философии,
логики и педагогики, по языкам немецкому
и греческому, с присовокуплением списков,
обозначающих успехи по названным предметам***

По философским предметам студенты XXI курса оказали успехи вообще очень хорошие. Видна любовь к изучению философии в ее различных частях, любовь, которая особенно поддерживается важною потребностью приводить в надлежащую систему господствующие ныне в русской литературе идеи и воззрения на жизнь гражданскую и религиозную, и следить ее развитием иных идей, начиная с их источника в той или другой философской системе. Сообразно с этим, студенты успели преимущественно в изучении древней и новой философии. Нельзя сказать этого о метафизике, отвлеченные и далекие от общего смысла вопросы которой представляют для студентов большие затруднения. Между тем ту же самую науку они гораздо лучше усваивают в истории философии; потому что здесь она становится для них понятною 1) вследствие ее постепенного развития от одной философской системы к другой и 2) вследствие ее сильной связи с историческими событиями. Также можно предположить, что студенты, изучая эту науку в ее замечательном историческом различии, не чувствуют особенной потребности изучать ее в форме отдельной и самостоятельной системы. Наконец, из ответов можно было усмотреть, что некоторые оказались для настоящего курса особенно любимыми. Таков по преимуществу философ и психолог Бенеке.

Усердие, с каким студенты изучали греческий язык, не равняется их любви к наукам философским. Причиною этого надо полагать общий упадок усердия к изучению классических языков, замечаемый во всех школах и имеющий свое основание в огромном количестве переводов с трудных классических языков на более доступные новые европейские языки. Впрочем, здесь некоторые студенты показали и прямое усердие и очень хорошие успехи.

Знанием немецкого языка студенты интересуются, но те из них сделали мало успехов в его изучении, которые поступали в Академию без предварительной подготовки в семинарии.

Ординарный профессор философии Памфил Юркевич
Баккалавр философии и греческого языка Матвей Троицкий
28 июня
1861 года

*Центральний державний архів України в м. Києві. —
Ф. 711. — Оп. 3. — Од. зб. 584. — Арк. 19.*

**Обозрение преподаваемого по истории философии
студентам I и II курсов
[Киевской Духовной Академии]
за 1876/77 учебный год**

Введение

1. Понятие о философии. Необходимость такого понятия при изложении историко-философских вопросов, исследованием которых занимается философия. Отношение философии к религиозным представлениям и к опытному познанию. Вывод понятия о философии.
2. Понятие об истории. История натуральная и история человеческой жизни. Понятие об историческом развитии. Значение общих идей в историческом развитии. Единство или внутренняя связь в историческом развитии философии. Каково должно быть изложение истории философии?

История греческой философии

Предварительные замечания. Основные черты древнегреческого мирозерцания. Космогонические учения Гезиода, Ферекида и орфиков.

Первый период греческой философии

1. *Ионийская школа.* Фалес, Анаксимандр, Анаксимен. Учения их о происхождении и причине вещей.
2. *Пифагорейская школа.* Применение математического знания к изъяснению вещей. Число как сущность вещей. Устройство мира. Гармония — основной закон бытия и жизни. Пифагорейское воспитание.
3. *Элеатская школа.* Основная идея элейской философии. Ксенофан. Учение его о Боге. Парменид. Учение его о сущем. Зенон — первый греческий диалектик.
4. *Гераклит.* Учение об изменяемости вещей. Борьба противоположностей как условие всеобщей изменяемости. Мировой огонь как реальная основа изменяемости. Учение о человеке, о познании.
5. *Эмпедокл.* Основная мысль его философии. Учение об элементах вещей и действующих силах. О происхождении вещей. Сферос и космос. Происхождение животных и человека, о познании.
6. *Атомисты.* Атомы и пустота, как основные принципы вещей. Образование мира из атомов. Учение о душе и познании.
7. *Анаксагор.* Первичные элементы вещей (омиомерии). Ум как начало движущее. Образование мира. О познании.

8. *Софисты*. Характеристика древнего государства. Значение персидских войн для афинской республики. Необходимость нового образования. Риторика и диалектика. Софисты — представители просвещения своего времени. Протагор и Горгий. Эристика. Различные приемы этого искусства. Отзывы Платона и Аристотеля о софистах.

Второй период греческой философии

1. *Сократ*. Характеристика личности и философии Сократа. Примеры его собеседований. Форма, метод и цель собеседований. Идея знания. Единство знания и добродетели. Благо как предмет знания. Судьба Сократа.
2. *Сократические школы*: мегарская, циническая и киренейская.
3. *Платон*. Философия Платона — продолжение и дальнейшее развитие философии Сократа. Разделение системы Платона.
 - А. *Диалектика*. О формах познания (анализ диалога: Тезет), о сущем как предмете познания (анализ диалога: Софист), учение об идеях; параллелизм познания и бытия; о методах познания (Филеб): индукция, дедукция, разделение вопроса о благе как важнейшем предмете познания. Исследование и решение этого вопроса в диалогах: Филеб и Республика. Философия как стремление или любовь к благу. Анализ диалогов: Федр, Пир и Федон.
 - В. *Физика*. Изъяснение природы с точки зрения блага. Двоякая роль причины вещей: разумной и необходимой. Анализ диалога: Тимей.
 - С. *Этика*. О добродетелях. Государство. Вопрос о справедливости. Справедливость как принцип государственной жизни. Устройство государства. О воспитании.
4. *Аристотель*. Разделение философской системы Аристотеля. Разделение теоретических наук.
 - А. *Логика*. Диалектический и аподиктический методы. О суждении. О категориях. Различные виды противоположностей. Виды суждений. О силлогизме. Формальное условие силлогизма. Значение среднего термина. Силлогизм как доказательство. О принципах доказательства. Определение. Связь определения с доказательством.
 - В. *Метафизика или первая философия*. Критика Платоновского учения об идеях. Сущность как отдельная вещь. Существенное и несущественное. Форма и материя. Возможное и действительное. Возможность деятельная и страдательная. Действительное как деятельность [нерозб.] и продукт.

С. *Физика*. Понятие о природе. О движении. Пространство и время. Материя как субстрат движения. Различные виды перемен и второстепенная причина движения. Биология. Различные формы жизненного начала и их взаимное отношение.

Д. *Этика и политика*. Благо как предмет этики. Что такое добродетель? Добродетели этические и умственные. О справедливости. Необходимость государственной жизни и ее основание. Виды общежития. Отношения, входящие в состав семейной жизни. Община. Государство. Принцип государственного единства. Черты наилучшего устройства государства.

Е. *Поэтика* — наука об искусстве. Отношение художественной деятельности к теоретической и практической. Разделение искусств. Об эпосе и трагедии. Очищение как цель трагического действия. Этический элемент в искусстве.

Общий взгляд на философию Аристотеля. Метод истолкования Аристотеля.

Третий период греческой философии

Философские школы после Аристотеля. Внешнее общественное значение философии. Практическое направление ея.

1. *Эпикурейская школа*. Каноника. Об источниках и критерии познания. Физика. Задача ея. Атомистическая теория и ее применение. Учение о душе и происхождение представлений. *Этика*. Вопрос о благе. Благо как удовольствие. Добродетель как средство к счастью. Эвдемонизм Эпикура и Аристиппа.

2. *Стоическая школа*. *Логика*. Учение о познании. Происхождение представлений. Натуральные и искусственные понятия. Критерий истинности познания. Логика как искусство доказывания. Физика. Основные начала действительности. Мировой огонь и прочие элементы. Божество и мир. Учение о природе человека. *Этика*. Принцип стоической морали. Понятие о добродетели. Единство добродетелей. Совершенные и несовершенные обязанности. Космополитизм. Религиозный характер стоицизма. Отношение стоицизма к народной вере. Общий взгляд на эпикурейскую и стоическую мораль.

3. *Скептическая школа*. *Архезилай*. Невозможность критерия для познания. Вероятность мнения как руководства в жизни практической. Карнеад. Отрицание возможности критерия. Различие мнений по степени вероятности. Энезидем. Десять тропов или оснований для оправдания скептицизма. *Секст Эмпирик*. Основания скептицизма: а) против возможности критерия; б) против некоторых положений догматической философии.

Период четвертый греческой философии

Александрийская философия. Происхождение ее и разделение.

1. Иудейско-александрийская философия. Происхождение и задача ее. *Филон*. Учение о Боге и отношении Бога к миру. О свойствах божественных и логосе. Учение о человеке и его назначении. Вечное благо. Соединение с Богом как цель нравственной жизни.

2. Греческо-александрийская философия.

Неоплатонизм. Задача неоплатонической философии.

Плотин. Учение его о разуме, как источнике достоверного познания. Несовершенство разума.

О Едином; непознаваемость его. Единое как безусловное благо и причина всякого бытия. Об уме. Рождение ума из первоединого. Единство и множество в уме. Происхождение мировой души и отношение ее сходной стороны к уму, с другой — к чувственным явлениям. Материя как отрицательное начало вещей. Учение о человеке. Нравоучение Плотина. Практическая, теоретическая деятельность и экстатическое слияние с божеством как степени нравственного совершенства.

Экстраординарный профессор Петр Линицкий

*Центральный державний архів України в м. Києві —
Ф. 711. — Оп. 3. — Од. зб. 1273. — Арк. 17 — 18.*

**[Представление проф. Линицкого
и доц. Кудрявцева о порядке
распределения лекций по истории философии]**

По Совету
1902 г.
№ 17

По делу о распределении лекций
по истории философии на одном курсе
16 авг[уста] 1902 года

В Совет Киевской духовной Академии

Считаем своим долгом доложить Совету следующее.

В настоящее время история философии читается на двух курсах — первом и втором, что сопряжено с значительными неудобствами: а) при указанном распределении лекций по истории философии студенты приступают к изучению метафизики, не прослушав и половины курса по истории философии, тогда как последняя имеет пропедевтическое значение по отношению к первой (на это неудобство неоднократно указывал проф[ессор] метафизики П. И. Линицкий; б) преподавателю истории философии приходится теперь работать одновременно на два фронта, переходя еженедельно от древней философии к новой и наоборот; в) в силу того, что на первом курсе полагается одна лекция в неделю для истории философии, там бывают нередко (в случае совпадения лекционного дня с днем неприсутственным) слишком большие промежутки между лекциями, неудобные в учебном отношении.

В виду приведенных соображений, не найдет ли Совет полезным и возможным сгруппировать лекции по истории философии на одном (именно на первом) курсе, как это уже сделано по отношению к лекциям церковного права?

И. д. доцента истории философии П. Кудрявцев
Профессор П. Линицкий
16 августа 1902 г.

*Центральний державний архів України в м. Києві —
Ф. 711. — Оп. 3. — Од. зб. 2635. — Арк. 1.*

Гиляров [Алексей Никитович]
О ходе защиты ним докторской диссертации⁴
в Петербургском университете и конфликте
с Кареевым. 2 декабря

2 декабря в Киевском Университете доктор философии Гиляров читал первую свою лекцию после возвращения из Петербурга, где он с таким, по-видимому, шумом получил докторскую степень. Студенты с нетерпением ожидали появления Гилярова, его первой лекции. Давно уже носились слухи, что на защите диссертации произошел какой-то инцидент, что Гиляров рассказывал своим знакомым о том фуроре, который произвела его защита, и о том великом, всемирно-историческом значении, какое имеет его труд: “Платон как исторический свидетель”. Все знали, что Гиляров непременно расскажет на первой лекции, как было дело. В аудитории собралось душ около ста; для киевского филологического факультета это небывалый наплыв слушателей. Появился Гиляров: шумные аплодисменты приветствовали новоиспеченного доктора философии. Гиляров поклонился и начал:

“Благодарю Вас, господа! Своими аплодисментами вы показываете, что не верите сплетням, которые носятся относительно моей защиты диссертации (Далее Гиляров как-то выразил, что, по его мнению, не должно скрывать того, что происходит в среде философов). О моей книге⁵, которая должна совершить переворот в философии, вы уже неоднократно слыхали; теперь расскажу вам о том, как она была принята выдающимися русскими учеными во время защиты моей диссертации в Петербургском Университете. Я поехал защищать свою диссертацию именно в Петербург, потому что я хотел, чтобы труд мой был разбираем в центре русской учености, а таким центром, как известно, является Петербург; кроме того, я желал, чтобы труд мой был оценен, между прочим, и таким выдающимся русским философом, как профессор Петербургского Университета г. Введенский⁶. Официальными оппонентами были назначены философ Введенский и филолог Эрнштедт. Как всем известно, роль официальных оппонентов такова, что хочешь — не хочешь, а возражать должен, хотя бы в разбираемом труде не было никаких недостатков.

⁴ Захищена восени 1891 р. Звідси можна датувати документ 2 (16) грудня 1891 р.

⁵ Див.: Гиляров А. Н. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. Опыт историко-философской критики. — К., 1891.

⁶ Идется про Олександра Івановича Введенського (1856—1925).

В таком именно положении очутились мои оппоненты. Введенский начал свои возражения с похвал моему труду; суть этих похвал приблизительно такова: “Ваш труд отличается глубокой оригинальностью, самостоятельностью и всесторонним знакомством с предметом! Петербургский университет должен гордиться тем, что в стенах его защищается диссертация, подобная Вашей!”⁷ Указав на некоторые, совершенно несущественные, неточности в моем труде, Введенский предоставил слово Эрнштедту, который сказал, что мой труд представляет отрадное явление не только в философии, но и в филологии или, лучше сказать, для филологии: “в такую неразрывную связь Вы ставите успехи филологии с успехами философии!” Остальные возражения касались или пустых мелочей или были просто-напросто прямой или косвенной похвалой моему труду. Декан филологического факультета встал уже, чтобы отбирать голоса, как вдруг раздается голос из оврага: “Позвольте, позвольте, господа! Я возражаю”. Встает проф. Кареев⁸ и говорит: “я труда г. Гилярова не читал; с философией не знаком, но насколько я мог понять из прений, весь труд Гилярова основывается на диалогах Платона, большая часть которых по мнению европейских ученых и самого Гилярова не может считаться достоверными, принадлежащими Платону. Если это так, то странно основывать на них свой труд; странно даже говорить о Платоне”. Выходка Кареева возмутила факультет. Введенский назвал ее неосновательной и неуместной, декан — тоже. Дали слово мне. Я сказал, что было бы неосновательно не касаться Платона только потому, что некоторые из сочинений, приписываемых ему, на самом деле не его! Ведь и автор Евангелия неизвестен. Неужели же на этом основании нужно вырвать из рук верующих эту книгу?! Так что ли по-Вашему, г. Кареев? Я, знаете, разозлился таки на Кареева. Тогда Кареев говорит: “Извините! Я беру слово свое назад!” И тут же публично заявил, что он присоединяется ко мнению факультета и признает меня достойным степени доктора философии. Таким образом единогласно был удостоен искомой степени ...

Казалось бы, Карееву пора было сойти со сцены, ан нет! Вышли мы в профессорскую. Кареев подходит ко мне и говорит: “Извините, я страдаю бессонницей”. — Очень рад слышать истинную причину нападков на меня! — с признательностью отвечал я... Но, представьте, Кареев на этом не кончил; в тот же день он послал в “Русские Веду-

⁷ Див.: *Введенский А. И.* Рец. на кн.: Гиляров А. Н. *Источники о софистах. Платон как исторический свидетель* // *Историческое обозрение*. — 1892. — Т. IV. — С. 334—398.

⁸ Кареев Микола Іванович (1850—1931) — історик і соціолог, представник російського позитивізму.

мости” телеграмму, в которой говорил приблизительно так, что он, дескать, в пух и прах разбил меня, и что я только с трудом получил степень доктора. Когда я, уже в Москве, узнал об этой телеграмме, она возмутила меня, но я не считал нужным препираться с Кареевым: с клопами не стоит возиться! Нет ничего неприятнее, как сражаться с теми гадами, которые поражают своей вонью. Уже здесь, в Киеве, я получил несколько писем, из которых видно, что в Петербурге возмущены выходкой Кареева; между прочим я получил письмо и от декана; он пишет, что уже послал в “Русские Ведомости” официальное опровержение телеграммы Кареева (при этом Гиляров прочел слушателям письмо декана, в котором выходка Кареева названа глупой).

Какие же заключения мы выведем из всего того, что вы только что от меня узнали? Первое заключение касается моего труда: оно очевидно! Второе — людской нравственности: выходит, что и в среде профессоров есть подлецы, но это для вас, вероятно, не новость! Но интересно еще выяснить те мотивы, которые побудили почтенного профессора выкинуть такую подлость. Думал я, думал об этом — и пришел к следующим заключениям: Лично с г. Кареевым я незнаком, и потому личным врагом его быть не могу; но я знаком с проф. Ник. Гротом⁹, которого я некогда хорошенько распустил; проф. Грот состоит в приятельстве с проф. Кареевым — и ларчик до некоторой степени открывается! Далее, проф. Кареев принадлежит к слепым поклонникам западноевропейской науки; он основал в Петербурге “историческое общество”, задача которого унижать русских ученых и превозносить европейских. Досталось в трудах этого общества г. Иловайскому¹⁰, досталось и мне! Я, хоть и признаю заслуги западноевропейской науки, но и не во всем с ней соглашаюсь. Кареев же и К^о придерживаются шаблонных взглядов, установившихся в западноевропейской науке... Наконец, третья пружина, двигавшая г. Кареевым: я в своих философских сочинениях вывожу необходимость бытия Высшего Разума, между тем как Кареев принадлежит к сторонникам так называемой механической системы, по которой мир создан и существует по законам чисто физико-математическим без участия Непостижимой силы! Вот почему г. Кареев и напал на меня, как на представителя, по его мнению, мрака, обскурантизма.

⁹ Грот Никола Якович (1852—1899) — філософ, на той час професор Московського університету, голова Московського психологічного товариства, редактор журналу “Вопросы философии и психологии”. Світогляд М. Грота зазнав складної еволюції від позитивізму (70—80 pp.) до метафізики.

¹⁰ Йдеться про Дмитра Івановича Іловайського (1832—1920), історика і публіциста.

Итак, чтобы быть в глазах Кареева либералом и достойным докторской степени, нужно быть, во-первых, приятелем Н. Грота, 2) поклонником западноевропейской науки, 3) отъявленным атеистом. Во всех этих пунктах я расхожусь с Кареевым; вообще наши мирозерцания идут вразрез друг с другом — и вот истинные причины всей той злобы ко мне, которую проявил проф. Кареев!”

Так заключил свою лекцию г. Гиляров и вышел, сопровождаемый аплодисментами.

*Інститут рукопису Національної бібліотеки України
ім. В. Вернадського. — [Архів І. В. Луцицького]. —
Ф. 66. — № 522.*

Программа для занятий профессорских стипендиатов по кафедре философии¹¹

І. История философии

А. Программа:

- 1) История древней философии Востока и Запада. Знакомство в подлинниках с фрагментами древнейших греческих философов; с диалогами Платона Протагор, Горгий, Федр, Пир, Федон, Государство, Филеб, Софист, Тимей; с сочинениями Аристотеля Аналитика II, Метафизика, Физика, Никомахова этика, О душе, с поэмой Лукреция О природе.
- 2) История средневековой философии: Гностицизм, Патристика, Схоластика (номинализм и реализм).
- 3) История новой философии до наших дней. Знакомство в подлинниках с сочинениями Декарта Рассуждение и Размышления; с Новым Органомом Бэкона; Опыт Локка; Трактатом Юма; Этикой Спинозы; Монадологией Лейбница; тремя критиками Канта; Zend-Aвестой Фехнера, Основными началами Спенсера; Системой Вундта.

В. Литература:

- 1) Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie. Zeller Philos. der Griechen. Brandis, Handbuck der griechisch — römischen Philosophie. Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, I.
Diels, Doxographi graeci. Mullach, Fragmenta philosophorum graecorum. Ritter et Preller, Historia philosophiae graecae. Fainbanks, The first philosophers of Greece. Platos werke, griechisch und deutsch, Engelmann. Aristotelis Metaphysica, ed. Bonitz. Aristoteles Acht Bücher der Physik, von Prante. Aristot. Ethics, ed. by Grant. Aristot. Psychology, td. by Wallace. Lucretii Cari. De rerum natura, ed. by Munro.
- 2) Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie. Stöckl, Gesch. der christl. Philosophie. Ueberweg, Grundriss etc. II.
- 3) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. Ueberweg, Grundriss etc. III.

¹¹ Написана, ймовірно, рукою О. М. Гілярова.

Descartes, Discours de la méthode, ed. par. Lefranc. Meditationes, hrsg. v. Barach. Baco, Novum Organon, ed. By Fowler. Locke, An Essay ed by John. Hume, Freatise, ed. by Green. Spinoza, Ethica, ed. Von Vloten et Land (opera) [...]

II. Метафизика

А. Программа:

- 1) Материализм
- 2) Спиритуализм
- 3) Дуализм
- 4) Монизм

в их прошлом и настоящем

В. Литература:

Кроме указанного выше: Lange, Geschichte des Materialismus. Willmann, Geschichte des Idealismus. Hartmann. Gesch. der Metaphysik.

III. Этика

А. Программа:

- 1) Этика удовольствия и пользы
- 2) Этика долга
- 3) Этика развития (эволюционная)

В их прошлом
и настоящем

В. Литература:

Кроме указанных выше: Jodl. Geschichte der Ethik. Zieler, Gesch. der Ethik. Guyau, La morale anglaise contemporaine. Fouillée, Critique des Review of the systems of Ethics founded on the theory of Evolution.

IV. Психология

А. Программа :

- 1) Психология наблюдения
- 2) Физиологическая психология
и психофизика
- 3) Эволюционная психология

В их прошлом
и настоящем

В. Литература:

Кроме указ. выше: Bain, The Senses and the Intellect и Emotions and the Will. Wundt, Grundriss der Psychologie. Spencer, Principles of Psychology.

V. Логика

A. Программа:

- 1) Дедукция $\square$
- 2) Индукция $\square$

В их прошлом и настоящем

B. Литература:

Кроме указ. выше: Kampe, Aristoteles Erkenntnisstheorie. Kuno Fischer, Francis Bacon. Grimm, Zur Geschichte des Erkenntnisproblems. Drobisch, Neue Darstellung der Logik. Mill, System of Logic. Zigwart, Logic.

Примечание I. Все означенные книги подразумеваются в последних изданиях, какие могут появиться ко времени сдачи магистерского испытания.

Примечание II. Монографическая литература сообщается своевременно, по мере прохождения и изучения предмета.

*Институт рукопису Національної бібліотеки України
ім. В. Вернадського. — [Архів Київського університету]. —
Ф. VIII. — № 2829.*

Якубанис Г. И.
[Отзыв о сочинении
“Зависимость религиозно-философских
воззрений Льва Толстого от Спинозы”^{12]}
2 марта 1918, Киев

В Историко-филологический факультет
Университета Св. Владимира

Отзыв о сочинении под девизом καὶ ὁὖν γὰρ τὸ ἀνθρώπινον — на тему:
“Зависимость религиозно-философских воззрений Льва Толстого
от Спинозы”

Тема, по существу историко-философская, — (вопрос заключается в установлении или отрицании факта зависимости Льва Толстого от Спинозы, то есть в исследовании всех возможных путей и способов влияния одного мировоззрения на другое) — разработана автором исключительно в ее литературно-критических моментах, по методу сопоставления двух мирозерцаний в их готовой литературной форме. Таким образом основной по смыслу темы вопрос о возможности промежуточных звеньев влияния и косвенного идейного воздействия оставлен автором без рассмотрения. Это методологическое расхождение задачи и ее решения естественно обесценивает конечный результат работы, поставляя под принципиальное сомнение надежность отрицательного вывода, к какому приходит автор по вопросу о фактической зависимости Толстого от Спинозы.

В остальном признаю работу весьма удачной и присоединяюсь к заключению проф. В. В. Зеньковского¹³.

Доцент Г. И. Якубанис
г. Киев
Марта 2 дня 1918 года

Інститут рукопису Національної бібліотеки України
ім. В. Вернадського. — [Архів А. Лободи]. — XXXVII, 68.

¹² Автором цього твору є Валентин Фердинандович Асмус, тоді студент історико-філологічного факультету Університету Св. Володимира.

¹³ Див.: Зеньковский В. В. В историко-филологический факультет Университета Св. Владимира // Вопросы философии. — 1996. — № 3. — С. 44—45.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. [Гиляров А. Н.] О ходе защиты ним докторской диссертации. — Институт рукопису НБУ¹. — [Архів І. В. Лучицького]. — Ф. 66. — № 522.
2. Дело по конференции за 1853 г. по представлению профессором Университета Св. Владимира, протоиереем Иоанном Скворцовым лекций по логике и психологии. — ЦДІАК². — Ф. 711. — Оп. 3. — Од. зб. 467.
3. Записка члена главного правления училищ Муравьева-Апостола о преподавании философии в духовных академиях [без року] // ЦДІАК. — Оп. 3. — Од. зб. 4077.
4. Записная книжка С. И. Маслова за 1904 г. — Институт рукопису НБУ. — Ф. 33. — № 3665.
5. Записная книжка С. И. Маслова за 1921 — 1922 г. — Институт рукопису НБУ. — Ф. 33. — № 3668.
6. Журнал заседаний конференции Киевской духовной академии за 1869 г. — ЦДІАК. — Ф. 711. — Оп. 3. — Спр. 768.
7. Журналы конференций Киевской духовной академии за 1862—69 гг. — ЦДІАК. — Ф. 711. — оп. 3. — Од. зб. 646.
8. [Киевская духовная академия] Журналы заседаний Совета. 1918 г. — ЦДІАК. — Ф. 711. — Оп. 3. — Од. зб. 3977.
9. Конспекты и списки, представленные наставниками академии за сентябрьскую треть 1851/52 уч. года. 8 декабря 1851 — 15 декабря 1851 г. — ЦДІАК. — Ф. 711. — Оп. 1. — Од. зб. 3451.
10. О кандидатских сочинениях и отзывах на них. 1886. — ЦДІАК. — Ф. 711. — Оп. 3. — Од. зб. 1740.
11. Отзывы о курсовых кандидатских сочинениях студентов IV курса Академии. — ЦДІАК. — Ф. 711. — Оп. 3. — Од. зб. 2638.
12. Порядок внутренних испытаний студентов Киевской Духовной Академии, имеющих быть в течение декабря 1846 г. за первое полугодие 1846/47 уч. года. — ЦДІАК. — Ф. 711. — Оп. 1. — Од. зб. 2576.
13. Послужной список доцента Имп. Университета Св. Владимира Якубаниса. — Державний архів м. Києва. — Ф. 16. — Оп. 465. — Спр. 4834.
14. Послужные списки преподавателей и слушателей Университета. — Державний архів м. Києва. — Ф. 16. — Оп. 465.

¹ Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського

² Центральний державний історичний архів України в м. Києві.

15. Предложения киевского и галицкого митрополита об улучшении преподавания истории философии в академии. 1860 г. — ЦДІАК. — Ф. 711. — Оп. 1. — Од. зб. 4396.

16. Предписания комиссии духовных училищ при Синоде в дополнение к училищному уставу 1833 г. — ЦДІАК. — Ф. 711. — Оп. 2. — Од. зб. 1. — 8 арк.

17. [Представление проф. Линицкого и доц. Кудрявцева о порядке распределения лекций по истории философии]. — ЦДІАК. — Ф. 711. — Оп. 3. — Од. зб. 2635.

18. Программа для занятий профессорских стипендиатов по кафедре философии. — Институт рукопису НБУ. — Ф. VIII. — № 2829.

19. Программы преподаваемого на 1859-1960 и 1861-1862 уч. годы. — ЦДІАК. — Ф. 711. — Оп. 3. — Од. зб. 626. — 96 арк.

20. Программы преподаваемого за учебный год. 1877 г. — ЦДІАК. — Ф. 711. — Оп. 3. — Од. зб. 1273.

21. Разрядные списки студентов и программы преподавания предметов, представленные наставниками в декабре 1846 г. — ЦДІАК. — Ф. 711. — Оп. 1. — Од. зб. 2576. — 90 арк.

22. Списки профессоров и преподавателей университета с приложением биографических данных. — Державний архів м. Києва. — Ф. 16. — Оп. 465. — Спр. 453.

23. Тихвинский П., прот. Описание Киевской духовной академии, начиная с 1880 года. — Институт рукопису НБУ. — Ф. 162. — № 157.

24. Ходзицкий Александр Григорьевич. Анкетные данные. — Институт рукопису НБУ. — Ф. 175. — № 2243.

25. Юркевич П. Философия и практическая жизнь, для университетских чтений, лекции 1862 — 63 гг. — Институт рукопису НБУ. — ДА, 356 Л (818 л), № 3.

26. Якубанис Г. И. [Отзыв о сочинении “Зависимость религиозно-философских воззрений Л. Толстого от Спинозы”]. 2 марта 1918, Киев. — Институт рукопису НБУ. — XXXVI, 68. [Архив А. Лободы].

* * *

27. Абрамов А. И. О философском реализме П. Д. Юркевича // Философия реализма: Из истории русской мысли: Сб. статей. — СПб., 1997.

28. Абрамов А. И. Философское творчество П. Д. Юркевича и его влияние на развитие русской философской мысли конца XIX — начала XX веков // Из истории религиозной философии в России XIX — нач. XX вв. — М., 1990.

29. *Абрамов А. И.* Кантианство в русской университетской философии // Вопросы философии. — 1998. — № 1.
30. *Абрамов А. И.* Философия в духовных академиях (традиция платонизма в русском духовно-академическом философствовании) // Вопросы философии. — 1997. — № 9.
31. *Абрамов А. И.* Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. — М.: Наука, 1979.
32. *Абрамов А. И.* Н. Г. Чернышевский в борьбе с религиозно-идеалистической философией П. Д. Юркевича и Ор. Новицкого // Дискуссионные проблемы исследования наследия Н. Г. Чернышевского. — М., 1984.
33. *Аверинцев С. С.* К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской // Аверинцев С. С. Софія-Логос. Словник. — К., 1999.
34. *Аверинцев С. С.* “Наша философия” (восточная патристика IV—XI вв.) // Аверинцев С. С. Софія — Логос. Словник. — К., 1999.
35. *Аверинцев С. С.* Схоластика // Философский энциклопедический словарь. — М., 1989.
36. *Адо П.* Что такое античная философия? — М., 1999.
37. *Академический // Энциклопедический словарь / изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон.* — СПб., 1890. — Т. 1.
38. *Андрусишин Б. І.* Церква в Українській Державі 1917—1920 рр. (доба Директорії УНР): Навч. посібник. — К., 1997.
39. *Антонович М. А.* Два типа современных философов // Современник. — 1861. — Т. 86. — Современное обозрение.
40. *Арістова А. В.* Проблеми філософії релігії у творчості П. Юркевича: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1994.
41. *Аристов Н.* Состояние образования России в царствование Александра I-го. — К., 1878.
42. *Аристотель.* Политика // Сочинения: В 4 т. — М.: Мысль, 1983. — Т. 4.
43. *Аскольдов С. А.* Алексей Александрович Козлов. — М., 1912.
44. *Аскоченский В.* История Киевской духовной академии по преобразовании ея в 1819 году. — СПб., 1863.
45. *Аскоченский В.* Публичное испытание в Киевской Духовной Академии. — К., 1857.
46. *Асмус В. Ф.* Философия в Киевском университете в 1914—1920 годах (Из воспоминаний студента) // Вопросы философии. — 1990. — № 8.
47. *Бахтин М. М.* Человек в мире слова. — М., 1995.
48. *Бахтин М. М.* Эстетика словесного творчества. — М., 1979.

49. *Белодед В. Д., Грожин А. С.* Философия в высших учебных заведениях Киева в 20—50-х гг. XIX в. // Философская мысль в Киеве. — К., 1984.

50. *Бердяев Н. А.* Ортодоксия и человечность (Прот. Георгий Флоровский. "Пути русского богословия") // Н. А. Бердяев о русской философии: В 2-х ч. — Свердловск, 1991. — Ч. 2.

51. *Бердяев Н. А.* Самопознание (Опыт философской автобиографии). — М., 1991.

52. Биографический словарь профессоров и преподавателей имп. Университета Св. Владимира (1834 — 1884). Сост. и ред. В. С. Иконников. — К., 1884.

53. *Бичко А., Бичко І.* Феномен української інтелігенції (Спроба екзистенційного аналізу) // Слово і час. — 1995. — №№ 9—12. — 1996. — № № 1—7.

54. *Блонский П. П.* Мои воспоминания. — М., 1971.

55. *Бобров Е. А.* Философия в России. Материалы, исследования, заметки. — Вып. 1 — 6. Казань, 1899 — 1902.

56. *Бродович И.* Тридцатилетие церковно-археологического музея при Киевской духовной Академии. Оттиск из журнала "Труды Киевской духовной академии", № 2, б. г.

57. *Булгаков С. Н.* Самозащита В. И. Экземплярского // Русская мысль. — 1912. — № 8.

58. *Буткевич Т.,* свящ. Иннокентий Борисов, бывший архиепископ Херсонский. — СПб., 1887.

59. *Ванчугов В.* Очерк истории философии "самобытно-русской". — М., 1994.

60. *Васецкий Г. С.* Основные черты естественнонаучного материализма в России // Коммунист. — 1944. — № 16.

61. *Введенский А. И.* Судьбы философии в России // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.: Очерки истории русской философии. — Свердловск, 1991.

62. *Верников М.* Екзистенціальна філософія в Україні // Діалог культур: Україна у світовому контексті: Матеріали перших міжнародних філософ.-культуролог. читань. — Львів, 1996. — Вип. 2.

63. *Вишенський І.* Твори. — К., 1959.

64. *Від Вишенського до Сковороди* (з історії філософської думки на Україні XVI—XVII ст. — К., 1972.

65. *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. — Репр. відтворення вид. 1977 р. — К., 1998.

66. Воспоминания и автобиография одесского протоиерея *Н. И. Соколова* // Киевская старина. — 1906. — № 10.

67. Выписки из Нечаевского архива // Старина и новизна. — 1905. — Кн. 9.

68. Высокопреосвященный архиепископ Иероним Экземплярский (1836—1905). Биографический очерк, некоторые статьи и несколько проповедей усопшего владыки. — К., 1906.
69. *Высокоостровский А. П.* Покойный Карпов как почитатель сократо-платоновой философии // Христианское чтение. — 1893. — № 3-4.
70. *Высокоостровский А. П.* Характер философских воззрений проф. Карпова // Церковный вестник. — 1892. — № 49.
71. *Высотский Н.* Из далекого прошлого (Воспоминания о студенческих годах в Московском университете) // Вестник воспитания. — 1910. — № 7.
72. *Высочайше утвержденный проект устава духовных академий 1814 года 30 августа* // Акты и документы, относящиеся к истории Киевской Академии. — Отд. III. (1796 — 1869). — Т. IV (1813—1819). С предисловием, введением и примечаниями проф. прот. Ф. И. Титова. — К., 1913.
73. *Гадамер Х.-Г.* Актуальность прекрасного. — М., 1991.
74. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. — М., 1988.
75. *Гайдадым Э. Л.* Феникс или забытая статуя Галатеи? Философия истории русского неортодоксального теизма XIX — начала XX вв. — Донецк, 1990.
76. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии: В 3-х кн. — СПб., 1993 — 1994.
77. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3-х т. — Т. 1. — М., 1974.
78. *Гильдебранд Дитрих фон.* Метафизика любви. — СПб., 1999.
79. *Гильдебранд Дитрих фон.* Сущность христианства. — СПб., 1998.
80. *Гиляров А. Н.* Введение в философию. — К., 1907.
81. *Гиляров А. Н.* Философия в ее существе, значении и истории. — К., 1918. — Ч. 1.
82. *Гогоцкий С. С.* Философский лексикон: В 4-х т.(5 кн.). — К., 1857—1873.
83. *Голлербах Е. А.* К незримому граду: Религиозно-философская группа "Путь" (1910 — 1919) в поисках новой русской идентичности / Под общ. Ред. М. А. Колерова. — СПб., 2000.
84. *Головащенко С.* История христианства: Курс лекций: Навчальний посібник. — К., 1999.
85. *Горский В. С.* Историко-философское истолкование текста. — К., 1981.
86. *Горский В. С.* "Философская школа" как понятие // Философские науки. — 1972. — № 4.

87. Горський В. С. Социологический аспект истории философии // Проблемы методологии историко-философского исследования. — Вып. 1. — М., 1974.

88. Горський В. С. Де шукати Європу (Погляд з позиції українського сьогодення) // Наукові записки НаУКМА. Т. 8. Філософія та право. — К., 1999.

89. Горський В. С. Історія української філософії: Курс лекцій. — К., 1976.

90. Горський В. С. Києво-Могилянська академія в історії української філософії // Наукові записки НаУКМА. Т. 9. Спеціальний випуск : У 2 ч. Ч. I. — К., 1999. —

91. Горський В. Модифікації міфологічної свідомості на ниві історико-філософської україністики // Філософські обрії. — Вип. 1—2. — Київ-Полтава, 1999.

92. Горський В. Образний світ культури Київської Русі в контексті історії філософії // Духовна спадщина Київської Русі. — Вип. 1. — Одеса, 1997.

93. Грабович Г. Семантика котляревщини // Сучасність. — 1995. — № 5.

94. Грищенко В. Л. В. Екземплярський у релігійно-філософському житті Києва початку ХХ ст. // Наукові записки НаУКМА. — Т. 8. Філософія та право. — К., 1999.

95. Громов М. М. Кардіогносія Памфіла Юркевича і традиції вітчизняної філософії // Філософська і соціологічна думка. — 1996. — № 3-4.

96. Грот Н. Я. А. А. Козлов. Философские этюды. — К., 1877.

97. Грушевський М. Три академії // Київські збірники історії й археології, побуту й мистецтва. — 36. 1. — К., 1930.

98. Дильтей В. Литературные архивы и их значение для изучения истории философии // Вопросы философии. — 1995. — № 2.

99. Дневник протоиерея Ивана Михайловича Сковцова. — К., 1866.

100. До історії освіти на Україні. Два невидані уривки з автобіографічної записки Ор. М. Новицького. З передмовою та примітками проф. П. П. Кудрявцева // Записки історико-філологічного відділу УАН. — К., 1927. — Кн. XIII—XIV.

101. Добролюбов Н. А. Собрание сочинений: В 9 т. — М. — Л., 1961. — Т. 1.

102. Домонтович В. Університетські роки // З іменем Св. Володимира: У 2 кн. — К., 1994. — Кн. 2.

103. Драгоманов М. П. Література російська, великоруська, українська і галицька // Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці: В 2-х т. — К., 1970. — Т. 1.

104. *Думцев В. П.* Ідея філософії П. Юркевича (феноменологічний аналіз творчості): Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1998.
105. *Дьяконов К. П.* Духовные школы в царствование императора Николая I-го. — Сергиев-Посад, 1907.
106. *Елисеев Г.* “862—1862, или Тысячелетие России” // Свисток. — М., 1981.
107. *Ермичев А. А.* К достоинствам взгляда “со стороны” // Вопросы философии. — 1995. — № 2.
108. *Ершов М. Н.* Пути развития философии в России. — Владивосток, 1922.
109. 3 іменем Св. Володимира: В 2-х кн. — К., 1994.
110. *Заїкін В.* Західна філософія на Україні // Нова зоря. — Львів, 1928. — Ч. 13.
111. *Заїкін В.* Систематизація історії української філософії // Філософські студії. Спеціальний випуск журналу “Генеза”. — К., 1998.
112. *Закидальський Т.* Поняття серця в українській філософській думці // Філософська і соціологічна думка. — 1991. — № 8.
113. *Запорожець М. О.* Критичний аналіз П. Юркевичем філософії матеріалізму: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1994.
114. *Зверев В.* Новицкий Орест Маркович // Философская энциклопедия: В 5-ти т. — Т. 4. — М., 1967.
115. *Зеньковский В. В.*, прот. История русской философии: В 2 т. — 2 изд. — Париж, 1989.
116. *Зеньковский В.*, протопресвитер. Пять месяцев у власти (15 мая — 19 октября 1918 г.). Воспоминания. — М., 1995.
117. *Зеньковский В. В.* Россия и Православие. — К., 1916.
118. *Зеньковский В. В.* Русские мыслители и Европа. — М., 1997.
119. *Знаменский П.* История Казанской духовной академии за первый (дореформенный период) ее существования (1842—1870 годы). — Вып. III. — Казань, 1892.
120. *Знаменский П.* Духовные школы в России до реформы 1808 года. — Казань, 1881.
121. *Иванов А. В.* Юркевич Памфил Данилович // Философы России XIX — XX столетий. Биографии, идеи, труды. — 3-е изд., перераб. и доп. — М, 1999.
122. Из истории университетов Европы XIII — XV веков: Межвузовский сб. науч. трудов. — Воронеж, 1984.
123. *Ильин Вл. Н.* In memoriam // Вестник Русского Христианского Движения. — Париж, 1971. — № 101—102.
124. *Иовчук М. Т.* Основные этапы и особенности развития русской философии. — М., 1946.

125. *Иовчук М. Т.* Развитие материалистической философии в России в XVIII-XIX вв. — М., 1940.
126. Историко-филологический институт князя Безбородко в Нежине. 1875—1900. Преподаватели и воспитанники. — Нежин, 1900.
127. Историко-филологический институт князя Безбородко в Нежине. 1901—1912. Преподаватели и воспитанники. — Нежин, 1913.
128. Историко-филологический факультет Университета Св. Владимира. Обзор преподавания на 1914—1915 г. С приложением расписания лекций. — К., 1914.
129. История философии в СССР: В 5-ти т. — М., 1968. — Т. 3.
130. *Ісаєвич Я.* Перші українські академії // Київська старовина. — 1998. — № 6.
131. Історія Київського університету (1834 -1959). — К., 1959.
132. Історія філософії в Україні. — К., 1994.
133. Історія філософії на Україні: У 3 т. — Т. 2. — К., 1987
134. Історія філософії України. Хрестоматія: Навч. посібник. — К., 1993.
135. *Кавелин К. Д.* Наш умственный строй. — М., 1989.
136. *Каменский З. А.* История философии как наука. — М., 1992.
137. *Каменский З. А.* Культурно-исторические типы или единство историко-философского процесса // Вопросы философии. — 1995. — № 2.
138. *Каменский З. А.* О некоторых способах исследования философской школы // Проблемы методологии историко-философского исследования. — Вып. 1. — М., 1974.
139. *Кант И.* Критика практического разума. — СПб., 1995.
140. *Кант И.* Трактаты и письма. — М., 1980.
141. *Кант И.* Уведомление о расписании на зимнее полугодие 1765/66 г. // Сочинения: В 6 т. — М., 1964.
142. *Кашуба М. В.* Георгий Конисский. — М., 1979.
143. Київ в історії філософії України / *В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. Л. Ткачук.* — К., 2000.
144. Київські обрії: історико-філософські нариси. — К., 1997.
145. Киевский университет. Документы и материалы. 1834—1984. — К., 1984.
146. *Кирик Д.* Київська філософська школа в 1-й пол. XIX ст. // Хроніка 2000. — 1997. — № 17-18.
147. *Колубовский Я. Н.* Материалы для истории философии в России. 1855—1888 // Вопросы философии и психологии. — 1890. — Кн. 4, 5.
148. *Колубовский Я. Н.* Философия у русских // *Ибервег Ф., Гейнце М.* История новой философии в сжатом очерке. — СПб., 1890.

149. *Кондратьева І. В.* Релігійно-моральнісні пошуки мислителів Київської духовної академії: Автореферат дис. ... канд філос. наук. — К., 1995.
150. *Костенко Ліна.* Гуманітарна аура нації або ефект головного дзеркала. — К., 1999.
151. *Котович Ал.* Духовная цензура в России (1799—1855 гг.) — СПб., 1909.
152. Краткий очерк истории философии / под ред *М. Т. Иовчука, Т. И. Ойзермана, И. Я. Щипанова.* — М., 1960.
153. *Кримський С. Б.* Під сигнатурою Софії // Філософська і соціологічна думка. — 1995. — № 5-6.
154. *Крымский С. Б.* Философия как путь человечности и надежды. — К., 2000.
155. *Кружков В. С.* Классики русской философии: Белинский, Герцен, Чернышевский, Добролюбов. — М., 1945.
156. *Кружков В. С.* Основные особенности классической русской философии. — М., 1944.
157. *Кудрик Л. Г.* Філософія як цілісне світосприйняття в концепції П. Юркевича: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — Л., 1999.
158. *Кудрявцев П.* Освітні мандрівки вихованців Київської академії за кордон у XVIII ст. // Київські збірники історії й археології, побуту й мистецтва. — 36. 1. — К., 1930.
159. *Кудрявцев П. П.* Профессор Петр Иванович Линицкий. Некролог // Труды Киевской духовной академии. — 1906. — Кн. 6.
160. *Кудрявцев П. П.* Ще дві слова про О. М. Новицького // Записки історико-філологічного відділу ВУАН. — Кн. 25. — К., 1929.
161. *Кузнецов И.* Славная Киевская школа: Из философской жизни Киева XIX столетия // Новый круг. — 1992. — № 2.
162. *Кузьміна С. Л.* Філософсько-педагогічна концепція П. Д. Юркевича: Дис. на здобуття ... канд. філос. наук. — К., 2000.
163. *Куценко Н. О.* Ідеї етики категоричного імперативу в академічній філософії України (перша половина — середина XIX ст.): Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1993.
164. *Лебедев А.* Рукописи Церковно-Археологического музея императорской Киевской Духовной Академии. — Саратов, 1916.
165. *Лебедев В.* Воспоминания о П. Д. Юркевиче // Московские ведомости. — 1874. — № 292.
166. *Лебедев Ст.* Историко-критическое рассуждение о степени влияния Польши на язык и на устройство училищ в России. — СПб., 1848.
167. *Лесевич В.* Что такое научная философия? // Русская мысль. — 1889. — № 11.

168. *Лесевич В.* О чем поет кукушка? По поводу выхода первой книжки специального философского журнала // Этюды и очерки. — СПб., 1886.
169. *Летцев В. В.* В. Зеньковский: психология в русле христианской антропологии // Журнал практикующего психолога. — 2000. — Вип. 6.
170. *Линицкий П.* Положение и нужды нашего духовного, преимущественно высшего, образования. — Харьков, 1897.
171. *Линчевский М. З.* Педагогия древних братских школ и преимущественно древней Киевской Академии // Полн. собр. соч.: В 2-х т. — К., 1906.
172. *Лисяк-Рудницький І.* Між історією і політикою — Мюнхен, 1973.
173. *Лосский Н. О.* Воспоминания: Жизнь и философский путь. — СПб., 1994.
174. *Лосский Н. О.* История русской философии. — М., 1991.
175. *Лосский Н. О. А. А.* Козлов и его панпсихизм // Вопросы философии и психологии. — 1901. — Кн. 58.
176. *Лоський І.* Українські студенти в Ростоку й Кілю // Записки чину Святого Василя Великого. — 1932. — Т. 4. — Вип. 1-2.
177. *Лоський І.* Українці на студіях в Німеччині в XVI—XVIII ст. // Записки наукового товариства ім. Шевченка. — 1931. — Т. 151.
178. *Лук М. І.* Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX — початку XX ст. — К., 1993.
179. *Лук Н. И., Грожин А. С.* Философия в учебных заведениях Киева в последней трети XIX — начале XX в. // Философская мысль в Киеве. — К., 1982.
180. *Луцький Ю.* Між Гоголем і Шевченком. — К., 1998.
181. *Любимов П.* Принципы богословского образования // Духовная школа. — М., 1906.
182. Людина і світ. — К., 1999.
183. *Малинин В., Тараканов Н., Щипанов И.* Против современных фальсификаторов истории русской философии // Коммунист. — 1955. — № 10.
184. *Мальшевский И.* Историческая записка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие // Труды Киевской Духовной Академии. — 1869. — Т. 4. — Кн. 11.
185. *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. — М., 1992.
186. *Медведева М. П.* Боротьба матеріалізму і ідеалізму на Україні в роки сталинської реакції: Дис. на здобуття вченого ступеня канд. філос. наук. — К., 1965.
187. *Микитась В.* Давньоукраїнські студенти і професори. — К.: Абрис, 1994.

188. *Милуков П.* Университеты в России // Энциклопедический словарь / изд. Ф. А. Брокгауза и И. Е. Ефрона. — Т. XXXIV^A. — СПб., 1902.
189. *Михневич И. Г.* Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношении // Журнал министерства народного просвещения. — 1839. — Ч. 24.
190. *Мірчук І.* Петро Лодій та його переклад “Elementa philosophiae” Баумейстера // Філософська і соціологічна думка. — 1993. — № 4.
191. *Мірчук І.* Християн Вольф та його школа на Україні // Філософська і соціологічна думка. — 1993. — № 4.
192. *Міяковський В.* Люди сорокових років (Кирило-методіївці в їх листуванні) // За сто літ. Матеріали з громадського й літературного життя України XIX і початків XX століття. — Кн. 2. — К., 1928.
193. *Мозгова Н. Г.* Гносеологічна проблематика у творчості П. І. Ліницького: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1997.
194. *Мозгова Н.* Петро Ліницький: життєвий шлях і духовна спадщина. — К., 1997.
195. *Нападиста В. Г.* Проблеми моралі у філософії України другої половини XIX початку XX ст.: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 2000.
196. Нарис історії філософії на Україні. К.: Наукова думка, 1966.
197. *Неретина С.С.* Слово и текст в средневековой культуре. Концептуализм Абеяра. — М., 1995.
198. *Никольский А.* Алексей Александрович Козлов и его философские воззрения // Вера и разум. — 1901. — № 8.
199. *Никольский А.* Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России // Вера и разум. — 1907. — № 2 — 5, 9, 20.
200. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Сочинения: В 2-х т. — М., 1990. — Т. 2.
201. *Ничик В. М.* Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. — К., 1978.
202. *Ничик В. М.* Петро Могила в духовній історії України. — К., 1997.
203. *Ничик В. М.* Феофан Прокопович. — М., 1977.
204. *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований: В IV т. — К., 1860—1861.
205. *Нудьга Г. А.* На літературних шляхах. — К., 1990
206. О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. — М., 1990.

207. *Обозрение преподавания в Имп. Университете Св. Владимира* на 1904—1905 учебный год // Университетские известия. — 1904. — № 9.

208. *Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира* в весеннем и осеннем полугодии 1891—1892 учебного года // Университетские известия. — 1891. — № 8.

209. *Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира* в первом полугодии 1884—1885 учебного года // Университетские известия. — 1884. — № 12.

210. *Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира* на 1890—1891 учебный год // Университетские известия. — 1890. — № 8.

211. *Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира* на 1892—1893 учебный год // Университетские известия. — 1892. — № 8.

212. *Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира* на 1893—1894 учебный год // Университетские известия. — 1893. — № 8.

213. *Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира* на 1894—1895 учебный год // Университетские известия. — 1894. — № 10.

214. *Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира* на 1895—1896 учебный год // Университетские известия. — 1895. — № 9.

215. *Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира* на 1896—1897 учебный год // Университетские известия. — 1896. — № 10.

216. *Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира* на 1897—1898 учебный год // Университетские известия. — 1897. — № 10.

217. *Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира* на 1898—1899 учебный год // Университетские известия. — 1898. — № 9.

218. *Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира* на 1899—1900 учебный год // Университетские известия. — 1899. — № 8.

219. *Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира* на 1900—1901 учебный год // Университетские известия. — 1900. — № 10.

220. *Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира* на 1901—1902 учебный год // Университетские известия. — 1901. — № 9.

221. *Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира* на 1902—1903 учебный год // Университетские известия. — 1902. — № 9.

222. *Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира* на 1903—1904 учебный год // Университетские известия. — 1903. — № 10.

223. *Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира* на 1903—1904 учебный год // Университетские известия. — 1904. — № 9.

224. *Обозрение преподавания в Университете Св. Владимира* на 1916—1917 учебный год по историко-филологическому факультету. — К., 1916.

225. *Общий устав и штаты императорских российских университетов.* — К., 1863.

226. *Огородник И. В.* Утверждение материализма в Киевском университете (дооктябрьский период) // Проблемы философии. — Вып. 56. — К., 1982.

227. *Огородник І. В., Огородник В. В.* Історія філософської думки в Україні. — К., 1999.

228. *Огородник І. В., Русин М. Ю.* Українська філософія в іменах. — К., 1997.

229. *Ойзерман Т. И.* Философия как история философии. — СПб., 1999.

230. *Олексюк В. І.* Християнська основа української філософії (Вибрані твори). — К., 1996.

231. *Острянин Д. Х.* Борьба за материализм и диалектику в отечественном естествознании (вторая половина XIX — начало XX в.). — К., 1984.

232. *Острянин Д. Х.* Розвиток матеріалістичної філософії на Україні: Навч. посібник. — К., 1971.

233. *Отчет имп. Университета Св. Владимира* за 1907 год. — Б. м., б. г.

234. *Отчет о состоянии и деятельности Имп. Университета Св. Владимира* в 1903 году // Университетские известия. — 1905. — № 7.

235. *Отчет о состоянии и деятельности Имп. Университета Св. Владимира* за 1909 год. — К., 1914.

236. *Отчет о состоянии и деятельности Имп. Университета Св. Владимира* за 1912 год. — К., 1913.

237. *Отчет о состоянии и деятельности Имп. Университета Св. Владимира* в 1913 году. — К., 1915.

238. *Отчет о состоянии и деятельности Киевского имп. Университета* Св. Владимира за 1908 год. — К., 1913.

239. Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР: В 2-х т. — М., 1955—1956.

240. Памяти отца Василия Зеньковского. — Париж, 1984.

241. Памяти русского философа Василия Николаевича Карпова, профессора Санкт-Петербургской духовной академии, по случаю столетия со дня его рождения. 1798 — 1898. — СПб., 1898.

242. *Пашкова А. А.* Философская мысль в Киевском университете в дооктябрьский период // Философские науки. — 1984. — № 5. —

243. *Певницкий В. Ф.* Мои воспоминания. Ч. II. Студенческие годы. 1851—1855. — К., 1911.

244. *Пелех П. М.* Психологія в Київській академії в XVIII ст. // Нариси з історії вітчизняної психології (XVII — XVIII ст.). — К., 1952.

245. *Петражицкий Л.* Университет и наука: В 2-х т. — СПб., 1907.

246. *Петров М.* Київська Академія (3 нагоди минулого 300-ліття її існування) // Записки історико-філологічного відділу УАН. — К., 1919.
247. *Петров В., Чижевський Д., Глобенко М.* Українська література. *Мірчук І.* Історія української культури. — Мюнхен-Львів, 1994.
248. *Писарев Д. И.* Схоластика XIX в. // Собрание сочинений: В 4-х т. — М., 1955. — Т. 1
249. *Питч Р.* Важнейшие составляющие философии П. Юркевича // Философская и социологическая мысль. — 1992. — № 9.
250. *Платон.* Діалоги. — К., 1995.
251. *Плужнік В. О.* “Київська школа філософії”: гносеологічні пошуки кінця XIX — початку XX ст.: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1998.
252. *Плужнік В.* Ідеї персоналізму в Київській школі філософії. *О. Козлов* // Філософська і соціологічна думка. — 1995. — № 1-2.
253. *Попович М. В.* Нарис історії культури України. — К., 1999.
254. *Порфирий.* Жизнь Плотина // *Плотин.* Сочинения. — Спб., 1995.
255. *Поспехов Д.* Пятидесятилетие ученой деятельности бывшего профессора Киевской Духовной Академии С. С. Гогоцкого // Труды Киевской Духовной Академии. — 1887. — № 12.
256. Пятидесятилетие императорского Университета Св. Владимира. 1834—1884. Речь, произнесенная на юбилейном акте университета ординарным профессором М. Ф. Владимирским—Будановым. — К., 1884.
257. Пятидесятилетний юбилей Киевской Духовной Академии. 28 сентября 1869. — К., 1869.
258. *Радлов Э. Л.* Очерк истории историографии философии. — М., 1899.
259. *Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.: Очерки истории русской философии. — Свердловск, 1991.
260. *Рибинський В.* До історії Київської духовної академії. Курс 1887 — 1891 рр. Спогади // Хроніка 2000. — 1997. — Вип. 17—18.
261. *Ригин С. А.* Киевская религиозно-философская школа и русская парадигма // Журнал практикуючого психолога. — 2000. — Вип. 6.
262. *Розанов В. В.* Заметки о важнейших течениях русской философской мысли в связи с нашей переводной литературой по философии // Вопросы философии и психологии. — 1890. — Кн. 3.
263. *Розанов В. В.* Уединенное // *Розанов В. В.* Сочинения: В 2-х т. — М., 1990. — Т. II.
264. *Рождественский Ю. Т.* Киевская школа академической психологии первой половины XIX века. — К., 1999.

265. Розвиток філософської думки в Україні (XIX—XX ст.): Текст лекцій / *Вільчинський Ю. М., Вільчинська С. В., Карась А. Ф., Скринник М. А.* — Львів, 1992.
266. *Русская философия*: Малый энциклопедический словарь. — М.: Наука, 1995.
267. *Рыбинский В. П.* Из академической жизни // Труды Киевской духовной академии. — 1906. — Т. 1.
268. *Рябчук М.* Від Малоросії до України: парадокси запізненого націєтворення. — К., 2000.
269. *Сарапін О. В.* Антропологічні ідеї в релігійно-філософській спадщині Київської духовної академії (перша половина — середина XIX століття): Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1995.
270. Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии, архимандрита Иннокентия, протоиерея И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архимандрита Феофана) и Я. К. Амфитеатрова, изданных академиею по случаю пятидесятилетнего юбилея (1819—1869) ея. — К., 1869.
271. *Сенека Л. А.* Моральні листи до Луцілія. — К., 1995.
272. *Смирнов С.* История Московской духовной Академии. — М., 1876.
273. *Сміт Е.* Національна ідентичність. — К., 1994.
274. Смысловые концепты историко-философского знания. — Тарту, 1990.
275. *Соловьев В. С.* Три характеристики: М. М. Троицкий, Н. Я. Грот, П. Д. Юркевич // Собр. соч. — Т. 8 (1897—1900). — Б. д.
276. *Соловьев В. С.* О философских трудах П. Д. Юркевича // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. — М., 1990.
277. Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст. — К., 1995.
278. *Титлинов Б.* Духовная школа в России в XIX ст. — Вильно, 1909.
279. *Титов Ф.* Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии (1796—1869): В 5 т. — К., 1910 — 1915.
280. *Титов Ф.* Преосвященный Иннокентий Борисов, архиепископ Херсонский и Таврический, как ректор Киевской Духовной Академии // Труды Киевской духовной академии. — 1900. — № 12.
281. *Титов Ф.* Киевская академия в эпоху реформ (1796—1819): В 5 вып. — К., 1910—1915.
282. *Титов Ф.* Памяти П. Д. Юркевича, бывшего ученика и профессора Киевской духовной академии (1826—1874). — К., 1911.
283. *Титов Ф.* Преобразования духовных академий в России в XIX в. — К., 1906.

284. *Тихолаз А. Г.* Передмова // Юркевич П. Д. Вибране. — К., 1993.
285. *Тихолаз А. Г., Запорожець М. О.* Історичні уроки однієї суперечки (П. Юркевич проти М. Чернишевського) // Філософська і соціологічна думка. — 1992. — № 7.
286. *Тихомиров П. В.* Академическая свобода и развитие философии в Германии // Богословский вестник. — 1905. — Т. 2.
287. *Тихомиров П. В.* О духовных академиях // Духовная школа. — М., 1906.
288. *Тихомиров П. В.* Состояние философии к началу XX ст. // Богословский вестник. — 1905. — Т. 2.
289. *Тітов Хв.* Стара вища освіта в Київській Україні XVI — поч. XIX в. —
290. *Ткачук М.* З історії академічної філософії в Україні: Університет св. Володимира // Філософська думка. — 1999. — № 1-2.
291. *Ткачук М.* Київський період творчості В. В. Зеньковського // Магістеріум: Історико-філософські студії. — Вип. 1. — К., 1998.
292. *Ткачук М.* Орест Новицький як філософ та історик філософії // Наукові записки НаУКМА. — Т. 1. Філософія та релігієзнавство. — К., 1996.
293. *Ткачук М.* Філософія світла і радості: Олексій Гіляров. — К., 1997.
294. *Трёльч Э.* Историзм и его проблемы. — М., 1994.
295. *Ульяновский В. І.* Церква в Українській Державі 1917—1920 рр. (доба Української Центральної Ради): Навч. посібник. — К., 1997.
296. Устав и штаты православных Духовных Академий, высочайше утвержденный 20 апреля 1884 г. — К., 1884.
297. Устав Православных Духовных Академий 1869 г. — Б.м., б. р.
298. Устав Православных Духовных Академий. — К., 1910.
299. *Федів Ю. О.* Історія української філософії. Курс лекцій. — К., 1994.
300. *Федів Ю. О., Мозгова Н. Г.* Історія української філософії: Навч. посібник. — К., 2000.
301. *Федотов Г. П.* Мысли по поводу Брестского мира // Судьба и грехи России: В 2-х т. — СПб., 1991. — Т. 1.
302. *Федотов Г. П.* Трагедия интеллигенции // Судьба и грехи России: В 2-х т. — СПб., 1991. — Т. 1.
303. *Федулова В. В.* Джерела та особливості формування філософсько-історичної думки в Україні в середині XIX ст. (філософія теїзму): Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1999.
304. Феномен української культури: методологічні засади осмислення. — К., 1996.
305. Философия Фихте в России. — СПб., 2000.

306. Философия Шеллинга в России. — Спб., 1998.
307. Фицик І. Д. С. С. Гогоцький як історик філософії: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. — К., 1996.
308. Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. — М., 1990. — Т. 1: В 2-х ч.
309. Флоренский П. Лекция и lectio // Новый круг. — 1992. — № 2.
310. Флоринский Н. С. С. Гогоцький // Вера и разум. — 1889. — № 20.
311. Флоровский Г. Пути русского богословия. — К., 1991.
312. Фоменко Кл. І. Мої спогади про Памфила Даниловича Юркевича // Хроніка 2000. — 1997. — Вип. 17—18.
313. Франк С. Л. Русское мировоззрение. — Спб., 1996.
314. Франко І. Історія української літератури: Частина перша: Від початків українського письменства до Івана Котляревського // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. — К., 1976. — Т. 41.
315. Хижняк З. І. Києво-Могилянська Академія. — К., 1981.
316. Ходзинский [Ходзицкий — М. Т.] А. Проф. философии Памфил Данилович Юркевич (1826 — 1874). Очерк жизни, литературной деятельности и богословско-философского мировоззрения. — Х., 1915.
317. Чернышевский Н. Г. Полемиические красоты. Коллекция первая. Красоты, собранные из “Русского вестника” // Полное собрание сочинений: В 15 т. — Т. 7. — М., 1950.
318. Чернышевский Н. Г. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Соч. Ор. Новицкого // Сочинения: В 2-х т. — Т. 2. — М., 1987.
319. Чижевский Д. Гегель в России. — Париж, 1939.
320. Чижевський Д. Життєпис // Філософська і соціологічна думка. — 1990. — № 11.
321. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992.
322. Чижевський Д. Українська філософія // Українська культура: Лекції за редакцією Дмитра Антоновича. — К., 1993.
323. Чижевський Д. Фільософія на Україні. Спроба історіографії питання. — Прага, 1926.
324. Чистович И. История Санкт-Петербургской Духовной Академии. — Спб., 1857.
325. Чистович И. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. Комиссия Духовных Училищ. — Спб., 1894.
326. Чистович И. Санкт-Петербургская духовная академия за последних 30 лет (1858—1888). — Спб., 1889.
327. Чудакова М. О. Жизнеописание М. Булгакова. — М., 1988.
328. Чуйко В. В. Русская философия // Кирхнер Ф. История философии с древнейшего до настоящего времени. — Спб., 1890.

329. *Шама О.* “Трибунал атрибутів” // Критика. — 2000. — № 9 (35).
330. *Шепелев Л. Е.* Чиновный мир России: XVIII — начало XX в. — СПб., 1999.
331. *Шип Н. А.* Видавнича і просвітницька діяльність Київської духовної академії // Київська старовина. — 1999. — № 3.
332. *Шип Н. А.* Интеллигенция на Украине (XIX в.): Историко-социологический очерк. — К., 1991.
333. *Шип Н. А.* Київська духовна академія — центр вищої духовної освіти Наддніпрянської України // Український історичний журнал. — 1999. — № 2.
334. *Шип Н. А.* Церковно-православний рух в Україні (поч. XX ст.). — К., 1995.
335. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы. — Минск, 1998.
336. *Шохин В.* Святитель Филарет, митрополит Московский, и “школа верующего разума” в русской философии // Вестник Русского Христианского Движения. — 1997. — № 175.
337. *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // Сочинения. — М., 1989.
338. *Шпет Г. Г.* Философское наследство П. Д. Юркевича // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. — М., 1990.
339. *Шульгин В.* История Университета Св. Владимира. — СПб., 1860.
340. *Щипанов И. Я.* Русская материалистическая философия 18-19 вв. и ее историческое значение. — М., 1953
341. *Экономцев Иоанн*, игумен. Православие. Византия. Россия. — М., 1992.
342. *Юрас І.* Памфіл Юркевич: подробиці біографії // Філософська думка. — 1999. — № 4.
343. *Юркевич А. Д.* Русские педагоги. Памфил Данилович Юркевич // Гимназия. — 1888. — Кн.1.
344. *Юркевич П. Д.* Вибране. — К., 1993.
345. *Юркевич П.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. — М., 1990.
346. *Юркевич П.* Слово на четвертую пассиву // *Титов Ф.* Памяти П. Д. Юркевича, бывшего ученика и профессора Киевской духовной Академии (1826 — 1874). — К., 1911.
347. *Юркевич Памфіл.* З рукописної спадщини / Упорядкув., пер. укр. й комен. М. Ткачук. — К., 1999.
348. *Яковенко Б. В.* О положении и задачах философии в России // Северные записки. — 1915. — № 1.
349. *Яковенко Б. В.* Очерки русской философии. — СПб., 1912.

350. *Яковенко Н.* Латинське шкільництво і “шкільний гуманізм” в Україні кінця XVI — середини XVII ст. // Київська старовина. — 1997. — № 1/2.

351. *Яковенко Н.* Символ “богохранимого града” у київській пропаганді 1620-1640-х років // *Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей.* — 1995. — Т. IV.

352. *Якубанис Г.* Эмпедокл: философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки. *Гёльдерлин Ф.* Смерть Эмпедокла. Драма. — К., 1994.

353. *Ярмусь С.* Памфіл Данилович Юркевич (1826 — 1874) та його філософська спадщина // *Юркевич Памфіл Д.* Твори. — Вінніпег, 1979.

354. *Ясперс К.* Всемирная история философии. Введение. — СПб., 2000.

355. Beiträge zur Entwicklung der Philosophie bei den Ostslawen im 19. Jahrhundert — Pamfil D. Jurkevyc̆ (1826-1874) von *Roland Pietsch.* — Humboldt-Studienzentrum, Universität Ulm, 1992.

356. *Cobban A.* The Medieval Univerities. — London, 1975.

357. *Copleston F.* Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyuev. — Notre Dame, 1986.

358. *Jakowenko B.* Geschichte des Hegelianismus in Russland. — Pr., 1940.

359. *Jakubanis Henrik.* Bogdan Rutkiewicz <wspomnienia pośmiertne>. — Warszawa, 1934.

360. *Jakubanis Henrik.* Zbigniew Jordan. O matematycznych podstawach systemu Platona // Z historii racjonalizmu. — Т. 6. — Poznań, 1937.

361. *Janeczek Stanisław.* Filozofia na KUL-u: nurty, osoby, idee. — Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1998.

362. *Saunders D.* The Ukrainian Impact on Russian Culture. 1750—1850. — Edmonton, 1985.

Благодійна організація “Центр практичної філософії”

Створена 5 липня 1999 року.

Предметом діяльності є благодійна допомога вченим, аспірантам, студентам та іншим працівникам філософської галузі, які активно сприяють розвитку сучасної філософської думки в Україні.

Діяльність Центру:

- ❖ видання монографій, наукових збірників;
- ❖ проведення наукових конференцій, семінарів, лекцій;
- ❖ видання і безкоштовне розповсюдження наукового журналу “Практична філософія”;
- ❖ благодійна фінансова допомога;
- ❖ благодійна фінансова підтримка у проведенні наукових заходів з філософських питань сучасності;
- ❖ розміщення на веб-сторінці Центру наукових праць учених-філософів та іншої наукової інформації, створення електронної бібліотеки філософської літератури, інші послуги в мережі Інтернет;
- ❖ надання можливості студентам, аспірантам, вченим використання персональних комп’ютерів Центру для роботи в мережі Інтернет при виконанні наукових проектів;
- ❖ інші благодійні заходи.

Редакція журналу “Практична філософія” пропонує таку тематику:

практична філософія і

проблеми самоусвідомлення;
проблема самозбереження людського буття у світі;
методологія сучасної науки;
сучасна політологія.

Президент Благодійної організації “Центр практичної філософії” —
Анатолій Володимирович ТОЛСТОУХОВ,
кандидат філософських наук.

Запрошуємо до творчої і плідної співпраці.

04070, м. Київ-70, вул. Фролівська, 1
Контактні телефони: 238-65-23, 238-65-25
E-mail: sofi@uct.kiev.ua
<http://www.uct.kiev.ua/~sofi>

Благодійна організація
“Центр практичної філософії”