1(091)(477)
К 978

Київські обрії

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ НАРИСИ



Київські обрії

124681

К 978

Київські обрії

ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКІ НАРИСИ

Дарчий примірник
від автора

1246681

Наукова бібліотека
Університету
Києво-Могилянська
академія

К.126
К139

Ч.З.

СТИЛОС
stylos
ІНФОРМАЦІЙНО-ВИДАВНИЧИЙ ЦЕНТР

КИЇВ • 1997

ББК 87.3
К 38

Київські обрії: історико-філософські нариси. — Київ: Стилос, 1997. — 360 с.

Рекомендовано до друку
Вченою радою Національного університету
«Києво-Могилянська академія»

Наукові редактори:
доктор філософських наук, професор Вілен Горський
кандидат філософських наук, доцент Марина Ткачук

Рецензенти:
член-кореспондент НАН України Мирослав Попович
доктор філософських наук, професор Борис Головко

Художник Владислав Соловйов
Комп'ютерний набір: Олексій Михалюк.

Видання здійснене завдяки підтримці програми
«Історична міфологія в сучасній українській культурі»,
яка виконується у рамках співробітництва
Національного університету
«Києво-Могилянська академія»
та Женевського університету (Швейцарія).

© Кафедра філософії та релігієзнавства НаУКМА, редакція, 1997.
© «Стилос», видання, 1997.
© В.Соловйов, оформлення, 1997.

ISBN 966-7321-05-3

Філософія в Києві крізь віки



Кримський С.
Київ

КУЛЬТУРНІ АРХЕТИПИ КИЄВА

Могутній потік соціокультурних досліджень у сучасній філософії, що був викликаний актуалізацією проблеми людини, утворює зараз, поряд з іншими напрямами, нову проблемну сферу аналізу регіональних культур (типу ціннісних традицій Афін чи Єрусалиму, Риму чи Петербургу, Відня чи Самарканду). Цей аналіз дозволяє досліджувати інтимні механізми становлення національних макрокультур та центро-монадні сили, що позначені місією великих світових міст. Адже світові міста, як правило, підсумовують досвід історії, виступають своєрідною сценою багатовікової драми людей та подій, народів та їх долі. Знаменним у цьому відношенні є град Київ та пов'язана з ним київська культура, що стала одним з духовних стрижнів генезису греко-слов'янської цивілізації.

Тема про роль Києва в духовному перебігу століть української культури, окрім усього, цілком природно вписується у контекст філософських читань, які присвячені П.Юркевичу. І не тільки тому, що П.Юркевич належить до київської культури певного періоду, а в силу тієї обставини, що аналіз цієї його належності розкриває важливі риси даної культури.

Важливою особливістю київської культури є те, що вона була ареною широкої україно-російської культурної взаємодії, що аж до XX століття йшла в напрямі від Києва до Росії. Саме в цьому напрямі пройшли життєвий та творчий шлях Ф.Прокопович і С.Яворський, М.Костомаров і М.Гулак, сам П.Юркевич та інші діячі. А з кінця XIX століття в Києві працюють такі російські мислителі, як М.Бердяєв та Л.Шестов, які своєю творчістю подають духовні потенції дніпровської столиці як «Другого Єрусалиму», тобто міста духовних пошуків, орієнтованих біблійною символікою київської культури та старозаповітною традицією києво-могилянського філософування.

Другою, не менш вагомою рисою київської культури була її етнокреативна, щодо української ментальності, функція. Річ у тім, що, як справедливо підкреслював Д.Чижевський, національна своєрідність духовності визначається такими чинниками, як найзначніші історико-культурні епохи в житті певного етносу, народний світогляд та найпрезентативніші його мислителі. Такими епохами була доба Київської Русі та українське бароко, а мислителями, за думкою Д.Чижевського, — Г.Сковорода та П.Юркевич. Отже, за багатьма показниками ці етнокреативні чинники пов'язані з Києвом та його культурним життям. Тому київська культура може вважатись репрезентантом важливих національних архетипів філософування.

Аналіз київської культури є співзвучним і смисловому контексту творчості П.Юркевича. Він, хоч і був оголошений Д.Чижевським засновником систематичного викладу «філософії серця», одержав насамперед серйозні результати у розробці та аналізі концепції платонізму. А ця концепція не тільки позначає істотну тенденцію розвитку київської культури від грековізантійського різновиду патристики до Сковороди і далі, до академічної філософії Київської духовної академії та університету (О.Гіляров, Г.Малеванський та ін.) і навіть до філософських уподобань Л.Шестова.

Символіко-алегоричний лад сучасного розуміння платонізму може стати в нагоді і для постановки питання про ейдоси чи архетипи міста Києва, котре історично трактувалось як земна ікона «небесного Єрусалиму». Адже в певному розумінні Київ, як і всяке багатовіковє місто, може розглядатись як семіотичний феномен чи текст, що кодує мовою просторово-матеріального середовища уявлення про «розумну ойкумену», культурний лад буття, альтернативний хаосу ворожих людині стихій.

У такому ракурсі дніпровська столиця постає як платонівська реальність, тобто буття, напружене могутнім духовним підґрунтям, насичене культурною спадщиною 20-тисячної давності: від неолітичних стоянок до спадкоємців трипільців, від нащадків скіфів до носіїв слов'янської культури та носіїв її українських пам'яток.

Статурою смислів виявляються і силуети київських забудов. Так, аналізуючи картину Лаври, якою вона постає з лівого берега Дніпра, І.Мойсеєв декодує її як вертикальну смислову композицію символізації буття. У цю композицію входить вода (як річка часу, космогонічна стихія, материнський

початок земного життя, невичерпна мудрість); печера (інтимний інтер'єр духу, таїна, глибина серця, жіноче лоно, «могила-вагітниця», в якій сплять ще непробуджені сили); гора (символ висоти духу, хребетного стовпа світу, чи асоціація кургану як знака епічних часів або «світового дерева» з його символікою безмежного життя всесвіту); змієподібне оточення хвилястих мурів (магічне коло святого місяця); храм на горі (як світова вісь, зв'язок землі та неба); золоті барокові бані (де у примхливих заломах поєднується справжній порив угору та водночас сходження вниз); і, нарешті, небо і земля, бо останні — необхідний компонент цілого[1].

На користь символіко-алегоричного трактування Києва як платонівської реальності культурного тексту свідчить, зокрема, топоніміка історичного ядра міської території, що асоціює біблійну метафористику.

Історичне ядро народження Києва як слов'янської столиці становлять три гори: Хоревиця, Щекавиця і Києвиця (Київська гора). Проте якщо назву Києвої гори можна співставити з історичним (хоч і майже легендарним) персонажем — Києм, то імена Хорів та Щек не мають історичних референтів. Але етимологічно ім'я Щек (як вважають П.Рибаков, Н.Марр та інші) пов'язане з образом хтонічної істоти, змієм, так само, як Кий позначає, окрім усього, палицю, посох. Одну з можливих легендарних передпосилок цієї топоніміки і може дати Біблія.

Як відомо, зустріч Мойсея з Ягве, який подарував Завіт, відбулася на горі Хорів[2]. При цьому Бог для доведення Мойсею своєї сили перетворив його посох (кий) у змія і навпаки. Історичною метафорою цієї події та її номінативного ряду — Хорів, Кий (посох), Щек (змій) і можна вважати назви київських гір. Це, в принципі, не суперечить усякій іншій їх трактовці, бо йдеться про семантичні асоціації. Так само за біблійною асоціацією Святого Володимира ще зі старокиївських часів називали «другим Мойсеєм», а Київ — «другим Єрусалимом»[3].

У контексті подібних асоціацій в українському менталітеті взагалі й у київський культурі зокрема існує особливий архе-

---

[1] Див.: Мойсеєв І. Храм української культури. — К.,1996. — С.118.

[2] Див.: Біблія. Повтор. зак. 9:8; 5:2; 3Цар. 8:9; 2Хр. 5:10. Хорів належить до центральної групи гір Синайського півострова. Їх східний хребет називають Синаєм, внаслідок чого Хорів та Синай часто сплутують.

[3] Див.: Никитенко Н. Дім Мудрості Божої — образ оновленної хрещенням Київської держави // Католицький щорічник. — К.,1996.

тип осучаснення Старого Заповіту, ідея його рівновартості з погляду сьогодення з Новим Заповітом. Католицтво, як відомо, виходило з ідіологеми Євангелія як вищого компендіуму Біблії, що звершує її давні пророцтва, виступає її репрезентантом у сучасності. Але в українському менталітеті цінність Нового Заповіту не затуляла сучасності старозаповітної традиції, хоч і не зводилась при цьому (як це сталось у Росії) до єресі «ожидовілих». Знаменним можна вважати на Україні й феномен «Толкової Палеї» з неперевершеним для XVI століття числом апокрифів та інтерпретацій старозаповітних текстів.

Що стосується, власне, Київської культури, то архетип Старого Заповіту пов'язаний з історичною концепцією Нестора, що базується на старозаповітних образах та їх осучасненні Іларіоном у «Слові про закон і благодать». Дотичною до цього є й версія В.Татищева про видання Старого Заповіту у Києві ще в X столітті. Символічним є і той факт, що першою християнською церквою ще за язичницьких часів була в Києві церква, посвячена пророку Іллі.

Архетип Старого Заповіту помітний і в традиціях так званої шкільної драми, і в працях діячів Києво-Могилянської академії, в тому числі С.Тодорського та Г.Сковороди. Яскраво цей архетип проявився в діяльності Кирило-Мефодіївського товариства, ідеологи якого вважали, що Україна подібно до Мойсея (що звільнив євреїв з неволі), виведе всі слов'янські народи з рабства. У такому контексті слід розуміти й геніальні вірші Т.Шевченка на теми біблійних псалмів, і переклад П.Кулішем «Псалтирі» та більшу частину його поетичної творчості, що пов'язана саме зі старозаповітними образами. Вінчає цю традицію в українській культурі поема І.Франка «Мойсей».

Сказане не означає якогось зменшення цінності Євангелія, бо тут йдеться про певні акценти, коли на противагу католицизму визнається рівновартість для мирян усіх частин Біблії, при можливості осучаснення старозаповітних образів та їх архетипічного використання. Цьому відповідає і культурологічний аналіз семантичного простору Києва, в якому з архетипом Старого Заповіту контамінує образний лад Євангелія, хоч він і розглядається через призму старозаповітної Премудрості Божої (Софії).

При визначенні семантичного поля стародавніх міст істотне значення має назва їх центрального (кафедрального) храму. В Чернігові, наприклад, головний храм був присвячений Христу (Спасо-Преображенський собор) у відповідності з претензією

цього міста на провідну роль серед руських земель. У Переяславі центральний собор освящався іменем архистратига Михайла, предводителя небесного воїнства, бо переяславське князівство (що розташовувалося на кордоні зі Степом) мало оборонну місію. В Києві кафедральний храм присвячувався Софії, що проблематизує розпізнавання символіки семантичного поля столиці.

Справді, з одного боку столиця удостоюється функції мудрої голови, виразу мудрості. З іншого — основним образом, що домінує в Софійському соборі, є образ Оранти, Божої Матері. Богородиці присвячені також інші визначні храми міста (Десятинна, Надвратна Золотоворотська, Пірогоща, лаврські церкви Успіння та Різдва)[4]. Проте Софія — це не Богоматір, бо пов'язана з другою іпостассю Трійці — Христом.

Все ж таки проблема, що тут виникає, є уявною. Адже Богородиця якщо і не розглядалася тотожною Софії як Премудрості Божій, проте в теологічному розумінні була вагітною нею, бо породила Христа. Тому вона й символізувала перший Храм Софії. У цьому контексті в історії православ'я образ Богоматері часто (особливо з XV ст.) іконографічно накладався на образ Софії. Остання нисходила до тієї старозаповітної Премудрості Божої, яка з «веселощами день у день» супроводила Бога-отця при творінні світу, яка «майстром при ньому була», коли він «ставив основи землі»[5]. Цій Премудрості Божій Соломон і збудував Дім у вигляді Єрусалимського храму. Символом «Дому Премудрості» була і Київська Софія, що її збудував Ярослав Мудрий.

Отже, семантичний простір Києва сполучає старозаповітні образи з новозаповітними. Виразом цього і виступає архетип Софії в київській культурі й українському менталітеті взагалі. Тема Софії була започаткована на Русі діяльністю слов'янського просвітника Кирила Філософа в його «Прогласі» й потім, будучи втіленою в ідейно-художній програмі Ярослава Мудрого, розгорнулася за часів Київської Русі у творчості Іларіона та літературних перекладах з грецької, зокрема в «Ізборнику» Святослава 1077 р. Надалі ідея софійності продовжувалася у творчості українських полемістів, у працях діячів Києво-Моги-

[4] Зрозуміло, в Києві були храми та монастирі, посвячені й іншим святим чи святам. Але вони входили до складу так званих «вотчих» монастирів (подібно до Видубецького, Кловського чи Кирилівського), тобто служили регіональним, а не загальнодержавним цілям, прославляли святих патронів окремих князівських родів, що жили за межами Києва.

[5] Біблія. Прик. 8:29, 30.

лянської академії (П.Могили, Г.Конiського, Г.Сковороди, П.Юркевича), в українській поезії XVII — XVIII століть (у тому числі у творчості київських поетів С.Почаського, К.Саковича, О.Митури) з її символізацією світу як «вертограду» Божої Мудрості, у київській гравюрі (Л.Тарасевич, Г.Левицький), що зображувала квітучий космос як сад буття.

Архетип софійності, окрім символу мудрості, позначає ідею «радісного художества», свого роду «онтологічного оптимізму», про що свідчить, зокрема, ідейно-художня програма Софії Київської. Так, в ній немає такої обов'язкової для храмового розпису теми, як сцена «Страшного суду», не вживається безпосередньо пряме подання фундаментальної для християнства ідеї смерті, відсутнє трактування Мадонни як трагічного прозріння матір'ю хрестних мук сина.

Зі світоглядного боку такий нетрадиційний погляд на ідейну програму християнського храму пояснюється впливом богословських ідей Кападокійського гуртка, видатні діячі якого зображені серед персонажів «святительського чину» на вівтарі Софії. З ними пов'язана ідея апокатастасису — благосного повернення людства до первинної чистоти ще за земного життя.

Термін «Софія» завдяки своїй полісемантичності асоціює (за аналізом В.Топорова), окрім своїх головних значень, також образи просвітленності, світла, духовного зору, прозріння. Це світоносне начало софійності ніби осяює смисли київської культури. Не випадково, наприклад, Золоті Ворота Києва орієнтовані на Південь з невеличким відхилом на Захід таким чином, що о 12-й (за місцевим астрономічним часом) годині сонячний промінь накладався на вісь проїзду, нібито позначаючи шлях у стольний град, що увінчується храмом Софії.

Така сонячна інтенція визначалась і тим, що світло нерідко ототожнювалося з фаворським світлом. яке символізувало самого Христа, а сонце розглядалось як «око всесвіту» і, відповідно, символ Бога-отця. Цей символ і зображує сонячне око на фронтоні трапезної Братського монастиря на території Києво-Могилянської академії. Подібний образ нерідко прокреслюється на стінах Китаївських печер Києва.

У контексті подібного культурно-предметного осереддя Києва знаходить своє адекватне тлумачення теза Г.Сковороди про те, що «сонце есть архитипипос, сиръчь первоначальна і главна фігура», що «сонце есть храм і чертог въчного», тобто

виступає «оком вселеныия»[6]. Тому і Ф.Прокопович у своєму києво-могилянському курсі натурфілософії, перераховуючи властивості речей та небес, підкреслює, що «світло серед них є найважливішою» якістю[7].

Знаменним щодо сонячно-світлової символіки було оздоблення барокових верхівок київських соборів рипідами (золотими дисками). Такі зображення сонця є на Софії; 45 сонячних дисків увінчали Успенський собор Лаври. Вони символізували духовне світло, що було вироблене праведниками у темряві печер. Києво-Печерський патерик стверджує, що завдяки своїм святим Лавра сяє мов «столпе огненый, свътлъе паче уже при Моисъи бывшаго»[8]. Прикрашають Київ епохи бароко і сонячні годинники, як, приміром, на павільйоні фонтану «Самсона» чи на подвір'ї Братського монастиря на Подолі. Сонячна символіка поширюється в українській гравюрі XVIII ст., а світло розуму оспівується в українській бароковій поезії.

Світло у християнській культурі притаманне не тільки Божій славі, Премудрості як такій, але й серцю, яке, за біблійною символікою, є органом сприйняття Бога. Тому невипадково в Україні XVII — XVIII століть і, насамперед, в її центральному місті — Києві — набуває поширення символ палаючого серця. Він входить у національний побут і стає, зокрема, неодмінною прикрасою сцени барокового театру. Символіка палаючого серця присутня й на геральдиці київських митрополитів. Вона є центральною, наприклад, на гербах Рафаїла Заборовського та Варлаама Ясинського. Ця символіка нібито акомпанує архетипічному для українського менталітету кордоцентризму та пов'язаній із ним філософії серця, яку теоретично систематизує П.Юркевич.

Для світоглядно ціннісної своєрідності української культури типовим є висування на передній план не формалізму розуму, а того, що становить коріння морального життя, «серця» як метафори інтимних глибин душі. При цьому архетип «філософії серця» розкривається як принцип індивідуальності та людяності (П.Юркевич), як мікросвіт, вираження внутрішньої людини (Г.Сковорода), як шлях до ідеалу та гармонії з природою (Т.Шевченко), як джерело надії, передчуття провидіння

[6] Сковорода Г. Диалог, имя ему — потоп зміин // Твори: В 2-х томах. — К., 1961. — Т. 1. — С. 540-541.

[7] Прокопович Ф. Натурфілософія або фізика // Філософські твори. — К.,1980. — Т.2. — С.349.

[8] Києво-Печерський патерик. — К.,1991. — С.91.

(П.Куліш), ключ до «господарства душі», її мандрівок у вічність, сферу добра й краси (М.Гоголь). В ідеології Кирило-Мефодіївського товариства Україна (її культура, народ, національний дух) — це втілення серця. Тому українська ідея будується на серці, а «внутрішня людина» є суб'єктом зв'язку з рідним краєм.

Переважна більшість мислителів, котрі розробляли філософію серця, як і діячі Кирило-Мефодіївського товариства були пов'язані з Києвом. Тому знаменно, що саме в Києві ми знаходимо й архітектурний пам'ятник палаючому серцю — браму Заборовського. Цю архітектурну композицію вінчає герб, що втілює метафору поєднання серця та книги. Тут нібито перехрещуються два ідейних напрями, що йдуть із біблійних та античних часів.

Річ у тім, що на початку європейської цивілізації Сократом була сформульована ідея просвітництва. Її суть полягає не просто в пропаганді знань, що її вели справжні діячі культури в усі часи, а в переконанні, що основу моралі складає знання. Людина грішить внаслідок гностичної темряви. Дайте людям знання справжнього стану подій, вчив Сократ, і воно переборить моральні хиби. Інша концепція стверджується Біблією. Мораль залежить не від освіченості, знань чи культури, а від «палаючого серця», доброї волі та благочестивого обрання шляху добра у боротьбі зі злом.

Протягом віків ці дві тенденції боролися одна з одною. І ось на київській брамі ми бачимо, як вони поєднуються, і не внаслідок фантазії митрополита чи митця, а в силу того, що в київській культурі було вироблене поняття духовного розуму, який не протистоїть почуттям, вірі, інтуїтивним переконанням, а включає їх. Тому, як писав у XVII ст. київський митрополит Ісая Копинський, розум вище віри, бо веде до неї. Хвалу цьому духовному (моральному) розуму й увінчує брама Заборовського, де емблема підкреслюється рослинним орнаментом із символами слави й вічності (як-то дубове листя).

Рослинний (флористичний) орнамент не зводився до прикрашального засобу на спорудах київського бароко (до якого стилістично належить і брама Заборовського), а був алегоричним виявом певного світобачення, притаманного українському менталітету. Образ рослини, який нерідко використовувався в історії філософської думки України й у філософських курсах Києво-Могилянської академії зокрема, мав значення алегорії природи, Божої благодаті, життя душі на шляху воскресіння через смерть, символів переборення конечності, плинності. У творах

Г.Конiського та Г.Сковороди рослина — не тільки флора. Її образ втілює ритми життя та смерті, животворної сили буття, яка, згасаючи у квітці, знову пробуджується у зерні і так вічно пульсує. «Кому подобен истинный человък, Господь наш, во плоти?» — пише Сковорода й відповідає, — «Подобен доброму и полному колосу пшеничному... Что жь есть колос? Колос есть самая сила, в которой стебло со своими вътвами и ость с половою заключаются. Не в зернъ ли все сіе закрылось, и не весною ли выходит все сіе, перемънив зеленою вместо желтыя и ветхія одежды? Не невидима ли сила зерна?»[9]. Більш того, ця сила, за Сковородою, символізує етичні перетворення людської душі, в якій підземне, стихійне, гниле чи жорстоке може перетворюватися на світле, розумне, плідне та ніжне.

У близькому за духом розумінні алегорії вічного циклу перетворення рослин, циклу, що підкріплює сподівання на воскресіння після смерті, трактує флористичні образи Г.Конiський. У п'єсі «Воскресеніе мертвых» він проголошує:

Два рази сліп, кто впредь на смерть не взирает,
Два рази глуп, кто встать по смерті не чает!

...

Вийди на степ і поле, посмотри на ниви,
І спитай, что діється з твоїми засіви:
Гниють зимою,
Растуть весною.
Так і ти істлієш,
Посліже імієш же
Ожить по прежнему ціл[10].

Отже, у працях українських філософів епохи бароко ми знаходимо ідейний ключ до розуміння символіки флористичного орнаменту, яка була предметно закріплена в архітектурних спорудах Києва. Йдеться не тільки про браму Заборовського, а й про візерунки дзвінниць Софії та Різдва Богородиці, що на Дальніх печерах, не кажучи вже про казковий флористичний декор східної стіни Успенського собору та інших київських споруд епохи бароко.

[9] Сковорода Г. Наркіс // Твори: В 2-х томах. — Т. 1. — С. 58.

[10] Конiський Г. Воскресеніе мертвих // Українська література XVIII ст. — К.,1983. — С.336.

Орнаментально-візерунковий стиль був взагалі властивий українському бароко. Він зустрічається не лише у вигляді рослинного орнаменту будівель, але й проникає на сторінки книг. В українській бароковій літературі та поезії широко використовувався декоративний текст з різних шрифтів та фігурних віршів. Багато прикладів фігурації текстів дає, зокрема, творчість Івана Величковського.

Орнаментальна фігурація виступала безпосереднім виявом символічного ладу світу. А символи орнаменту-тексту були адекватною мовою передачі ідей абсолютності, вічності, трансцендентної теургічної сили. Таке призначення мав напис над Орантою Київською, який візерунковістю давньогрецьких літер символічно стверджував богозахищеність Києва як «небесного Єрусалиму». Напис у своїй зверненості до духовної місії міста проголошував: «Бог серед нього — нехай не хитається, Бог поможе йому, коли ранок настане».

Цей напис вводив у духовну архетипіку Києва алегорії 45-го псалму, рядком якого він і був. Саме в такому поєднанні семантичного простору дніпровської столиці з біблійною символікою образ «небесного Єрусалиму» й міг використовуватись як архетип Києва. Тим більше, що репрезентативною моделлю міста, згідно з давньоруським уявленням, виступав сам храм Софії.

У 45-му псалмі алегорично стверджувалась онтологічна непохитність міста під охороною Бога. У храмі Софії це зображення підтверджувалося теургічною силою Оранти як «непорушної стіни». У псалмі цим пояснювалося, чому «не лякаємось ми, як трясеться земля, і коли гори зсуваються в серце морів»[11].

У храмі внутрішнім сяйвом мозаїк затверджувалося «повсюдне світло» Божої слави та софійна мудрість протистояння хаосу. У псалмі прославляються сили небесні, могутність Саваофа, що «палить огнем колесниці» та зупиняє війни[12].

У такій семантиці Київ є символічним уславленням світла мудрості, небесного захисту, сердечних глибин духовного піднесення та переборення «темряви зовнішньої».

[11] Біблія. Пс. 45:3.
[12] Там же. Пс. 45:10.

Горський В.
Київ

«СЛОВО ПРО ЗАКОН І БЛАГОДАТЬ» — ПЕРША ПАМ'ЯТКА КИЇВСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

Становлення філософської традиції — це тривалий і складний процес, початок якого не може фіксуватись якоюсь конкретною датою чи подією. І все ж, якщо спробувати розташувати в хронологічній послідовності пам'ятки, які репрезентують філософську думку в Києві, мабуть, започаткує цей ряд одне з яскравих творінь давньоруської доби — «Слово про закон і благодать» Іларіона Київського.

Це зумовлено не лише надзвичайною насиченістю філософськи значимими ідеями, що вирізняють цей твір. Він — чи не найдавніша пам'ятка оригінальної києво-руської писемності, з якої власне і можна починати відлік історії вітчизняної філософської думки.

Серед дослідників нема одностайної думки щодо датування твору. На думку М.Д.Приселкова «Слово» було створено не раніше 1037 р. (в цей рік Ярослав збудував церкву Благовіщення над Золотими воротами, яку згадує Іларіон у своєму творі) і не пізніше 1043 року (коли померла княгиня Ірина, про яку Іларіон говорить як про живу). Німецький дослідник Л.Мюллер датує його 1050 роком. На думку М.М.Розова «Слово» було виголошене в 1049 році. Але безсумнівною лишається думка, до якої схилявся поряд з багатьма іншими дослідниками й М.Грушевський, що твір цей — «не пізніше сорокових років»[1].

---

[1] Див.: Приселков М.Д. Очерки церковно-политической истории Киевской Руси // Записки историко-филологического ф-та императорского Санкт-Петербургского университета — 1913. — Ч. 116. — С. 98-99; «Der Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubense» — bekeuntnis nuchd er Erstausgebe von 1844 neu herausgegeben elingeleitet und erlautert von Ludolf Muller — Wiesbaden, 1962: Розов Н.Н. Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI века // Slavia. — Roch.

Значимість «Слова про закон і благодать» визначається й неординарністю її творця — безумовно одного з яскравих представників київських інтелектуалів, що утворювали коло Ярославових книжників.

Про життя Іларіона до нас дійшло дуже мало свідчень. З літописів відомо, що він був першим русичем, якого з волі князя було висвячено у 1051 р. митрополитом. До цього він був ченцем Києво-Печерського монастиря і священником церкви Святих апостолів, розташованої в Берестові неподалік від монастиря. Митрополичу кафедру Іларіон обіймав недовго. Принаймні вже в 1055 році — як засвідчують літописи, — київським митрополитом був грек Єфрем. Подальша доля Іларіона невідома. Дослідники вважають, що останні роки свого життя він провів у Києво-Печерському монастирі.

Серед багатьох творів, авторство яких приписують Іларіону, достеменно йому належать три — «Слово про закон і благодать», «Молитва» й «Сповідання віри», серед яких найзначнішим, безсумнівно, є «Слово».

Впадає в око багата ерудиція автора. В «Слові про закон і благодать» він виявив себе не лише як знавець Старого і Нового Заповіту, а і як автор, що добре обізнаний з творами Георгія Амартола, Козьми Пресвітера, Климента Охридського, чеськими житіями св. Віта і легендою про св. Вацлава, творами Єфрема Сирина, можливо, Климента Олександрійського. Він виявляє знайомство з багатьма апокрифічними творами. Зрештою, згадаємо відзначене М.Нікольським співпадіння текста «Молитви» Іларіона з месою Августіна Аврелія, що дозволило дослідникові припустити знайомство Іларіона не лише з візантійською, болгарською, чеською, а й західноєвропейською культурною спадщиною.

І все ж, значимість творіння Іларіона аж ніяк не обмежується трансляцією на вітчизняний ґрунт здобутків світової культури. Іларіон, передусім, оригінальний мислитель, що зробив предметом своїх роздумів долю всього людства, відтворивши тим самим вперше у давньоруській культурі цілісний образ історії, головних тенденцій і рушійних її розвитку. Тим самим «Слово» набирає в культурі Київської Русі значення зразкового твору, прообразу, на який в подальшому спирається вітчизняна історіософська думка. «Любителі книжного по-

32, ses. 2. — Praha, 1963 — S.1 47; Грушевський М. Історія української літератури. — Т. II. — К., 1993. — С. 63.

читання... — відзначав М.Грушевський, — списуючи, безцеремонно переробляли, покорочували і компілювали його протягом восьми віків»[2]. Про це засвідчує й 52 списки «Слова», шо збереглись до наших днів.

Зразковим «Слово про закон і благодать» є й у тому сенсі, що відображає деякі риси, які визначили своєрідність подальшої вітчизняної філософської думки. Щодо цього характерним є виразне спрямування твору до поєднання найзагальніших міркувань щодо історії людства в цілому з проблемами злободенного суспільно-політичного життя, тієї реальної суспільної дійсності, до якої належав автор твору.

Структурно «Слово» складається з чотирьох частин, що відображено в самій назві твору. Першу частину присвячено викладу епізодів біблійної історії, що символізують вчення про закон і благодать, яке містить Послання апостола Павла до галатів — «Про закон, що Мойсей дав, та про благодать і істину, шо Христом Ісусом були»[3]. Друга частина передбачає витлумачення сенсу біблійної історії в контексті всесвітньо-історичного розвитку людства — «...Як закон відійшов, благодать же й істина землю усю заповила»[4]. Третю частину присвячено руському народові, в історії якого ніби відтворюється історія всього людства — «...І віра на всі народи поширилась і до нашого народу руського дійшла»[5]. Зрештою, завершує «Слово» «похвала кагану Володимиру, від нього хрещені були»[6] і синові його Ярославу Мудрому.

Власне кажучи, ця остання частина й відповідає головній меті, в ім'я якої творилось «Слово», — звеличенню свого часу, обґрунтуванню завдань, що їх реалізував у своїй діяльності Ярослав Мудрий. Тим-то хвала Ярославові, який «величністю, як вінцем, увінчав»[7] місто Київ і народ руський, лише за видимістю вивершує «Слово». По суті, вона, як підкреслював відомий дослідник цього твору ак. І.Жданов, «має значення не висновку, не додатку, а значення вихідної точки, головної підстави всього твору»[8].

---

[2] Грушевський М. Історія української літератури. — Т. II. — С. 62.

[3] Іларіон Київський. Слово про закон і благодать // Історія філософії України: Хрестоматія. — К., 1993. — С. 8.

[4] Там же.

[5] Там же.

[6] Там же.

[7] Там же. — С. 21.

[8] Жданов И.Н. Сочинения. — Спб., 1904. — Т. I — С. 47.

В цьому виявляється один з аспектів, що дозволяє розглядати «Слово про закон і благодать» як зразковий для філософської культури Київської Русі твір, характерною особливістю якого є спрямованість до злободенних питань тогочасного суспільно-політичного життя. Звідси й притаманний києво-руській філософській думці переважаючий інтерес до історіософської проблематики, проблем моралі, проблем, безпосередньо пов'язаних з осмисленням питань суспільно-політичного буття. Саме це коло питань й утворює філософський зміст «Слова про закон і благодать».

З цим пов'язане й питання про міру оригінальності творінь давньоруських книжників. Новаторство київських інтелектуалів — не в творінні оригінальних філософських систем всесвітньо-історичного розвитку людства. Тут вони черпають з джерела християнської догматики. Але в творчості давньокиївського книжника ця загальноприйнята в тогочасному християнському світі схема одержує оригінальне витлумачення відповідно до неповторності тієї конкретно-політичної ситуації й ставлення до неї автора твору, що містить виклад християнської історіософії.

Сказане певною мірою стосується й Іларіона. Якщо здійснювати спробу узагальнено виявити своєрідність історіософського бачення, втіленого в «Слові про закон і благодать» як пам'ятці культури середини XI ст., автором якої був апологет Ярославових реформ, то, мабуть, виразніше всього вона виявляється у тому піднесено-оптимістичному ставленні до сьогодення, до теперішнього стану історії, якому він складає натхненний гімн. Саме таке загально емоційне забарвлення погляду Іларіона на сучасне суттєво вирізняє образ історії, відтворюваний в «Слові», від того, що був притаманний західноєвропейській тогочасній культурі. Показово щодо цього співставити «Слово» як зразок давньокиївського історіософського бачення з трактатом Августина «Про град божий», який справедливо характеризують як «Звід християнської філософії історії»[9].

Звертаючись до сучасного стану людської історії, Августин, як і його наступники, з глибоким скепсисом і песимізмом розцінює його. Оптимізм пов'язується лише з вірою в неминучість у далекому майбутньому перемоги «граду небесного». Що ж до нинішнього стану, він змальовується лише як картина тяжкого странництва «граду божого» «поміж нечести-

[9] Див.: Культура Византии IV — первой половины VII вв. — М., 1984. — С. 65.

вих»[10], непримиренної боротьби, яку веде «град божий» з тими, хто «покладає славу свою в собі самому», а не в Богові[11]. Іларіон же саме й належить до тих, хто «покладає славу свою в собі самому», в своєму часі, який він натхненно оспівує. Глибокий оптимізм його адресовано «новим людям» і «новим часам», які вже, на його переконання, настали. Джерело відзначеної відмінності — у своєрідності конкретно-історичної ситуації, в тій позиції, яку займає мислитель стосовно сучасного йому суспільного життя.

Час, коли жив Іларіон, був дійсно новим для Київської Русі, що переживала піднесення в усіх сферах життя, відзначеного переходом від патріархального стану, який зжив себе. Він натхненно вітає «новий час», що настав. Це й зумовлює підкреслено мажорну тональність «Слова» і картини сучасного стану історії людства, відтворюваної в ньому.

Такого настрою марно було б чекати від Августина, що жив за часів загибелі західної частини Римської імперії. Воно не відповідало й умонастроєві західноєвропейських сучасників Іларіона — свідків руйнівної боротьби, яка точилася в XI столітті між прибічниками папи та світською владою.

Зрозуміло, оригінальність Іларіона досить відносна. Вона утворює скоріше відтінок в типовому для середньовічного способу мислення баченні історії, пройнятого відчуттям поступального розвитку людства в часі. Уявлення історії як процесу, де нове нездоланно приходить на зміну старому, де рух невпинно здійснюється по висхідній, — одна з провідних тем «Слова». Характерним для середньовічного світобачення є й уявлення про боротьбу двох протилежних засад, яка здійснюється впродовж історичного поступу людства. Символічним виразником полярних засад в «Слові про закон і благодать» є «закон» і «благодать». «Закон» — це «тінь», «благодать» — «істина»; «закон» — це «рабство», «благодать» — воля[12]; «закон» — виправдовує, «благодаттю» — «не виправдовуються, а спасаються»[13]. «Виправдання у цім світі є, а спасіння у майбутньому віці»[14].

Загалом ідея протиборства двох засад в людській історії притаманна й погляду, що його обстоює Августин. Але сутгє-

[10] Августин. О граде божием // Творения Блаженного Августина, Епископа Иппонийского. — К., 1906. — Т. III. — С. 1.

[11] Там же. — Т. V. — С. 63.

[12] Див.: Іларіон Київський. Слово про закон і благодать. — С. 9.

[13] Там же. — С. 11.

[14] Там же.

вою є відмінність, якої набирає тлумачення цієї ідеї кожним з мислителів. Показовим з огляду на це є співставлення біблійної легенди про Агар і Сарру, яке містить і Августинове «Про град божий», і Іларіонове «Слово». Для Августина боротьба двох непримиренних засад є актуальною впродовж всієї історії людства — вона була в минулому, наявна в сучасному й триватиме в майбутньому, утворюючи постійний нездоланний зміст всієї історії людства. Саме в такому дусі й тлумачиться біблійна легенда. Для Августина Ісаак — син вільної Сарри, що символізує перемогу добра, настання епохи «благодаті», є прообразом далекого майбутнього, яке настане, коли вичерпається термін земного життя, що сповнене боротьбою двох непримиренних засад. Він, як пише автор «Про град божий», «позначує синів благодаті, громадян вільного града, союзників вічного миру, де не буде прагнення до особистої і в певному роді приватної своволі, але де буде любов, що радіє про загальне й тому незмінне благо, що творить з багатьох єдине серце...»[15].

Для Іларіона ж співіснування засад, що протиборствують в історії, можливе лише в потенції, бо «Бог передвічно замислив Сина Свого у світ послати, щоб Тим благодать явити»[16]. Але актуально дві протилежності існувати не можуть. Вони змінюють одна одну впродовж земної історії людства. «Спершу закон, потім благодать»[17], — роз'яснює Іларіон. «Закон» утворює початковий етап історії людства, сенс якої — «уготовлення» до істини і благодаті. Лінія історії, отже, уявляється Іларіону спрямованою до вершини, де «вітхе» й «нове» не так протиборствують, як змінюють одне одне, характеризуючи кожне два принципово відмінні етапи людської історії — «вітхий», коли панує «закон», й «новий», який приходить йому на зміну, провішуючи перемогу «благодаті».

Звідси випливає надзвичайно важливий для історіософії «Слова» висновок про те, що все нове, молоде, те, що виникає пізніше в історії, набуває вищої цінності порівняно із старим, попереднім. Саме в ім'я ствердження цієї ідеї Іларіон і звертається до легенди про Агар і Сарру[18]. Вона важлива для нього ствердженням пріоритету молодого Ісаака — сина вільної, а не старшого Ізмаїла — сина рабині.

---

[15] Августин. О граде божием. — Т. 5. — С. 70.
[16] Іларіон Київський. Слово про закон і благодать. — С. 9.
[17] Там же.
[18] Гал.4:24-31.

Логічне завершення ця ідея одержує в роздумах, що резюмують першу частину «Слова»: «Гоже благодаті й істині на нових людей засяяти. Не вливають бо, — за словами Господніми, — вина нового, вчення благодатного, у міхи вітхі, в іудействі постарілі, а якщо так, то подеруться міхи й вино проллється[19]. Не змогли бо закону тіні утримати, багато разів ідолам поклонялися, то як істинної благодаті втримають учення? Але новому вченню — нові міхи, нові народи. І обоє збережуться»[20].

При цьому суттєвим є те, що торжество нового Іларіон стверджує не в далекому майбутньому, а в сьогоденні.

Як відомо, традиційний християнський світогляд уявляв людську історію як процес, що рухається іззовні божою волею і спрямовується за свої межі у вічність, де лише й вважалось можливим звершення самої історії. Іларіон певним чином переакцентовує такий умонастрій. Він так зачарований сучасним станом земної історії, що вже в сьогоденні схильний вбачати здійснення мрії про прийдешнє. Сучасне тут ніби збігається з майбутнім. А це зумовлює низку особливостей в історіософському баченні Іларіона.

По-перше, тлумачення руху людської історії в «Слові про закон і благодать» здійснюється не так в модусі часу, як простору. Картина руху історії вимальовується Іларіоном як процес поступового впорядкування життя на все нових і нових територіях, що здійснюється завдяки християнізації. Християнство уподібнюється росі, благодатному дощу, що зрошує землю, яка «ідольською спекою» висушена. І в цьому сенсі введення християнства на Русі зображується як вінець, підсумок всесвітньої історії людства.

З цим пов'язане обґрунтування Іларіоном співзвучного з тогочасним панівним на Русі умонастроєм уявлення про те, що спасіння, як кінцева мета людського життя, історії людства, здійснюється вже в самому акті хрещення, яке тлумачиться як «усиновлення» Богом людини. «Хрещення синів своїх допускає до життя вічного»[21], — роз'яснює Іларіон. Вірність цій ідеї, яку Іларіон неодноразово повторює в своєму «Слові», дозволила М.К.Нікольсь-ко-

[19] Мт.9:17.
[20] Іларіон Київський. Слово про закон і благодать. — С. 15.
[21] Там же. — С. 9.

му вбачати в позиції Іларіона «риси близькі до адаптіонізму, тобто божественному усиновленню людини через хрещення»[22].

І, зрештою, з цим же логічно пов'язаною є притаманна «Слову» відсутність зацікавленості майбутнім. Це — зрозуміло. Адже сучасне не викликало у Іларіона стурбованості, він не прагне звільнитись від нього, а тому помисли його не спрямовані у майбутнє. Звідси випливає й властива Іларіонові яскраво виявлена в його «Молитві» інтерпретація християнського вчення про майбутнє воскресіння, спасіння, воздаяння й Страшний Суд, що здійснюється в контексті розвинутої в патристиці (Климент Олександрійський, Оріген, Григорій Ниський) ідеї всезагального апокатастасису — сподівання на есхатологічне милосердя Боже, що приведе до абсолютного знищення зла й мороку і повне торжество добра, світла і спасіння.

Відсторонена ортодоксією на далеку периферію християнського віровчення, ця ідея, як довела О.Сирцова, відтворюється Іларіоном цілком відповідно до загальної оптимістичної тональності, притаманної поглядові київського інтелектуала на людську історію[23].

Такий умонастрій контрастує порівняно з панівним баченням історії в тогочасній західноєвропейській культурі. Діячам цієї культури чужий обгрунтований Іларіоном погляд на сучасне як здійснену мету людського буття.

Вони — в опозиції до сучасного, вони прагнуть звільнитись від нього й не мислять собі сьогодення земної історії інакше ніж крізь призму напруженого чекання майбутнього, де кожний одержить за все заподіяне ним тут, нині. Показова щодо цього позиція, яку обгрунтовує значний німецький історіограф XII ст. Оттон Фрейзингенський. Вся минула і сучасна історія земного буття зображується в його «Хроніці чи історії про два царства» у вигляді «сумної картини людських бідувань»[24]. До того ж сподівання на звільнення праведних від такого життя вважається можливим лише в далекому майбутньому, по завершенні історії людства. Саме тому сім книг, які містять оповідь про події минулої та сучасної історії, завер-

[22] Никольский Н.К. О древнерусском христианстве // Русская мысль. — 1913. — Кн. 6. — С. 14.

[23] Див.: Сырцова Е.Н. Идеи апокатастасиса в эсхатологии Григория Нисского // Отечественная философская мысль XI — XVII вв. и греческая культура. — К., 1991. — С. 146-158.

[24] Памятники средневековой латинской литературы X-XII веков. — М., 1972. — С. 406.

шує восьма книга, де «йдеться про Антихриста, про воскресіння мертвих і про кінець двох царств». Без цього історія людства для Оттона втрачає сенс, видається незавершеною.

Такий погляд чужий Іларіону, який всім змістом свого твору прагне ствердити пафос сучасного як ідеалу, що вже звершений. Загалом, притаманний Іларіону оптимізм щодо сучасної дійсності, виявляється нетривалим у давньоруській культурі. Мірою зростання суперечностей суспільного життя в ній все більше визріває негативне ставлення до дня сучасного, який протиставляється очікуваному майбутньому. Тим не менш бачення історії, що його обґрунтовує Іларіон, не втратило свого значення. Специфічне ставлення до сучасного, що його стверджував Іларіон, виявляється пов'язаним зі ствердженням патріотичного міфу про Вітчизну — однієї з провідних тем «Слова про закон і благодать», що одержала свій розвиток в подальшій вітчизняній традиції.

Твір Іларіона — по суті перша пам'ятка давньокиївської культури (яка дійшла до наших днів), що стверджує ідею єдності і величі «землі Руської», «що знана і чувана є в усіх чотирьох кінцях землі»[25]. Ніби оглядаючи з височини єдиним зором всю «землю Руську», Іларіон прагне вписати її в загальний контекст всесвітньо-історичного поступу. Власне в ім'я цього і стверджується одна з провідних ліній, якою здійснюється інтерпретація руху земної історії від «закону» до «благодаті». «Заздрощі», що притаманні «закону» як неістинному принципові, що грунтується на ствердженні ідеї обраності одного народу, протиставляється «щедрість», властива «благодаті», яка рівно осяває всі народи, всі землі. Більш того, серед цих «рівних», до яких залучено і «народ руський», йому відводиться Іларіоном особлива роль. Кожний народ, згідно з концепцією «Слова», в своїй історії ніби відтворює сходинки, якими створюється всесвітній поступ, що символічно втілено у Старому Завіті. Але велич долі «народу руського» вбачається в тім, що будучи «новим» народом, він не просто здійснює «вітху» історію. В долі його збувається те, що символічно передбачалося вітхозавітньою історією. Тут історія ця нарешті одержує своє остаточне завершення. Цей мотив має для автора особливе значення. Адже він розробляється на грунті актуальних потреб сучасного Іларіонові суспільного життя, він живиться усвідомленням завдань боротьби проти візантійського гегемонізму. Характерно, що в ім'я вірності цій ідеї подекуди навіть припускається відхід від вимог дотримання «конфесійної чистоти». Для ствердження важливої для нього ідеї вико-

[25] Іларіон Київський. Слово про закон і благодать. — С.17.

ристовується весь арсенал засобів, в тому числі й тих, що прямо запозичуються зі сфери народної самосвідомості, яка тяжіла до далеко ще не зжитого остаточно міфологічного світогляду.

Показовою щодо цього є аргументація величі оспівуваних Іларіоном великих князів Київських Володимира і Ярослава, яка грунтується посиланням на велич роду їхнього, репрезентованого славними предками-язичниками — дідом Володимира «старим Ігорем» та батьком його «славним Святославом», «які в роки володарювання свого мужністю і хоробрістю уславилися в країнах багатьох. І понині перемоги і могутність їх споминаються і прославляються»[26].

В певному розумінні таке ставлення до предків, до попередньої історії взагалі відповідає принципові цілісного бачення світу, притаманного середньовічному способу мислення. Ця епоха не виробила ще чіткого відчуття культурної дистанції між собою і давниною, що передувала їй. Але сказане зовсім не означає, що включення, без будь-яких пояснень, як своєї власної, язичницької спадщини однозначно випливає з вимог християнського канону. Справа в тому, що сам цей канон не вичерпує змісту нашої давньої культури. Він суттєвою мірою визначає спрямування її, але змістовне наповнення цієї культури утворюється напруженим діалогом між християнським і народним, що тяжіє до міфологічного, світосприйняттям.

Для Іларіона хвала попередникам Володимира і Ярослава є необхідною через те, що таким чином стверджується велич їх як гідних представників славного роду. Без з'ясування «начала», походження не можна збагнути сутність особи — такий принцип, що тяжіє до міфологічного способу мислення, лишається актуальним для культури Київської Русі. Джерела цього принципу — в способі мислення стародавньої доби, згідно з яким сутність явища зводиться до генези його: описати світ значило розповісти історію його творення, охарактеризувати людину значило розказати її родовід.

Що така логіка принаймні не однозначно визначалась християнським світорозумінням, а в певному сенсі й суперечила йому, можна висновувати принаймні згадавши позицію Василя Великого, який стверджував, що характеризуючи видатних історичних діячів, не слід «дошукуватись земних їхніх

[26] Там же.

вітчизн, коли про справжній їх град можна домислитися». Таким є «град мучеників», «град Божий»[27].

Спрямований саме до «земних справ» і до «земної вітчизни» Іларіон прагне тут, на землі, відшукати рушії земної історії. Історія мислиться ним як процес, що здійснюється відповідно до божого передвизначення, але реалізується в результаті земних зусиль. Тому природно завершує «Слово» тема, що змальовує образ ідеального діяча історії, якій присвячено останню частину твору, що містить хвалу Володимирові та Ярославу. По суті зміст цього ідеала відображав уявлення кола інтелектуалів, які вбачали своє покликання в обгрунтуванні великокнязівської політики. До їх числа належав й Іларіон.

Не випадково серед доброчинностей, якими відзначається носій цього ідеалу, чільне місце відводиться розуму. Рух історії відтворюється в «Слові про закон і благодать» у вигляді картини переможної боротьби світла розуму над темрявою невігластва. Навіть саме введення християнства на Русі тлумачиться Іларіоном значною мірою як акт інтелектуальний, в результаті якого народ було приведено «у розуміння істини»[28], в ньому засяяло «світло розуму»[29]. При цьому обретіння істинного розуму мислиться передусім пов'язаним з просвітницькою діяльністю, спрямованою до оволодіння писемним словом. Якщо мова «нерозумних» язичників була недосконалою, вони «бурмотали язиками, благаючи ідолів, а не Бога», то завдяки хрещенню ми одержали змогу «ясно славити Христа, Бога нашого, по пророкуванню: «Тоді стрибне, наче олень, кульгавий і зрозумілою буде мова недорікуватих» (Іс.35:5,6)[30].

Велич князя Володимира, що ввів християнство на Русі, на думку Іларіона, передусім полягає в тому, що розум його «вищий розуму земних мудреців»[31]. Володимир, роз'яснює «Слово», велич Бога «тільки від благого розуміння і від розуму гострого утямив»[32].

Але ідеальний історичний діяч, на думку Іларіона, не лише обдарований гострим розумом. Важливо, що він був здатний також передати знання істини, що відкривалась йому, тим, хто не відає її. Він має бути просвітником, вчителем істини.

---

[27] Василий Великий. Творения. — М., 1872. — Т. II. — С. 230.
[28] Іларіон Київський. Слово про закон і благодать. — С. 15.
[29] Там же. — С. 16.
[30] Там же.
[31] Там же. — С. 19.
[32] Там же.

Володимир Великий, вважав Іларіон, що, почувши голос Бога, «не на поговір полишив сказане, а ділом справдив»[33], він «наш учитель і наставник»[34]. Продовження Ярославом справи, започаткованої Володимиром, вбачається в тому, що ним створено було в Києві «дім божий великий Святій Його Премудрості»[35] — храм Софії, що мислиться як образ обжитого й впорядкованого світу, в якому панує розумне начало.

Зрештою, ознакою дійсного історичного діяча є не лише високо розвинений інтелект, що дозволяє осягнути істину, не лише здатність передати іншим знання осягненої істини, а й готовність власним життям неухильно слідувати цій істині. Ідеальний історичний діяч виступає втіленням єдності слова і діла, він не лише навчає доброчинному життю, а й сам живе відповідно до вимог істини, що відкрилась йому. Ось чому гідність Володимира, якого оспівує Іларіон, полягає не лише в гостроті розуму, в здатності бути «учителем і наставником», а й властивому йому милосерді. Володимирові «щедроти і милостині й нині людьми поминаються»[36], — підкреслює Іларіон. Не менше важать і такі якості князя як звитяга, міць і сила, мужність, що він її виявляє, захищаючи від ворогів землю. Зрештою, до цих доброчесностей відноситься піклування про церкву та її служителів, благовір'я.

Образ історії та історичного діяча, обгрунтований в «Слові про закон і благодать» Іларіоном, суттєвою мірою позначився на історіософському баченні, яке обгрунтовують представники київської філософської думки в наступному.

[33] Там же. — С. 20.
[34] Там же. — С. 17.
[35] Там же. — С. 21.
[36] Там же. — С. 20.

Кушаков В.
Київ

ФІЛОСОФ У ПЕЧЕРІ: ЗАТВОРНИЦТВО ЯК ФОРМА ПРАКТИЧНОГО ФІЛОСОФУВАННЯ ДОБИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Церква Печерська — початково не храм у значенні архітектурної споруди, а комплекс печер. Слово «церква» використано тут у його первинному євангельському смислі — собор, зібрання посвячених. Ідеться, таким чином, про певну спільноту, котра віддає перевагу життю у печері перед усталеним світським соціальним порядком. Розгляд символічних аспектів образу печери та печерного життя може бути досить цікавим з огляду на спроби експлікувати деякі суттєві риси давньокиївського чернецтва. Стаття, що пропонується, є спробою такої експлікації.

Тема печери неодноразово трапляється в Біблії, де вона несе яскраво виражену езотеричну навантаженість. Хоча більшість біблійних об'явлень та містичних зустрічей відбувалось на підвищених місцях, печери — найбільш наближені до земних надр ділянки землі — посідають не останнє місце в біблійній топографії. Печера часто слугує місцем схованки праведників, які зазнають негативних фізичних та психічних впливів світу[1]. Так, у печері ховається Лот, вилучений Господом з середовища грішників Содома та Гоморри, приречених на винищення (1М. 19:29-30)[2]. Втечею до печери рятується від своїх переслідувачів Давид. До його схованки збираються «кожен пригноблений, і кожен, хто був задовжений, і кожен

[1] Давній символізм печери пов'язаний саме з укриттям, схованкою. Печера символізує також материнське лоно, в якому дбайливо зрощується плід.

[2] Посилання на Біблію подаємо за ювілейним виданням з нагоди тисячоліття християнства в Україні.

огірчений в душі[3]» (1Сам. 22:1-2)[4]. Овдій ховає від Єзавелі в печерах сто ізраїльських пророків (1Цар. 18:13). Після чергової серії пригрішень, ізраїльтяни були покарані сімома роками рабства у мідіанітян й змушені були «зо страху перед мідіянітянами» влаштовувати собі в горах «проходи,.. і печери, і твердині». (Суд. 6:2). Під час війни з філістимлянами ізраїльтяни також були вимушені ховатися «по печерах, і по щілинах, і по скелях, і по льохах та по ямах» (1Сам. 13:6). Укриття в печері — своєрідне штучне захоплення[5], вилучення із середовища грішників та нечестивців, загорожа від згубного впливу світу. Світ наче відторгує праведників, котрі засвідчили свою «невідсвітність». («Ті, що світ не вартий був їх, тинялися по пустинях та горах, і по печерах та проваллях земних», — Євр. 11:38). Недосяжність для світу, здобута праведником у печері, зовсім не робить його недосяжним для Бога (див., напр., Єз. 33:27; Об. 6:15-17). П'ятеро аморрейських царів, переможених Ісусом Навіном, рятуються втечею та ховаються в печері в Маккеді (Єг. 10:16). Знайшовши їх там, Ісус наказує закрити вхід до печери камінням і встановити варту. Після розгрому залишків ворожої армії, п'ятеро царів були страчені, а їх трупи замуровані в цій же печері. Розповідь супро-

---

[3] Тобто кожен, хто пригноблений фізично або психічно, кожен, хто зазнає обтяжливого фізичного, або психічного утиску.

[4] У цьому епізоді наявна вказівка на ще один засіб втечі від світу, штучного захоплення, споріднений зі схованкою в печері — це вдаване божевільність, горезвісна юродивість. Саме цей спосіб допомагає Давидові зберегти життя перед його втечею до печери Абуллам.

[5] Старозаповітне вчення про Захоплення (Восхищеніе), найбільш послідовно й повно змальоване в неканонічній книзі Премудрості Соломона (Див. Прем 4) полягає у таких головних тезах:

— часто завчасне, успіння праведника не зменшує його честі, мудрості й безвадності;

— померлий праведник догодив Богові, покоханий Їм та преставлений, захоплений, щоб життя серед грішників, сповнене злоби й лукавства, не змінило його розуму і не звабило душі, бо спокус світу цього зазнають і мудрі;

— незважаючи на чисельність плоду, зрощеного праведним протягом його нетривалого земного життя, чесноти його залишають по собі безсмертну пам'ять, визнаються й у Бога, і в людей, на відміну від «родючої безлічі нечестивих», що не дає користі й не досягає непорушого підмурку.

З огляду на цю доктрину чернецтво як таке можна розглядати як певний еквівалент захоплення, вилучення праведних із середовища нечестивих, яке здійснюється Господом у промишляні про Його обранців. Щоб позбавити Своїх святих спокуси нечестям світу, Господь жертвує навіть земними плодами їх праведності («Краще бездітність з чеснотами...»). Особливо важливою ця доктрина уявляється для експлікації соціально-пасивних форм святості.

воджується неодноразовими ремарками про Божу допомогу, що призвела до перемоги Ізраїлю. Так печера, улюблене місце втечі від світу, місце спасіння, волею Божою стає місцем загибелі. Недосяжність для світу зовсім не означає недосяжності для всепроникаючої, караючої Божої десниці.

Згадаємо тут також і про печерні поховання. Так на світанку біблійної історії Авраам купує у Єфрона печеру Махпелу, щоб поховати там Сарру (1М. 23:19). Пізніше в цій печері були поховані сам Авраам, Ісаак, Ревекка, Лія та Яків (1М. 49:29-31). Ховаючи Сарру в печері, Авраам ховає її «з-перед обличчя свого» (1М. 23:4). Але це зовсім не значить, що Сарра схована й від лиця Господнього. Та й зовсім не заховати усопшого від лиця Господня є метою поховання.

Печери часто знаходилися в горах — улюблених місцях Божих об'явлень (Див. наприклад 1М. 19:29)[6]. Таким чином печера є місцем не лише найбільш віддаленим від світу й світського, а й парадоксальним чином наближеним до Бога й до сакрального. Однак, вказуючи на віддаленість печери й печерного життя від світських спокус та пасток, треба зробити одне суттєве зауваження. Існує певний протилежний символізм печери, що більш інтимно пов'язує її саме зі світським способом буття, із самою стихією світського, з гріхом та оманою. Саме цей аспект символізму печери сторіччами плекала західна філософська традиція. Найбільш яскраво він виражений у Платоновому міфі про печеру й у вченні Бекона про ідоли печери, що перешкоджають людині на шляху пізнання. (Треба, однак відзначити, що біля витоків філософської думки Заходу помітні й паралелі з біблійним образом печери-схованки. Досить згадати печеру-діжку Діогена).

Печера Платона, змальована ним у VII книзі «Держави», аж ніяк не є спасінням, але пасткою, в'язницею. Однак перебування у цій в'язниці Платон не вважає, як може здатися, характерною рисою людської природи. Ця природа «у відношенні до освіченості й неосвіченості» уподібнена до динаміки долі в'язнів печери. Принциповим тут є те, що доля людини стосовно світла істини починається саме з перебування в печері з перспективною обмеженістю світосприйняття[7]. Адже й ті, котрі після спо-

[6] Біблія змальовує також випадки об'явлення в печері. Див., наприклад, 1Цар.19:9: «І прибув він туди до печери, і переночував там, аж ось Господнє слово до нього...»

[7] «Бачать вони тільки те, що у них прямо перед очима».

глядання світла істини знов повертаються до печери, — теж кінцеві в'язні, яким свого часу пощастило дістати благодатне об'явлення світла. Але, безсумнівно, міф про печеру навчає вірі у можливість об'явлення й сумніву щодо істинності індивідуального, перспективного, обмеженого природним ув'язненням, світосприйняття. Печерою Платон називає ту оселю, перебування в якій є одвічним хрестом людської обмеженості й звільнення з якої на широкий та світлий простір «бездомності» — не лише заповітна мрія Платона, а й одна з ключових інтенцій біблійного вчення[8]. У Біблії смислова лінія, про яку йде мова, помітна у численних закликах до перебування на світлих, відкритих місцях, до уникання глухих та темних схованок, до яких тяжіє полохлива й легковажна людина. Так Єремія (Єр. 48:28) закликає: «Покиньте міста, й пробувайте на скелі, мешканці Моава, і будьте немов та голубка, що над краєм безодні гніздиться!».

Міф про печеру пов'язаний також із традиційною біблійною проблематикою об'явлення. Тут і омана спокуси об'явлення примарними тінями, й неприйняття об'явлення світла під впливом звички до вшанування ідолоподібних сурогатів світла.

У вченні Бекона про ідоли йдеться знову ж таки про перешкоди на шляху людини до світла, до осягнення об'явлення світла, світла істини, вкорінені в особливостях природи обмеженого людського розуму. Інша назва цих перешкод — «примари» — нагадує про Платонові тіні, що сприймаються в'язнями за істинно існуючі речі (світ). Звільнення від влади «примар» — також заповітна мрія Бекона. Першим різновидом ідолів Бекон згадує ідоли печери, що пов'язані із самозамкненою обмеженістю людини, її індивідуальними особливостями, психологічним складом, схильностями, вихованням й т.ін. Кожна людина визирає у світ наче з власної печери, що призводить до сприйняття світу перспективно обмеженим чином.

Важливим уявляється звернення до контексту наведеного вище віршу — пророцтва Єремії на Моава у 48 розділі. Звинувачення, що висуваються проти Моавського краю, стосуються певного специфічного способу буття, обраного ним «від юнацтва». Божа кара спіткає Моава через його спокій, замкненість у

[8] Парадоксальність людського буття виявляється й у тому, що поряд з одвічним жаданням подолати обмеженість печерного буття, людині притаманний і потяг до осілості, комфортної самозамкненості у мороці схованки-печери. Саме тому такий ностальгічний сум відчутний у фразі Христа, що проголошує принципову «мандрівність» Сина Людського: «Мають нори лисиці, а гнізда небесні пташки, — Син же Людський не має де й голови прихилити» (Мт. 8:20).

собі, осілість, закосиілість у власному обмеженому світі, тобто через існування, подібне до укриття в печері: «Спокійний Моав від юнацтва свого, і мирний на дріжджах своїх, і не лито із посуду в посуд його, і він на вигнання не йшов, тому в нім його смак позостався, а запах його не змінився.

Тому то ось дні настають, — говорить Господь, — і пошлю Я на нього розливачів, — і його розіллють, і посуд його опорожнять, і дзбанки його порозбивають.» (Єр. 48:11-12).

Припинення будь якої комунікації Моава з оточуючим світом, його «варення у власнім котлі», призвело до закоснілості, виключило життєву динаміку, догматизувало його («запах його не змінився»), позбавило доброго плоду («сини твої взяті в полон, твої ж дочки — в неволю!» — Єр. 48:46). Впевненість у власній самодостатньості змальовується як пишання проти Господа, гордість Моава, чванливість, надутість та гордування, бундючність та пиха його серця, зухвальство. Комунікативний злам підкреслено у докорах Моавові за «його балачки безпідставні» й непослух («робили вони неслухняне», тобто у своєму житті та вчинках не зважали на Іншого, були глухі до об'явлення ззовні). Як це часто трапляється у Старому Заповіті, подібний догматизований, закоснілий спосіб життя експлікується як язичницьке ідолопоклонство (Єр. 48:35).

Наведений вище вірш (Єр. 48:28) — єдине зауваження про спосіб виправлення Моава й уникнення Божої кари. Спокійному існуванню у знайомій, безпечній оселі протиставлене «пробування на скелі» й уподібнення до голубки, що гніздиться над краєм безодні. Пробування на скелі — покладання надії на Господа, яке, завдяки Божому апофатизму, запобігає падінню до ілюзії самодостатності, яка унеможливлює будь-яке дійсне спілкування з Іншим і позбавляє людину її специфічного статусу. Напруженість людського буття змальовується в образі голубки, що гніздиться понад безоднею, до якої потрапляє кожен, хто позбавлений Божого страху. Але звільнення від безодні гріха не є можливістю безпечного заспокоєння. На того, хто піднявся з безодні, чатує пастка: «Хто від страху втече, той в безодню впаде, хто ж з безодні підійметься, той буде схоплений в пастку» (Єр. 48:44).

Перший розглянутий нами аспект смислової навантаженості образу печери виразно наявний у слов'янській православній традиції. У Києво-Печерському Патерику цей аспект виражений досить яскраво й не потребує особливих експлікацій. Залишається розглянути інше, так би мовити, «негатив-

не» смислове поле, пов'язане з печерою[9], до якого протягом століть неодноразово зверталася західна думка. Чи чуже воно світосприйняттю й думці давньокиївського чернецтва? Аналіз тексту Києво-Печерського Патерика дозволяє досить виразно вирішити це питання[10].

Обидва смислові вектори з усією загостреністю їх парадоксального сусідства наявні у світосприйнятті печерських подвижників. «Західна» іпостась печери яскраво змальована в Патерику у численних розповідях про небезпеки затвору[11]. Так чернець Микита (Слово 25, С.124 — 127), керуючись хибними інтенціями («желаа славим быти от человькъ»), всупереч ігуменові, що посилаючись на молодість (тобто недосвідченість) ченця вмовляв його перебувати посеред братії, вдається до затвору. «Не по мнозьх же днех» Микита «прельщенъ, бысть от діавола», стає жертвою диявольської спокуси. Нечистий вдається до ретельно розробленої спокушальної техніки. Впадає у вічі справжня складність ситуації, до якої потрапив необережний чернець. Його помилка не дивує. Засоби спокуси включають:

— голос, що виспівує молитви разом з Микитою;

— «благоуханіе неизреченно», що видається Микиті пахощами Святого Духу;

— видіння біса у вигляді ангела.

Обміркована поведінка нечистого, що супроводжує його видиме об'явлення (диявол застерігає Микиту тими ж словами, якими застерігав його ігумен, відмовляючи від затвору[12], — «юнъ еси», «да не вьзнесъся, ниспадеши») підсилює складність завдання ідентифікації, що постало перед ченцем.

---

[9] Поряд зі схованкою, печера традиційно символізувала Аїд, пекло. Цікавою є близькість німецьких слів Huhle (печера) і Holl (пекло).

[10] Посилання на Києво-Печерський Патерик подаємо за виданням проф. Д. Абрамовича 1931 року. Далі посилаючись на нього подаємо лише сторінки.

[11] За печеру печерським ченцям часто слугував погріб. Так, святий Григорій Чудотворець мав звичку молитися в погрібі. Це вподобання автор життя пояснює бажанням уникнути світських впливів («Да не како умъ ему слышить земнаго что, ниже очи его видита что суетных» — С.136). Крім молитви, чернець займався у своїй схованці вивченням якихось книг, котре потребувало особливого зосередження. Обов'язковою умовою такого зосередження й було серед іншого звільнення розуму від земного та суєтного. Книги зберігалися у погрібі саме для самотніх студіювань, а не для того, щоб позбавитись зазіхань інших на самі ці тексти. Адже Григорій без особливих вагань віддає книги злодіям як єдине своє майно. Треба також зазначити, що для злодіїв ці книги не становили особливої цінності.

[12] Згадаймо спокушання дияволом Ісуса словами Святого Письма.

Події, що відбуваються пізніше (пророкування, що викликало й у оточуючих, й у самого Микити повну ілюзію аутентичності, благодатності дару) ще більш заплутують ченця. Але жодних засуджень з боку братії на адресу Микити ми надалі не зустрічаємо. Інцидент проминув без серйозних наслідків, і після вигнання нечистого соборними зусиллями преподобних отців Микита «дасть себе на въздръжаніе и послушаніе и чистое и смиренное житіе» й навіть зміг «превъзыти всьх добродьтелію» й був навіть поставлений за Новгородського єпископа «за премногую его добродьтель», а також дістав дар дійсного чудотворення. «И нынъ съ святыми чтуть его, святаго и блаженаго Никыту», — на такий оптимістичний та хвалебний лад закінчує автор слово про Микиту затворника.

Спокуса, таким чином, зовсім не є якоюсь жахливою та винятковою плямою в біографії святого. Вона сприймається без будь-якого подиву, як цілком ймовірний, чи не необхідний та корисний етап на шляху посвячення. Тобто, попри всю негативну забарвленість традиційного популярного ціннісного сприйняття спокуси, в Патерику ми знаходимо її онтологічне виправдання. Можна сказати навіть, що ставлення до спокуси, яке є важливим елементом проблеми об'явлення, постає своєрідним індикатором глибини й ґрунтовності, продуманості того чи іншого тлумачення біблійного вчення.

Затворництво ченця Лаврентія (Слово 26, С.127-128) склалося дещо інакше. Після заборони святих отців на його затвор, Лаврентій подався до іншого монастиря (святого Димітрія) в Із'яславль й вдався-таки до затворництва. Його не спіткала доля Микити, навпаки, своїм «міцним» життям він здобув від Господа дар зцілення. Однак на «недоліки» затвору, його обмеженість, все ж таки вказує те, що Лаврентій не зміг вигнати з свого пацієнта лютого біса, що пізніше миттю залишив бісноватого лише від наближення до Печерської Лаври.

Слова 25 (про Микиту) та 26 (про Лаврентія) взагалі не є житіями у традиційному розумінні. Як Микита, так і Лаврентій виступають лише приводами для розгортання подій навколо котрих зосереджується виклад. «Герой» обох слів — собор, де поєднання зусиль печерських отців уможливлює перемогу над нечистим.

Розповіді про затворника Іоанна у слові 29 передують міркування щодо людської підвладності страстям та гріху. Автор зазначає, що хоча первинна людина, створена дбайливими руками Всевишнього, не мала вад (пороку), але з падін

ням першої людини відбувається певний онтологічний злам у людській природі, й відтоді над усім людським родом запанувала пристрасть. Життя людини навіки постало невпинною боротьбою («боримы есмы всегда» — С.138). Автор підсилює свої міркування узагальненням власного життєвого досвіду, змальовуючи власне життя як постійні поразки від пристрастей, що вносять сум'яття у помисли його душі, в якій неслабне «хотѣніе къ сътворенію гръха».

Звернемось нарешті до досвіду Іоанна. До свого тридцятирічного затворництва він вдається не одразу. Спершу він спробував інші техніки звільнення від пристрастей. Йдеться у першу чергу про блудодійні потяги, що врешті-решт усуваються завдяки позбавленню статевих органів (метафоричному чи реальному — лишається гадати). Таке позбавлення бачимо й у випадку з Іоанном і у випадку з його відвідувачем. Останньому Іоанн порекомендував звернутися за допомогою до славетного Мойсея Угріна. Саме ця допомога полягала у тому, що «удове ему омерътвъша» (С.141). Згаданий Мойсей відомий своєю довготривалою борнею з однією шляхетною жінкою, що схиляла його до статевих стосунків. Незважаючи на жахливі тортури, яких зазнав Мойсей, ці стосунки таки не відбулися. Дивовижної впертості Мойсея не зрозумів би і його давній старозаповітний тезка. Метафоричне тлумачення життя Мойсея Угріна — єдине, що у змозі врятувати його від серйозного психіатричного діагнозу. Такий діагноз житіє заперечує. Не потребував Мойсей і допомоги сексопатолога: «Не мни бо мя яко безумна или не могуща сего дъла сътворити, но страха ради Божіа тебе гнушаюся, яко нечисты» (С.147-8).

Кульмінацією епізода з жінкою та Мойсеєм постає його кастрація, що увічнила його перемогу. Згодом Мойсей дістав дар звільняти від пристрастей інших. Це звільнення відбувалося у досить специфічний спосіб: святий своїм чудодійним жезлом б'є пацієнта у лоно, що й призводить до атрофії статевих органів.

Наведені приклади спонукають до онтологізації пороку як фундаментальної характеристики людського способу буття. Жодна аскетична вправа, жодне усамітнення не вгамовує остаточно геєнського вогню людської пристрасті, спричиненої його онтологічними вадами. Лише фізичне знищення плоті є радикальним засобом звільнення. Людина постає спроможною лише на обрізання плоті; «обрізання серця духом» (Рим. 2:29) є суто Божою справою, на яку лишається тільки сподіватися.

Намагаючись вгамувати стремління плоті, Іоанн вдається спочатку до аскетичних вправ, поста, бдіння, виснажує себе спрагою, заковує у важке залізо. Але три роки подібної практики не приносять бажаного звільнення. Згодом, за порадою святого Антонія, він вдається до затвору, намагаючись таким чином уникнути спокусливого впливу світу («подобаеть ти здь затворитися, и невидьніем и молчаніем брань упраздниться» — С.139). Йдеться про спробу скасування Іншого, Спокусника, спробу припинення будь-якої комунікації. Але спроба зазнає поразки. Фізична ізоляція не позбавлює впливів світу, не усуває його таємничої присутності. Людське буття експлікується, таким чином, як буття у світі. Усунення фізичної комунікації не скасовує світу. Наступним кроком має бути усунення свідомості[13].

Вже тіснота Іоаннової печери спричиняє певну скорботу, пов'язану безперечно із тугою за широчінню світового простору. Близько тридцяти років Іоанн боровся з незримими впливами світу, експансія якого поневолювала тепер його свідомість («весь же животь свой страстнъ брався с *помыслы* телесными»), поєднуючи затвор із суворими аскетичними вправами, що в них він виявив велику винахідливість, але «ни тако стремленіе плоти и ражженіе телеси преста». Світ, вкорінений у свідомості аскета, не послаблював своєї шіпкої хватки і з невблаганною наполегливістю вимагав тіла святого. Шалена абстиненція за світом підсилювалась жахливими видіннями.

Останньою аскетичною вправою Іоанна було самозакопування в землю, що й спричинило до фізичного знищення статевих органів і принесло святому бажане полегшення: «...и удове мои изгоръша, азъ же забых лютую ту бользнь и порадовахся душею, яко та ми чиста съблюденна есть от таковыа скверны...» (С.140). Однак остаточному просвітленню святого передувало переживання зустрічі з «лютим змієм», котрий намагався поглинути аскета. Перемогти змія святому допомагає молитва, тобто полагодження комунікативного зв'язку з Іншим, котрого йому бракувало на попередніх етапах подвижницької практики. Важливим уявляється зауваження про те, що вихідним пунктом цього відновленного зв'язку є «глибина серця» святого. Остаточне поглинення Іншим долається налагодженням, або віднаходженням глибинного буттєвого зв'язку з ним.

---

[13] Пор.: Ніцше, «Так казав Заратустра»: «Але найнебезпечнішим ворогом, якого ти можеш зустріти, завжди будеш ти сам; ти сам чатуєш на себе у печерах та лісах.» (Ницше Ф. Сочинения: В 2-х т. — Т. 2. — М., 1990. — С. 46).

Характерним, однак, є завершення цього епізоду. У відповідь на своє моління Іоанн отримує об'явлення Божого голосу, що промовляє до нього: «Іоанне, Іоанне! помошь ти бысть, прочее же *внимай собѣ*, да не горъе тобъ что будеть, и постражеши что зло въ будущемъ въцъ». Божа допомога виявляється тимчасовою і не дає жодних гарантій на майбутнє щодо позбавлення згубних впливів іззовні. Підкреслено тут і позитивну роль спокуси, котра постає випробовуванням, шо його з Божої згоди зазнає людина: «Мы же умъ погубили къ плотолюбію, и страсть попущаеть на ны, сътворяя праведное, Христосъ, николи же нам плода сътворшим» (С.141).

Боже світло не лише освітлює й зігріває, не лише ховає у своєму лоні, але й осліплює й обпікає, викидає до «зовнішньої темряви». «Людина не може побачити Мене — і жити», — промовляє Єгова до Мойсея (2М. 33:20). «Бог є світло, і немає в Нім жадної темряви!» (1Їв. 1:5), — «світлість», святість цього світла жахає й сповнює трепетом. Страх Божий — одна з найважливіших чеснот християнського подвижника — сягає своїм корінням витоків старозаповітного вчення. «Присно же влагай в сердца наша страх Твой», — прохає Феодосій Всевишнього в одній з своїх молитв (С.63). Страх цей прямо пов'язаний із сумиренням, закликом до якого пронизаний весь Києво-Печерський Патерик. Нестор прямо пов'язує страх з Ісусовою молитвою (С.80), котра виражає абсолютне сумирення й покору. Говорячи про сумирення, ми торкаємось самої серцевини Вчення. Напружено прислуховуватись до Слова, вірувати Йому й виконувати Його — ось суттєва інтенція подвижника. «Работай Господеви съ страхом и съ всякою смиреною мудростію», — повчає Симон Полікарпа (С.99).

У Старому Заповіті Страх Господній постійно нагадує про нездоланність безодні між Творцем та творінням. Цей аспект страха також присутній в Патерику. Навіть на найвищих щаблях стояння перед Богом подвижнику загрожує можливість падіння. Доки людина живе, вона завжди може впасти. Ніякий ступінь святості, ніяке богатство благодаті не вберігає її від повернення гріха. Найближчий до Господа ангел — Люцифер — із запаморочних висот Небесного Царства поринув у незбагненну безодню зла та беззаконня. Житія печерських подвижників насичені оповідями про постійну боротьбу, спокушання й падіння святих[14].

[14] Див. напр.: С. 35, 39- 40, 48, 96, 106-107, 109, 119-122, 125-126 та ін.

Це не лише відображує глибоке проникнення давньоруських ченців у надзвичайно складний внутрішній світ людини, а й відбиває гранично широкий смисл та фундаментальне значення покаяння, пильнування, посту, молитви для кожного, хто ступає на вузький шлях освячення. Святі Печерського монастиря зовсім не вважають своє дерзання до Бога якоюсь невіддільною рисою. Усюди ми зустрічаємо вказівки на хиткість цього предстояння. Так, святий Феодосій зовсім не впевнений, що його молитви будуть і надалі зберігати свою дієвість: «нынъ не свъмъ, аше приата ми есть молитва», — каже він, відмовляючись дати обіцянку, виконання якої потребуватиме Божої допомоги (С.4). «Азъ же, гръшенъ сыи, како могу объщникь быти славы оноя, еже уготована есть праведником?» (С.52). Гостре відчуття своєї гріховності допомагає святому уникнути гордині, такої небезпечної для подорожуючого вузьким шляхом чернецтва. Симон закликає Полікарпа в усіх світських злетах і падіннях зберігати «смиренну мудрість», бо слава земна нетривка й лише сумирення може наблизити подвижника до вічної Божої слави (С.102). Зречення земної слави й будь-якого майна та дбання про спасіння душі — наскрізна тема Симонових повчань. Ці чесноти уможливлюють відкриті стосунки з Іншим, що ґрунтуються на засадах Любові як вільного спілкування, співбесіди людини з ближнім та з Богом. Любов завжди передбачає певну таїну, певний проміжок між близькими. Любов завжди передбачає наявність Іншого. Інший не асимілюється у стосунках любові. Ця нескасованість Іншого — один з важливих феноменів Страху. Однак, цей страх не має нічого спільного зі світським психологічним феноменом, що теж позначається цим словом. Дійсний страх не безнадійний, а навпаки — оптимістичний. Писання говорить не просто про страх, а й про пов'язаний із ним трепет, що несе відтінок благословення й радості. Страх тут інтимно пов'язаний із Радістю. Радість постає певним інобуттям Страху, що зумовлено їх спільним онтологічним корінням. Отже, страх і любов для християнської свідомості не є непримиренними протилежностями. Вони корелюють і тому часто згадуються як взаємодоповнюючі екзистенціали. Так, одного чоловіка Нестор називає «христолюбивым и боящимся Бога» (С.63). Феодосій закликає братію «пребывати комуждо вь порученъи ему службь съ всякым прилежаніем и съ страхом божіим, въ покорении и любви» (С.71). У світогляді давньокиївського чернецтва відсутні як платонічне «панібратство» з Господом, так і патологізація Божого Страху; як безнадійний трагізм, так і рожевий оптимізм. Тут ми зустрічаємо специфічну помір-

ність, почуття міри, притаманне світоглядові київоруського чернецтва, яке, поєднуючись з особливим адогматизмом і терпимістю, складають суттєві характерні риси давньокиївського чернечого світорозуміння. Яскраво вони виявлені й у використанні давньокиївськими агіографами символіки печери, котра покликана експлікувати онтологічні засади людського буття у світі в усій його напруженості й проблематичності.

На закінчення статті хотілося б ще раз підкреслити комунікативні аспекти символізму печери. Затворництво, перебування у печері були покликані подолати перешкоди на шляху до неупередженої комунікації, пом'якшити світський логоцентризм (за допомогою «тихої молитви») і фалоцентризм (у сенсі духовної установки) які і є вказаними перешкодами. Затворництво, тобто певна специфічна закритість від іншого, постає таким чином необхідною умовою досягнення суттєвої екзистенційної відкритості, яка власне і є необхідною умовою можливості аутентичного спілкування з Іншим.

Тут видається доречним згадати Мартіна Бубера, який вважає досвід самотності необхідною умовою граничної проблематизації людської сутності, умовою можливості питання про сутність людини в усій його глибині. Однак подальше адекватне розгортання пошуків відповіді на це питання потребує подолання самотності, але (і це надзвичайно важливе «але») зі збереженням її «пізнавальної енергії»[15]. «Людина, що хоче пізнати себе, повинна навіть і у поновленому всупереч усьому житті зі світом зберегти всю напруженість самотності, весь пафос її проблематики й лише на такому фундаменті будувати свої міркування».

«Самотність, — підкреслює інший видатний філософ комунікації, Карл Ясперс, — не ідентична соціологічно ізольованому існуванню. Вона є «усвідомленням можливої екзистенції, яка по-справжньому здійснюється лише в комунікації»[16]. Усвідомлення власної самотності, за Ясперсом, пов'язане з усвідомленням обмеженості не-екзистенційної комунікації. Таким чином самотність є небхідною й завжди поновлюваною умовою можливості і спонукою до екзистенційного спілкування.

---

[15] Див.: Бубер М. Проблема человека // Два образа веры. — М., 1995. — С. 227.

[16] Ясперс К. Комунікація // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. — К., 1996. — С. 141.

Обсяг статті не дозволяє нам детально зупинитись на експлікації цього твердження. Зазначимо лише, що повернення до спільноти після перебування в затворі є стандартною схемою життєвого шляху християнського подвижника. При цьому досвід затворництва значно підвищує його комунікативні здібності. Класичним прикладом тому є Христова Нагорна проповідь, що відбувається після довготривалого періоду відлюдництва. Досвід самотності має стримати егоцентричну експансію людини, що спричиняється до тієї нездатності слухати, яку Г.-Г.Гадамер розглядає як суб'єктивну причину нездатності до розмови: «Пропускає повз вуха, або невірно чує той, в кого вуха, так би мовити, постійно забиті тими промовами, з якими він безперервно звертається до самого себе, керуючись своїми потягами, переслідуючи власні інтереси, — до такої міри, що він і не здатен чути іншого»[17].

Збереження «напруженості самотності», до якого закликає М. Бубер, є необхідним складником християнського «бодрствування», вічного очікування на подію зустрічі з Іншим, мовчазного чатування на Об'явлення. Вихід затворника зі своєї схованки-печери є, у певному сенсі, виходом за межі власної «лічини» до простору «міжлюдської події», що створює умови для «діалогічної ситуації».

Згадаймо також три перетворення духа, описані Ніцше у «Так казав Заратустра»[18]. Дух в іпостасі верблюда, що дістався найсамотнішої пустелі, зазнає перетворення на лева, на якого чекає боротьба з «великим драконом» на ім'я «Ти повинен»[19], символом обов'язку, що є вартовим старих цінностей. (Очевидна паралель із зустріччу затворника Іоанна з «лютим змієм» заслуговує на ретельний аналіз.) Однак останнє перетворення на дитину, що є « *невинністю* й забуттям» (забуттям тягаря упередженостей та заздалегідь підготованих мірок,

---

[17] Гадамер Г.-Г. Неспособность к разговору // Актуальность прекрасного. — М., 1991. — С. 90.

[18] Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Сочинения: В 2-х т. — Т. 2. — М., 1990. — С. 18-19.

[19] Сучасний німецький філософ М. Рідель звертає увагу на принципову відмінність між поняттям обов'язку, на якому ґрунтується категоричний імператив, і яке несе у собі сенс «ти повинен», та поняттям відповідальності, яке є *комунікативним* поняттям, засадою для сучасних побудов комунікативної етики. Варто також відзначити, що відповідальність експлікується Ріделем як здатність до співрозмови з іншими. (Рідель М. Свобода і відповідальність. Два засадничих поняття комунікативної етики // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. — К., 1996. — С.81-82).

якими людина *повинна* розмірювати й класифікувати, *звинувачувати* і, кінець кінцем, усунути Іншого за обрії актуального й проблематизованого життєвого світу, виконуючи *повинність*, накладену «великим драконом»), «новим початком», «початковим рухом» (вільним та відкритим кроком у простір події аутентичної зустрічі, у місце народження нового світу, що стверджується «святим словом ствердження») і є метою пустельних блукань самітника.

Наведені паралелі з деякими напрямками сучасного філософського пошуку натякають на певні вихідні смисли, що структурують сферу буття людини у світі, його співбуття з Іншим. Київські ченці на практиці переживали боротьбу цих смислів, що надавало чернецтву неабиякої екзистенційної напруженості й філософічності. Затворництво постає, таким чином, формою практичного філософування у найбезпосереднішому сенсі. Вихідні смисли, про які йдеться, стосуються у першу чергу комунікативної сфери людського буття. Вони не втратили своєї дієвості і визначального впливу й у житті сучасної людини. Цим пояснюється надзвичайна зацікавленість сучасних мислителів комунікативною проблематикою, парадигмальний поворот сучасних філософських пошуків до осмислення феномена спілкування, комунікації, інтерсуб'єктивних вимірів людського буття. Комунікативна переорієнтація сучасних філософських пошуків пов'язана зі спробами реабілітації «практичної філософії». Одним з важливих та евристичних напрямків такої реабілітації є звернення до та осмислення досвіду практичного філософування минулих епох шляхом філософського тлумачення релігійних текстів.

Завгородній Ю.
Київ

ОБРАЗ ІНДІЇ У СЕРЕДНЬОВІЧНИХ ТЕКСТАХ ДОБИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Дослідження специфіки образу Індії, його сутнісних рис, процесу формування і трансформації в культурі східних слов'ян є досить перспективним і заслуговує, на наш погляд, окремої уваги.

Відомості про Індію до Київської Русі потрапляли двома шляхами: через безпосередні контакти з країнами Сходу, в тому числі з Індією, та через поширення разом із писемністю та християнством пануючих на той час у Візантії та Європі (перед усім у країнах Балканського півострову) уявлень про Індію. Під останньою малась на увазі територія на схід та південний схід від сучасної річки Інд із грецькою назвою, яка походила ще з античних часів.

У намаганнях відтворити образ Індії доби Київської Русі ми маємо справу, на відміну від попередньої доби, з тими певними конкретними реаліями (джерельною базою), які підлягають інтерпретації й можуть бути позитивно витлумачені.

У своєму аналізі ми будемо спиратись, насамперед, на існуючий корпус писемних текстів (літературних пам'яток XI — першої половини XIII ст.), автентичних чи трансплантованих, але почнемо з огляду не менш цікавих невербальних текстів (решток), що збереглися з тих часів.

Корпус невербальних пам'яток складається на сьогодні переважно з випадкових знахідок і є надто обмеженим. Спеціального дослідження по їх виявленню не проводилося. Проблематичними залишаться вони і в майбутньому, отож фактор випадковості й надалі відіграватиме вирішальну роль у розширенні кола невербальних пам'яток індійського походження доби Київської Русі.

Наведемо перелік відомих нам пам'яток.

1. Дві індійські срібні монети IX — XI ст., які було знайдено на території колишньої Полтавської губернії в Переяславському повіті[1].

2. Шахматні фігурки XI ст., зображення яких нагадують саме індійські, а не поширені на той час у Західній Європі[2].

3. Ритуальна статуетка з бронзи, головними фігурками якої є бог Вішну та його дружина Лакшмі, що возсідає на його лівому коліні — так звані Лакшмі-Нарайяна, які їдуть на своєму провідникові — Гаруді. Статуетка була знайдена у 1908 році під Полтавою під час орання й орієнтовно датується XIII ст., або у межах XI — XIV ст. За характером стилю та загальним художнім рівнем вона була віднесена відомим радянським мистецтвознавцем С.Тюляєвим близько до групи «Ума--Магешвара на лотосовому троні», що походить із Бенгалії, Бігару чи Орісси й належить до школи Пала[3]. Згадана композиція «Вішну та Лакшмі на Гаруді» зберігається в колекції Київського музею західного та східного мистецтва[4].

Про наявність безпосередніх контактів Русі зі Сходом, у тому числі з Індією, в яких важливу роль посередника відігравало Поволжжя, свідчать і писемні пам'ятки. Так, арабські джерела повідомляють про численну колонію русів у столиці Хазарії Ітиль-Хазаран, вказують на схожість руських та індійських поховальних обрядів, завершуючи опис обряду кремації у русів словами: «Подібно до того, як це роблять індуси, мешканці Гани, Кугі та інші»[5]. Ал-Бакрі навіть зазначає: «У них <русів> звичаї, що схожі на звичаї індійські»[6]. Ібн Фадлан, який у 921 — 922 роках мандрував Волгою, згадує якогось «синдійця», що жив у правителя Волзької Булгарії й займався торгівлею. Мугаммад Ауфі, арабський і перський письменник початку XIII ст., уродженець Бухари, що мешкав у Делі, повідомляє про посольство київського князя Володимира до пра-

---

[1] Див.: Вигасин А.А. Представления об Индии в Древней Руси // Индия 1981 — 1982. Ежегодник. — М., 1983. — С. 275.

[2] Див. там само.

[3] Див.: Тюляев С.И. О некоторых находках индийской бронзы на территории Советского Союза // Краткие сообщения Института Народов Азии. — LVII: Сборник памяти Ю.Н.Рериха. —М., 1961. — С. 150-152.

[4] Див.: Киевский музей западного и восточного искусства: Фотопутеводитель. — К., 1981. — С.100-101.

[5] Див.: Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. — М., 1967. — Т. 2. — С. 104.

[6] Там же. — С. 103.

вителя Хорезму[7]. До 1211 р. належить перша згадка про русь-ких на території північно-західної Індії[8].

Згадує Індію і «Повість врем'яних літ»: «... Витікає Волга на схід і вливається сімдесятьма гирлами в море Хвалійське. Тому-то із Русі можна йти по Волзі в Болгари і в Хваліси і на схід дійти в уділ Симів [у даному випадку Індія. — *Ю.З.*]»[9].

Точку зору про існування шляху, насамперед торговельного, між Індією та Київською Руссю в XI — XIII ст. поділяє більшість сучасних дослідників[10]. В.Шохін, наприклад, виділяє XI — XIII ст. як період розширення русько-індійських контактів[11]. Таку ж думку зустрічаємо й у Ф.Соймонова, російського державного діяча, історика і географа часів Петра I, який спеціально вивчав торговельно-економічні зв'язки Росії через Каспійське море з Середньою Азією та країнами Сходу. Так, він писав, що «в ті ж давні часи, а особливо близько XI — XII віків ті товари з Індії йшли через Каспійське море до Астрахані [Тут і надалі Ф.Соймонов наводить сучасні йому назви міст. — *Ю.З.*], а звідти до Азову, Кафи, Трапезунту й інших гаваней, котрі лежать у Чорного моря і звідти вони Волгою та Камою ріками доставлялись до Москви [Перша літописна згадка про Москву відома під 1147 р. — *Ю.З.*]»[12]. Підтвердженням цього є і знайдені у середині 80-років індійські ритуальні об'єкти VI — VIII ст. на території Болгарії, а саме статуетка буддійського Майтрейї та кілька статуеток джайнських тіртханкарів; і в районі Кубані виявлена також статуетка джайнського тіртханкара XIII — XVII ст. за попереднім датуванням.

Отже, відомі на сьогодні невербальні пам'ятки індійського походження доби Київської Русі разом із тогочасними писемними згадками вказують на наявність існування як опосередкованих, так і прямих контактів між Руссю та Індією. Разом із тим, ці контакти не мали усталеного характеру і за своєю значущістю поступалися контактам із сусідніми країна-

[7] Див. Вигасин А.А. Представления об Индии в Древней Руси. — С. 276.

[8] Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси (XI — сер. XV в.). Источниковедческие проблемы. — М., 1988. — С. 4.

[9] Літопис руський / Пер. з давньоруської Л.Махновця. — К., 1989. — С. 3.

[10] Див.: Тихомиров М.Н. Средневековая Россия на международных путях (XIV — XV вв.). — М., 1966. — С. 114; Вигасин А.А. Представления об Индии в Древней Руси. — С. 275; Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси. — С. 4 та інші.

[11] Див.: Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси. — С.4.

[12] Цит. за: Антонова К.А. Ранние представления об Индии на Руси (XI — XVI ст.) и первые торговые связи // Россия и Индия. — М., 1986. — С. 41.

ми Європи та Азії. Незначний давньоіндійський культурний матеріал (знахідки) є, як правило, «анонімним». Скоріш за все, окремі елементи індійської культури на Русі не могли бути загально впізнаними, а отже бути адекватними текстами, на основі яких могла здійснюватися відповідна рефлексія. Саме тому, мабуть, ми й не знаходимо її (принаймні нині) в писемних пам'ятках доби Київської Русі.

Разом із тим, у тогочасній картині світу (просторово-часових уявленнях) свідоцтва про існування Індії як такої формувались і завдяки накопиченню конкретних (емпіричних) знань. Індія сприймалася середньовічною свідомістю у категоріях реального, на той час, географічного простору, який відвідувався, був досяжним і відомим. Мандрівна або торгова людина фактично відвідувала не лише територію Київської Русі, а й далекі та чужі за вірою землі, здійснюючи тим самим немовби антипаломництво, бо «в давньоруській культурі простір сприймався у ціннісних категоріях: ті чи інші землі розцінювалися як чисні та нечисті, праведні та грішні»[13] й отримував «не притаманне сучасним географічним поняттям релігійно-моральне значення»[14]. Географічний простір виступав, таким чином, різновидом етичних знань. Переміщення в ньому — неодмінно аксіологічному та гетерогенному — обов'язково позначалося на зміні релігійно-морального статусу людини. Відвідування тих країн (земель), що вміщували в собі святість, долучало до неї й людину, відвідування тих країв, що вважались грішними, розглядалось як небезпечне й сумнівне в релігійному відношенні.

Цілком зрозуміло, чому Афанасій Нікітін, який за переживанням географічного простору стоїть ближче до доби Відродження та Нового часу з їх уявленням про географічну протяжність, ніж до середньовічного з його принциповою неоднорідністю (хоча з останнім повністю не «пориває») виступає у мандрівку до Індії як до «грішної землі». Адже Індія другої половини XV ст. була вже тривалий час мусульманською, а отже нехристиянською, нечистою, позбавленою святості країною. У нашому ж випадку, спираючись виключно на невербальні пам'ятки, неможливо визначити специфіку сприйняття Індії се-

---

[13] Успенский Б.А. Дуалистический характер русской средневековой культуры (на материале «Хождения за три моря» Афанасия Никитина) // Успенский Б.А. Избранные труды. — М., 1994. — Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. — С. 254.

[14] Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1965. — Т. 2. — С. 210.

редньовічною Руссю. Для цього вже потрібне залучення писемних джерел. Хоча саме завдяки цим матеріальним знахідкам аналіз літературних текстів набуває дещо іншого змісту, забарвлення з привнесеною обумовленістю.

Найбільш повний перелік давньоруських пам'яток, що так або інакше пов'язані з відомостями про давню Індію, зустрічаємо в грунтовній праці В.Шохіна «Древняя Индия в культуре Руси (XI — сер. XV ст.)»[15]. Там же наведений і аналіз 1493 одиниць, включених до «Попереднього списку слов'яно-руських рукописів XI — XV ст., що зберігаються в СРСР», який засвідчує значну міру популярності тих запозичених «індознавчих» текстів у колі читання руського книжника, що відбивали давньоіндійські реалії у писемній культурі Русі[16]. При цьому В.Шохін не виділяє окремо твори власне східнослов'янського походження з інкорпорованими до них давньоіндійськими реаліями з перекладених текстів. У такому випадку питома вага «індознавчих» текстів зростає ще більше. Тобто у будь-якому разі ми маємо таке репрезентативне коло текстів, що за кількістю та питомою вагою відбиває тогочасне суспільне визнання. Отже, спробуємо виявити головні складові такої популярності «індознавчої» тематики на Русі, тим більше, що вони є дотичними до нашої теми.

Передусім, образ Індії сприймався позачасово. В ньому переплітались, скажімо, знання про природу Індії «Фізіолога», укладеного в II — III ст. й відомого в Київській Русі частково вже у XII ст., та досить загадкове «Сказання про Індійське царство», грецький варіант якого відомий із середини XII ст., а руський — з початку XIII ст. Засвоєне з книжок сприймалось таким чином, начебто було нещодавнім минулим чи реальним сьогоденням. Зображене не викликало сумнівів, майже повністю вичерпуючи синхронну читачеві Індію. Відтворення позитивних реалій цієї країни лишалося осторонь. Вони належали немов іншій, земній Індії, яка підвладна часові, змінам, а отже гріховна та тлінна за своєю суттю, а хіба є сенс приділяти увагу тому, що позбавлене благодаті, закинуте до буття?

Як у запозичених «індознавчих» текстах, так і у створених у добу Київської Русі Індія постає у двох головних географічно-культурних регіонах: Рагманський острів та Індійське царство[17],

---

[15] Шохин В.К. Древняя Индия в культуре Руси. — Цит. вид. — С.8.
[16] Див. там само. — С. 254 — 256.
[17] Див.: Літопис руський. — С.10.

інколи додається посередник між ними — проміжна «Внутрішня Індія». Існуючий дуалізм у характеристиці Індії долається аксіологічним забарвленням острову Рагманів, заселеного аскетами-праведниками[18]. У зв'язку з цим і складається домінуюче враження про обранність індійського простору як такого, котрий є не стільки осередком різних див на зразок птаха Фенікса[19], скільки землею праведних брахманів, і якщо не самим земним раєм, то територіально максимально до нього наближеним[20].

Такою казковою країною багатства, див та благості Індія увійшла до середньовічної картини світу з попередньої античної доби. Але Середньовіччя додало ще одну якість, без якої образ Індії не набув би легітимності та визнання у християнські часи. Йдеться про подвійне прилучення Індії до «священної історії»: по-перше, через відведення її до «уділу Симового»[21], по-друге, через апостольську проповідь («А ще в мене лежать мощі апостола Фоми»[22]). Цим переносом античних уявлень до середньовічних через накладання християнської парадигми, мабуть, і слід пояснювати надзвичайну популярність «індознавчих» писемних текстів як у Західній Європі, так і в Київській Русі. Тим більш, що в своїй онтологічній основі майже всі зазначені твори спирались на архетип Золотого віку в частині його утопічної реалізації.

Отже, образ Індії, який існував у добу Київської Русі, був якісно неоднорідним і складався щонайменше із двох компонентів: утилітарно-речового (предметного) та ідеально-вербального, з максимально можливою аксіологічною відстанню між ними. Ця відстань зберігалася не лише у просторовій орієнтації східних слов'ян на локальному рівні (Київська Русь — Індія), а й на макрорівні (Київська Русь — решта відомого світу), з винятком Єрусалиму та біблійних місць. Жодна інша країна або ж земля не отримала такого надзвичайно високого і водночас полярного статусу.

Не виключено, що таке амбівалентне ставлення до індійського топокосму зберігається, хоча й у трансформованому вигляді, й досі, увійшовши до національних структур світобачення.

---

[18] Див.: Сказание об Индийском царстве // Памятники литературы Древней Руси: XIII век. — М., 1981; Повесть о Варлааме и Иоасафе // Памятники литературы Древней Руси: XI век. — М., 1980.

[19] Див.: Златоструй. Древняя Русь. X — XIII вв. — М., 1990. — С. 293.

[20] Див.: Александрия. Роман об Александре Македонском по русской рукописи XV в. — М.-Л., 1969. — С. 92-108.

[21] Літопис руський. — С. 1.

[22] Сказание об Индийском царстве. — С. 473.

Громов М.
Москва

ИСИХАСТСКИЕ ТРАДИЦИИ В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Исихазм стал проникать на Русь при обрусевшем греке митрополите Феогносте (1328 — 1353). Благотворный духовный импульс, полученный из Византии и бывший одним из последних ее даров, оплодотворил отечественную культуру XIV — XV веков и способствовал непревзойденному ее расцвету[1]. Именно тогда распространяются Corpus areopagiticum, «Диоптра» Филиппа Монотропа, «Источник знания» Иоанна Дамаскина и ряд других фундаментальных творений богословско-философской мысли. Именно тогда творят Феофан Грек, Андрей Рублев, Епифаний Премудрый, митрополит Киприан, Пахомий Логофет, персонифицирующие, с одной стороны, высокий взлет древнерусской культуры и, с другой, ее неразрывную связь с греко-славянским православным ареалом, составлявшим, по выражению Д.Оболенского, своего рода содружество (Commonwealth)[2] или, говоря словами Р.Пиккио, с особым регионом Slavia orthodoxa, находившимся под сильной интеллектуальной эманацией Византии[3].

Для исихазма характерен не уход от реальной действительности, как иногда полагают его критики, а решение актуальных смысложизненных проблем эпохи «с точки зрения вечности»[4], когда не изменчивая эмпирика мира сего, а незыблемые ценности играют основную ориентирующую роль. Гла-

---

[1] См.: Meyendorff I. Byzantium and the Rice of Russia: a Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteen Century. Cambridge (Mass.), 1981; Хоружий С.С. Исихазм и история // Цивилизации. — М., 1993. — Вып. 2. — С. 172-196.

[2] См.: Obolensky D. Bysantium and the Slavs: Collected Studies. — London, 1971.

[3] См.: Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Picchino dicata / M.Colucci e.a. curant. — Roma, 1986.

[4] Прохоров Г.М. Памятники переводной и русской литературы XIV — XV веков. — Л., 1987. — С. 154.

вная интенция исихазма, определяющая его суть, состоит в органичном сопряжении феноменально переживаемой реальности с новым пониманием, новым прочтением, новой интерпретацией святоотеческого наследия, хранящего нетленную ноуменальную сущность.

Если говорить шире, касаясь типологии возникновения новых явлений культуры, то, как правило, энергичный прорыв вперед предполагает для сбалансированности поиск надежной опоры в прошлом опыте, причем формы взаимодействия с ним могут быть самыми разными (от апологетики до полемики), но всегда это — открывающая потенциальные возможности «диалогическая ситуация» в рамках единой культурной ойкумены, всеохватывающего пространства «семиосферы» (Ю.Лотман)[5].

Главный же пафос исихазма состоит в новой аксиологической установке позднего Средневековья, когда в противоборстве с Ренессансом и, вместе с тем, под влиянием проторенессансных и собственно ренессансных идей происходит своеобразная реабилитация тварного, вещественного, плотского начала путем просветления, одухотворения, возвышения его фаворским светом Божественной энергии. Если для раннехристианских авторов, равно как и для просветителей неофитского толка у последовательно принимавших крещение народов, типична и оправданна суровая антипаганистская проповедь с резким неприятием любого культа плоти, то после нескольких столетий утверждения христианского примата духа возникла необходимость корректировки прежней позиции.

Тело человека начинает восприниматься не как темница души и препятствие к ее спасению, но как светлая горница, прекрасное обиталище, подлинный храм души, который нужно очистить от нечистот страстей и дурных помыслов, наполнить Святым Духом, под действием которого будут гармонизированы телесное и духовное начала. Давняя мечта о гармоничной личности, выраженная, в частности, у Платона в диалоге «Федр», где душа представлена в виде несущейся колесницы, управляемой возничим — разумом, который сдерживает коня страсти и коня воли[6], реализуется в практике исихазма.

---

[5] См.: Лотман Ю.М. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Русь и Византия. — М., 1989. — С. 227-236.

[6] См.: Платон. Федр. / Пер. А.Н.Егунова. — М., 1989.

На это, собственно, и направлена утонченная медитация паламистов, этому же служит и знаменитый «Устав» преподобного Нила Сорского, цель иноческих устремлений которого — «не умерщвление плоти, а внутреннее, нравственное самосовершенствование»[7], но, разумеется, не в утилитарно-светском, а возвышено-духовном понимании восхождения от земного к горнему. Крупнейший русский исихаст творчески применил к отечественной монашеской практике учение св. Иоанна Лествичника κλτμαξ, где рассмотрены 6 стадий становления аффектов (опущена παλη — борьба)[8].

Применительно к монашеской практике Нил Сорский указывает, ссылаясь на Исихия Иерусалимского, четыре противоборства страстям:

1. «Прилоги блюсти» (отсечение ранних впечатлений, «новоявленно в сердце вносимых и уму объявляющихся», на самом начальном этапе).

2. «Сердце имети глубоче, молчаше от всякого помысла, и молитися» (внутренняя сосредоточенность духа, не допускающего внешнего воздействия и пребывающего в молитвенной сосредоточенности).

3. «Господа Иисуса Христа на помощь призывати» (повторение защитительных молитв, в особенности Иисусовой).

4. «Память смертную имети» (размышление о быстротечности земного бытия и стоящей за его порогом вечности)[9]. Заметим, что именно на таких традициях святоотеческой и древнерусской мысли сложилась позднее кардиогносия Памфила Юркевича и вторящего ему уже в наше время епископа Луки Войно-Ясенецкого.

В соответствии с исихастской практикой Нил дает, как бы сейчас выразились, психотерапевтические советы: «держати дыхание», «молчати», «воздыхати», от рассеянного пребывания в миру переходить к предельной концентрации сознания и внутренней самоуглубленности. Этому способствуют и традиционные для православия аскетические рекомендации: «аще кто тело здраво имать, утомляти подобает его постом и бдением и дела-

---

[7] Архангельский А.С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в древней Руси. Часть I. — Спб., 1882. — С. 129.

[8] См.: Maloney G. Russian Hesyhasm. The Spirituality of Nil Sorsky. — Paris, 1973.

[9] См.: Боровкова-Майкова М.С. Нила Сорского Преданье и Устав. — Спб., 1912. — С. 33.

нием трудным, аще поклоны или рукоделие с трудом подобает творити», ибо безделие и пресыщение являются источником многих пороков[10].

В пятой главе преподобный рассматривает учение св. Нила Синайского о восьми пороках, порождаемых дурными страстями: чревоугодии, блуде, сребролюбии, гневе, печали, унынии, тщеславии, гордости. Восьми порочным страстям следует противопоставить восемь добродетелей: пост, целомудрие, нестяжательство, милосердие, веру, терпение, скромность, смирение. Сочинение «О восьми помыслах» Синаита было весьма популярно на Руси, оно встречается во многих нравственно-аскетических сборниках. Сама же пятая глава русского паламиста близка к творению «De coenobiorum institutis» Иоанна Кассиана Римлянина, основателя монашества в Галлии IV — V веков, которого также волновали вопросы подвижнического жития.

Идея синергического преобразования тварного мира проступает не только в вербальных источниках, но также в иконописи, мелкой пластике, архитектуре — во всем контексте культуры. В иконе «Преображение» Андрея Рублева из иконостаса Благовещенского собора Московского Кремля традиционный сюжет наполняется новым содержанием. Расположенные внизу композиции фигуры апостолов предстают самоуглубленными, сосредоточенными, «созерцающими свет внутри себя»; идущее от Христа фаворское сияние пронизывает всю картину, вместо резкого контраста духа и материи проступает просветленный образ светлой одухотворенной воздушной плоти, гармонии небесного и земного[11].

Жизнеутверждающее настроение Рублева продолжено в творчестве его последователей, особо мажорного звучания оно достигает у Дионисия, создавшего великолепные фрески в соборе Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря в Вологодском крае[12]. На севере Руси, где в пустынном безмолвии полуночной природы душа открытее к простертым небесам, основывается немало обителей во имя Преображения Господня: на Валааме, на Соловках, на Кубенском озере.

---

[10] См. там же. — С. 37.

[11] См.: Плугин В.А. Мировоззрение Андрея Рублева. (Некоторые проблемы). Древнерусская живопись как исторический источник. — М., 1974. — С.58-59.

[12] См.: Данилова Е.И. Фрески Ферапонтова монастыря. — М.,1970.

Заметим, что подобное оптимистическое видение мира необходимо соотносить с контрастным фоном суровых исторических реалий и непростой идейной ситуацией минувших столетий. Во второй половине XV века по всей Европе нарастали эсхатологические настроения ожидания конца света, ибо истекала, по библейскому летоисчислению, последняя седьмая тысяча лет в 1492 году. В XVI же веке после полемики нестяжателей, сторонников преподобного Нила Сорского, и иосифлян, последователей преподобного Иосифа Волоцкого, возобладало государственно-централизаторское направление, сложилась доктрина «Москва — Третий Рим», которая несла в себе идею устроения сильного земного царства в духе общеевропейской концепции Roma aeterna[13]. Эта доктрина не совпадала по ряду параметров со сложившимся идеалом Святой Руси, что приводило к драматическим коллизиям в отечественной истории со времен Средневековья до наших дней[14].

Не следует, однако, противопоставлять нестяжательскую и иосифлянскую традиции, чем грешила либеральная дореволюционная и особенно советская историография, всюду искавшая непримиримость классовой борьбы. Оба монашеских течения развивали разные стороны наследия преподобного Сергия Радонежского, в котором достойно сочетались умное делание исихастов и активное социальное функционирование монастырей. Стране были нужны и малые скиты, и процветающие обширные обители, равно как ей были нужны и уединившиеся, вплоть до затвора, отшельники и энергично действующие в миру пастыри церкви.

Исихазм и линия преподобного Нила Сорского нашли свое продолжение в русском старчестве, деятельности Паисия Величковского, Тихона Задонского, Феофана Затворника и многих других святых подвижников, из коих особо следует сказать о преподобном Серафиме Саровском, совершавшем отшельнический подвиг во имя спасения России от надвигавшихся на нее бед и потрясений. Ныне, в условиях духовного возрождения Отечества, вновь пробуждается интерес и потребность в глубинных истоках; оживляются искания неопатристического, неоиси-

[13] См.: Roma aeterna. — Leiden, 1972; Кудрявцев М.П. Москва — третий Рим. — М., 1994.

[14] См.: Громов М.Н. Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. — № 1. — М., 1994. — С.54-61.

хастского, неостарческого толка. Показательно, что почти погибшая, но теперь широко развивающаяся неорусская иконопись берет за образцы лучшие творения высокого отечественного Средневековья XIV — XV веков, следуя, таким образом, имманентно заложенной в них исихастской традиции.

Интерес, проявляемый к древнерусскому паламизму, не случаен, ибо он стал не просто одним из влиятельных духовных течений, но сущностно совпал с национальным менталитетом в сокровенных основах и действенно способствовал его творческому подъему. Однако изучение исихазма связано с рядом серьезных методологических вопросов, в том числе с проблемой разнообразия сохранившихся свидетельств и необходимости их целостной, взаимоувязанной, синхронизированной интерпретации.

Имеющиеся источники можно условно разделить на *вербальные* (жития, грамоты, послания, летописи), *невербальные* (произведения искусства и архитектуры), *комбинированные* (иллюминированные рукописи, иконы и фрески с текстами, певческое искусство) и они нуждаются не только в изолированном их рассмотрении с позиций исторической, филологической, искусствоведческой, богословской, философской и иных наук, но и в качественно новой трактовке с помощью новейших методов комплексного источниковедения, интеграционного синтеза аналитически полученных компонентов, всеохватывающего семиотического подхода, когда в качестве содержательных знаков-символов исследуются все без исключения элементы культуры.

Подобные попытки предпринимаются в ряде направлений современной семиотики, например иконологии[15], один из видных представителей которой Э.Панофски выдвинул тезис о «конденсации в отдельном произведении», принимаемом за микрокосм, всего макрокосма породившей его культуры и предложил оригинальную идею об архитектурной готике как «каменной схоластике», что явилось не внешне эффектной красивой фразой, а продуманным утверждением о единстве воплощений в разнообразии памятников культуры сущности средневекового мировоззрения[16].

---

[15] См.: Mitchel W.J.Th. Iconology: Image, Text, Ideology. — Chicago, 1986.

[16] См.: Panofsky E. Die Perspective als symbolische Form // Aufsätre zu Grundfragen der Kunstwissenschaft. — Berlin, 1961. — S. 111-115.

В русле семиотических исследований на Западе вышло немало книг, посвященных семантике архитектуры[17]. Есть несколько публикаций на эту и близкие к ней темы в отечественной литературе[18]. Высказанная еще Соссюром мысль о близости архитектурного и естественного языков и сформулированная Леви-Строссом концепция единого семантического анализа явлений культуры продолжают оставаться плодотворными посылками для современных исследований. По мнению Э.Роджерса, «архитектура есть закрепление времени — эпохи в пространстве», она «преобразует преходящее в вечное»[19]. «Высшим продуктом человеческого духа» именует произведения зодчества Ф.Л.Райт: «В них живут его сокровенные мысли, здесь его философия, истинная или ложная»[20].

Организуя пространство средствами архитектуры, человек не только создает утилитарную среду обитания (что, к сожалению, превалирует в современном строительстве, особенно массовом), но воплощает свое видение мира, свои представления о красоте, свою мечту о гармоничном бытии. Это особенно глубоко осознается в развитых цивилизациях. Как «модель космоса» понималось жилище человека в традиционной индийской архитектуре[21]. Столь же философична и китайская архитектура. Строившийся под знаком «ян» дом воспринимался мироорганизующим символом, в расширительном смысле понимавшимся как улица, селение, город, страна, вся поднебесная империя; ему противостоит существующее под знаком «инь»

---

[17] См.: Koenig G.K. Analisi del linguaggio architettonico. — Firenze, 1964; Norberg-Shulz C. Existence, Space and Architecture. — Oslo, 1971; Weber O., Zimmerman G. Probleme der architectonischen Gestaltung unter semiotisch-psychlogischen Aspekt. — Berlin, 1980; Bouyer L. Architettura e liturgia. — Magnano, 1994; etc.

[18] См.: Успенский Б.А. Поэтика композиции. — М., 1970; Маркузон В. Семантика и развитие языка архитектуры // Архитектурная композиция: Современные проблемы. — М., 1970. — С.44-49; Страутманис И.А. Информативно-эмоциональный потенциал архитектуры. — М., 1985; Артемьева Е.Ю. Семантические аспекты изучения памятников культуры // Памятниковедение: Теория, методология практика. — М., 1986. — С.62-75; Вагнер Г.К. Искусство мыслить в камне. — М., 1990 и др.

[19] Мастера архитектуры об архитектуре: Зарубежная архитектура, конец XIX — XX в. — М., 1972. — С. 456.

[20] Райт Ф.Л. Будущее архитектуры / Пер. с англ. — М., 1960. — С. 52.

[21] См.: Вистара. Архитектура Индии: Каталог выставки под ред. К.Кагала. — Бомбей, 1987. — С. 8.

неорганизованное пространство[22]. И у древних славян имелась своя укоренившаяся символическая семантика дома, стен, очага, ложа, открытых в мир дверей и окон, до сих пор глубоко сидящая в нашем сознании[23].

Возникая друг за другом в рамках разных стилей, далеко разведенные во времени и пространстве, творения архитектуры различных эпох представляют собой уникальные свидетельства мировосприятия и миросозидания сменяющих друг друга человеческих поколений. «Статичное, гармонично-пластическое пространство Древней Греции, мистериальное, вертикально-иерархическое пространство средних веков, геометрически-оптическое пространство Ренессанса, театрально-драматическое пространство барокко, рационализированное, динамическое пространство современной архитектуры»[24] явственно отражают те «эстетические формации» (А.Флакер), которые выступают ступенями общего развития человечества.

Выступающая в роли «каменной летописи» архитектура имеет ценную особенность, а именно — объективность информации, заключенной в ее творениях. В ней проявляются «чистые, нефальсифицированные тенденции времени»[25], но с учетом того, что сам процесс отражения эпохи носит сложный, неоднозначный характер. Если памятники письменности можно убрать в архивы, книги — в библиотеки, произведения искусства — в музеи, и все это при желании замалчивать или тенденциозно интерпретировать, то творения архитектуры невозможно убрать с улиц и площадей, как не возможно, в конечном счете, дать им превратное истолкование, хотя, конечно, им можно нанести значительный ущерб путем сноса, искажений, предвзятых оценок.

Следует подчеркнуть феномен синтеза искусства, возникающий на основе архитектурного творчества. В этом отношении архитектура близка философии, скрепляющей все формы познания мира, по своей основополагающей, интерпретирующей функции. Вместе с тем зодчество обладает таким

---

[22] См.: Завадская Е.В. Художественный образ утопической мысли // Китайские социальные утопии. — М., 1987. — С. 163.

[23] См.: Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. — М., 1983.

[24] Мурина Е.Б. Проблемы синтеза пространственных искусств. — М., 1982. — С.89-90; Flaker A. Stilske farmacije. — Zagreb, 1976.

[25] Гидион З. Пространство, время, архитектура / Пер. с нем. — М., 1973.

качеством, как инерционность, ибо для своего воплощения архитектурные идеи требуют порой довольно значительных затрат времени, средств, материалов. В этом отношении литература, особенно публицистика или поэзия, может гораздо быстрее реагировать на меняющуюся ситуацию.

В VII — IX вв. в Византии вместо первоначальных базиликанских храмов складывается более отвечавший потребностям культа крестово-купольный тип церковного здания. Крестово-купольный храм, помимо чисто конструкционного решения, имеет глубокий мировоззренческий смысл. В нем выразилось представление о мироздании, соединявшее под знаком креста образ четвероугольной земной тверди, уподобленной Ноеву ковчегу, и купольного небесного свода, как это описывается у Косьмы Индикоплова в «Христианской топографии» вслед за Климентом Александрийским[26]. В тот период православный храм все более воспринимается как выраженная пластическими средствами, открытая для людей, включающая их в себя посредством храмового действа модель мироздания[27]. Храм как мир, храм как космос, храм как социум стал промежуточным звеном между человеком — «микрокосмом» и мирозданием — «макрокосмом». Он явился скреляющей частью онтологической триады («мезокосм»).

Не только мир, природный и социальный, но и человеческая история демонстрировалась перед входящими в храм людьми в образах праотцов, библейских пророков, античных мыслителей, в сюжетах человечества от прошлого к будущему. Из-под главного купола, бывшего вместе с подкупольным пространством центром всей композиции, взирал строгий лик Пантократора, на восточной алтарной стене притягивало внимание мозаичное или живописное изображение таинства евхаристии, перед выходом из храма глаз останавливался на впечатляющей фреске грядущего Страшного суда. Сам цикл дневного, недельного и годового богослужения постоянно воспроизводил основные парадигмы христианского мировосприятия. Всю жизнь, с юных восприимчивых лет до умудренной опытом

---

[26] См.: Wolska W. La Topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes: Théologie et science en VI siècle. — Paris, 1962. — P. 116-117.

[27] См.: Флоренский П.А. Храмовое действо как синтез искусств // Маковец. — 1922. — № 2.

старости, проникался человек видением мира через образ храма и совершающегося в нем действа.

И неизменно перед взором стоящего в храме человека представал иконостас, развившийся в древнерусском искусстве от небольшой алтарной преграды византийских храмов до величественного, достигающего семи-, девяти- и даже более ярусного сооружения. Классическим считался пятиярусный. В нем сверху вниз выстраивались ряды праотеческого, пророческого, праздничного, деисусного и местного чинов, последовательно воспроизводящие философски осмысленную мировую историю в ее христианском понимании. С визуально и пространственно удаленных верхних рядов будто сквозь дымку времени проступают лики праотцов и пророков. В наиболее хорошо обозреваемом, приподнятом над толпой деисусном ряде выражена центральная идея: моление Спасу, восседающему в образе грозного судии всех дел и помышлений людских, от лица Богородицы, Иоанна Предтечи, архангела Михаила, Гавриила и наиболее почитаемых избранных святых. В самом низу находится местный ряд, составленный из икон, тесно связанных с самим храмом, с историей города или села, с тем, что является частью жизни обитателей данной местности. «Весь человеческий род» был представлен здесь «в конкретно-узнаваемых образах»[28].

Антитезы мирового и местного, общечеловеческого и личностного, горнего и дольнего, святого и грешного, неумолимого и милосердного заставляли трепетать душу, вырываться из тесноты обыденного сознания, проникаться вечностью, думать о возвышенном и стремиться по мере сил к нему. Бывший не только иконописцем, но и мыслителем, в духовно-символической форме выражавшим глубокие философские идеи, Андрей Рублев, которого считали «всех превосходяща в мудрости зельне», хорошо понимал доминирующее положение иконостаса и интерьере храма и его сильное воздействие на сознание людей. Он творчески развил концепцию этого архитектонического сооружения: «Созданный Рублевым иконостас Успенского собора во Владимире сконцентрировал до-

[28] Толстая Т.В. Местный ряд иконостаса Успенского собора в конце XV — начале XVI века // Успенский собор Московского Кремля: Материалы и исследования. — М., 1985. — С. 122.

стижения философско-политической мысли его времени и открыл новую главу в истории иконостаса»[29].

К.Онаш считает иконостас «рисованной Summa theologiae Восточной церкви»[30]. Его концепция, история, внутреннее содержание, выраженное в пластической форме, привлекает внимание многих специалистов, в том числе и западных[31]. Если латинский гений в лице св. Томаса Аквината создал вербально-рациональную «сумму», то православный в лице преп. Андрея Рублева и многих иных иконописцев сотворил образно-символическую систему, где визуальным способом воплощены основные ценности и парадигмы христианского вероучения. Мистическое богословие восточного христианства нашло в русской иконописи одно из наиболее глубоких своих отражений[32].

Среди причин, повлиявших на становление высокого древнерусского иконостаса, несомненно воздействие исихазма. Расцвет иконописи, давняя любовь к дереву как пластическому материалу, который позволяет создавать живописные композиции, легче поднимающиеся вертикально, чем тяжелый мрамор, желание упорядочить обилие сосредоточенных в храме икон не механически, а в виде продуманной системы, общее стремление духа к горнему привели к созданию подлинной симфонии богословско-философской доктрины, воплощенной средствами религиозного искусства. Исихазм дал творческий импульс, а старые местные традиции работы с деревом позволили создать нечто новое, уникальное, чего не было в Византии.

Заметим, что тенденция упорядочения иконного обилия и разнообразия привела позднее в старообрядчестве к устройству помимо центрального иконостаса дополнительных по боковым стенам, хотя и не в таком полном виде. Также параллельно шел процесс систематизации фресковой живописи по стенам храма, причем иногда фресковая, а в Новое время — масляная, живопись воспроизводила ряды иконостаса,

---

[29] Плугин В.А. Мировоззрение Андрея Рублева (Некоторые проблемы): Древнерусская живопись как исторический источник. — М., 1974. — С. 127.

[30] Medieval Russian Culture / Ed. by H.Birnbaum and M.S. Flier. — Berkley, 1984. — P.186.

[31] См.: Chatzidakis M. Ikonostas // Reallexikon zur byzantinischen Kunst. — Stuttgart, 1966. — Bd. 3. — S. 326-353.

[32] См.: Успенский Л.А. Богословие иконы Русской Православной Церкви. — Париж, 1989.

как это можно наблюдать, например, в росписи XVII века храма Ильи Пророка в Ярославле[33].

Не только в иконописи, именуемой «умозрением в красках» (Е.Н.Трубецкой), но также в шитье, произведениях прикладного искусства, мелкой пластики проступает высокая духовность, глубокое содержание, тяготение к символической интерпретации бытия. Многие покрова, плащаницы, пелены, воздухи, хоругви, создававшиеся русскими инокинями и послушницами, представляют уникальные творения сакрального и эстетического содержания. Таковы «голубая плащаница» XV века из собрания Троице-Сергиевой лавры, «Спас Нерукотворный с предстоящими» XIV века из собрания Щукина в ГИМе, «Евхаристия с житиями Иоакима, Анны и Богоматери» XV века из собора Рождества Богородицы в Суздале[34].

Одним из лучших собраний лицевого шитья является коллекция Троице-Сергиевой лавры. Среди нескольких покровов, посвященных основанию обители, обращает на себя внимание самый ранний (около 1424 г.), созданный вскоре после канонизации Сергия с участием его брата Федора, архимандрита Симонова монастыря[35]. Это лучшее изображение преподобного, часто воспроизводимое в современной изобразительной литературе, на которое повлияла деятельность Андрея Рублева. Предполагают, что знаменщик, по рисунку коего осуществлялась вышивка монастырскими мастерицами, был из круга прославленного иконописца.

Из произведений церковного прикладного искусства, имеющих глубокое духовное содержание, можно указать на сионы и иерусалимы, которые являются изображениями храма, скинии, града, сливавшиеся в объемные, визуально воспринимаемые, обобщенные, сакрализованные модели мироздания[36]. Можно также привести примеры прекрасных творений и скромных изделий сфрагистики (печати с именными изображениями), мелкой пластики (нательные иконки, кресты, панагии),

---

[33] См.: Брюсова В.Д. Фрески Ярославля XVII — начала XVIII века. — М., 1983. — С. 70-89.

[34] Маясова Н.А. Древнерусское шитье. — М., 1971. — Илл. 2, 5, 10.

[35] См.: Троице-Сергиева лавра. Художественные памятники. — М., 1968. — С. 119.

[36] См.: Стерлигова И.А. Иерусалимы как литургические сосуды в Древней Руси // Иерусалим в русской культуре. — М., 1994. — С.46-62; Frolow A. Les Reliquaries de la Vraie Croix. — Paris, 1965; Kobielus S. Niebianska Jerozolima. — Warszawa, 1989.

каменной и деревянной резьбы, литья, ювелирного дела и так далее — и везде при внимательном изучении обнаруживаются следы мировоззрения, отпечатки высокой духовности, символически зашифрованные по канонам средневековой семантики ключевые образы древнерусского сознания, художественно воплощенные философемы и теологемы[37].

При интерпретации памятников прошлого возникает также проблема адекватности оценки. Понимая их безусловную ценность как подлинных источников и максимально бережно к ним относясь, не следует все же их фетишизировать и придавать им абсолютную значимость. Любой вербальный и невербальный источник есть вещественное, материальное, ограниченное средство выражения и передачи заложенного в него при создании сущностного содержания, которое невещественно, нематериально, безгранично. Главное — это идеальные образы и мысли, за которыми стоит высшее духовное творческое начало, а не материальная их оболочка. Потому так важно исследователю через застывшую плоть памятника, часто фрагментарную и искаженную, прорываться к его истинному духовному содержанию, что возможно, говоря словами древнерусских книжников, лишь «очами духовными», а не «телесными»[38].

Если автор памятника пытался выразить суть владевших им помыслов с помощью слов, то получалось вербальное средство воплощения, если с помощью иных способов — то невербальное. Например, общечеловеческая идея о тринитарности мироздания, рассматриваемая в христианстве как учение о Святой Троице, может быть выражена в словесной форме, в иконе, фреске, в трехчастной организации храма и храмового действа, разнообразными пластическими средствами, в цвете, в музыке, языком жестов и символов. При этом все разнообразные формы, средства и способы равноправны в их прикладной функции, ибо они не есть сущность Троицы, но суть ее отражения.

Приглядимся, например, к знаменитому изображению Ветхозаветной Троицы кисти Рублева, на котором три задумчивых ангела ведут безмолвную беседу о смысле бытия. Композиция линий создает абрис самого мироздания, сферич-

[37] См.: Вагнер Г.К. От символа к реальности. Развитие пластического образа в русском искусстве XIV — XV вв. — М., 1980.

[38] Gromov M.N. Medieval Natural Philosophy in Russia: Some Aspects // Miscellanea Mediaevalia. — Bd. 21/1. — Berlin; New York, 1991. — P. 365.

ность которого обосновывали еще древние греки. Отсутствие обыденных подробностей придает каждой детали значение глубокого символа. Древо — не просто дуб мамврийский, под которым праотец Авраам угощал явившихся ему трех странников, а древо жизни, древо познания, крестное древо. Здание над левым ангелом — не только архитектурная кулиса, дом Авраама, но понимание мира как благоустроенного града, крепко стоящего среди хаоса неорганизованного бытия. Гора над правым ангелом — не просто пейзажный фон, но символ восхождения духа к вершинам познания высших тайн мироздания. Этот образ не менее философичен, чем триада Гегеля или трихотомия Канта. Без всяких слов и категорий он визуальными средствами выражает тринитарную концепцию бытия[39]. Стремление к пластическому, эстетическому, метафорическому самовыражению является отличительной чертой национального сознания[40].

Особо стоит проблема соотношения вербального и невербального аспектов в данной ситуации. Слово, λογος, Verbum имеет уникальную функцию универсального средства соединения, закрепления, кодификации и трансляции всей культуры. В этом его сила. Но в слове нельзя выразить бесконечность мироздания, глубинную суть явлений, аромат цветов, мелодию звуков и многое, многое иное, что мы экзистенциально переживаем в потоке жизни и бесконечном разнообразии тварного бытия, не говоря уж об отношении к проявлениям Божественного, высшей формой приобщения к которому является безмолвное его созерцание.

Потому в исихазме вербальное воплощение не является основным, потому так ограничены и скромны письменные источники. Насколько велика деятельность преподобного Сергия Радонежского, настолько она слабо вербализирована. И можно ли передать словами невыразимое состояние души, которая путем утонченной медитации начинает прозревать в созерцании горнего? Это также невозможно, как невозможно передать всю глубину «метафизики света» паламизма, творчески развившего идущую от античности иррациональную и трудно вербализируемую традицию[41].

---

[39] См.: Лазарев В.Н. Русская средневековая живопись. — М., 1970.

[40] См.: Бычков В.В. Русская средневековая эстетика XI — XVI века. — М.,1992; Spidlik T. L'idée Russe: une autre vision de l'homme. — Troyes, 1994.

[41] См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1993. — С. 894-901.

Подобное соотношение вербального и невербального характерно не только для православной культуры. При всей интеллектуальной развитости Запада, при массе письменных творений католических и протестантских богословов, при изощренности понятийного инструментария, мы все же обнаруживаем сходную мысль о пределах человеческого разума и границах слова. Так святой Бонавентура писал в «Путеводителе души к Богу» (Itinerarium mentis in Deum), сопереживая святому Франциску Ассизскому, поднявшемуся на вершину горы Альверне и приобщившемуся к совершенному созерцанию Бога: «В этом вопросе бессильна природа, не очень многим может помочь усердие, мало что дает исследование, но много может дать помазание: мало дает язык, но много — внутренняя радость, мало дает слово и книга, но все — дар Бога, то есть Святого Духа, мало или ничего дает творение, но все — творящая сущность, Отец и Сын и Святой Дух»[42].

Изложенные выше рассуждения об ограниченности вербального и необходимости его соотнесения с невербальным направлены не на принижение, но на трезвую его оценку. Как «Критика чистого разума» Канта вовсе не свидетельствует об обскурантизме крупнейшего мыслителя, а служит на самом деле просветлению разума, так и объективный подход к слову без слепого ему поклонения должен послужить благому им пользованию, иначе мы рискуем впасть в очередное сотворение кумира, что встречается среди интеллектуалов, фетишизирующих объект своего увлечения. И последняя поправка — речь шла о слове человеческом как универсальном средстве культуры, но не о Слове Божественном, Логосе, Христе как присносущей ипостаси Святой Троицы.

Завершить же статью хочется словами старцев горы Афонской: «Высшая Истина молчанием да чествуется».

[42] Бонавентура. Путеводитель души к Богу. — М., 1993. — С. 155.

Стратій Я.
Київ

РОЗВИТОК ФІЛОСОФСЬКОЇ ТА ПОЛІТИКО-ПРАВОВОЇ ДУМКИ В КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКІЙ АКАДЕМІЇ

Києво-Могилянська академія, як відомо, завершила той процес оригінального синтезу української культурної традиції із загальноєвропейською, який так виразно простежується вже в діяльності братств та Острозького культурно-освітнього осередку. Адже протягом тривалого часу в українській культурі якоюсь мірою незалежно існували два напрями: так би сказати, провідний, генетично пов'язаний із духовною спадщиною княжої доби, та новий, що з'явився у XV ст., орієнтувався на ідейні здобутки європейського Заходу і був представлений творчістю ранніх українських гуманістів. Наприкінці XVI ст. ці два напрями як під дією внутрішньої логіки розвитку самої української культури, так і під потужним тиском зовнішніх обставин соціально-політичного та релігійного життя, починають зближуватися, аж поки не витворюють вже у стінах Києво-Могилянської академії нову синтетичну українську культуру.

Формуванню останньої сприяла атмосфера епохи бароко з характерним для неї поєднанням релігійних та світських компонентів в культурі, середньовічного теологізму з ренесансним індивідуалізмом[1]. Типовими бароковими постатями були засновник Києво-Могилянської академії Петро Могила, викладачі академії та її численні випускники. Найвідоміші серед них — Інокентій Гізель, Йосиф Кононович-Горбацький, Лазар Баранович, Іоаникій Галятовський, Теофан Прокопович, Стефан Яворський, Стефан Калиновський, Георгій Кониський, Георгій Щербацький, Василь та Іван Григоровичі-Барські, Пи-

[1] Чижевський Д. Історія української літератури. — Прага, 1942. — Кн.2. — С.49.

лип Орлик та багато інших. Їх церковно-апологетичні й полемічні трактати, а також поетичні твори відзначаються бароковим пафосом та стилістичною вишуканістю, а філософські курси — оригінальним підходом до осмислення західноєвропейської філософської спадщини та до розвитку на цій основі новітньої професійної української філософії.

Філософія Києво-Могилянської академії спочатку являла собою якийсь своєрідний варіант схоластики епохи бароко з характерним поєднанням, радше синтезуванням, узятих з попередньої духовної спадщини України ідей з філософським змістом, тобто тих ідей, що складали підґрунтя літературних, історичних, богословських та інших творів домогилянської доби, з філософськими здобутками Заходу, а згодом вона поступово щоразу більше наближалася до новітньої європейської філософії, виражаючи притаманні їй та переосмислені на вітчизняному ґрунті ідеї.

Переорієнтовуючись від практики містичного осяяння істиною, метою якого було досягнення через духовні подвиги одномоментного саморозкриття у людській душі Божої трансцендентності, до інтелектуального пізнання істин віри, українські вчені вважали за необхідне опанувати все багатство створюваної протягом століть західної філософської думки. Так, у Києво-Могилянській академії вивчали твори Арістотеля (Орґанон, Фізику, Метафізику Етику, Політику, Поетику), Платона, Плутарха, Сенеки, Цицерона, Псевдо-Галена, Діогена Лаерція, Боеція, Філона. Ідеї платонізму та неоплатонізму сприймалися в академії переважно через патристичну літературу, зокрема через творчість Августина, Климента Александрійського, Орігена, Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника, Василя Великого, Григорія Ниського, Григорія Назіанзина та ін. За часів Києво-Могилянської академії у науковий обіг було введено ідейні надбання схоластичної філософії — твори Петра Ломбардського, Фоми Аквіната, Бонавентури, Гуго Сент-Вікторського, Гуго Страсбурзького, П'єра Абеляра, Дунса Скота, окамістів XV — XVI ст., Раймунда Лулія, краківського професора Міхаеля Вратіславського, Авіцени, Авероеса, Маймоніда, Суареса, Вазквеза, Овієдо, Аріаги, Толетто та ін. З представників новітньої філософії в академії тією чи іншою мірою вивчали Макіавеллі, Кардано, Декарта, Лейбніца, Вольфа, Баумайстера, Ліпсія, Г.Гроція, Спінозу, Гасенді.

Проте ставлення до цих філософів, що представляють розвиток європейської думки від античності до Нового часу, у професорів Києво-Могилянської академії було неоднаковим. Саме у доборі і включенні в їхні лекційні курси тією чи іншою мірою переосмислених ідей одних мислителів і підкреслене дистанціювання від духовних здобутків інших простежується згадуваний вище синтез спадщини домогилянської доби з надбаннями західної філософії, своєрідність рецепції цієї філософії на українському грунті. Такий синтез забезпечував неперервність традиції, тяглість нашої думки при переході від Середньовіччя до Нового часу, блискуче вкладався у менталітет бароко з характерною для нього посиленою увагою до теології і водночас до натурфілософської проблематики.

Таким чином у межах цієї схоластики епохи бароко, що панувала на Україні протягом XVII ст., спостерігається тяжіння до тих мислителів, котрі у своїх вченнях поряд з натурфілософськими питаннями чільне місце відводили і з'ясуванню проблем метафізики, проблем загальних основ буття, схилялися більшою мірою до концептуалізму, себто до духовного досвіду українських інтелектуалів поміркованого варіанту середньовічної західної реалістичної традиції, згідно з якою передбачалося існування в речах аналогів понять людського розуму, обґрунтовувалась розділеність вищої сутності — бога — на роди й види, участь надсвітового первня у вигляді індивідуальних форм у формуванні одиничного та особистого буття, ствердження пріоритету активності божественного розуму над людським.

Згодом, у XVIII ст., коли схоластика епохи бароко витісняється вольфіанською школою, знову ж таки простежується орієнтація на тих західних філософів, котрі утверджують перевагу умоосяжного світу над чуттєвим, інтелектуального пізнання над розумовим або дискурсивним, підкреслюють онтологічну значимість «внутрішньої людини», що знаходить своє вираження в опорі на самосвідомість. Останнє виявляється як у спрямуванні пошуків пізнання істини, так і в концепціях, що обґрунтовують шляхи здобуття індивідуального людського самовдосконалення та щастя.

В концептуальному плані викладачі академії попервах орієнтуються на представників другої схоластики — філософської течії, яка сформувалась у XV — XVI ст. в Іспанії і зробила спробу теоретичного узагальнення нових проблем соціального,

культурного і наукового розвитку свого часу, спираючись на середньовічний спосіб філософування. Чимало ідей вони запозичують у Августина, Дунса Скота, переосмислюють спадщину Фоми Аквінського, інших відомих представників схоластики. Водночас професори академії використовують здобутки окаміс-тів XV — XVI ст., Джироламо Кардано, Галілео Галілея, Тихо де Браге, Миколая Коперника або тією чи іншою мірою знайомлять своїх учнів з їхніми вченнями.

Починаючи з кінця XVII ст. вони включають у свої філософські курси стислий виклад основних положень учень античних атомістів, а також ідей Гасенді, Бекона. Проте професори Києво-Могилянської академії демонструють очевидне несприйняття атомістичних та емпіричних концепцій і дають їм негативну оцінку. Натомість знову ж таки неабияку схильність виявляють до філософських ідей Декарта та Лейбніца. Останні засвоювалися переважно з поширених тоді в Україні творів популяризатора й систематизатора вчення Лейбніца Християна Вольфа та через підручник професора Сорбони Пурхотія, де викладалася картезіанська концепція.

Особливості творчого використання ідей західноєвропейської філософії в лекційних курсах викладачів Києво-Могилянської академії ми проілюструємо на їхніх підходах до розв'язання гносеологічної, онтологічної, етичної проблематики, а також до формування державницької ідеології.

Пізнавальна діяльність уявлялася їм складним процесом, що здійснюється на двох рівнях: чуттєвому і раціональному. Вона висвітлювалася ними насамперед у курсах логіки та психології або трактатах про душу. Метою пізнавальної діяльності було здобуття істини, яку києво-могилянці ототожнювали з вищим буттям, себто з Богом, називаючи його також natura naturans (творяша природа). Переконані у раціональності світу, вони шукали істину на шляху дослідження наслідків Божої діяльності — створеної природи (natura naturata). Під останньою розумілася, насамперед, сукупність ідеальних сутностей — універсалій, що, на думку вчених, у вигляді індивідуальних форм речей репрезентували у світі вище буття й були закорінені як у речах навколишнього світу, так і в людському розумі, тобто наявні в речах універсалії були аналогами понять людського розуму.

Важливим джерелом пізнання вчені академії вважали чуттєвий досвід. Він, на їх думку, давав інформацію про зовнішній

світ і створював засади для діяльності мислення. А мислення у процесі обробки даних чуттєвого сприйняття виокремлює як індивідуальні форми речей, так звані оцейності (haecceitates), котрі фіксують унікальність, неповторність тієї чи іншої речі, так і завдяки абстрагуванню того загального, що міститься в чуттєвих образах, створює передумови для виокремлення тих форм, що є вмістом смислової визначеності речей, щосьностей (quddítates), різного рівня ідей-універсалій, прообразів речей, запрограмованих у Божому розумі. Одночасно з І.Гізелем інші викладачі Києво-Могилянської академії, які дотримувалися концептуалістичного трактування проблеми універсалій, вважали, що в людському інтелекті зосереджено цілий ряд, як вони казали, речей, від яких неможливо утворити пов'язаних із чуттєвим пізнанням уявних образів, котрі не приступні для чуттєвого пізнання. Під річчю тоді розумілася не тільки матеріальна річ, але й будь-яка ідеальна сутність. До такого типу речей зараховувалися загальні поняття: роди, види, сукупність ідеальних сутностей — щосьностей, що складають природу, Бог, ангели, одне слово, весь той ідеальний світ умоосяжних сутностей, що уявлялися філософові такого напрямку істинним буттям і які, на його думку, могли пізнаватися лише за допомогою чистого розуму.

Пізнання цього істинного буття, яке вони вважали метою філософії, а також пізнання сутностей речей матеріального світу інтелект повинен був здобути від себе самого, адже вони були його вмістом, знаходилися в ньому, а онтологічні аналоги цих понять містилися в речах навколишнього світу. Досягти ясного й виразного розуміння природи, на думку І.Гізеля, С.Яворського, Й.Кроковського, А.Дубневича та ін. (а це означало для них, насамперед, осягти сутності речей — Бог вважався неосяжним), людський розум спроможний лише завдяки своїй відкритості до Бога, зв'язку, що існує між розумом окремої людини та супернатуральним розумом — Богом. Бо останній — вони були в цьому переконані — переповнює інтелект світлом[2].

Це природне світло розуму, на думку викладачів академії, осяює інтелект під час дискурсу. Первинним і найважливішим у розкритті істини вони вважали момент інтуїтивного

[2] Gieselii I. Opus totius philosophiae... 1645 — 1647. — Інститут рукопису ЦНБ НАН України. — Мел. М. П/128. — P. 614.

осяяння, наповнення чи переповнення інтелекту світлом, що відбувається у мить зв'язку людського розуму з надприродним і уможливлює для людини осягнення закладеної у неї Богом істини. Таким чином згадувані два пізнавальні потоки, а точніше б сказати три (чуттєвий, дискурсивний та інтуїтивний), поєднуються у процесі пізнання істини, і наслідки останнього корегують результати двох перших. Саме у цьому пункті теорії пізнання, де наголошується на приоритетному значенні осяяння у розкритті істини, контакту людського мислення і буття, проглядається спадкоємний зв'язок між філософськими орієнтаціями професорів Києво-Могилянської академії та її духовними попередниками в Україні. Щоправда, діячі братств та Острозького культурно-освітнього осередку йшли до цього осяяння через самопізнання і подолання власного «я» та злиття з надособистісністю Бога у суб'єктивному його переживанні, а професори академії підходили до осяяння прихованої у людській душі нестореної істини насамперед раціоналістичним дискурсивним шляхом.

У зв'язку з цим необхідно також звернути увагу на розуміння проблеми пізнання у філософському курсі Георгія Щербацького. Дослідницький інтерес філософів, за переконанням Щербацького, спрямований на пізнання насамперед навколишнього світу і людини за умов опертя на людський розум, керований єдиним методом. Цей метод повинен спиратися на самосвідомість, сутність якої виражена у Щербацького картезіанською формулою «мислю, отже існую» (cogito ergo sum)[3]. Прийнятність для Г.Щербацького визнати слідом за Декартом це судження вихідним положенням філософії, як і метод пізнання цього філософа, пояснюється насамперед наскрізною для картезіанської концепції пізнання й органічною для української філософської думки ідеєю переваги умоосяжного світу над чуттєвим і згадуваним уже усвідомленням онтологічної значущості «внутрішньої людини», що дістала свій вираз у самосвідомості.

Виходячи з визначення філософії як істинного, вірогідного й очевидного пізнання, Г.Щербацький, спираючись на Декарта, в основу філософського мислення кладе принцип

[3]Georgii Szerbackyi. Ad maiorem Dei teropzimi Maximi Gyloriam, quod felix Faustumque sit, proponentur institutiones veterum ac recentiorum philosophorum lectionem... anno Domini 1751. — Інститут рукопису ЦНБ НАН України. — 454/П 1698. — P. 3.

очевидності. Останній передбачає ретельну працю дослідника, спрямовану на перевірку будь-якого знання, будь-яких суджень, раніше прийнятих на віру.

Принцип очевидності Г.Щербацький, як і Декарт, ототожнює з природним світлом розуму або зі світлом філософії. Це світло він розуміє як ясні й виразні ідеї[4]. З виокремлення таких ідей шляхом відкидання усього сумнівного повинна розпочатися пізнавальна діяльність людського мислення. Серед цих ідей Г.Щербацький виділяє, зокрема, ідею Бога, ідею істинного й хибного. Остання скеровує філософа до істини й запобігає виникненню помилок, або ж сприяє їх виправленню. Завдяки ретельній праці під час зосередженої пізнавальної діяльності, побудованій на розмірковуванні й умовисновках, з'являється ясне й виразне розуміння. Воно виникає, на думку українського філософа, з глибинного внутрішнього відчуття душі або свідомості[5].

Визнаючи необхідність чуттєвого досвіду, Г.Щербацький переконаний, що у пізнанні істини треба спиратися на більш надійну основу, ніж свідчення відчуттів. Такою основою є, на його думку, природне світло розуму. Адже вся наполеглива праця дослідника, здійснювана за допомогою правильного методу, спрямована на виведення й обґрунтування вроджених людині ідей. Джерелом цих ідей аж ніяк не є людські відчуття. При цьому істинне значення, вважає Г.Щербацький, досягається через розуміння, осягнення за допомогою природного світла розуму. Таке осягнення і є первинним у пізнанні, обґрунтування ж є вторинним, так би мовити, логічним оформленням знайденого результату, здійснюваним через аналіз і стрункe доведення[6]. Водночас аналіз створює передумови для такого осягнення, бо пізнання, стверджує Г.Щербацький, не слід виводити з впливу надприродного Розуму. Адже останній здійснює свій вплив пасивно, себто цей вплив дає бажаний ефект лише за умов цілеспрямованої діяльності дослідника, керованого принципами власного розуму[7].

Наслідуючи Р.Декарта[8], Г.Щербацький стверджує, що людська свідомість, мислення «не є для себе світильником», не є

[4] Там же.
[5] Там же. — Р. 10.
[6] Там же.
[7] Там же. — Р. 11 зв.
[8] Декарт Р. Избранные произведения. — М., 1952. — С. 435-436.

продуцентом своїх ідей[9]. Отже, мислення не може бути гарантом істинного пізнання. Таким гарантом може бути лише Бог, який і вклав у людину природне світло розуму, тобто ясні й виразні ідеї[10]. Таким чином, основою об'єктивної значимості людського мислення є Божа всемогутність, що створила людську свідомість і суб'єктивний відповідник цієї всемогутності — принцип очевидності. Загалом філософський курс Г.Щербацького дає підставу стверджувати, що в українській думці половини XVIII ст. досить впевнено прокладав собі шлях раціоналістичний погляд на філософію як науку, що ґрунтується на істинному вірогідному пізнанні за допомогою єдиного методу, в основу якого покладено принцип очевидності.

Своєрідність рецепції західної філософії на українському ґрунті виявилась і в підході професорів академії до проблем онтології. Центральним моментом онтології в академічних філософських курсах було вчення про матерію і форму. Не виходячи загалом поза межі перипатетичних поглядів на проблему матерії, викладачі академії утверджували ідею про її ненароджуваність, незнищенність, певну активність. Вже у Т.Прокоповича простежується намагання якоюсь мірою наблизити її трактування до уявлень Нового часу, адже він характеризує матерію не лише як загальний субстрат усього існуючого, а як дещо, що має ширину, довжину, глибину, висоту тощо[11]. У XVIII ст. в академічних лекційних курсах викладалися погляди Демокріта, Гасенді й Декарта на проблему матерії. Так, Г.Щербацький, докладно пояснюючи своїм учням погляди Декарта і Гасенді на структуру світу, будову матерії, помітно схилявся до картезіанського вчення. «Якщо ти спитаєш, — говорить він, звертаючись до свого слухача, — чи слід надавати перевагу поясненню природи речей у Декарта над епікурейським, я відповім, що так»[12]. Свою прихильність до картезіанства Г.Щербацький обґрунтовує близьким йому в цьому вченні уявленням про Бога як найвищого творця і причину всіх рухів, характерним для Декарта визнанням безконечної подільності простору, запереченням наявності у природі порожнечі. Незважаючи на значну відмінність картезіанського вчення від філософських

[9] Georgii Szerbackyi. — P. 4 зв.

[10] Там же.

[11] Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII ст. — К., 1978. — С. 26.

[12] Georgii Szerbackyi. — P. 143 зв.

концепцій, що розвивалися у Києво-Могилянській академії, воно вочевидь більшою мірою відповідало тенденціям розвитку української думки, ніж, скажімо, Епікура, Гасенді та їх послідовників.

Плекаючи спадкоємність у процесі переходу української філософії від періоду схоластики бароко до етапу, відповідного філософським тенденціям Нового часу, Г.Щербацький зберігає і сприйняте своїми попередниками визначення матерії й усталений розподіл її на першу та другу. Проте в нього вже матерія, а не окреме тіло, є субстанцією, а форма — це лише розподілення матерії[13], те, завдяки чому тіло набуває певного буття або чуттєвого виду, те, що відрізняє його від інших тіл. Першоматерію Г.Щербацький визначає як нечуттєве тіло, яким, на його думку, є три елементи Декарта або атоми Демокріта і Гасенді, тоді як під другою матерією він розуміє саме чуттєве тіло. «Матерія може вважатись складеною з тіла і навпаки, адже друга матерія або чуттєве тіло виникає з тіла нечуттєвого, яким є першоматерія»[14], — стверджує мислитель, відходячи від традиційного гілеморфічного уявлення про матеріальну основу речей як про хаотичний субстрат природи, перетворюючи у форму саму матерію і надаючи останній здатності до визначення.

Обгрунтування професорами Києво-Могилянської академії ідеї невіддільності простору і часу від природних тіл, заперечення вченими існування порожнечі свідчить також про орієнтацію у філософії на лінію Арістотеля-Декарта-Лейбніца. Адже саме така орієнтація відповідала потребам розвитку української філософії, забезпечувала тяглість вітчизняних духовних традицій при переході від Середньовіччя до Нового часу, лежала в основі синтезу власних духовних здобутків із західною вченістю.

Етика в лекційних курсах Києво-Могилянської академії поділялася на теоретичну і практичну. Перша визначала місце людини у світі, розглядала проблеми сенсу життя, свободи волі, міри відповідальності за свої вчинки. Друга вказувала на шляхи й способи влаштування особистої долі, досягнення щастя, розробляла систему виховання відповідно до уявлень про доскона-

[13] Там же. — P. 142 зв.
[14] Там же. — P. 143 зв.

лу людину[15]. Філософія епохи бароко, в межах якої розвивалася українська філософська думка XVII — XVIII ст., утверджувала розуміння людини як важливої частини світобудови, унікальної в тому сенсі, що в її сутнісній основі поєднуються атрибути протяжності й мислення. Вона розкрила трагічну внутрішню боротьбу різних за своєю природою душевних сил людини: пов'язаних із тілом вегетативної і чуттєвої з розумною, божественною за походженням, душевною силою. Ця філософія вказала також і на шляхи подолання спричинених цією боротьбою душевних сил внутрішніх конфліктів людини з самою собою, уможлививши нове обожнення людини, одначе не цілісної її природи, а лише її розуму.

У дусі барокової ментальності професори Києво-Могилянської академії розглядали людину як частку природи і суспільства, що в єдиному ланцюгу світової детермінації мусить виконати відведену їй встановленим Богом природним законом роль, забезпечити гідне життя.

У зв'язку з цим становлять інтерес погляди українських вчених на проблему сенсу життя і вибір шляхів досягнення щастя. Сенс життя вони вбачали насамперед у творчій праці, спрямованій на власне й громадське добро. При цьому в руслі світоглядних тенденцій барокової доби професори академії можливість досягнення людиною щастя шукають у компромісному поєднанні задоволення прагнень і потреб різних частин душі, тілесної і духовної. Наприклад, Т.Прокопович необхідною умовою щастя вважає здобуття певного рівня матеріального добробуту, адже бідність і нестатки зі щастям не сумісні[16]. Здобуття такого рівня він пов'язує із сумлінною працею, яку вважає обов'язком щодо себе, сім'ї, суспільства й держави. В основі праці, на думку вченого, лежить вигода, користь. Останню він зближує з доброчесністю і в той спосіб дає їй позитивну моральну оцінку[17].

Загалом досягнення щастя уможливлюється за умов дотримання людиною закону природного, морального, громадянського й Божого. Природний закон приводить до усвідомлення людиною потреби в праці й визначає схильність до її певного виду. Але людина мусить пізнати, до якої саме праці вона схильна. А

[15] Довга Л. До питання про барокову ментальність українців // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. — Т. 1. — К., 1992. — С. 105.

[16] Ничик В.М. Из истории отечественной философии... — С. 203.

[17] Там же. — С. 211.

це, в свою чергу, потребує самопізнання. Пізнавши себе та виявивши в собі здатність до того чи іншого виду праці, людина, переконаний Т.Прокопович, працює на себе, свою сім'ю, суспільство й державу[18]. Таким чином вона підкоряється закону моральному й громадянському. Моральною метою людини, на думку професорів Києво-Могилянської академії, повинно бути досягнення блага в земному житті. Це благо вони називали зовнішнім, або благом долі. Воно передбачало досягнення певного рівня життя, достатку, здобуття гідного становища в суспільстві, почестей, які водночас свідчили про внесок індивіда в загальне добро, тобто сприяли благу суспільства, держави.

Наявна в академічних курсах етики теза про те, що саме через самопізнання людина здатна виявити закладений у неї Богом талант, схильність до певного виду діяльності, яка за умов свого розвитку забезпечує людині не якесь вимушене заняття, а продуктивну працю за покликанням, свідчить про спадкоємний зв'язок філософії Києво-Могилянської академії з попереднім розвитком української думки. Ця ідея була висловлена, зокрема, відомим діячем Острозького культурно-освітнього осередку Кліриком Острозьким[19], а свого найвищого розвитку досягла в концепції «сродної праці» Г.Сковороди. Однак на відміну від Сковороди, у якого праця за покликанням збігається із суспільними потребами, Т.Прокопович звертає увагу на суперечність між працею за покликанням і працею обов'язковою, примусовою, що відображає суспільний і насамперед державний інтерес. При цьому особисті потреби він вважає другорядними, висуваючи на перший план державний інтерес. Водночас тут пропонується типове для барокової ментальності вирішення проблеми через компромісне узгодження, гармонізацію різних прагнень та інтересів, що зрештою має забезпечити індивіду необхідну душевну рівновагу.

Отже, щастя професори академії розуміли як досягнення життєвого успіху через сумлінну працю, бажано відповідну до природних нахилів індивіда і здійснювану ним заради доб-

---

[18] Там же. — С. 211-212.

[19] Клирик Острожский. Отпись на листъ в Бозъ велебного отца Ипатіа, володимерского і берестейского епископа, до ясне освецоного княжати Костентина Острозкого, воеводы Киевского — О залецанью и прехваленью восточнои церкви з заходным костелом унъі або згоди в року 1598 писаный // Русская историческая библиотека. — Т.19. — Спб., 1903. — Кн. 3. — С. 377-432. (Памятники полемической литературы в Западной Руси).

ра власного, сімейного, громадського та державного. Цей життєвий успіх мав забезпечуватися не становою приналежністю до аристократичного роду, а виключно особистими чеснотами. Засуджуючи станово-корпоративний ієрархізм, викладачі академії виправдовують нерівність, породжувану неоднаковістю особистих здібностей та заслуг, тим самим реагуючи на зародження нових буржуазних відносин.

На думку українських мислителів, досягнення щастя передбачало водночас задоволення духовних потреб людини. До них належали пошук і пізнання істини, себто пізнання природи й Бога. Оскільки пізнання істини здійснювалося раціоналістичними методами, особливої ваги набула освіта. З нею викладачі Києво-Могилянської академії пов'язували надії на виправлення грубих звичаїв і вдосконалення людської природи, а також на позитивні зміни в суспільстві. Проте пізнання Бога вони пов'язували з його «ясним баченням», яке, на їхнє переконання, могло прийти лише за допомогою самого Бога через одномоментне внутрішнє осяяння, що забезпечувало контакт людського розуму з вищим буттям. Це також є переконливим свідченням синтезу в межах культури українського бароко філософських ідей, що функціонували в інетелектуальному середовищі братських шкіл та Острозького культурно-освітнього осередку, з духовним надбанням Західної Європи.

Києво-Могилянська академія зробила значний внесок й у розвиток політико-правової думки в Україні. Тут не лише були добре обізнані з доробком своїх попередників у цій галузі (Станіслава Оріховського-Роксолана, діячів братств та Острозького культурно-освітнього осередку), а й ретельно вивчали західноєвропейську спадщину з проблем держави і права. До останньої слід віднести твори Платона, Арістотеля, Жана Бодена, Томазо Кампанелли, Ніколо Макіавеллі, Томаса Гоббса, Самуеля Пуфендорфа, Юста Ліпсія, Гуґо Гроція, а також конституції та правові кодекси тогочасних держав.

Згодом по закінченні академії її випускники, спираючись на весь набутий ними теоретичний фундамент, а також враховуючи реальні політичні обставини й традиції тих країн, де їм доводилося жити й працювати, створювали різні концепції державного будівництва. Після Переяславської угоди 1654 року частина випускників академії, що тією чи іншою мірою брала участь у реальних політичних процесах і водночас займалася політико-правовими проблемами, в теоретич-

ному плані поділилася на дві групи. До однієї належали переконані прихильники незалежності України, які ставили собі за мету відірвати Україну від Москви і водночас, виходячи з міркувань політичної доцільності, припускали можливість її тимчасового альянсу з Польщею, Туреччиною або Швецією. Серед них були Сільвестр Косів, Йосиф Тризна, Мелетій Дзик, Варлаам Ясинський і найвидатніший діяч — Пилип Орлик. До іншої групи належали ті, що з тих чи інших причин потрапили до Росії, стали її культурними та державними діячами і тому вважали за необхідне всілякими способами сприяти інтеграції України в російські державні структури. Це Стефан Яворський, Теофан Прокопович, Теофілакт Лопатинський, Гавриїл Бужинський та ін.

Спробуємо коротко охарактеризувати політико-правові ідеї представника першої групи Пилипа Орлика. Гетьман Пилип Орлик, випускник Києво-Могилянської академії, відомий як автор першої української конституції 1710 року та політичного меморіалу під назвою «Вивід прав України», і в концептуальному плані, й у своїй практичній діяльності був зорієнтований на політичні ідеї П.Могили, І.Виговського, Ю.Немирича та І.Мазепи. В основу обох згаданих документів була покладена ідея природного права й договірного походження держави. Народ виступає тут суб'єктом і обов'язків, і прав. Задля загального добра він укладає договір з політичною елітою, насамперед із гетьманом, і передає йому частину своєї свободи заради забезпечення внутрішньої злагоди в суспільстві та зовнішньої безпеки. Цей договір зобов'язані виконувати і гетьман, і народ[20].

Ідея контролю з боку народу щодо дотримання владою своїх договірних обов'язків не була новою для української політико-правової думки. Обґрунтована ще у творі діяча Острозького культурно-освітнього осередку Христофора Філалета під назвою «Апокрисис», вона займала чільне місце в лекційних курсах професорів Києво-Могилянської академії Йосифа Кононовича-Горбацького та Інокентія Гізеля. Вони визнавали за народом право не лише повставати проти керуючої еліти за умови порушення нею укладеного договору, але й позбавляти керівних осіб влади. При цьому Орлик, зокрема, наголошує на

[20] Слюсаренко А.Т., Томенко М.В. Історія української конституції. — К., 1993. — С. 30-31.

тому, що Україна є «вільним князівством, і стани її вільно обирали гетьманів по своїй уподобі»[21].

У своїй конституції П.Орлик на перше місце висуває проблему взаємин між гетьманом і народом. Простежується тенденція обмеження гетьманської влади й уведення елементів парламентського устрою. Передбачається здійснювати це обмеження через постійну участь в управлінні державою генеральної старшини та генеральної ради. Остання повинна була збиратись тричі на рік (на Різдво, Великдень і Покрову) і вирішувати разом із гетьманом поточні державні справи, а також здійснювати контроль за гетьманом щодо шанування ним прав станів[22]. Велику увагу приділено проблемі гармонізації інтересів верхівки й соціальних низів; останнім забезпечувався захист від визиску та гноблення, створювалися умови для розвитку підприємництва й торгівлі. Провадився принцип вільного вибору урядовців різного рівня населенням, і лише після цього передбачалося їх затвердження на посаді гетьманом[23]. Тенденція до політичного плюралізму в державному розвитку простежується в конституції Орлика в прагненні до унезалежнення української православної церкви, адже проголошувалася її підпорядкованість константинопольському патріархові.

З тих же політико-правових засад підходить П.Орлик і до союзної угоди, укладеної Україною з Московською державою у 1654 році. Він стверджує, що Україна, уклавши цю угоду як суверенна держава з метою встановлення спокою, свободи і ладу для свого народу, сумлінно виконувала всі його статті. Позаяк же Московський Двір всупереч угоді узурпував владу в Україні, тому козацька нація згідно з правом людським і природним «має право протестувати проти гніту і привернути уживання своїх стародавніх прав, коли матиме на це слушний час»[24]. Таке право, зазначає П.Орлик, у 1708 р. використали гетьман Мазепа й українські стани з метою захисту свого суверенітету. На основі цього права українські стани обрали своїм гетьманом після смерті І.Мазепи П.Орлика. Далі Орлик, посилаючись на принципи міжнародного права, за-

---

[21] Пилип Орлик. Вивід прав України // Вивід прав України. — Львів, 1991. — С. 45.

[22] Слюсаренко А.Т., Томенко М.В. Історія української конституції. — С.30.

[23] Там же. — С.33 — 35.

[24] Пилип Орлик. Вивід прав України. — С. 46.

кликає європейські держави допомогти Україні повернути свою свободу й указує на недооцінку ними агресивної політики Москви з огляду на безпеку самої Європи[25].

Отже, конституція П.Орлика була визначним здобутком української політико-правової думки початку XVIII ст. Вона, напевне, де в чому узгоджувалася з тенденціями політичного розвитку тогочасної Європи (зокрема щодо чіткого розмежування світської і духовної влади), а де в чому, можливо, випереджала свій час. Це стосується насамперед певних спроб утвердження домінування принципів конституціоналізму і правопорядку над ідеєю абсолютизму, що була панівною в тогочасній Європі. Останнє йшло всупереч політичній теорії і практиці тодішньої історичної епохи, епохи становлення абсолютної влади монарха, і спричинилося до того, що Україна не змогла втримати свою, здобуту в тяжкій боротьбі, державність.

Таким чином, здобутки викладачів та учнів Києво-Могилянської академії в галузі філософської та політико-правової думки, а також в інших сферах духовної творчості забезпечили інтелектуальній Україні самобутнє місце в тогочасному європейському культурному процесі.

[25] Там же. — С. 46-49.

Чорний О.
Чернігів

АНТРОПОЛОГІЗМ У СПАДЩИНІ ЧЕРНІГІВСЬКОГО ЛІТЕРАТУРНО-ФІЛОСОФСЬКОГО КОЛА І КИЇВСЬКОЇ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ШКОЛИ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

Істотною рисою української культури визнається орієнтованість на людину як центр всесвіту. «Саме тому, — підкреслює В.С.Горський, — в українській культурі складається філософія, домінуючу тенденцію якої утворює екзистенціально-антропологічна редукція філософського знання. Від давнини ця філософія розвивалась навколо обговорення проблем людини та людської історії»[1].

Справжній філософський потік з'явився в Україні тільки після заснування у 1632 р. Києво-Могилянського колегіуму, який згодом набуває чин академії. Ця подія дала значний поштовх розвитку філософії та її систематичному поширенню по Україні. Чернігів — перше українське місто, що активно відгукнулося на філософські та культурно-освітні шукання професорів Києво-Могилянської академії. Виразно це виявилось у появі своєрідного неформального творчого об'єднання, яке в сучасній науковій літературі називають «чернігівським літературно-філософським колом». Воно склалося у 60-х роках XVII ст., коли ректор Києво-Могилянської академії Л.Баранович став архієпископом Чернігівським і Новгород-Сіверським. Поява такого «кола» стала важливим актом у справі поширення освіти і філософії за межі Києва. Отже, світоглядно-філософські традиції чернігівського кола безпосередньо пов'язані з Києво-Могилянською академією, де, як відзначає І.П.Чепіга, ще з 50-х років XVII ст.

---

[1] Горський В.С. Історія української філософії. — К., 1996. — С. 30.

існував своєрідний творчий гурток, до складу якого входили Л.Баранович, І.Гізель, І.Галятовський, А.Радивиловський та інші діячі академії[2].

Конкретним продовженням київської академічної традиції стало заснування Чернігівського колегіуму, чому передувала подвижницька діяльність Л.Барановича. Ось як описує цю подію М.Ф.Сумцов: «В Новгороде-Сиверском существовала школа с 1636 г., Баранович перевел ее в 1689 г. в Чернигов. Любимой мечтой его было учредить в Чернигове училище наподобие Киевской коллегии, но он не мог этого сделать по недостатку средств. Предложение Барановича привел в исполнение Иоан Максимович. Он в 1700 г. обратил в семинарию школу, переведенную Барановичем в Чернигов из Новгород-Сиверского, устроил ее по образу Киевской академии и назвал колегией»[3].

Переведена з Новгород-Сіверського до Чернігова школа сприяла тому, що навколо Л.Барановича склалось об'єднання талановитих людей, серед яких ми бачимо таких випускників Києво-Могилянської академії як І.Галятовський, Д.Туптало, А.Радивиловський, І.Орновський, І.Максимович, І.Величківський, Л.Крщонович, О.Бучинський-Яскольд тощо. Вони продовжували підтримувати зв'язки з академією, впливали на філософський процес у Києві.

Слід підкреслити, що ціла низка питань, пов'язаних з Києво-Могилянською академією та філософією на Чернігівщині, залишається ще не з'ясованою. Згадаємо, наприклад, думку І.Франка про те, що «академія не виховала ані одного сильного характеру, а натомість наплодила велику масу вчених, що понесли свої услуги в Московщину, або таких слабодухів, як оба чернігівських єпископи Лазар Баранович і Іван Максимович»[4]. Згідно до цього діяльність києво-могилянських професорів на ниві філософії і літератури, як і творчість чернігівського літературно-філософського кола, постають побічною сторінкою історії української думки. Однак дослідження останніх десятиріч (В.Нічик,

---

[2] Чепіга І.П. «Ключ розуміння» Іоаникія Галятовського — видатна пам'ятка української мови XVII ст. // Галятовський І. Ключ розуміння. — К., 1985. — С. 7.

[3] Сумцов Н.Ф. К истории южно-русской литературы XVII в. Лазарь Баранович. — Харьков, 1885. — С. 24.

[4] Франко І. Історія української літератури. Частина перша: Від початків українського письменства до Івана Котляревського // Франко І. Зібрання творів: У 50 тт. — Т. 40. — К., 1976. — С. 241.

В.Литвинов, М.Кашуба, Я.Стратій та ін.) переконують у протилежному, доводячи той факт, що і Києво-Могилянська академія, і Чернігівський колегіум відіграли визначну роль у формуванні національних особливостей української філософії.

Мається на увазі та обставина, що антропологічна орієнтація української філософії, особливо виразна у чернігівському колі, формується в умовах культурного періоду, що здобув назву «українське бароко». В західноєвропейській традиції бароко відзначене позбавленістю від ренесансної чіткості і гармонійності, ствердженням химерності і примхливості в культурі та філософії. В Україні воно виконує дещо іншу функцію. А.Макаров називає химерність українського бароко формами «ясності неясного», тобто формулою визнання «реальної присутності в житті чогось незбагненного для розуму, непрозоро-темного і незвичайного»[5]. Саме на цей аспект своєрідності української культури і філософії XVII — XVIII ст. не звернули увагу ні І.Франко, ні М.Возняк, котрий безапеляційно твердив, нібито від творів Л.Барановича «віє схоластикою». Між тим саме з кінця XVII ст. виробляється в Україні такий стиль філософування, який протягом принаймні трьох століть давав можливість багатьом мислителям в умовах офіційного панування церковності проявляти самобутність поглядів і вирішувати філософські проблеми, що виходили за межі релігійно-церковних настанов. Так, наприклад, поєднуючи релігію, філософію, етику, політику, мистецтво і науку, українське бароко стало підґрунтям розвитку гуманістичних ідей в українській філософії XIX ст., про що яскраво свідчить творчість видатного представника київської академічної філософії П.Юркевича.

Але чи не є наші твердження безпідставною гіпотезою? Очевидно, що ні, адже стиль філософування П.Юркевича має багато «родових ознак» бароко. Навіть побіжний аналіз виявляє в його творах характерне переплетення релігійних символів і моральних норм, художніх уявлень і політичних поглядів, наукового аналізу і педагогіки, які всі разом проводять ідею гуманізму. Дослідник філософії П.Юркевича змушений при цьому ретельно аналізувати зовнішню «ясність» його концепції, яка містить у собі багато «неясного» для спрощено-богословських і поверхових науково-раціоналістичних підходів. Подібне філософування являє собою цілісний стиль

[5] Макаров А. Світло українського бароко. — К., 1994. — С. 5.

теоретизування, відмінний від теософічної еклектики. Теософія, згідно доктрини О.Блаватської, поєднує теологію, філософію і науку, шоб з позицій такої єдності тлумачити світобуття. Для культури українського бароко навпаки важливий самий предмет, що осягається різними способами. Внаслідок цього єдність пізнання, як писав П.Юркевич, досягається через ідею, в якій виражається тип буття речі, думки про неї, їх цінність та символ їх виразу.

Останнім часом, коли в Україні «перевідкрили» філософію П.Юркевича, про нього почали писати скоріше як про виняток на терені української філософії. Зумовлюється, очевидно, це тим, що недостатньо враховується глибоке коріння антропологічної орієнтації української філософії, виразником і продовжувачем якої у середині XIX ст. був П.Юркевич.

Така антропологічна тенденція, на нашу думку, найвиразніше проявляється у філософії чернігівського літературно-філософського кола, яке справило свій вплив на стан філософії у Києво-Могилянській академії, а через неї — на київську академічну школу XIX ст. Тому доцільно проаналізувати поступ цієї тенденції, спираючись на історико-порівняльний метод. Підвалиною, що служить спільним знаменником для такого порівняння. буде для нас українська культура, гуманістичні засади якої розробляли як представники чернігівського кола, так і П.Юркевич, хоча вони й належать до поколінь, розділених століттями.

Відмінності поміж ними виявляються, перш за все, у наголосах, які роблять у своїх творах представники чернігівського кола, з одного боку, і П.Юркевич та інші представники київської академічної філософії (І.Борисов, В.Карпов, О.Новицький, С.Гогоцький, І.Скворцов тощо) з іншого.

Діячі чернігівського осередку, зокрема, аналізують проблему людини у специфічному історико-культурному та світоглядному контексті, який виникає в Україні після 1654 р. і продовжується практично аж до початку XIX ст., коли засновується Харківський університет, постає Київська духовна академія і Ліцей вищих наук у м.Ніжині. Саме з другої половини XVII ст. в політично і релігійно розділеній Україні зростає потреба національного самоусвідомлення і самовизначення. Безпосереднім проявом цієї потреби був перехід від поетизації та «літописації» історії до спроб ґрунтовного аналізу буття українців у контексті історії Європи.

Філософська думка цей перехід позначила перенесенням аналізу глобальних проблем типу «людина — світ» або «людина — світ — вічність» на «людина і народ», «народ і світопорядок», основи національної єдності і спроби їх реалізації тощо. Антропологічна тематика української філософської думки, особливо представників чернігівського кола, з другої половини XVII ст. щільно пов'язана з необхідністю вирішення національного питання в Україні, що потребувало активізації й раціонального використання творчого потенціалу особистості. Тому у творах Л.Барановича, І.Орновського, О.Бучинського-Яскольда та інших авторів згаданого періоду крім поетизації історії помітним стає акцент на розкритті «вроджених» високогуманних властивостей людини. Як писав Л.Баранович: «Ни кто того дать не может, чего сам не имеет»[6].

Які ж властивості людини діячі чернігівського кола вважають основними, визначальними?

Аналізуючи це питання, А.Макаров робить висновок про те, що ідеал людини для Л.Барановича та інших представників українського бароко виступає як «аскет-філософ, тобто людина, якій близька і зрозуміла антична любов до всього живого і земного, але чию душу переповнює водночас жага небесного, вічного, неминущого»[7]. Це нібито своєрідний епікуреєць, котрий, хоч і обмежено, але насолоджується життям. На наш погляд, твори представників кола Л.Барановича не дають особливих підстав для таких висновків.

Звернемо увагу передусім на те, що людина у контексті світорозуміння Л.Барановича, І.Галятовського, Д.Туптала, І.Орновського, І.Величківського та ін. постає як велика таємниця для себе й інших вже тому, що сам світ оточений таємницею вічності і безмежності, а заодно пов'язаний з невідомістю антисвіту. Сонце, писав О.Бучинський-Яскольд, ховається на ніч в «антисвіт»[8]. При цьому у світі, який весь час «збурений грозами» (Л.Баранович), немає і бога, який би дав йому лад. Ідея причетності до невідомого (до «бога») потребує сприйняття людини як діяча, спонуки буття котрого різноманітні і не визначені. Визначеними постають тільки фази природного життя, або, за словами І.Величківського, «минути всіх общії».

---

[6] Письма преосвященного Лазаря Барановича. — Чернигов, 1865. — С. 79.

[7] Макаров А. Світло українського бароко. — С. 23.

[8] Бучинський-Яскольд О. Чигирин // Українська література XVII ст. — К., 1987. — С. 307.

Проте реально чинники, що виливаються у певні якості людини, перебувають поза видимою сумою моментів, з яких складається «все суєтіє чоловіческоє» і які не розриває навіть смерть. Вони тільки виявляються як добрі або злі нахили і явища, що роблять людське життя гідним або негідним.

Отже, ідеал людини для діячів чернігівського кола, як і для інших представників українського бароко другої половини XVII ст., полягає не у формуванні образу філософа-аскета з епікурейськими нахилами, а в реалізації таких індивідуальних гідностей, що сприяють благу і добру всіх людей: «Поступайте как можно верно, — писав Л.Баранович, — не как не разумные, но как мудрые, умея пользоваться временем, потому что дни лукавы»[9].

Мудрість людського буття, таким чином, полягає не у тому, що людина перебуває у полоні властивих їй потаємних сил, а в раціональному скеровуванні своєї поведінки з метою вирішення нагальних запитів життя. Причому це вирішення має згуртовувати людей у спільноту, об'єднувати ідеєю національної спорідненості, а через таке об'єднання — сприяти вищому розвою особистості. Відповідаючи, зокрема, критикам козацького руху, який викликав спротив у духовенства й заможних міщан, Л.Баранович писав: «А если это родное нашего украинского края, то чем его перекрестить? Покропить только освященною водою, и хотя он черен, записать в белую книгу, не гнушаться на Украине украинскими свитками»[10].

Необхідністю вирішення нагальних потреб особистого і національного буття, розумінням невичерпності людської індивідуальності, зумовленої різноманітністю внутрішніх і зовнішніх сполук до діяльності, прагненням розвинути особисті гідності на засадах мудрих рішень і наукових знань, довірою до людських здібностей, словом, акцентуванням гуманного і гуманітарного начала просякнута філософія людини у представників чернігівського літературно-філософського кола другої половини XVII ст. Без їх яскравої діяльності важко уявити розробку екзистенціальної тенденції в українській філософії XVIII — XIX ст., що спирається в основному на ідеї «сердечної мудрості» та «мудрої доброти». Але якщо з другої половини XVII ст. і майже до кінця XVIII ст. (Г.Сковорода)

---

[9] Письма преосвященного Лазаря Барановича. — С. 178.
[10] Там же. — С. 54.

українські філософи в антропологічній тематиці більше домагались «ясності неясного», то вже у XIX ст. (починаючи від М.Гоголя) відбувається, на наш погляд, зміна напрямку пошуків. Предметом аналізу стає «неясність ясного».

Можливо, найвиразніше ця тенденція проявляється в антропології П.Юркевича, котрий вбачав витоки гуманістичної етики вже не просто у «тьмі», а у сфері «задушевній». Вона діє в людині і через людину, з'єднана з «душевною» і свідомою сторонами її існування. Отже, «неясне» у філософії П.Юркевича — це вже не «стог», у який чомусь вкинуті люди, а передусім реальність, що перебуває за межами чуттєвораціональної даності. Зв'язок з нею здійснюється «задушевним», «сердечним», тобто емоційно-інстинктивним способом, який у період українського бароко тлумачився як «похоті» і джерело «гріха». Інакше кажучи, П.Юркевич «неясне» і «невимовне» робить підставою з'ясування суті «ясного» і розумного. Причому для людей сфера «неясного», з погляду П.Юркевича, ніби розпадається на якісно різні аспекти, що відіграють і різну роль у людському існуванні. Насамперед це емоційне переживання невідомості, що містить у собі найглибші таємниці основ людини і світу, про зміст яких люди не знають і, певне, ніколи не дізнаються. Це та сфера людського існування, що заявляє про себе тільки завдяки «рухам серця» і на яку спирається чуттєвість, тобто, «душевне».

Але «душевне» також є аспектом «неясного», оскільки воно є виявом людських емоційно-вольових імпульсів, що виключають одне одного. Бажання слухати може виключати прагнення смакового чи зорового відчуття. «Між світлом та звуком, між барвою та тоном, — відзначає П.Юркевич, — немає нічого схожого, відстань між цими якостями безконечна»[11]. Безкінечне ж не має вимірів, а тому те, що не піддається вимірам, не може бути висловлене і усвідомлене як буття і акт розуму. «...Чиста матерія, — пише мислитель, — звільнена від ідеальних визначень, зміст яких нам відомий лише з глибин нашого духу, є ніщо, небуття»[12]. Почуттєве, з цього погляду, може існувати окремо від мислимого і мати своє життєве призначення незалежно від того, чи є воно предметом мислення, чи ні. Причому почуттєвість разом з емоційно-вольовою сфе-

[11] Юркевич П. Вибране. — К., 1993. — С. 147.
[12] Там же.

рою дозволяє людині сприймати себе як частку живого і неживого довкілля, у якому все пов'язане любов'ю, що зігріває світ своїм теплом і співчуттям. Тому основи людяності П.Юркевич вбачає в емоційно-чуттєвому переживанні світу, де людина скрізь шукає собі благо й радість спілкування. Останнє народжує раціоналізацію гуманних відносин як добрих і протиставлення їм зла, тобто стосунків, що руйнують людські відносини, засновані на любові й добрі. Заодно це означає, що «задушевне» хоч і постає спонукою гуманності, заснованій на любові до життя, проте потребує розумного і свідомого спрямування на основі справедливості.

Антропологічне вчення П.Юркевича, таким чином, вносить історичні корективи в розуміння людини і основ її моральності. Так, мислителі доби українського бароко вважали «похоті» («неясне») джерелом аморальності. Долати її, як вважалось, слід засобами розумного регулювання вчинків на грунті спільної віри й усвідомлення належності до національного цілого. Все це має внести «ясність» у життя людей, пересилити властиву їм ірраціональність.

Філософська ж антропологія П.Юркевича погоджується з тим, що «неясне» («задушевне»), проявляючись в емоційності та чуттях, є чинником людської дії. Але воно не є суперник, з котрим слід боротись, а нормальний стан і властивість людини. Якраз на грунті емоційно-почуттєвого ставлення утворюється людська моральність. А вже те, постане вона гуманною чи негуманною, визначається раціональним спрямуванням емоційності й почуттів на узгодженість із життям або руйнування його змісту. Причому гуманістична орієнтація має передбачати складність емоційно-почуттєвого життя, враховуючи що в ньому криється можливість людської свободи і свавілля. Тому розум у філософії П.Юркевича набуває значення начала, що прояснює і пояснює, в той час як у філософії українського бароко він виконує переважно роль ментора і судді.

Лимар Е.
Чернігів

ВЧЕННЯ ПРО ЩАСТЯ ЛАЗАРЯ БАРАНОВИЧА

Київська релігійно-філософська школа XIX — початку XX ст., що стала помітною віхою в історії вітчизняної філософії, мала блискучих попередників, котрі закладали фундамент філософської освіти в Україні ще у стінах Києво-Могилянської академії. Це не тільки П.Могила, котрий робить етику наріжним каменем філософської освіти, але й такі його учні й наступники, як І.Гізель, Л.Баранович, І.Галятовський, Д.Туптало, С.Яворський, Ф.Прокопович, Г.Конисський, Г.Сковорода інші. Вони зміцнюють етико-гуманістичний напрямок у філософії, надають йому нові імпульси і форми.

Особливо цікавою в цьому смислі є творчість першого ректора Києво-Могилянської академії з числа її власних вихованців Лазаря Барановича. Єпископ Чернігівський (з 1658 р.), місцеблюститель кафедри митрополита Київського, Л.Баранович був почесним ректором академії та ігуменом Києво-братського монастиря. Підкреслюючи особливе значення діяльності Л.Барановича та його сподвижника І.Галятовського, М.Булгаков пише, що «свого часу вони були першими вченими в усій Малоросії»[1].

Кожна оцінка, звичайно, містить елемент метафоричності. Проте оцінка М.Булгаковим Л.Барановича, очевидно, відповідає дійсності. Постать мислителя яскраво виділяється серед фундаторів традиції українського бароко, а його етико-філософські та поетичні твори, разом із численними проповідями, богословсько-полемічними трактатами, епістолярною спадщиною є справді суттєвою, хоч і мало вивченою сторінкою вітчизняної культури.Відомий церковно-політичний діяч,

[1] Булгаков М. История Киевской академии. — Спб., 1843. — С. 85.

Л.Баранович постійно підтримував творчі і ділові стосунки з такими провідниками київської філософської думки того часу як І.Гізель та В.Ясинський. Завдяки його зусиллям у Чернігові утворився своєрідний літературно-філософський осередок, значну роль в якому, крім Л.Барановича, відіграли І.Галятовський, Л.Крщонович, Д.Туптало (Ростовський) та інші.

Характерною рисою творчості представників чернігівського літературно-філософського кола є розробка етичної проблематики через призму потреб єдності, соціальної злагоди і політичної визначеності України. Такий акцент невипадковий, адже у другій половині XVII ст. Чернігів, по суті, відіграє функцію українського духовно-політичного центру, активного оборонця єдності Києва з Україною у протистоянні «Московське царство — Річ Посполита», провідника ідеї об'єднаної та автономної України у союзі з Росією.

Недивно, що хаос українського буття другої половини XVII ст. зробив близьким для Л.Барановича твердження Августина про те, що «весь світ у злі лежить». Свобода сильного, і це бачив мислитель, перетворюється у свавілля щодо слабкого. Гетьмани Лівобережжя, Правобережжя і Запоріжжя сперечаються за владу, вступають у союзи з чужинцями і ведуть їх на Україну, щоб задовольнити власне шанолюбство. Серед українського духовенства немає згоди: одні тримаються Константинополя, другі — Москви, треті — Риму тощо. Як же зробити так, щоб люди в Україні і поза нею були згуртованими, вільними і щасливими?

Це питання стає центральним у роздумах Л.Барановича, котрий «напрацьовує» значний етико-філософський матеріал, використаний як у межах Гетьманщини, так і в Києво-Могилянській академії (І.Гізель, В.Ясинський, С.Яворський та інші). Наступником її стає у XIX ст. відома Київська духовна академія, в якій зросло і етико-філософське «кредо» П.Юркевича.

Слід підкреслити, що у Києво-Могилянській академії до XVIII ст. етика розглядалася як «практична філософія», що містила у собі не тільки теорію спілкування і поведінки, але й елементи вчення про політичне управління та керівництво господарством. Тому всі складові курсу філософії — логіка, натурфілософія, метафізика — вважалися вступом до справжнього серця філософії — етики. Вважалося, що перш ніж указати людині засоби щасливого життя, потрібно озброїти її знаннями про себе як частку світу і суспільства. Викладання етики як окремої

дисципліни починається в Києво-Могилянській академії тільки на початку XVIII ст., хоча і до того часу філософські курси і читалися в етико-гуманістичному плані[2].

Отже, етико-гуманістичний підхід до проблем людського буття розроблявся багатьма поколіннями українських філософів, серед яких оригінальністю виділяються думки Л.Барановича про витоки й чинники щастя. Тут цікаво порівняти роздуми Л.Барановича і П.Юркевича. П.Юркевич, не заперечуючи ідеї «загального блага», у відомій полеміці з філософами-матеріалістами, підкреслює індивідуально-особистісний, навіть інтимний, характер щастя як екзистенційного стану людини. Тобто він наголошує не на «загальності», а на індивідуальності, «одиничності» і навіть «самотності» щастя, захищаючи його від зовнішнього втручання.

Захисником індивідуального духовного світу постає і Л.Баранович, один із перших професорів Києво-Могилянської академії. Він проводить думку про те, що кожна людина, нехай навіть інтуїтивно, хоче бути щасливою, намагається визначити для себе зміст і сенс щастя. Людина, підкреслює Л.Баранович, усе життя шукає блаженства так, нібито завжди сліпа. Причина цього, на його думку, криється в одвічній активності світового зла і в ототожненні краси та сили. Життя засноване на принципі: «хто сильніший, той і кращий»[3]. Внаслідок того, що зло і насильство викликають світові страждання, все суще, а людина в першу чергу, прагне блаженства, насолоди життям, а отже добра та щастя.

Проте пошуком щастя, з погляду Л.Барановича, керують передусім «двоє сліпих» — воля і розум. «Ибо разума свойство есть смотреть на светлость истины, воли же свойство смотреть на красоту благости; сія же зренія обоя ослепил бе человеку, еще такожде в рая прелестію своею, начальник всея тми и некрасоты, отец лжи і дух злобы — діавол»[4]. Але «світлість істини» стає непевною та умовною, бо кожна людина стоїть перед загадкою власного існування, ключ до якої перебуває у

---

[2] Див.: Кашуба М.В. Этика в Киево-Могилянской академии // Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII ст. — К., 1987. — С. 10.

[3] Письма преосвященного Лазаря Барановича. — Чернигов, 1865. — С. 178.

[4] Баранович Л. Слово на неделю 7-ю по Сошествии Св. Духа, о исцелении двух слепцов // Историческая хрестоматия для изучения истории русской церковной проповеди. — К., 1879. — С. 231-232.

вічності-Богові. «...Иже не уведеша, ниже разумеша, во тме ходят»[5]. Адже розуміння безмежного й вічного є відносним і умовним, позаяк межу йому ставлять «наказанія», «письмена», різні зображення та «увещанія». Тому у своєму прагненні щастя люди мусять брати до уваги умовності світоіснування: «не бывайте несмысленни»[6].

Сліпою є і воля людська. Нерозумна, вона взагалі не помічає Вічності. Воління зосереджені на чуттєво даній зовнішності, що викликає «похоти». Через те «похоти несмысленныя и вреждающія погрожаху человека во всегубительство и погибель, подобне аки слепота в яму»[7].

Отже, першою і головною умовою щасливого життя, як це випливає з аналізу творів Л.Барановича, має бути не прагнення добра, а усвідомлення Вічності як міри, з якою потрібно співвідносити прагнення. Момент незбагненості «переслідує» людей і через нерозуміння відносності раціональних норм, і через принципову обмеженість тієї чуттєво даної зовнішності, яка задовольняє «похоти», воління тіла. П.Юркевич, котрий продовжив розробляти саме такий підхід до проблеми щастя, через два сторіччя відзначить, що для розуму людей завжди лишається дещо назбагнене, а тілесні жадання, у відриві від раціонального розуміння їх відносності, перетворюють людську поведінку на тваринoподібну[8].

Другою суттєвою умовою людського щастя, з погляду Л.Барановича, є довіра людини до чужого і власного розуму, вміння під чуттєвою «сліпотою» осягти неприступну чуттям істину. Іудеї, каже мислитель, посилаючись на Біблію, чули істину, виголошену Христом, але не розуміли її. «Исаіа глаголет к ним: зряще узріте и не имати видети»[9]. Проте істині, виголошеній іншими, іудеї так і не повірили: «Ослепиша помышления их»[10]. Розум іудеїв зупинився на півдорозі: «Аще бо ведом бе в іудеи Бог, неведом Сын Его»[11]. Тобто вони істину осягають нібито «одним оком», та й то, ніби «очи смежившіи», не схоплюючи прицьому повноту її змісту й образу.

---

[5] Там же. — С. 232.
[6] Там же.
[7] Там же.
[8] Див.: Юркевич Памфіл. Вибране. — С. 162.
[9] Баранович Л. Слово на неделю 7-ю... — С. 232.
[10] Там же. — С. 233.
[11] Там же. — С. 234.

Язичники, зі свого боку, нібито й схоплюють істину цілковито, проте поверхово. Ідоли «очи имеша и не видеша», через що «подобни им беша и творящіи их»[12]. Але язичники, як вважав Л.Баранович, мають перевагу перед тими, хто не довіряє розумному обгрунтуванню істини. Хоч обом «сліпим» — іудеям і язичникам — раціональні докази рано чи пізно відкриють істину, та все ж «языцы, по темнейшем неведеніи, светлейше паче іудеев прозреща», так як «людіе седящій во тьме, видеша свет велій»[13]. Але хто на світло нездатний навіть дивитися, той повільно скидає з себе машкару незнання, бо впевнений в істинності власних хибних уявлень.

Можна, таким чином, вважати, що другою запорукою шляху людини до щастя Л.Баранович вважає своєрідний «раціональний сумнів», який оберігає людину від догматизму і спрощень у розумінні дійсності, застерігає від поквапливих висновків і рішень, що занурюють розум у морок. Водночас Л.Баранович виявляє практичну спостережливість, роблячи висновок, що через «народні вірування» (язичництво) легше дійти до раціонального розуміння істини, оскільки «ідоли» є місток на шляху до більш глибокого розуміння буття.

Подібне спостерігаємо і у творах П.Юркевича, котрий активно виступає проти догматизму в науці, проти нігілістичної абсолютизації користі, як нібито щабля культури. Причому П.Юркевич, відкрито полемізуючи з теоретиками і вождями нігілістичної філософії в Росії, але опосередковано — з провідниками офіційної церковності й обскурантизму, котрі по-різному домагалися сліпої віри в істину, обстоює право людини на власну думку і визначення мети особистого життя.

Л.Баранович у цьому плані міркує дещо прямолінійніше і відвертіше. Зокрема, третьою умовою людського щастя, з погляду мислителя, є стан керівництва громадськими справами. Провідник, вважав Л.Баранович, мусить мати грунтовні знання, бути «оком повинующимся» і «светильником», так як підлеглі «взимают образ от старейшего»[14].

Нещастя звалюються на людей тоді, коли вони невільники, коли «всяк старейшій не добрий, не ходячи в свете дел добрых», через що «такій жде повинующійся ему»[15]. Життя в

[12] Там же.
[13] Там же.
[14] Там же.
[15] Там же. — С. 235.

цій ситуації нестерпне, бо «вожди суть слепым слепцем», безпринципно чіпляються за «жезл влади», не маючи для цього необхідного хисту й розуму. Влада бездарних вождів сіє зло, а самі вони тримають «трость ветром колеблему, строєниє в истине не стоящее, ласканіе коим или развращенным чіим ученієм колеблющееся, темже і к паденію зело удобное»[16].

Отже, люди нещасні, на думку Л.Барановича, тоді, коли втрачають розуміння умовностей буття перед лицем Вічності, коли присвячують життя гонитві за тілесними втіхами, не довіряють розуму, обмежуються поверхневим спогляданням і мають вождів, котрим властиві всі вищезгадані недоліки. Тоді, серед негараздів буття життєвий успіх, особисте задоволення «звалюється» на людину як випадковість. Тому, відзначає Л.Баранович, «слепец есть счастье, ибо тое изображают с завязаными очима, занеже стреляет на людей, подобне аки обе смеживши оче, сице, яко даже кто по случаю изьявится, сего чим учает»[17]. Інакше кажучи, щастя людини, котра «ветром колеблема», постає як така визначеність обставинами, через які вона діє тільки за методом спроб, внаслідок чого успіх здобувається злучно («случайно»). Але її життєвий процес лишається фатально передвизначеним обставинами.

Сліпе щастя народжує сліпого шукача щастя. Тому Л.Баранович пише: «Другой слепец есть той, иже идет за счастьем, уповаючи на него, ибо той слепец есть, иже слепца избрал себс за вождь что бо за счастье ити, якоже слепому, за слепым счастьем»[18].

Проблема щастя, зрештою, вирішується Л.Барановичем, як бачимо, у такому екзистенційному плані, що єднається з раціональними основами світської етики. Він вважав, що в принципі суть рішення проблеми полягає в тому, щоб «зняти пов'язки» з очей щастя, обгрунтовуючи і проповідуючи віру в правильну науку. Спираючись, так би мовити, на «правильну теорію» щастя, яка має властивості універсальної істини, люди, за переконаннями Л.Барановича, спроможні звільнити свої «зовнішні» і «внутрішні» очі, чуття і розум від хибних уявлень, понять, висновків і рішень. Саме це й приведе їх до щастя, добра і справедливості. Таке можливо, як він вважає,

[16] Там же.
[17] Там же.
[18] Там же.

тоді, коли люди, оцінюючи власні вчинки, усвідомлюють свою відповідальність перед іншими людьми і народом, зважаючи на рівність земної участі кожного в лоні Вічності і перед її смертним вироком. Тому витоки щастя, як це випливає зі змісту творів Л.Барановича, мислитель убачав у житті сповненому людяності, добродійності, чеснот і раціональної віри у красу «потенційного» буття. «Красен, — писав він, — сам прилепиться красному»[19].

Завершуючи розгляд, підкреслимо, що засаду щастя П.Юркевич також убачав у живій красі буття, де все пов'язане любов'ю що зігріває всіх теплом , пов'язує дружбою і взаємним співчуттям. Тому він вважав, що щастя людське починається з «рухів серця», яке всюди скеровує людину бачити «солодку гру життя» і радість спілкування. Тільки сприйнятий як здійснення всезагального щастя світ видається людині вартим існування. Тому-то і у П.Юркевича ми бачимо той же смуток не за себе, а за нещастя чужого життя, характерний і для Л.Барановича, теж саме всезагальне співчуття до суперечностей світобуття людей. Це й об'єднує цих мислителів різних епох української філософської культури однією загальною традицією.

[19] Там же. — С. 254.

А. Тихолаз
Київ

ДУХОВНО-АКАДЕМІЧНА ОСВІТА ТА СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФІЇ У КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ

В історії вітчизняної філософської думки духовним академіям належить, без перебільшення, виняткове місце. Зумовлено це щонайменше двома причинами. По-перше, саме духовні академії з їхньою безперервною традицією викладання філософії виявилися у XIX ст. найсприятливішим середовищем для розвитку філософії у її професійних формах. По-друге, саме в духовних академіях вперше усвідомлює себе потреба у виробленні національно-своєрідних форм філософії. Водночас здобуттю духовними академіями особливої ролі у філософському розвитку Росії XIX століття сприяли (хоча у даному випадку слово «сприяли» набуває вочевидь двозначного відтінку) абсолютно ненормальні умови, що в них опинилася філософія у стінах університетів.

Щодо першої обставини, зазначимо, що становлення самобутньої національної філософії в Росії відбувалося здебільшого поза університетськими кафедрами, утворюючи ніби паралельний потік по відношенню до «офіційної» філософії. З одного боку в цьому полягала своєрідна запорука її духовної свободи, такої необхідної для здорового творчого філософування. Проте, з іншого боку, ця «неформальна» філософія, особливо на ранніх ступенях свого розвитку, часто-густо грішила несистемністю та публіцистичністю, що містило у собі загрозу дилетантизму. І хоча позбавлена систематичної форми літературно-публіцистична спадщина Чаадаєва, Хомякова чи Киреєвського — цих «зірок першої величини» — містила могутній філософський потенціал, цілком очевидним є те, що для подальшого розвитку, а тим більше для поширення, нова філософія потребувала щеплення філософського професіоналізму. Осередками такого професіоналізму

і були духовні академії. На той момент, коли університетська філософія зробить свої перші кроки, академічна філософія вже матиме майже двохсотлітню історію, що сягатиме Києво-Могилянської академії. Слов'яно-греко-латинська академія у Москві, Харківський колегіум, нарешті, сорок чотири семінарії, що діяли у XVIII столітті — в усіх цих духовних школах викладалася філософія. І хоча б як не оцінювали рівень тієї філософії з пануючим у ній вольфіанством, неможливо не визнати, що за рівнем професіоналізму «духовна філософія» на початку XIX століття перебувала поза конкуренцією.

Щодо другої обставини, то роль духовних академій була зумовлена вже їхнім, так би мовити, прямим призначенням. Доволі часто, характеризуючи викладання філософії в духовних академіях, наводять знамениті слова з проекту академічного статуту: «В натовпі різноманітних людських гадок існує нитка, якої професор необхідно повинен додержуватися. Цією ниткою є істина євангельська... Лишень ті теорії обгрунтовані та слушні, які вкорінені, так би мовити, в істині євангельській...»[1]. Легко дійти висновку, що у світлі таких «директив» розвиток хоч би трохи вільного філософствування абсолютно неможливий. На щастя, таке твердження просто не відповідає історичній дійсності: академічна філософія розгортає перед нами цілий спектр оригінальних філософських вчень. Важливішим тут, проте, є інше. Враховуючи, що головним внеском вітчизняної філософії до скарбниці світової філософської думки стає саме релігійна філософія, в першу чергу, у вигляді філософії всеєдності, «релігійна ангажованість» філософії у духовних школах виявляється обставиною далеко не однозначною. Саме в духовних академіях бере свій початок прагнення побудови національної філософії, що поєднує досягнення світової філософії з досвідом православного умоспоглядання. Ось що писав з цього приводу В.Зеньківський: «З одного боку, православна догматика, святоотеческа література визначали основні шляхи та грані роздумів, з іншого боку, багата філософська література Західної Європи уможливлювала вибір між тими чи іншими філософськими напрямками у розбудові «християнської філософії». Разом із тим,.. саме в духовних академіях вперше виникає ідея *власної* національної філософії, що спирається на вчення Церк-

[1] Див.: Чистович И. История Петербургской Духовной Академии. — СПб., 1857. — С. 192-193.

ви й водночас у вільному синтезі використовує ідеї західноєвропейської філософії»[2].

Оцінювати релігійну орієнтованість академічної філософії лишень як чинник, що ускладнював її вільний розвиток, можна тільки виходячи з позаісторично-сцієнтистського погляду на філософію, лише повністю ігноруючи її місце та роль у певному культурному середовищі. Адже для Росії XIX століття, де саме релігійна філософія виявилася здатною витримати перевірку часом, духовно-академічна філософія (що часто характеризується розпливчастим терміном «теїзм»), виявляється витоком її національної своєрідності. Це був змушений визнати навіть Г.Шпет — мислитель, для якого духовна філософія була глибоко чужою. В його уїдливих словах міститься вимушене визнання ролі «офіційної філософії» у становленні національної філософської традиції: «Неможливо заперечувати, однак, — пише він, — що деякі, хоча й незграбні, спроби намацати свою «національну» проблему здійснювалися й офіційною філософією. У будь-якому випадку, від сліпого наслідування вона намагалася перейти до певної відносної самостійності — від наведення прописів — до каракулів на разлінованому папері. Неможливо заперечити, що *перші кроки* були зроблені офіційною філософією. Це були хиткі кроки рахітика, невпевненого у собі і непевного, що йому дозволяється ступити саме так, а не інакше. Він робив крок не відаючи, куди ставити ногу, й боязко читав дозвіл у підозрілому погляді опікуючого ока. Тим не менше спроби робилися. І коли новий німецький винахід прийшов на підмогу, важко було вже сказати, чи лише розв'язувалася у нас — на догоду начальству — проблема *віри та знання*, чи вона також ставилася нами як *наша* проблема... Проте в одній із течій нашої філософії вона природньо посіла домінуюче місце: у філософії православних духовних академій»[3]. Якщо абстрагуватися від уїдливого тону, з цими словами можна погодитися: саме в духовних академіях було зроблено перші кроки (причому все менш невпевнені) у напрямку створення самобутньої філософії. Цілком слушним є і твердження, що ці кроки здійснювалися під «опікуючим поглядом». Це змушує нас торкнутися зовнішніх обставин, що зумовили унікальне становище філософії в духовних школах тогочасної Росії.

---

[2] Зеньковский В.В. История русской философии. — Париж, 1948. — Т. 1. — С. 305.

[3] Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. — М., 1989. — С. 155.

Серед безлічі обставин слід виокремити урядову політику переслідувань філософії у світських навчальних закладах, перш за все, в університетах. Уже перші кроки університетської філософії здійснювалися в умовах якщо не прямих репресій, вигнання з кафедр чи висилання професорів, то в гнітючій атмосфері підозри, наклепництва та доносительства. Перші десятиліття університетської філософії — це роки боротьби за виживання, коли поширенню філософських ідей нерідко знаходилося місце лише в курсах мінералогії, сільського господарства чи анатомії.

Зі вступом на престол Олександра I урядова політика щодо філософії, здається, подавала надії на зміни на краще. У гімназіях було введено викладання широкого кола філософських дисциплін у великому обсязі. В університетах перше десятиліття XIX століття було позначене початком поширення німецького ідеалізму, що здійснювалося зусиллями Шада, Велланського, Галича. Проте надіям на розквіт світського філософствування не судилося виправдатися. Духовний злам, пережитий Олександром I після Вітчизняної війни, супроводжувався докорінними змінами у ставленні до філософії. Діячами нового об'єднаного міністерства «народної освіти та духовних справ», що чуйно відгукнулися на зміну монаршого умонастрою, було зроблено все, аби вигнати філософію з гімназій та університетів, перетворивши останні на щось середнє між єзуїтськими школами та військовими училищами. Свого апогею ця політика досягла пізніше, за часів Миколи I, коли міністр кн. Ширінський-Шихматов у 1850 році заборонив викладання філософії в університетах, зауважуючи: «Покладено край облесливим мудруванням філософії». Так майже на 15 років філософію було вигнано зі стін університетів.

Ось що писав з приводу цих обставин філософського розвитку в Росії Е.Радлов: «Розвиток науки та філософії за останні два століття був переривчастим, хоча загалом він постійно прогресував, незважаючи на різноманітні перепони, що їх створювали умови політичного життя. Особливо про це слід сказати щодо філософії: вона зазнавала підозри та переслідування з боку уряду більшою мірою, ніж інші науки... Вперше філософія зазнала гоніння за часів Катерини II, коли почали переслідувати будь-який прояв вільнодумства, яке раніше заохочувалося самою імператрицею. Радищев та франкмасони були першими жертвами урядового переслідування. Потім, за

Олександра I, такому самому переслідуванню піддавалася містична література, після того, як вона деякий час, за князя Голіцина, заохочувалася; проте вже Голіцин почав виганяти з університетів шеллінгіанців, так, наприклад, був вигнаний з Росії професор Харківського університету Шад, усунутий від викладання Фесслер, і взято під підозру викладання природного права. Три попечителі: Корнєєв, Магницький та Рунич, здійснили спустошення трьох університетів: Харківського, Казанського та Петербурзького; з-поміж підпалих у немилість професорів відзначимо Солнцева у Казані, шеллінгіанця Галича у Петербурзі, ректора Осиповського, супротивника Канта, й Шада у Харкові. Шишкову належить знаменитий вислів щодо викладання філософії: «Користь сумнівна, а шкода можлива». За часів Миколи Павловича викладання філософії зазнало великого утиску й у 1850 році передане з рук світських осіб до осіб духовного звання. Такий стан зберігся аж до нового університетського статуту 1863 року»[4].

Отже, політика урядових гонінь на філософію створила ситуацію, коли духовні академії, багато в чому попри власне призначення, виявилися єдиними носіями та зберігачами традицій професійної філософії. Цей фактор позначився і на тому, що роль академічної філософії в духовному житті тогочасної Росії виявилася дещо суперечливою. З одного боку, саме у стінах академій вдалося зберегти належний інтелектуальний стандарт у вивченні та викладанні філософії, завдяки чому саме випускники духовних академій виявилися здатними обійняти університетські кафедри філософії на початку 60-х років після скасування заборони на викладання філософії. Проте з іншого боку духовна філософія розвивалася ніби в ізоляції від вільних, секулярних філософських пошуків, що здійснювалися поза університетським та академічним середовищем. О.Введенський писав з цього приводу: «Духовна філософія... розвивалася без будь-якого впливу на світську й навіть майже не мала значення для загального руху нашого інтелектуального розвитку»[5]. Подібне судження страждає, мабуть, зайвою категоричністю. Варто лише згадати активну філософську полеміку, що неодноразово спалахувала між

[4] Радлов Э.Л. Очерки развития русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. — Свердловск, 1991. — С.98-99.

[5] Введенский А.И. Судьбы философии в России. — Там же. — С. 33.

«академічними» філософами та діячами не просто «світської» філософії, а й представниками її найрадикальнішого, революційно-демократичного табору. Слід також зазначити, що своєрідна ізольованість духовно-академічної філософії була зумовлена не лише природньою замкненістю духовних навчальних закладів, а й ставленням до неї з боку «світських» опонентів, які охоче оголошували її «семінарською вченістю» та «попівщиною», не дбаючи про те, щоб поставитися до неї з належною повагою.

Таке ставлення, що пояснюється причинами суто позафілософського ґатунку, не відповідало фактичному рівневі академічного філософування. Більше того, можна з великою мірою впевненості припустити, що якби розвиток філософії в Росії пішов у напрямку, керованому діячами «прогресивного» табору, він взагалі міг незабаром припинитися. Саме духовна філософія виявилася здатною протистояти натискові нігілізму, примітивного матеріалізму та позитивізму, що активно пропагувався у демократичному середовищі. «Реакція матеріалізму та позитивізму могла походити, — писав О.Никольський, — перш за все, з того середовища, де вже традиційно зберегалися зерна ідеалізму — із середовища російської академічної філософії... На противагу університетській філософії, де внаслідок безперервних коливань у становленні університетських кафедр та постійної гонитви професорів за «новими словами» не могли сформуватися жодні усталені традиції, академічну філософію відрізняло усталене, визначене спрямування. Тут, в духовних академіях, через те, що філософія викладалася безперервно впродовж цілого століття (для Московської та Київської академій навіть більше, ніж двох століть), могли утворитися міцні філософські традиції; пануючим, наскрізним, мов безперервна нитка, тут був ідеалізм... Із середовища представників цієї ідеалістичної філософії й виходили у нас перші бійці на філософське поле, коли це поле вкривалося бур'янами... В особі Юркевича, який виступав з нищівною критикою матеріалізму Чернишевського, можна бачити приклад такого глибоко підготовленого та сильного бійця. В особі преосв. Никанора, який ступив на філософську ниву майже водночас із Соловйовим, можна бачити приклад іншого, також глибоко підготовленого, сильного й талановитого бійця проти іншого негативного напрямку — позитивізму. Отже, традиційний ідеа-

лізм академічної філософії був першим джерелом, звідки могла випливати реакція позитивізму»[6].

Було б, однак, помилкою зводити значення академічної філософії лише до ролі вакцини проти зарази філософського нігілізму, що походила з революційно-демократичного табору. Вона має й цілком позитивне значення: саме в духовних академіях вітчизняна філософія досягає інтелектуального повноліття, достигає до рівня світових філософських стандартів. Адже на початку 60-х років, під час повернення філософії на університетські кафедри, з'ясувалося, що жоден з-поміж «світських» філософів за рівнем своєї підготовки не здатен обійняти посади професорів філософії; на кафедри університетів, як і багато років тому, довелося б запрошувати іноземців. Досить лише перерахувати деяких філософів-вихованців духовних академій, аби зрозуміти, чим завдячує вітчизняна філософія духовним школам: Гогоцький, Новицький, Карпов, Юркевич, Голубинський, Кудрявцев...

Що являло собою вивчення та викладання філософії у духовних академіях? Для відповіді на це питання слід коротко зупинитися на деяких моментах історії виникнення академій як нового типу вищих навчальних закладів. Початок реформи духовної освіти припадає на перше десятиліття царювання Олександра I — добу ліберально-демократичних ілюзій. У 1807 році згідно з наказом імператора було створено Комітет з удосконалення духовних училищ, реформований у 1808 році на Комісію духовних училищ, яка у своїй діяльності керувалася «Начертанням правил про створення духовних училищ», розробленим ще Комітетом. Згідно з «Начертанням» було створено чітку чотириступеневу систему духовних шкіл: парафіяльні училища, повітові училища, єпархіальні семінарії та академії. Академії, що увінчували цю систему, виконували потрійну роль: були вищими школами, науковими центрами («колегіями») та адміністративними центрами навчальних округів. Штат академій передбачав 6 професорів та 12 бакалаврів.

Комісією було розроблено також Академічний статут, що з метою експерименту був прийнятий у відкритій у 1809 році Санкт-Петербурзькій академії. З урахуванням досвіду першого набору слухачів статут було переглянуто й остаточно ухвалено у

[6] Никольский А. Русский Ориген XIX века Вл.С.Соловьев // Вера и Разум. — 1902. — №10 (май, кн.2). — С. 414-416.

1814 році. Того ж року згідно з вимогами статуту почала свою роботу Московська академія. 1819 року настала черга Київської академії й лише 1842 — Казанської. Те, що процес відкриття академій тривав так довго, пояснюється, перш за все, гострою нестачею викладацьких кадрів. Це добре усвідомлювали діячі Комісії, які ще у 1808 році вирішили відкрити спочатку Санкт-Петербурзьку академію, де передбачалося підготувати педагогів, здатних на належному рівні здійснювати викладання в академіях Москви, Києва та Казані.

Викладанню філософії призначалася особлива роль вже у «Начертанні правил про створення духовних училищ»: «Духовні академії, не перепинаючися на поприщі, їм призначеному, первинним і так би мовити стихійним навчанням наук граматичних та історичних, обіймуть у науках філософських та богословських простір, що їм личить, і постануть на череді просвіти, вищому духовенству притаманної»[7]. Філософія викладалася і в дореформених духовних школах: там майже неподільно панувало вольфіанство, а викладання здійснювалося за підручниками таких «зірок другої величини», як Баумейстер, Вінклер або Карпе. Звісно, про жодні серйозні успіхи у філософії за такого навчання мова йти не могла. Статут 1814 року принципово змінив ставлення до філософії, запровадивши у навчання історію філософії (зазначимо, що в галузі історії філософії академічні філософи тривалий час лишалися практично поза конкуренцією). Високий рівень філософської підготовки в академіях забезпечувало і запроваджене Статутом викладання філософії у семінаріях, де здійснювалася підготовка до вищої філософської освіти. Величезну роль у процесі формування вітчизняної релігійної філософії відіграла включена до Статуту рекомендація щодо особливої уваги до Платона та платонізму як зразків «істинної філософії». Адже саме синтез платонізму та християнства стане однією з визначних рис філософських по-

кладалося у духовних школах»[9]. «Сердечне б
«формування внутрішньої людини» було од
свідомо здійснюваної у духовних школах
важко не побачити вплив загальної атмосф
тиліття олександрівської доби з її духом мр
«Це було *пробудження серця*... Однак одразу
жити: ще не пробудження *думки*. І уява ще
ще не була загартована в розумовій спокусі
аскезі... Для всієї доби так властиве саме це
му та серця, думки та уяви, — навіть не стіл
ки саме ця *безвідповідальність серця*... Саме
вся кволість та неміч пієтизму. І російськ
крізь цю спокусу або звабу пієтизму на поч
літгя»[10]. На «богослів'я серця», що культиву
слід звернути увагу, аби не піддатися таки
спокусі вбачати в його окремих зразках п
національного «кордоцентризму».

Характеризуючи Статут 1814 року ми
змалювати його у вигляди програми вільної
софської освіти. Те, що перед нами Ста
академій, повною мірою дається взнаки н
ньому вимогах щодо способу філософськ
режно підпорядковуючи його істинам Св
кладач філософії, згідно зі Статутом, «муси
переконаний, що ані він, ані учні його н
світла вищої філософії, єдино істинної, як
його в ученні християнському»[11]. Що ж до
лософських систем, то «все, що не відповід
мові Святого Письма, є істиною хибною
жалю мусить відкидатися»[12]. Наводячи ці
Г.Флоровський зауважує: «Цей постулат на
дусі тодішнього «теософізму» чи «пієтизм

було, будь-які цензурні заборони нічого, крім шкоди для «самодіяльності спекулятивної думки» заподіяти не могли.

Якщо досі йшлося про обставини духовного ґатунку, що негативно позначилися на стані філософії у духовних школах, то тепер належить сказати кілька слів і про обставини зовсім не духовно-теоретичні, які так само згубно впливали на характер як усієї академічної науки, так і філософії зокрема. Наведемо з цього приводу може й надто розлогі, проте дуже красномовні міркування О.Введенського: «Хоча викладання філософії в духовних академіях, з моменту їхньої організації у вигляді вищих навчальних закладів, тобто з 1809 р. жодного разу не переривалося, однак аж до 1869 р. [рік прийняття нового академічного статуту — *А.Т.*] воно відбувалося за вкрай несприятливих обставин... Умови, що не сприяли розвиткові духовної філософії до 1869 р. були вкорінені в загальній організації нашого духовенства та в зумовленому нею порядку життя духовних академій. Чорне духовенство необмежено панувало над білим; усі виші та впливові посади як в академії (ректора, інспектора), так і поза її межами обов'язково обіймали ченці, причому долею всіх, хто служив у академії, самовладно керував ректор, отож академії до 1869 р. вирізняються насправді ректорським автократизмом. Далі, в усьому віддавалася перевага особам, ладним прийняти чернецтво... Богословські науки мусили викладатися виключно ченцями. Щодо викладачів з мирян, то вони були у якнайсумнішому становищі, а на священників дивилися вкрай неприхильно, мотивуючи це тим, що буцімто пресвитерські обов'язки мусять заважати викладацьким... Ординарних професорів до 1869 р. було лише третина всіх викладачів, тому дуже нескоро можна було дослужитися до ординатури. А отримували вони, приміром, у 40-ві роки по 715 крб. щорічно; а екстраординарні та бакалаври — по 358 крб. щорічно. Вже навіть ці умови, взяті загалом, викликали дуже часто втечу з академічної служби... Духовна філософія розглядалася начальством як служниця богослів'я. А останнє знаходилося обов'язково в руках ченців, багато з яких, приймаючи чернецтво з мирських міркувань, розглядали свою викладацьку діяльність лише як проміжний ступінь. Тому вони далеко не завжди були добре обізнані навіть у богослів'ї, а між тим мали величезний вплив на все життя в академії. Тож який вплив мусили справляти на служницю їхні власні науки? Додамо сюди, що призначення на вакантні викладацькі посади здійснювалося суто формальним чином: з-поміж тих, хто тільки-но скінчив

курс обирали першого за своїми загальними успіхами, без будь-якої уваги не лише до його схильностей, але й навіть без будь-якої уваги до набутих ним спеціальних знань... Нарешті, пам'ятаймо, що професор, якого призначали й звільняли незалежно від викладацької ради, ніколи не відчував себе захищеним від сваволі не лише свого безпосереднього керівництва, а й навіть своїх рівних співробітників, що прийняли чернецтво. А коли останнє приймали зі службових міркувань, то воно, звісно, не захищало від марнославства, бундючного самолюбства, заздрощів та ін., а, навпаки, ще й посилювало їх. Тому талановиті професори іноді зазнавали гонінь саме за свій талант, за здатність впливати на студентів... Доходило до того, що один з професорів філософії боявся гарно читати (хоч насправді довів свою здатність до цього) й навмисне читав просто по книзі, без жодних пояснень до неї, монотонним голосом, перериваючись навіть посеред слова, а не лише речення... Важко повірити, що академічні студенти були доведені до того, що віддавали перевагу професорам, які неясно викладають свій предмет... Природнє прагнення молоді до розумової самодіяльності доводилося вдовольняти шляхом розгадування туманних висловлювань професора»[14].

Все це слід пам'ятати, ведучи мову про філософію в духовних академіях. Адже нині існує велика спокуса звільнившись від радянських стереотипів, що вбачали в академіях лише «розплідники попівщини», перетворити їх на осередки гуманізму та вільного філософствування, вдаючися до інших крайнощів. Пам'ятаймо, що філософію в академіях запроваджувала та сама царська адміністрація, що виганяла її з університетів. І робилося це аж ніяк не заради того, аби надати їй «самодіяльність спекулятивної думки», як це хотів зобразити Г.Флоровський. Філософія як «вимушене зло» повинна була втримуватися в межах благонадійності та лояльності міцними лещатами духовної цензури. І тут перед нами постає черговий парадокс вітчизняної історії: у нас філософія виникає, достигає та промовляє про себе на весь голос саме там, де вона, згідно з урядовими задумами, повинна була перебувати у глибокій мовчанці, як і личить справжній «служниці» — в духовних академіях. А особлива роль у їхньому становленні належала академії Київській.

[14] Введенский А.И. Судьбы философии в России. — С. 33-36.

Незважаючи на те, що обставини, які супроводжували відкриття Київської духовної академії (КДА) аж ніяк не належать до історичних таємниць, навколо них нині посилено створюються міфи, покликані потішати чиєсь національне самолюбство. Одним із них є міф про те, що КДА, яка виникла на основі Києво-Могилянської академії, успадкувала від цього найстарішого у нашій країні навчального закладу славетні філософські традиції, що й забезпечило такий високий рівень філософствування в КДА з одного боку, й надало йому неповторного колориту (київського — в кращому випадку, українського — за повного браку відчуття історичної реальності). Нажаль, це не просто не зовсім відповідає історичній правді, але й являє собою відверту неправду.

На момент початку реформ системи духовної освіти Києво-Могилянська академія перебувала у стані глибокого занепаду, аж ніяк не нагадуючи про свою колишню славу. Власне її безнадійне становище (як і інших подібних до неї навчальних закладів) і зробило актуальною реформу 1808 — 1814 рр. Причини, що зумовили занепад Києво-Могилянської академії, були різними.

Вкажемо на причини зовнішні, зокрема на ставлення до академії, що склалося при імператорському дворі. З часів Катерини II, що ставилася з неприхованою неприязню до академії — дітища козацької вольниці з її комплексом самостійності та зверхності, починаються неодноразові спроби її реформування на щось подібне до університету — спроби, однак, невдалі, якщо не вважати удачею позбавлення її всіх привілеїв та фінансової підтримки, посилену русифікацію та скорочення курсу навчання.

Менш за все, проте, занепад Києво-Могилянської академії можна пояснити виключно зовнішніми утисками. Академія багато в чому стає жертвою власної нездатності до реформування: те, що у XVII столітті на східному узбіччі європейського світу могло сприйматися як останнє слово просвіти та філософії, на початку XIX століття вже справляло враження абсолютного анахронізму. З форпосту передової освіченості Києво-Могилянська академія перетворилася на заповідник середньовічного школярства. Характеру освіти в академії цілком відповідали і її викладачі. Саме через це в реформах олександрівської доби Києво-Могилянській академії місця не знаходилося: для нових академій вона не могла надати ні педагогів, ані студентів.

Зазначимо, що кадрова проблема була проблемою номер один у процесі здійснення реформи. Цим і було зумовлене вже згадуване рішення про відкриття в першу чергу Санкт-Петербурзької академії, покликаної підготувати викладачів для МосМоскви, Києва та Казані. Проте нові академії потребували не лише викладачів, а й слухачів. Це й визначило остаточно долю Києво-Могилянської академії: найкраще, що змогли з нею зробити, це ліквідувати її у 1817 році та заснувати замість неї семінарію, покликану підготувати перших слухачів Київської духовної академії. За два роки зробити це вдалося, і 18 вересня 1819 року нову академію було відкрито. З Києво-Могилянською академією її пов'язувала лише територія Братського монастиря (причому тільки через те, що територія Кирилівського монастиря, де планувалося розташувати академію, була зайнята військовим будинком для інвалідів та богадільнею). А зберігати філософські традиції Києво-Могилянської академії тут було просто нікому: адже, як і передбачалося, і ректор, професор богослів'я М.Богданов-Платонов, і перший викладач філософії І.Скворцов прибули до Києва із Санкт-Петербурга.

Отже, початок філософських студій у КДА пов'язаний з іменем Івана Михайловича Скворцова (1795 — 1863). Син псаломщика з Арзамасу, Скворцов навчався у Нижегородській семінарії, звідки був направлений до Санкт-Петербурзької духовної академії, де став магістром другого курсу (1814 — 1817). У 1817 році він починає роботу в Київській семінарії, з 1819-го обіймає кафедру філософії у КДА, у 1820-му приймає священство і навіть стає кафедральним протоієреєм Києво-Софійського собору.

І.Скворцов був глибоко переконаний у необхідності філософської освіти: «Філософія в усій її силі необхідна в академії. Це потреба доби, й без неї вчитель Церкви не матиме вартості перед своїми учнями»[15]. Однак вкорінити «філософію в усій її силі» Скворцову було вкрай складно внаслідок кволості його особистого філософського обдарування. До початку 30-х років у філософії, що викладалася латиною, панувало вольфіанство, а визначити власні філософські уподобання Скворцова, виходячи з його творів, виявляється справою нелегкою. Серед його творів вкажемо ще студентську працю «Про склад людини», статті «Про філософію Платона», «Про філософію Ешенмайєра», «Критичний огляд вчення древніх про істинне благо людини»,

[15] Флоровский Г. Пути русского богословия. — С. 240.

«Критичний огляд Кантової релігії в межах одного розуму», «Нотатки з моральнісної філософії».

Через невизначеність власної філософської позиції Скворцова можна лише на рівні констатації фактів сказати, що у своїй діяльності він звертав увагу (але чи зазнавав впливу?) на Лейбніца та вольфіанство, Канта, Шеллінга, Якобі, Фіхте та Гегель симпатій у нього не викликали. Скворцов, який отримав непогану для свого часу природничу освіту, намагався поєднувати філософські та природничо-наукові ідеї. Але, і це було для нього програмною вимогою, і філософські, і природничо-наукові ідеї він намагався поєднати з істинами одкровення. Віра як «безпосереднє відчуття істини» для нього — перший та найважливіший ступінь пізнання.

Показово, що дослідники, які намагалися охарактеризувати філософський світогляд Скворцова, наражалися на відчутні утруднення через його невизначеність. Так, В.Зеньківський стримано зауважував: «Скворцов написав дуже багато праць з історії філософії (давньої та нової), проте по суті проблем висловлювався мало, не без відтінку скептицизму», а вчення про пізнання «висловлено у нього в таких загальних та розпливчастих рисах, що неможливо зробити жодного висновку щодо гносеологічних поглядів Скворцова»[16]. Цю коротку оцінку В.Зеньківського можна посилити ремаркою Г.Шпета, висловленою з притаманним йому сарказмом: «В особі Скворцова... ми отримуємо один із перших зразків тієї незугарної суміші текстів Святого Письма й цитат з популярних природничо-наукових книжок, якою, з метою «гармонізування» до останнього часу рясніли твори духовно-академічних письменників... Може найтонша річ у ньому — здатність «філософствувати» *без змісту*, обмежуючись лише формально-логічними зіставленнями філософських формул та положень»[17].

Якщо спробувати побачити у Скворцові оригінального мислителя (що, без сумніву, приречене на невдачу), то кінець кінцем доведеться визнати абсолютну слушність Г.Шпета. Так само не можна не визнати слушною і його оцінку ролі, що її відіграв Скворцов у становленні академічної філософії, ролі суперечливої, як, власне, і сама духовна філософія: «Загалом Скворцов, мабуть, найконсервативніший з-поміж духовно-академічних філософів, що усвідомили необхідність

[16] Зеньковский В.В. История русской философии. — Т. 1. — С. 313.
[17] Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. — С. 189-190.

рушити з мертвої точки вольфіанської філософії та в той же час прагнули зберегти вже усталену традицію»[18].

Та все ж головна заслуга Скворцова належить не стільки його науковій, скільки педагогічній діяльності, адже йому вдалося виховати вже серед слухачів першого курсу КДА її майбутнього ректора архімандрита Інокентія (Борисова), протягом діяльності котрого в академії буде вихована ціла плеяда філософів, що складуть славу «київській школі».

Іван Олексійович Борисов (Інокентій) (1800 — 1857 [іноді вказується 1855]) народився в сім'ї священника в м. Єлець. По закінченні Орловської семінарії став студентом першого набору КДА. Одразу по закінченні академії приймає чернецтво, що, у повній відповідності зі змальованим вище духом академій, відкривало перед ним можливості для успішної кар'єри на академічному терені. Його переводять до Санкт-Петербурзької семінарії інспектором, а пізніше — до Санкт-Петербурзької академії; він за три роки стає архімандритом та екстраординарним професором богослів'я — науки, монополія на викладання якої належала, як відомо, чернецтву. З 1830 по 1841 рік він обіймає посаду ректора КДА, водночас будучи професором богослів'я. В подальшому він повністю віддається суто церковній кар'єрі, яка увінчалася саном архієпископа Херсонського і Таврійського.

Доля арх. Інокентія дуже показова для історії вітчизняної філософії: адже дуже часто вплив на її розвиток справляли люди або далекі від царини професійної філософії, або філософи, чия літературна спадщина обмежувалася кількома листами; величезного впливу наша філософія зазнавала з боку інших галузей культури — мистецтва, літератури, богослів'я. Арх. Інокентій належить до того типу діячів, котрі, не будучи філософами у прямому розумінні цього слова, справили на розвиток філософії надзвичайно суттєвий вплив. Не дивно, що історики вітчизняної філософії, які подекуди дотримувалися протилежних поглядів, вважають за необхідне відзначити його внесок у розвиток філософії, хоча сутність його філософських поглядів легко може бути висловлена в одному абзаці.

Так, М.Бердяєв писав: «Єдиний ієрарх церкви, якого слід згадати, коли говорити про російську релігійну філософію, це архієпископ Інокентій... Архієпископа Інокентія можна назвати радше філософом, ніж богословом. Він... пройшов через ні-

[18] Там же. — С. 194.

мецьку філософію й мислив дуже вільно»[19]. Цікавою є думка Д.Чижевського, що підкреслює роль російського елементу у формуванні «київської школи» — думка дуже важлива у світлі сучасних спроб «націоналізації» спадщини мислителів, що вийшли зі стін КДА: «У Київській Академії на ґрунті старої філософської традиції почався розквіт студій сучасної філософії. До цього розквіту філософських студій спричинилися найбільше два росіянина — професор філософії в Академії з 1819 до 1849 р. протоієрей І.Скворцов (1795 — 1863), а найбільше учень Академії Інокентій Борисов (1800 — 1857), професор богословія в Академії в 1830 — 1840 рр., пізніше архієпископ Херсонський, славетний проповідник. Зокрема, останній з них був добрим знавцем філософії німецького ідеалізму, і з впливом його зустрічаємось усюди, де бачимо у ті часи щось філософічно визначного в Академії (цікаво, що, напр., російські гегеліянці тих часів Н.Станкевич та М.Бакунін згадують Інокентія як великого знавця німецької філософії)»[20].

Дуже красномовним є позитивний відгук про арх. Інокентія гіперкритично налаштованого щодо академічної філософії Г.Шпета: «За його ректорства академія звелася на ноги... Його лекції з основного богослів'я, або, як він сам це називав, «релігієзистики», просякнуті серйозним філософським тоном та виявляють його вельми глибоку й розуміючу обізнаність з філософією, включаючи сучасні йому вчення... Як свідчать історики філософії, у 30-х та 40-х роках в ній особливо квітла філософія... Приписати це пробудження інтересу до філософії одному Скворцову неможливо ані за його напрямком, ані через його нездарність. Безперечно, цим академія була зобов'язана, мабуть, у більшій мірі Інокентію, інтерес якого до сучасної філософії співпадав з настроями часу»[21].

Сутність «філософської справи» арх. Інокентія полягала в тому, що він, не будучи сам оригінальним філософом, усвідомлював роль філософії в її сучасних формах для богословської освіти та створив умови, що дозволили виховати цілу плеяду оригінальних мислителів, які пройшли гарний вишкіл західною філософією. Адже головною перепоною на шляху до створення

[19] Бердяєв Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. — М., 1990. — С. 208.

[20] Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992. — С. 101-102.

[21] Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. — С. 197-198.

«національної філософії», як того прагнули діячі духовних шкіл, був не брак «національності», а разюча невідповідність рівня філософування вітчизняних «любомудрів» рівневі, якого досягла світова (що для них ототожнювалася із західною) філософія. Належало пройти західну школу. Причому зробити це не шляхом чергового запрошення «філософів другого ешелону» з-за кордону, що, як правило, призводило до значних прикростей, і не шляхом упертого слідування застарілим латинським підручникам. Зробити це було можливо лише через засвоєння в усій повноті досягнень найновішої західної, в першу чергу німецької філософії.

Арх. Інокентій чудово усвідомлював це завдання. Вже під час його перебування у Петербурзі Санкт-Петербурзька академія переживає справжній вибух інтересу до філософії. Спогади сучасників свідчать, що студенти часто менш ніж за півроку оволодівали німецькою мовою, щоб бути в змозі слідкувати за останніми досягненнями німецької філософії. Прийшовши до Київської академії, новий ректор робить кроки, надзвичайно важливі для філософії, причому саме філософії «національної».

Так, за ініціативою арх. Інокентія з 1831 року було впроваджено викладання російською мовою — крок величезної значущості. Віднині філософія перестала мати характер «іноземної премудрості», який неминуче накладала на неї чужа мова викладу. Водночас це стало могутнім стимулом для розробки власної філософської мови.

Іншим важливим кроком стала відмова від дотримання у викладанні, як це вимагалося Комісією духовних училищ, посібника Вінклера, що на той час перетворився на абсолютний анахронізм. Віднині професори зобов'язувалися самі розробляти власні курси філософії. Цікаво, що впродовж усього ректорства арх. Інокентія (і навіть довше — до 1849 року) кафедру філософії обіймав І.Скворцов, однак саме з богословом Інокентієм історики академічної науки пов'язують «філософське піднесення» у Київській академії.

Вести мову про власні погляди арх. Інокентія дуже важко. Найбільшого успіху він домігся в галузі, якнайменше піддатній історичній оцінці — у проповідництві. Своєї найвищої слави він зазнав саме як красномовець. У богослів'ї він — типовий представник християнського гуманізму, опертого на духовний досвід Просвітництва та Романтизму (не дивне тому його негативне ставлення до Середньовіччя як до доби мра-

кобісся). Він продовжує сентименталістські та містичні традиції початку століття з його «сердечним богослів'ям», вважаючи серце осередком духовного життя. Це вкотре засвідчує, що «кордоцентризм» для тодішнього богослів'я був чимось типовим аж до банальності.

Богословські погляди арх. Інокентія наражалися на критику з боку таких авторитетних опонентів як митрополит Московський Філарет. З метою перевірки обгрунтованості звинувачень його поглядів у «неологізмі» навіть було призначене негласне слідство. Жодного «неологізму», однак, у його побудовах відшукати не вдалося, бо, як казав сам Філарет Московський, в Інокентія замало міркувань і забагато уяви. Проте, якщо звинувачення у богословському раціоналізмі й не вельми ґрунтовні, не можна не визнати, що Інокентій висловлював і абсолютно неприйнятні з догматичної точки зору погляди, зокрема про передіснування душі або творіння світу не в часі,, а у вічності. Велику увагу арх. Інокентій приділяв христології. Ще студентом він пише курсову роботу «Про моральнісний характер Ісуса Христа». Пізніше дуже популярною стане його книга «Останні дні життя Ісуса Христа». Проте й цю галузь богослів'я він новими ідеями не обдарував. Усе його богослів'я було скоріше літературно-проповідницьким. Цей умонастрій позначився і на заснованому ним у 1837 році при Київській академії журналі «Воскресное чтение».

Що ж до філософії, його симпатії беззастережно схилялися до філософії німецької. Але й тут можна вести мову не більш ніж про симпатію.

Ознайомлення з діяльністю Інокентія справляє враження своєрідного протиріччя між його власною значущістю як богослова та філософа та роллю, що її він об'єктивно зіграв в історії академічної філософії. Духовний образ арх. Інокентія загалом надзвичайно суперечливий. Це чудово відобразив у характеристиці Г.Флоровський: «Інокентія самого більш за все цікавила філософія. Але мислителем він не був. Це був розум гострий та сприйнятливий, але не творчий. Дослідником Інокентій ніколи не був... Лише блискуча манера викладу маскує... постійний брак творчої самостійності. Але завжди це був саме виклад, ніколи не дослідження... Інокентій саме красномовець перш за все... У своїх богословських лекціях Інокентій не був самостійний... Замість богослів'я в Інокентія завжди лише психологія, замість історії риторика. У справжні глибини духовного життя Інокентій

ніколи не занурювався... Інокентій був еклектиком... Будь-яка спроба наслідувати Інокентія, або йти за ним виявлялася згубливою. Послідовників у нього не було й не могло бути, хоча й були невдалі наслідувачі... В Інокентія була ця здібність захоплювати — Філарет Київський казав навіть про релігійну демагогію... Сміливість Інокентія здебільшого від його спекулятивної безвідповідальності, від того, що рухається він по поверхні... У ранні роки Інокентію дорікали саме за те, що під іменем догматики замість позитивного богослів'я він пропонує філософські вигадки... Проте сам він захоплювався філософією лише емоційно. Його дуже захоплювали багатозначні відповіді філософів, менше турбували його самі питання»[22].

Отже, не залишивши помітного сліду у філософії, Інокентій створює для неї в академії атмосферу «якнайбільшого сприяння». Але водночас було б очевидним гріхом проти історичної правди вбачати в Інокентії борця за нічим не стримуване вільне філософствування. Він не міг таким борцем бути ані через своє службове положення, ані через свої щирі переконання. У зв'язку із цим вельми показова доля людини, вихованої за часів його ректорства — П.С.Авсенєва (архимандрита Феофана), який викладав філософію у київській академії впродовж багатьох років.

Петро Семенович Авсенєв (1810 — 1852) — ще один росіянин, який стояв у витоків «київської школи». Народився у сім'ї священника у Воронежській губернії. Після закінчення Воронежської семінарії поступив до Київської Духовної академії і закінчив її у 1833 році. У відповідності зі згаданою вище традицією «підбору кадрів» у духовних академіях він стає спочатку бакалавром німецької мови і лише 1836 року починається його філософська діяльність у стінах академії — від бакалавра до ординарного професора та інспектора. До 1850 року він працюватиме у КДА. З 1842 до 1844 року П.С.Авсенєв працює також на філософському факультеті Київського університету. Ще 1844 року він приймає чернецтво. Помер у Римі, будучи ігуменом посольської церкви.

На відміну від Скворцова, Авсенєв вирізнявся безумовним філософським обдаруванням; лекції його супроводжувалися незмінним успіхом. Доводиться лише пошкодувати, що з його невеликої літературної спадщини збереглася лише мала частка (на-

[22] Флоровский Г. Пути русского богословия. — С. 197-199.

приклад, «Нотатки з психології», видані у 1869 р. у ювілейному «Збірнику з Лекцій колишніх професорів Київської Духовної Академії»). У викладанні психології Авсенєв прагнув до синтезу святоотецької аскетики із досвідом сучасної філософії. Очевидними є його шеллінгіанські симпатії, інтерес до містичної літератури, зокрема до Баадера. Як психолог він переважно спирався на Шуберта. Його погляди часто характеризують як «романтичну психологію». Відзначимо його зацікавленість цариною ірраціонального, безсвідомого, навіть хворобливого. Йому належить одна з перших спроб дати психологічну характеристику російського національного характеру з притаманним йому універсалізмом, що поєднує західні та східні елементи. «В цій характеристиці, — пише Д.Чижевський, — неясне передчуття деяких думок Достоєвського. З Авсенєвим в особистих зв'язках були «кирилометодієвці»[23]. Цей зазначений Д.Чижевським зв'язок важливий. Росіянин Авсенєв з його думками про специфіку національного характеру росіян стає натхненником руху, що зіграв таку вагому роль у становленні української національної самосвідомості. Ось що Д.Чижевський пише з цього приводу далі: «Але найбільшу роль в пробудженню настроїв романтично-християнських мав відограти професор Київської академії і деякий час Університету — Авсенєв, що його, 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)... 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 (Новаліс, Шуберт, Бурдах)»[24].

Містико-романтичні настрої були глибоко співзвучними із особистим духовним ладом Авсенєва — «сумирного філософа», як іменували його сучасники. Так чернецтво, що, як відомо, могло сприяти академічній кар'єрі, він приймає виключно через внутрішні переконання, вже й без того будучи екстраординарним професором. Його ж академічна доля якнайяскравіше ілюструє як межі, що встановлювалися філософсь-

[23] Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — С. 100.
[24] Там же. — С. 142-143.

кій свободі в академіях, так і межі, до яких доходила духовна свобода самих піклувальників філософії в академічних стінах. Ілюстрацією «свободи» думки тих років може послужити наведена Д.Чижевським «пригода з проф. Авсенєвим,.. в якого згоріла книжка Штравса із університетської бібліотеки, і якого за це притягало міністерство до відповіді, гадаючи, що, може, ця «безумовно заборонена» в Росії книжка дісталася до сторонніх рук»[25].

Якщо подібне могло трапитися в університеті, то чи варто дивуватися долі курсу Авсенєва в академії? «Коли Авсенєв почав своє викладання в дусі Шубертового шелінгіанізму», — пише Г.Шпет, — він одразу зазнав відповідних дій «з боку осіб, що уважно й співчутливо слідкували за ходом і напрямком філософської думки в академії». Професор надав своїм лекціям «більш християнського вигляду», але «і надалі збуджував різноманітні сумніви та розгубленість». Курс зазнав чергової переробки.

Ці випадки тиску на наукове сумління професора лишають тим більш гнітюче враження, що вони стосуються науки й лише науки. Релігійна та богословська благонадійність Авсенєва була поза підозрою, як і його покірність виконувати настанови керівництва. Тільки це й давало можливість залишатися на кафедрі. Ймовірно, Авсенєву довелося зазнати тиску, по-перше, з боку ректора, в майбутньому знаменитого проповідника архієпископа Херсонського Інокентія (Івана Борисова), і, по-друге, київського митрополита Філарета (Амфітеатрова)... «Відомо, що іспити з філософії, що їх приймав митрополит Філарет, інколи дорого коштували Феофану (Авсенєву — А.Т.)... Він лише сумирно підкорявся своїй долі, щиро поважаючи чистоту мотивів, через які чинили напади на його філософію»[26].

Про всі ці факти, що супроводжували діяльність Авсенєва, як, між іншим, і викладання філософії загалом, слід пам'ятати, аби не перетворювати академії на оазиси філософії, вочевидь суперечачи історичній правді. Як бачимо, для філософії у Київській академії Інокентій був не лише мудрим опікуном, але й чутливим цензором; сприяючи її розвиткові він сторожко слідкував за мірою її благонадійності. Інакше,

[25] Там же. — С. 173.
[26] Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. — С. 196-197.

однак, і бути не могло. Оцінювати перші кроки філософії у КДА слід за їхніми наслідками. А наслідком стало виховання за перші десятиліття існування академії групи філософів, що поширили філософію в усі головні наукові центри тогочасної Росії. До багатьох з них можна застосувати епітет «перший». В.М.Карпов — перший філософ, що подарував російському читачеві «усього» Платона, О.М.Новицький — перший автор фундаментального дослідження з античної філософії, С.С.Гогоцький — автор «Філософського лексикону», першої вітчизняної філософської енциклопедії, і, нарешті, П.Д.Юркевич — просто «перший» — мислитель, що відіграв величезну роль у становленні національної філософії і водночас за своєю значущістю виходить за будь-які національні межі. Вже простого переліку цих імен достатньо, щоб зробити висновок: народження самобутньої філософії у Київській Духовній академії відбулося.

Куценко Н.
Москва

К ИСТОРИИ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ: ИННОКЕНТИЙ (БОРИСОВ) И ЯКОВ МИХАЙЛОВ — СТАНОВЛЕНИЕ ДВУХ ТИПОВ АКАДЕМИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

На рубеже тысячелетий общество стремится подвести итоги своего развития. Такие же итоги подводятся и на рубеже столетий. Не был исключением, в этом смысле, и рубеж XVIII — XIX веков. Не будем анализировать события на политической и исторической арене Европы — они всем известны. Посмотрим на картину общего духовного состояния общества того времени — и поймем, что первые десятилетия XIX века отмечены «брожением умов» в более точном и прямом смысле слова, чем, скажем, начало XX столетия, когда «брожение умов» подразумевало под собой реальное историческое действие — революцию.

Революции в Европе начала последних двух веков отличаются между собой как по содержанию, так и по последствиям. Великая Французская революция, результаты которой стали оказывать непосредственное воздействие на переустройство общества именно в начале XIX столетия (поэтому мы и причислили ее условно к революциям рубежа веков), привела значительную часть европейских государств к демократии. Великая Октябрьская социалистическая революция повлекла за собой уничтожение многих демократических свобод, и, прежде всего, свободы мыслить и говорить.

Лозунги Великой Французской революции обращали раздумывающих над ней к извечному человеческому «самокопанию», поискам точки отсчета, с которой можно было бы взглянуть на самого себя. Реализм, романтизм, мис-

тицизм и другие направления, проявившиеся во всех без исключения сферах искусства и гуманитарных наук, включая философию и богословие, дали прекрасные всходы. Результатом их было формирование не только направлений, но и *школ*, состоявшихся на уровне классических *вершин* человеческой мысли, что случается отнюдь не каждое столетие. Мы имеем в виду прежде всего немецкую классическую и русскую религиозную философию с их поисками и новаторской работой по отношению к двухтысячелетнему опыту христианизированной цивилизации.

И для Германии, и для Украины, которая входила тогда в состав Российской империи, формирование «новой» школы происходило как на почве усвоения наследия прошлого, так и на фоне соотнесения его мудрости с новыми условиями бытия. Начало XIX столетия ознаменовалось повальным увлечением мистицизмом, волна которого вскоре схлынула, не оставив каких-то значительных последствий для общества, поскольку не затронула основ православной веры. Однако кризис церкви давал о себе знать, и судьбу Киевской академии тех лет нельзя назвать завидной. Это уже позже — с середины XIX столетия — Европа снова вспомнит о киевской академической школе как об одной из наиболее современных и либеральных и начнет обзаводиться ее выпускниками. А первые три десятилетия XIX века эта школа будет переживать период своего нового формирования.

В этом плане особенно интересны двадцатые годы XIX столетия, годы перемен. На эти годы приходится формирование нового поколения отечественных мыслителей, которые получили образование в реформированной академии и в ее же стенах сделали первые шаги на педагогической и научной ниве. Для того, чтобы стала ясной картина, на фоне которой происходил процесс «сотворения» будущих представителей киевской школы русской религиозной философии, мы не будем вдаваться в подробный историко-философский анализ имеющегося материала, а окинем взглядом происходившие события и остановимся на некоторых подробностях частной жизни отдельных лиц. Что касается событий, то речь идет об объединении академии в единый комплекс. Что касается лиц, то нас интересуют прежде всего Иван Михайлович Скворцов, Иван Борисов, Яков Евдокимович Михайлов, а также, в некоторой мере, Василий Николаевич Карпов и Петр Семенович Авсенев, известные не только своими личными философ-

ских трудами, но и тем, что являлись наставниками наиболее плодовитого в XIX столетии поколения украинских и российских мыслителей.

Киевская духовная академия с самого начала своей деятельности была одним из наиболее значительных центров развития отечественной философской мысли. Созданная на базе Киево-Могилянской академии — первого высшего учебного заведения восточных славян — она располагала богатейшим интеллектуальным наследием, давней традицией философского образования. В восточнославянском регионе философия впервые стала предметом преподавания именно в Киево-Могилянской академии (1644 год). Благоприятное географическое положение Киева в плане снабжения новейшей европейской литературой гуманитарного профиля также сыграло свою положительную роль.

Ясно и четко передает ситуацию духовного становления общерусской мысли и той роли, которую сыграла в нем Киевская академия, о.Василий Зеньковский: хотя южно-русская ученость еще до крайности не свободна (находится в полном плену у Запада, отрывается от основных восточных истоков христианства), было бы ошибочным недооценивать ее положительный вклад в умственную жизнь сначала Украины, а потом и всей России. И не случайно, что «первое заявление о свободе мысли, о внутренней силе, присущей мысли, исходит от московского ученого XVIII века Феофилакта Лопатинского, питомца Киевской Академии. Не только формальная философская культура развивалась постепенно благодаря Киевской Академии, но, несомненно, зарождались и творческие замыслы... Москва жадно впитывала в себя все, чем была богата Украина...»[1].

Нельзя не вспомнить и оценку В.Зеньковским феномена Г.Сковороды как имеющую непосредственное отношение к рассматриваемому нами вопросу: «Григорий Саввич Сковорода примечателен как первый философ на Руси в точном смысле слова. Изучение его философского творчества интересно и само по себе, но еще более интересно оно с исторической точки зрения. Сковорода был бы непонятен вне исторической перспективы, вне той философской культуры, какая слагалась на Южной Руси благодаря Киевской Академии.

[1] Зеньковский В.В. История русской философии: В 2-х т. — Л., 1991. — Т. 1 — Ч. 1. — С. 58.

Появление Сковороды свидетельствует о том, что не напрасно занимались в Академии изучением западной мысли, — в оригинальной и самостоятельной системе Сковороды надо видеть первые всходы того, что развивалось в русской религиозной душе, когда умственная энергия направлялась на вопросы философии»[2].

Ситуация в академии середины XVIII ст. была во многом сродни ситуации 20-х — 30-х годов XIX в., когда в ней также начала возрождаться философская школа, которая в дальнейшем окажет огромное влияние на общероссийский философский взлет. Школа эта получит название «киевской школы теизма». Необходимо в связи с этим отметить, что специализация на собственно духовном образовании имела в «обновленной» академии как положительные, так и отрицательные стороны. К последним следует причислить тот факт, что Киевская академия к началу XIX века утратила свое первенство среди российских академий как *научное* академической заведение высшей ступени.

На протяжении XVIII века в Киевской академии обучались студенты со всех украинских земель — от Коломыи и Перемышля до берегов Дона — причем светских учащихся насчитывалось в среднем две трети от общего числа студентов, а студентов-выходцев из духовного сословия — всего треть. К концу XVIII века в полной мере проявили себя последствия исторических событий, приведших к объединению Украины с Россией, что отразилось на внутренней жизни академии. Превращение Екатериной II украинских «станов» в российские «сословия» повлекло за собой четкое определение гражданских прав каждого из них. Поэтому постепенно в академии начинают преобладать студенты духовного происхождения, а образование приобретает характер элитарного и достаточно специализированного, что, в свою очередь, и определяет в дальнейшем создание условий для форсирования богословской «базы» школы киевского теизма. Как бы то ни было, факт остается фактом: если кадры российского духовенства с 1700 по 1762 годы состояли в большинстве своем из выпускников Киевской академии, то в начале XIX ст. их «кузницей» становится Санкт-Петербургская духовная академия.

Преобразование общественного духовно-учебного заведения в специализированное высшее духовно-образователь-

[2] Там же. — С. 64.

ное учреждение пошло по пути объединения училища, семинарии и академии в единую структуру. Киевская духовная академия, открытие которой состоялось 23 сентября 1819 года, стала достойной наследницей философских традиций Киево-Могилянской академии, впервые представив во многоступенчатом учебном процессе *полный цикл* систематического философского образования.

На чтение философии в академическом расписании отводилось десять часов в неделю, не считая дополнительных специализаций. Общее представление об отношении к предмету философии дает Устав академии 1814 года, который предписывал уже в духовных семинариях разбирать с учениками споры и дискуссии славнейших философов, дабы «дать им понятие про истинный дух философии,.. приучить их к философским исследованиям и познакомить с наилучшими методами таких изысканий»[3]. Целью философского образования было обучение учеников навыкам самостоятельного философского поиска в обширной и информативной философской среде, формирование *основ систематической философской культуры*. Таким образом можно полностью согласиться с мнением Г.В.Флоровского о том, что «духовные семинарии были единственным типом средних школ с серьезным развитием философского элемента»[4].

После преобразования Киевской духовной семинарии в академию постоянное внимание к изложению философских дисциплин в ней послужило одной из главнейших причин постепенной эволюции философско-богословской традиции в религиозно-философскую, без ущемления первой. Среди реформаторов в этой области следует назвать И.М.Скворцова и его учеников — Иннокентия (Борисова) и Я.Михайлова, воспитанника последних В.Карпова и его слушателя П.Авсенева, учеником которого станет П.Юркевич. О.Новицкий слушал философию у Скворцова и Иннокентия, затем, имея уже собственные курсы в академии, стал одновременно первым преподавателем философии в новооткрытом Киевском университете. Как видный философ и богослов в рамках киевской школы философского теизма сформировался и С.Гогоцкий, ученик Новицкого.

---

[3] Цит. по: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. — М., 1990. — С. 275.

[4] Там же. — С. 280.

Таким образом, на протяжении сорока лет (с 1819, года открытия академии, по 1858, год назначения П.Юркевича непосредственного наставника В.Соловьева, ее экстраординарным профессором) Киевская духовная академия вновь показала способность воспитания кадров европейского и даже мирового уровня, не оторванных при этом от национальной почвы а способных создавать местную, самобытную традицию, вписывающуюся в общеевропейский мыслительный контекст.

Фундатором философской науки в обновленной академии был Иван Михайлович Скворцов, выпускник Петербургской академии, назначенный в Киев на должность профессора философии, математики и физики. Кроме этих предметов И.Скворцов читал позднее нравственную философию, космологию, психологию, историю философии. Будучи, по мнению Г.Шпета, «самым консервативным из духовно-академических философов», И.Скворцов представлял собой тип богослова, ищущего пути соотнесения истин Откровения и философских идей. Показательной в этом плане является его оценка наследия Канта: «К большей славе Откровения усматривается, что все лучшее в Кантовой религии заимствовано из Евангелия, а все худшее принадлежит собственно Кантовой философии»[5].

Необходимо учитывать, что немецкая философия только начала оказывать влияние на умы восточноевропейцев, и И.Скворцов был, несмотря на некоторый консерватизм, ее популяризатором. С 1824 года он совмещал профессуру с должностью главного библиотекаря академии, обновив фонды академической и Софийской библиотеки новейшей европейской литературой. Известна его подвижническая работа и по изданию рукописей и материалов Софийской библиотеки.

И.Скворцов считал, что первая ступень познания дана в вере как «непосредственном чувстве истины», а философия, так же как и вера, должна приводить к христианству. Исполнив свой «просветительский» долг, И.Скворцов с 1849 года стал протоиереем Софийского собора и отошел от философских изысканий, занимаясь искусством, религиозным воспитанием и церковной историей. Примером своей жизни он показал, насколько нелегко человеку глубоко религиозному посвятить себя полностью мудрствованию, искушению познать многое не через религиозное смирение, а через спеку-

[5] Цит. по: Русская философия: Малый энциклопедический словарь. — М., 1995. — С. 444.

ляти ное мышление, как нелегко найти для себя что-то средне между богословием и философией. Не случайно последним сочинением его была работа «Христианское употребление философии, или философия Григория Нисского».

Пример И.Скворцова отнюдь не единичен. Очень интересной в этом плане, а также в плане *характера* мыслителя (светский, духовный, религиозный и т.д.), представляется личность Якова Михайлова. Его судьба во многом отражает атмосферу духовных исканий своего времени. Кроме того с нее можно «списать» один из архетипов мыслителя, близкого к святоотеческой традиции. Можно сказать, что Я.Михайлов «волею судеб» стал представителем «духовно-академической» сферы осмысления бытия. О его жизненном пути мы узнаем из июльского номера журнала «Киевская старина» за 1882 год, где в рубрике «Материалы для истории Киевской духовной Академии» помещены личные письма Я.Михайлова его другу Александру Ивановичу Белюгову, в то время профессору Кишиневской семинарии. Письма датированы 1823 — 1827 годами, годами *становления* личности Михайлова.

Авторы подборки не случайно выбрали Я.Михайлова. Он был одним из тех шести выпускников первого курса Киевской духовной академии (1819 — 1823), которые остались в ней преподавателями (бакалаврами). Все шестеро были сразу же «привлечены» в монашество, т.е. пришли к нему не как к осознанному духовному выбору самоспасения, а, во многом, исходя из складывающихся обстоятельств. В 1923 году в Киево-Печерской Лавре было 150 монахов и еще 120 по Киевской епархии. Многие из них находились в весьма преклонном возрасте, поэтому ощущалась настоятельная необходимость пополнения монашеской братии. Обновленная академия и должна была усилить ряды духовных отцов.

«Это уже в позднейшую эпоху академической жизни (с 50-х годов XIX в.) за *монашество* присваивали ученость и удостаивали ступени магистра (во многом благодаря реформаторской деятельности Ин.Борисова, который также был выпускником первого курса и одним из шестерых принял монашество — Н.К.), а в первоначальную эпоху ученость была *не следствием монашества, но причиною его*: ученых и талантливых студентов именно и старались привлекать в мо-

нашество»[6]. В результате 80-м годам число монахов в Лавре возросло на треть, по епархии — почти вдвое[7].

В историко-статистических сведениях отмечается также что «сравнительно с содержанием духовенства большинства великоросских епархий, оно (содержание духовенства Киевской епархии) представляется значительно более удовлетворительным и по окладу, и по пропорциям земли, и по более общему обеспечению церковными помещениями»[8]. Добавим от себя и сведения о «виновнике» прогресса в этой области, а именно, что достойное обеспечение быта православного духовенства и назначение ему устойчивого жалования на Украине обрело своего «покровителя» в лице пресловутого генерал-губернатора Юго-Западного края Дмитрия Гавриловича Бибикова в 1838 — 1850 годах, фигуры неоднозначной, но безусловно интересной и также показательной для своего времени. Убеждены, что его деятельность заслуживает непредвзятой оценки историков и политиков.

Здесь же заметим, что генерал Бибиков, одновременно являвшийся и попечителем Киевского учебного округа, и ректор Киевской духовной академии Иннокентий (Борисов) всегда находили общий язык и цели в качестве реформаторов и администраторов, как например в совместных усилиях по становлению университета, учреждению Центрального архива и особой (при генерал-губернаторе) комиссии для разбора древних актов.

Но эта информация относится к 40-м — 50-м годам, а в 20-х годах жизнь на скромные средства академии в замкнутом пространстве братства для молодого талантливого человека представлялась своего рода трагедией.

Я.Михайлов откровенно пишет своему другу о тех душевных страданиях, которые он испытал в первые месяцы монашества: «Смотри, чтобы и тебя не заперли как птичку в клеточке, не делай этой моей ошибки», «персты мои измучены бесконечным поднятием фолиантов», «слезы застилают очи мои, когда думаю о дальнейшей судьбе своей» и т.д. Невольно вспоминается трагическая по своему смыслу картина Кастанди «Сирень», ибо не всем дано найти утешение в аске-

---

[6] Материалы для истории Киевской духовной академии // Киевская старина. — Т. 3. — Июль, 1882. — С. 107.

[7] См.: Памятная книжка Киевской епархии (Киевский епархиальный календарь) / Сост. А.В-нов и свящ. В.Антонов. — К., 1882. — С. 343.

[8] Там же.

зе и молитве, как и изображенному на полотне плачущему монаху, для которого буйный цвет сирени за глухой монастырской оградой олицетворяет не природную красоту, а горечь утраченной полноты бытия. С мыслями Кастанди перекликаются и мысли авторов подборки писем Я.Михайлова: «Сколько таких завлеченных в монашество и не выдержавших искуса первых лет! В истории нашего ученого монашества это факт весьма большой важности»[9].

Но уже письма, написанные в 1825 году, т.е. через год после принятия пострига, показывают нам другого Я.Михайлова, уловившего в своей душе причастность духовным таинствам и тенденцию ухода из «мирского» в «духовное» бытие. Вот как он оценивает общественные законы: «Хитрая политика, на всякие жестокости решающаяся для корыстолюбивых своих видов, постановила законы сии»[10]. Своему другу он советует. «Будь философом, смотри на все дурачества и смейся. разумеется внутренно. Ибо *открытый смех над дурачеством* есть одна из причин несчастий человеческих»[11].

Вскоре Я.Михайлов становится одним из любимейших академических наставников, несмотря на свои молодые годы. Основные вехи его жизненного пути, не нуждающиеся в особых комментариях, помогают оценить масштаб его личности и определить в общих чертах тип Михайлова как мыслителя и духовного наставника. После успешного окончания Киевской духовной академии в 1823 году он оставлен при ней бакалавром. Преподавал библейскую герменевтику. В феврале 1824 года принял монашество под именем Иустина. Назначен библиотекарем академии, членом внутреннего академического правления, затем внешнего, далее членом академической конференции. С 1826 г. состоял на должности инспектора академии, с мая 1828 года назначен ректором Киевской духовной семинарии.

По прошествии нескольких лет Иустин становится викарием Винницким, Старорусским, Ревельским. Далее с 1845 года — епископом Костромским, с 1850 года — епископом Владимирским. Авторы подборки «Писем Якова Евдокимовича Михайлова (впоследствии Иустина, епископа Владимирского) к Александру Ивановичу Белюгову...» отмечают также, что был он личностью предельно скромной, несмотря на свои

[9] Материалы для истории Киевской духовной академии. — С. 109.
[10] Там же. — С. 120.
[11] Там же. — С. 124.

многочисленные таланты, а также считался одним из лучших проповедников.

Объясняя некоторое несоответствие общеизвестной популярности Я.Михайлова и малочисленности письменного наследия академического периода его жизни, авторы послесловия к письмам дают характеристику атмосферы начала 20-х годов: «В те старые академические времена человеку даже способному и талантливому, но по природе и по обстоятельствам жизни робкому, трудно было выразить свои способности и таланты в деле науки так, чтобы память о них перешла в потомство. В то время выступления в печати было делом редким и возбуждало смелость лишь немногих. На печатное слово смотрели как-бы на привилегию некоторых смельчаков,.. как на недоступное священнодействие: «печатный лист казался быть святым»..»[12].

Одним из таких «смельчаков» был Иннокентий (Борисов). Чувствуя в себе неистребимый дух реформаторства, после окончания Киевской духовной академии он принял в декабре 1823 года постриг и испросил назначения в Петербургскую академию — столичный центр подготовки духовных кадров, более лояльный, на то время, к инициативе как таковой. Заняв кафедру богословия, он предпринял существенные изменения в его преподавании, задействовав в своей методологии изложения предмета исторический подход и сравнительную характеристику учений, чем способствовал специализации богословской науки. Старую схоластическую систему он заменил историей догматов, дополненной новыми предметами — религиозистикой (основным богословием), сравнительным богословием, экклезиастикой (юрисдикцией церкви), символикой, используя при этом западные богословские источники.

С 1824 года, будучи инспектором Петербургской академии, Иннокентий начинает популяризировать среди студентов новейшую немецкую философию, тем самым доказывая возможность и необходимость «взаимодействия» философии и богословия. Вот что пишет Я.Михайлов по случаю вступления Борисова, своего сокурсника, на должность инспектора Петербургской академии: «Чудо! Пивший днепровскую воду, вознесе пяту свою!... Наше дело, смотря на него радоваться от всей души»[13].

---

[12] Там же. — С. 107.
[13] Там же. — С. 126.

С 1830 года Борисов продолжает свою реформаторско-просветительскую деятельность уже в качестве ректора Киевской академии, причем даже находится под подозрением в неблагонадежности и подвергается, по настоянию Московского митрополита Филарета, специальному секретному дознанию. Факт не удивительный для нашей истории, в которой нововведения первоначально часто воспринимаются «в штыки». Таким нововведением было, в частности, предпочтение Борисовым русского языка преподавания латыни и замена обязательных текстов лекций личными курсами преподавателей. Лекции самого Иннокентия считались либеральными, поскольку он часто использовал философский элемент в толковании богословских вопросов.

С 1837 года он оставляет профессуру, так как основное время поглощали редакторская, издательская, научная и проповедническая деятельность. Считается, что проповеди Борисова осуществили настоящий переворот в церковном красноречии. Ко всему прочему Иннокентий имел широкие связи в высшем свете, государственных сферах и демократических кругах. Сохранилась его переписка с членами Императорской фамилии, видными государственными деятелями и деятелями культуры. Иннокентий, в отличие от Я.Михайлова, «попал» во многие биографические словари своего и последующего времени, которые характеризуют его одним из наиболее выдающихся российских людей XIX столетия.

Подведем некоторые итоги. Академическая философия как направление в философской среде стало формироваться в 20-х годах XIX столетия научно-практическими усилиями преподавателей богословских и философских наук академий, а затем университетов, в основном имевших либеральные взгляды. Однако в вопросах организации общества, статуса и роли веры в нем они во многом оставались на консервативных позициях. Им приходилось решать вопрос превращения христианства в своего рода философию мудрости, *когда религиозный философ* должен сберечь в себе богослова-мистика, не подменяющего философией понятий мистического знания, и одновременно *вывести* церковную , схоластическую догматику за строгие рамки канона, чтобы подать ее философски.

В этом плане первый выпуск реформированной Киевской духовной академии интересен тем, что в лицах Иустина и Иннокентия представил разные типы духовных мыслителей. Если Иннокентия можно назвать продолжателем акаде-

мической, образовательной, просветительской, точнее просветительско-реформаторской традиции с ярко выраженными либеральными тенденциями, за которые многие считали его «разрушителем» и «эклектиком», то Иустина следует считать хранителем святоотеческих традиций, отличающихся определенным и оправданным консерватизмом. Первый тип мыслителя видится нам как «светско-просветительский» (далее он найдет своих продолжателей в лицах О.Новицкого, и С.Гогоцкого). Второй тип мы бы назвали «духовно-аскетическим», сдерживающим чрезмерный выход за рамки классической духовно-академической школы.

Алексей Лосев в своем эссе «Либерализм» замечал: «Спецификум либерального «противоречия» заключается в том, что либерализм весь живет на счет известного политически-экономического и культурно-социального режима и, в то же время, систематически разрушает его... Главная его роль — разрушительная, несмотря на то, что либерал весь с головы до ног, и культурно, и экономически, и политически выкормлен тем самым режимом, который он разрушает [в нашем случае — реформирует. — *Н.К.*]» Применительно к рассматриваемому нами вопросу мысль А.Лосева явно высвечивает необходимость со-бытия двух определенных типов духовно-академического мышления, исходя из специфики последнего.

Духовно-аскетический тип мыслителя как бы сберегает незыблемость святоотеческих традиций, познание и усвоение которых дают постоянный импульс развитию светско-просветительского философствования. Различие между указанными типами не всегда определяется четко. Так, например, В.Н.Карпов (1798 — 1876) с одной стороны решительно отвергал отождествление конкретного сознания с Абсолютным, призывал видеть мир «оком души, просветленным верою», а с другой — искал «закон гармонического бытия Вселенной», так называемый «синтетизм»[14], что свидетельствует о некоторой противоречивости его взглядов.

А П.С.Авсенев (1810 — 1852), оказавший большое влияние на П.Юркевича, олицетворяет собою, по словам В.Иконникова, «редко встречающуюся *гармонию* мысли и веры»[15]. Он был близок к мистическому шеллингианству,

---

[14] См.: Русская философия: Малый энциклопедический словарь. — С. 221.

[15] См.: Биографический словарь профессоров и преподавателей Университета Св. Владимира / Сост. и ред. В.С.Иконников. — К., 1884. — С. 661.

совмещая романтико-теософический мистицизм с аскезой (особенно любил Макария и Исаака Сирина)[16], а также интересовался оккультными проблемами, «темной стороной» жизни человеческой души[17]. В.Зеньковский отмечает, что в духовной академии смотрели косо на Авсенева за его философские идеи, за его симпатии к Беме, к шеллингианцам. О некоторых его идеях, в частности о его учении о мировой душе, мы узнаем, например, только из переписки его слушателя епископа Феофана Затворника[18].

Такой небезинтересный анализ можно продолжать достаточно долго, так как он служит плодотворной методологией исследования. Он выявляет, в частности, и основную причину того, почему П.Юркевичу особо удался раздел о трех видах любви: к истине, к ученикам, к добру. Учитывая тот факт, что Памфил Данилович был одновременно и философ, и богослов, можно сказать, что по характеру подачи своих взглядов он был ближе к светско-просветительскому типу мыслителя (к тому же он не принимал духовного звания), а по образу мыслей и содержанию — к духовно-аскетическому типу, который всегда довлел над ним. Не имея возможности реализовать себя полностью по первому типу, П.Юркевич понимал и дальнейшую невозможность *полного* «погружения» во второй тип, т.к. считал себя человеком в большей мере светским. Развитие этой, на наш взгляд, интересной проблемы «лица» мыслителя по отношению к П.Юркевичу и другим представителям киевской школы российского теизма оставляем для «понимающей» (по словам В.Соловьева) аудитории.

[16] См.: Философы России XIX — XX столетий. — М., 1995. — С. 11.

[17] См.: 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 — начало XX вв. — М., 1990. — С. 31.

[18] См.: Зеньковский В.В. История русской философии. — Т. 1. — Ч. 2. — С. 115.

Мозгова Н.
Київ

П. ЛІНИЦЬКИЙ ТА КИЇВСЬКА РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА ШКОЛА ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX — ПОЧАТКУ XX СТОЛІТТЯ

Петро Іванович Ліницький (1838 — 1906) — ця постать нашої культури й досі залишається невідомою. У дослідницькій літературі минулого століття феномен «славетної київської школи» пов'язують насамперед з такими видатними іменами як І.М.Скворцов, архім. Інокентій (І.А.Борисов), В.С.Карпов, Й.Г.Міхневич, П.С.Авсенєв, О.М.Новицький, С.С.Гогоцький, П.Д.Юркевич. І це цілком справедливо, бо кожен із цих філософів зробив вагомий внесок у розвиток української духовно-академічної філософії XIX століття. Але звертає увагу той факт, що на аналізі творчого доробку П.Д.Юркевича несподівано припиняються майже всі теоретичні дослідження філософської традиції київської школи.

Чим це зумовлене? Чи тим, що П.І.Ліницький, Д.І.Богдашевський, М.О.Олесницький, В.З.Завітневич, В.І.Екземплярський, П.П.Кудрявцев взагалі не справили помітного впливу на розвиток філософської думки України другої половини. XIX — початку XX ст., і з від'їздом П.Юркевича до Москви назавжди був втрачений традиційно високий рівень викладання філософії в Київській духовній академії? Чи може тим, що головні філософські сили Києва в останню чверть XIX ст. все більше набувають світського характеру і зосереджуються, перш за все, в Університеті Св. Володимира (О.О.Козлов, О.М.Гіляров, Є.М.Трубецькой, Г.І.Челпанов)? Чи може тим, що після сумнозвісної літературно-філософської сутички П.Юркевича з М.Чернишевським Київська духовна академія, вихованцем якої був Юркевич, поступово починає розглядатися «прогресивними діячами Росії» як провінційний осередок «реакційного мра-

кобісся»? Останні припущення мають значну підставу, а от перше — цілком суперечить фактам. Саме це ми і спробуємо показати на прикладі творчості одного з видатних представників київської школи філософського теїзму кінця XIX — початку XX ст. Петра Івановича Ліницького, спадщина котрого до цього не була предметом спеціальної наукової розвідки.

Народився П.І.Ліницький 23 листопада (5 грудня) 1839 року в сім'ї священника Харківської єпархії, закінчив Охтирське духовне училище та Харківську духовну семінарію, магістр XXII курсу (1861 — 1865) Київської духовної академії, після закінчення якої з 1865 р. — викладач філософських наук у КДА, з 1867 р. — бакалавр філософії, з 1869 р. — доцент, з 1871 р. — екстра-ординарний, з 1876 р. — ординарний і, нарешті, з 1890 р. — заслужений професор філософії КДА[1]. Був одним із останніх слухачів лекцій П.Д.Юркевича у стінах Київської духовної академії. Навчався разом з І.Нечуєм-Левицьким, майбутнім видатним українським письменником, та з М.І.Петровим — майбутнім відомим архівознавцем, секретарем Церковно-історичного та археологічного товариства в Києві (постійним членом якого був з 1873 р. і П.Ліницький).

Отже, понад сорок років (з 1865 р. і до самої смерті у 1906 р.) П.І.Ліницький викладав філософські курси у КДА. Майже двадцять років він обіймав кафедру історії філософії (з 1869 р.), а з 1887 р. — кафедру логіки та метафізики. В окремі роки за дорученням Ради академії читав логіку, педагогіку, патрологію та метафізику. З викладацькою діяльністю П.І.Ліницький поєднував і наукові студії. Зокрема в 1874 р. його праця «Огляд філософських вчень» за рішенням учбового комітету Св. Синоду була відзначена Макарієвською премією та рекомендована як учбовий посібник для всіх духовних семінарій[2]. Обидві дисертації вченого — магістерська «Різні напрями німецької філософії після Гегеля у відношенні їх до релігії» і докторська «Вчення Платона про Божество» — являли собою цікаві самостійні дослідження у галузі історії філософії.

Помер П.І.Ліницький 12 (26) червня 1906 р. За власним його заповітом похований на кладовищі Флорівського монас-

---

[1] Див.: Формулярный список о службе заслуженного ординарного профессора КДА Действительного Статского Советника Петра Ивановича Линицкого. // ЦДІА України. — Ф. 711. — Оп. 1. — Од. зб. 10931.

[2] Див.: Публичные диспуты в Академии. Докторский диспут экстраординарного проф. П.Линицкого. // Труды КДА. — К., 1876. — Т. III. — Кн. 7. — С. 235.

тиря на Замковій горі, з якої відкривається чудовий краєвид на Поділ та колишню Київську духовну академію, якій філософ віддав усе своє творче життя.

Що ми знаємо про П.Ліницького як про особистість? Яким він був? Сучасники згадують про нього як про відлюдника. Він не терпів фамільярності, тримав дистанцію у спілкуванні і розкривав своє духовне єство тільки вузькому колові найближчих друзів. Він був ворогом будь-якої примарності та облудності, що прикриваються та ховаються за реальністю. Девізом його життя були слова: «Бути, а не видаватися!», і цьому девізові київський філософ слідував усе своє життя. Стан духовного усамітнення був найхарактернішою рисою його індивідуальності. Він жив життям приватної особи, котра зберігала свою незалежність, і при цьому аж ніяк не намагалася протиставити чи нав'язати свій філософський спосіб життя іншим. Бажання зберегти свій філософський спосіб існування загострювалося тільки тоді, коли він потребував захисту. А з плином часу цей захист ставав усе нагальнішою потребою. Йдеться про останні роки життя київського філософа, які припали на період поразки Росії у війні з Японією (1904 — 1905 рр.) та революційних подій 1905 року. Ці події збентежили і глибоко розчарували філософа, котрий до останнього моменту вірив у перемогу Росії у війні та загалом у велике майбутнє своєї вітчизни, підкреслюючи, що «... для нас усе в майбутньому; ми повинні очікувати для себе в майбутньому незрівнянно більше, ніж маємо у минулому»[3]. З цього моменту мислитель з великим занепокоєнням дивився у майбутнє, і це занепокоєння, як ми тепер бачимо з висоти останньої чверті XX століття, не було марним. Вболіваючи, що ті культурні цінності, які створюються виключно талановитими індивідуальностями (в цьому питанні він погоджується з Ніцше), можуть бути знищеними і згубленими розлюченим натовпом, який ніколи не буде в змозі у масі своїй осягнути в усій достеменній глибині філософію Гегеля, трагедії Шекспіра, симфонії Бетховена, П.Ліницький виступає проти демократичних перетворень у суспільстві, проти парламентаризму, підкреслює, що суто механічним шляхом, тобто шляхом підрахунку голосів, не можна вирішити суспільних проблем, бо істина, на думку філософа, ніколи не була на боці більшості.

---

[3] Линицкий П.И. Положение и нужды нашего духовного, преимущественно высшего, образования. // Вера и разум. — 1897. — Т. II. — Ч. 2. — С. 368.

Отже, за своєю суспільно-політичною орієнтацією П.Ліницький належав до консервативно-ліберального крила тогочасної інтелігенції, як, до речі, і П.Юркевич, але з цього ще ніяк не випливає, що і Ліницький, і Юркевич були «реакційними мракобісами» XIX століття.

Своєрідний філософський портрет П.Ліницького найбільш повно розкривається в його останніх працях, в яких він поступово залишає сферу філософії і вступає до царини теології. Але перш ніж здійснити цей крок, він дає розгорнутий та не позбавлений оригінальності виклад та обгрунтування традиційних філософських проблем.

Загалом філософський спадок вченого складає біля двадцяти фундаментальних праць та велика кількість статей, що протягом майже сорока років постійно друкувалися автором в «Трудах Киевской духовной академии» та в богословсько-філософському часописі «Вера и разум», що видавався при Харківській духовній семінарії. Існують також критичні статті німецькою, французькою, давньоєврейською, давньогрецькою та латиною. Неодноразово П.Ліницький виступав також з рефератами, доповідями, повідомленнями з проблем мистецтва, літературознавства, філософії релігії у Церковно-історичному та археологічному товаристві при КДА та друкувався в його «Чтениях»[4].

Період, в який розпочинає свою діяльність П.Ліницький, припадає на злам 60 — 70-х років XIX століття. Як зазначає Д.Чижевський у «Нарисах з історії філософії на Україні», це був час, коли «філософія йде у найми до конкретних наук, почасти перетворюючись у методологію наук, почасти обмежуючися спробами синтези і систематизації матеріалу, поназбираного конкретними науками... Тому-то і серйозна філософська думка зустрівала в російській (а почасти і українській) пресі лише знущання і насмішку»[5]. Це був час, коли матеріалізм сприймався як найгостріший ідейний вираз суспільно-політичного та ліберального руху інтелігенції. Як підкреслював пізніше М.Бердяєв, «не бути матеріалістом було

[4] Див.: Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Труды КДА» 1860 — 1904. — К., 1906. — С. 131.

[5] Чижевский Д. Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992. — С. 205-206.

визнано морально підозрілим. Якщо ви не матеріаліст, то значить ви за поневолення людини і народу»[6].

Саме в цей час П.Ліницький намагається довести необхідність запровадження та розповсюдження серйозної філософської освіти. За переконанням мислителя, «філософія повинна слугувати загальнолюдській потребі в самоосвіті. Тому вона аж ніяк не може лишатися замкненою в школах і бути виключно надбанням окремих особистостей»[7]. Підкреслимо, що у творчості П.Ліницького чільне місце посідали проблеми, котрі хвилювали тогочасну філософську громадськість: виправдання філософії та узасаднення її фундаментальних постулатів у зв'язку з розповсюдженням вульгарного матеріалізму та позитивізму, послідовна та аргументована критика останніх, з'ясування співвідношення віри та знання, творче осмислення німецької філософії взагалі і кантівських філософських принципів зокрема на основі православно-християнської традиції.

П.І.Ліницький — типовий представник київської школи філософського теїзму, мислитель релігійний, для котрого роздуми про предмет віри були істотною потребою його внутрішнього життя. І все ж таки його богословсько-філософським поглядам більше притаманна духовність, ніж релігійність. І в буденному житті, як згадували сучасники, «церковно-богослужбові обряди не були для нього тим, чим вони були для віруючого «вугляра»; він і в храмі лишався філософом: храмове оточення створювало настрій близькості до Абсолютного Духу, роздуми про який були суттєвим моментом його філософствування. Євхаристія була для нього актом найтіснішої єдності духу людського з Духом Абсолютним, але тонкощі догматичних суперечок завжди здавалися йому малозначимими та несуттєвими»[8].

Найбільш послідовно питання про предмет віри розглядається П.Ліницьким у таких грунтовних працях як «Посібник до вивчення питань філософії (елементи філософського світоспоглядання)» (1892) та «Значення філософії для богослів'я (Посібник з апологетичного богослів'я)» (1904). І хоча філософ завжди чітко розмежовував богослів'я і філософію, в цих пра-

---

[6] Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990. — С. 39.

[7] Линицкий П.И. Образовательное значение философии // Труды КДА. — 1872. — Т. III. — Кн. 11. — С. 6.

[8] Кудрявцев П.П. Профессор Петр Иванович Линицкий. Некролог. // Труды КДА. — К., 1906. — Т. II.- Кн. 6. — С. 758.

ця: він яскраво виступає водночас як богослов і як філософ. Цілком природньо, що для П.Ліницького, як представника духовно-академічної традиції, ідея співвідношення віри та знання є одним із вирішальних принципів у побудові власної філософської системи. У цьому зв'язку набувають нового змісту висновки мислителя щодо головних завдань філософії, які П.Ліницький вбачав, по-перше, у створенні наукової філософії і, по-друге, в узгодженні науки з релігійною вірою.

Зазначимо, що сучасники вважали П.Ліницького представником богословського раціоналізму або умоглядного богослів'я, як його тоді називали. Про це свідчить хоча б аналіз теїстичної системи П.Ліницького, даний проф. Д.І.Богдашевським. Д.Богдашевський називав філософську систему П.Ліницького «здоровою метафізикою», вважаючи, що єдність віри та знання досягається Ліницьким за допомогою його звернення до «умоглядного богослів'я, де релігійні уявлення пояснюються раціональним шляхом, або зводяться до основних понять розуму»[9]. Це не завадило Д.Богдашевському стверджувати, що «Ліницький досить глибокий та самобутній мислитель»[10], праці котрого «сприяють створенню істинно християнського світорозуміння та загалом християнської філософії, і тим самим підривають підвалини для будь-яких хибних міркувань»[11]. Аналогічної думки дотримувався і П.П.Кудрявцев, котрий пояснював, що «непохитна віра в буття абсолютного Духу та в безсмертя людської душі збуджували П.Ліницького нерідко звертатись до з'ясування питання про співвідношення віри та знання і до розкриття умоглядних підвалин християнського богослів'я»[12], підкреслюючи, що «методологічні засади умоглядного богослів'я не завадять християнському богослів'ю, оскільки зміст християнської віри перебуває в гармонії з апріорними началами розуму»[13]. Як відомо, у схильності до богословського раціоналізму (неологізму) свого часу безпідставно звинувачували архім. Інокентія (Борисова). Подібні звинувачення ми знаходимо і щодо теїстичної філософії П.Ліницького: «Негативне відношення професора до емпіричних методів в богослів'ї, в

[9] Богдашевский Д.И. Здравая метафизика. // Труды КДА. — К., 1894. — Т. II. — Кн. 5. — С. 126-127.

[10] Там же. — С. 138.

[11] Там же. — С. 125.

[12] Кудрявцев П.П. Профессор Петр Иванович Линицкий. Некролог // Труды КДА. — К., 1906. — Т. II. — Кн. 6. — С. 759.

[13] Там же. — С. 760.

зв'язку з раціоналістичним характером його власної богословсько-філософської системи, — згадував П.П.Кудрявцев, — давало привід докоряти цій системі в сухості, нежиттєвості, формалізмі, — тобто в усіх тих недоліках, що були притаманні давніх-давен середньовічній схоластиці. Але ці дорікання були несправедливими та абсолютно безпідставними»[14].

За радянських часів дослідники одностайно зараховували П.Ліницького до ідеалістичного табору, стверджуючи, що він «намагався примирити ідеалізм з матеріалізмом на основі ідеалізму та поставити науку на службі релігії»[15], що він — «філософ православно-теїстичного штибу, котрий намагався примирити віру та знання шляхом розмежування їхніх сфер»[16]. Тільки в публікаціях останніх років починає з'являтися неупереджене ставлення та справді науковий інтерес до вивчення творчого спадку представників духовно-академічної філософії, зокрема до філософії П.І.Ліницького[17].

На думку П.І.Ліницького, питання про співвідношення віри та знання в історії людства виникало і буде виникати надалі тому, що в різні історичні періоди змінюється самий його зміст: «Питання про співвідношення між розумом та Одкровенням, знанням та вірою, між філософією та богослів'ям неможливо вирішити раз і назавжди. Навпаки, це питання вимагає для кожного часу особливого вирішення, відповідного з духом цього часу, із станом розвитку науки, освіти, з потребами і умовами життя»[18]. Так, в епоху патристики питання про віру та знання залежало від визначення ставлення нової віри до язичництва. Отці Церкви не взмозі були цілковито нехтувати значенням язичництва і прагнули відбити нападки язичницької філософії на християнство, тому найбільший вплив на вирішення цього питання мала філософія Платона. В середні ж віки не знали іншої філософії, окрім філософії Арістотеля, тому питання про віру та знання набуло тут іншого вигляду, а саме — як узгодити між собою християнську догматику з філософією Арістотеля. Продовжуючи свої міркування, Ліницький доходить висновку, що наслідком французької революції було збудження у європейсь-

---

[14] Там же. — С. 761.

[15] Нарис історії філософії на Україні. — К., 1966. — С. 229.

[16] Философская мысль в Киеве. — К., 1982. — С. 231.

[17] Див.: Історія філософії на Україні. — К., 1994. — С. 297 — 299. Лук М.І Етичні ідеї в філософії України др. пол. XIX — поч. XX ст. — К., 1993. — 149 с.

[18] Линицкий П.И. О православии, как истинно-христианской вере. // Вера и разум. — Харьков, 1897. — Т. II. — Ч. 2. — С. 510.

ких народів прагнення до національної самобутності, тому і головними чинниками суспільно-політичного життя почали визнаватися національні начала. На думку мислителя, філософи того часу намагалися пов'язати ці начала із загальнолюдськими ідеями, а головними формами вираження загальнолюдських начал того часу визначались наука і мистецтво.

В Росії питання про співвідношення віри та знання найбільш чітко, на думку П.Ліницького, трансформується в поглядах західників та слов'янофілів. Західники доводили, що тільки наукова освіта може залучити Росію до загальнолюдського життя і звільнити її від закостенілості, а слов'янофіли вбачали підставу та запоруку її національної самобутності саме в злитті православ'я із народним життям. П.Ліницький стверджує, що слов'янофіли розуміють віру в дусі шеллінго-гегелівської філософії, причому розглядають це питання в соціально-політичному аспекті. Звичайно, йому, як представнику духовно-академічної філософії, яку почасти розглядають як попередницю саме слов'янофільства в Росії, ближчі погляди слов'янофілів, але й до них він ставиться досить критично. Філософ вважає, що «слов'янофіли надмірно ідеалізували давню Русь до Петра I, а також і церковне життя того часу; у зв'язку з цим висували непомірні та нездійсненні вимоги щодо свободи преси, щодо права народу обирати із свого середовища улюблених пастирів, а це неминуче призвело б до найзгубніших наслідків»[19].

На думку П.Ліницького, питання про співвідношення віри та знання в останній чверті XIX століття набуває нового вигляду і розглядається вже не з соціально-політичної, а із природничо-наукової точки зору: «Не про відношення між національним та загальнолюдським тепер може йти сперечання (як у слов'янофілів та західників), а про відношення між природним та надприродним. Все природне відходить до царини наукового пізнання, а надприродне — це предмет віри»[20]. Неприйнятливою для мислителя є та позиція, згідно з якою віра в надприродне лежить поза науковою сферою, і нічого спільного з наукою не має. Він був переконаний, що методами природничих наук не можуть бути розкриті таємниці духу, а тому «елемент віри необхідний і в науці, саме як віра в Істину... Яких би змін не зазнавала наука у своєму подальшому розвитку, як би не розширювався обсяг ца-

[19] Там же. — С. 520.
[20] Там же.

рини наукових знань, ніколи наукою не буде усунута необхідність релігійної віри, бо підвалина релігійної віри міститься в єстві людського розуму»[21]. Саме цим пояснює філософ глибоку релігійність таких великих вчених як Коперник, Галілей, Кеплер, Ньютон. На думку мислителя, якби насправді існувала така рішуча протилежність між знанням та вірою, тоді б ні в житті, ні у свідомості однієї людини не могли б узгоджуватися ці протилежності, утворюючи один суцільний характер.

Філософ не відмовляється від допомоги віри у науковому пізнанні, але водночас наполягає на суттєвому значенні розуму в справі віри: «Ті,котрі хотіли б зовсім позбутися умоглядності в справі віри, очевидячки вимагають по суті того, щоб зовсім не мислити про предмет віри, але таким чином предмети ці можуть зробитися зовсім чужими для нашого мислення. Тільки завдяки постійному розмірковуванню над предметом віри, він стає близьким нашій душі та набуває сили над самими потаємними її рухами»[22].

Він стверджує необхідність підтримки, захисту та впровадження релігійної віри як такого особистісного переконання, що доглибинно впливає на весь внутрішній світ людини. Мислитель впевнений, що саме по собі наукове дослідження ще не містить нічого протилежного положенням віри. Інша справа — ті наукові результати та висновки, до яких ведуть ці дослідження, саме вони призводили в історії людства до зіткнень між наукою та релігійною вірою. На думку філософа, ці зіткнення не стільки залежали від самих наукових та релігійних положень, скільки від певного їх тлумачення.

У зв'язку з питанням про співвідношення знання і віри Лініцький розглядає питання про співвідношення філософії і релігії. Мислитель вважає, що всяка релігія містить у собі теоретичні уявлення про Бога, про світ та про людину; таким чином у будь-якій релігії є підвалини більш-менш цілісного світогляду, до створення якого саме й прагне філософія. Звідси зрозуміло, що філософія і межує, і збігається з релігією. Відмінною ознакою їх розмежування, вважає П.Лініцький, є те, що філософія має своєю підвалиною розум і тому завжди визнає своїми тільки ті

[21] Линицкий П.И. Значение философии для богословия (Пособие к апологетическому богословию). // Чтения в Церковно-историческом и археологическом обществе при КДА. — К., 1904. — Вып. 5. — С. 125.

[22] Линицкий П.И. Пособие к изучению вопросов философии (элементы философского миросозерцания). — Харьков, 1892. — С. 61.

погляди, які здобуті шляхом логічних міркувань. Нерідко збігаючись з релігією, філософія все ж таки завжди, на думку мислителя, намагається очистити релігійні уявлення від усього незрозумілого та дивовижного, зробити їх більш-менш зрозумілими, чи навпаки, сама підноситься до висоти релігійних споглядань на основі цілісної системи понять (у середньовічній філософії). Навіть представники містицизму не могли повністю заперечити значення розуму в пізнанні істини. П.Ліницький доходить висновку, що якщо «раніше філософія була служницею богослів'я, то тепер, по справедливості, філософію можна було назвати помічницею богослів'я»[23].

Основне завдання релігії мислитель вбачав у моральному вихованні людей, підтримці в них свідомості обов'язку, любові до істини. Саме для цього потрібна віра, чистота, цнотливість серця, які зміцнюють людський дух, дають людині моральні та етичні почуття. П.Ліницький підкреслював, що та філософська система, котра відріклася від теїстичного світоспоглядання, неспроможна гідним чином обгрунтувати свої моральні ідеї і з неминучістю сходить до принципів евдемонізму (грубого чи витонченого), бо ніяким іншим чином неможливо довести, що прагнення та жадоба до щастя самі по собі можуть зробити людину моральною особою: «Навпаки, і саме щастя всю свою вартість отримує тільки від тієї моральної гідності, яка є метою абсолютною і нічому непідлеглою»[24]. Київський філософ вважає, що віра є позитивним станом душі та її певною настроєм, котрий впливає на поведінку та загалом на все життя людини і має виховне значення. А невір'я, як проста відсутність віри, є порожнеча душі, а тому якщо і може впливати на поведінку людини, то тільки руйнівним чином. За глибоким переконанням мислителя, слід визнати теїзм не тільки психологічно необхідною, але й розумною філософською системою, бо «якби дійсно для мислячої людини не існувало ніяких теоретичних підвалин, що виправдовували б теїзм, тоді було б можливим і навіть необхідним визнати, що людина може лишатися цілком релігійною тільки доти, доки не мислить суто по-філософськи,

[23] Линицкий П.И. Значение философии для богословия (Пособие к апологетическому богословию). — С. 86.

[24] Линицкий П.И. Два конца (Конец XVIII и конец XIX веков). По поводу книги проф. А.Н.Гилярова «Предсмертные мысли XIX века во Франции // Труды КДА. — К., 1904. — Т. II. — С. 163.

і якщо вона не обдарована здібністю до систематичного та нау-кового мислення»[25].

Як типовий представник академічної духовно-релігійної філософії, П.Ліницький, обгрунтовуючи необхідність релігійної віри, виступав проти будь-яких проявів релігійного фанатизму. Як підкреслювали сучасники П.Ліницького, його богословсько-філософська система в цілому носила раціоналістичний характер, тому філософ рішуче заперечував емпіричні методи у богослів'ї, які грунтувалися на історичному та психологічному досвіді: «Докорінна помилка сучасних шукачів віри в тому, — стверджує філософ, — що вони дивляться на релігію як на науку, на християнство як на свого роду філософію, на Ісуса Христа як на звичайного, поряд з іншими, засновника релігії,.. а на розум як на єдиний засіб повернення загубленої віри»[26]. Так само критично філософ ставиться і до містицизму, позаяк останній негативно оцінює роль розуму.

Розв'язання проблеми співвідношення віри і знання, їх сполучання у свідомості людини та роль у світопізнанні можливе лише на основі розмежування розуму й серця як двох головних сфер людської духовності. Проблема взаємин розуму і серця посідає важливе місце у творчому доробку П.Ліницького, продовжувача попередніх традицій київської релігійно-філософської школи. У питанні про співвідношення розуму і серця мислитель відстоює досить своєрідну позицію, що проходить рефреном повз всю його творчість. Не заперечуючи важливого значення серця як осереддя душевного й духовного життя людини, філософ водночас наполягає і на необхідності розуму, вимагає гармонії розуму з іншими душевними силами людини: «Недостатньо одного тільки прийняття християнського віровчення, недостатньо віри в те, що це вчення істинне, необхідне при цьому і засвоєння віровчення, причому засвоєння, по можливості, всіма силами душі»[27]. П.Ліницький наполягає на важливій ролі розуму в релігійному житті людини. Він ставить слушне запитання: чи доцільно визнавати головним органом релігійності людини її серце та волю і водночас нехтувати розумом? Філософ застерігає від

---

[25] Линицкий П.И. О необходимости метафизики // Вера и разум. — Харьков, 1897. — Т. II. — Ч. 1. — С. 185, 191.

[26] Линицкий П.И. Значение философии для богословия (Пособие к апологетическому богословию). — С. 76.

[27] Там же. — С. 73.

тих згубних наслідків, що виникають як результат однобічного розмежування та нехтування якоюсь однією стороною духовного життя людини: «Розум може породжувати іноді сумніви, але з цієї причини відкидати важливість значення розуму є повним безглуздям. Відсікайте сумнів, боріться з ним, але не відкидайте розуму!.. Отці Церкви справді надавали головного значення в справі віри та моралі серцю. Але це тому, що дивлячись на серце як на осереддя та центр душевного життя, покладали на його *об'єднуючу* силу душі, а тому не виключали й розуму, а вимагали тільки гармонії розуму з іншими душевними силами людини»[28]. Без серця розум безсилий, але й без розуму серце сліпе й позбавлене керівництва — саме на такому розумінні співвідношення розуму і серця наполягає П.Ліницький, тим самим продовжуючи традицію східної патристики щодо тлумачення цієї проблеми.

Згадаємо, що, за П.Юркевичем, розум — тільки світло, що освітлює свою основу, або «розум є вершина, а не коріння духовного життя людини»[29]. За П.Ліницьким, серце — це осереддя та центр душевного й духовного життя людини, це об'єднуюча сила душі, але й розум — не менш важлива частина душі, ніж серце. Розум П.Ліницький трактує здебільшого інтелектуалістично, в дусі новоєвропейської філософії і наполягає на гармонії та узгодженості розуму з іншими душевними силами людини як у справі віри, так і в наукових дослідженнях. Виділяючи поряд із серцем і гармонізуючи функцію розуму, П.Ліницький тим самим доповнює погляди П.Юркевича, але ні в якому разі не протиставляє свою позицію точці зору Юркевича.

Безперечно, що П.Ліницькому притаманна традиційна для західноєвропейської філософії гносеологізація та раціоналізація філософської свідомості. Навіть сам мислитель вважав свою філософську систему раціоналістичною. Але попри це, раціоналістичною вона лишалася скоріше за формулою, ніж за змістом. «Західним» тут було якраз найменш суттєве. Загалом для київського філософа характерне «вкраплення» своїх власних думок у раціоналістичну традицію німецької класики, а саме, творче осмислення кантівських філософських принципів у межах християнської духовної традиції. В творчості П.Ліницького загалом думки представників німецької філо-

[28] Там же. — С. 86.
[29] Юркевич П.Д. Вибране. — К., 1993. — С. 95.

софської культури осмислюються через призму українсь
духовної традиції, синтезуються з теїзмом. Зовнішні форм
раціоналістичної системи мислителя просякнуті високою ду
ховністю. Все, що залучається П.Ліницьким до сфери філо
софського осмислення, зорієнтовано на пошуки та осмисле
ня насамперед проблеми людини та з'ясування її моральн
духовних начал.

Як відомо, переважаючою тенденцією української філо
софії вважається так звана «філософія серця»: «Головним кри
терієм зарахування того чи іншого мислителя в лоно українсь
кої філософії... є зв'язок його вчення з традиціями української
духовності, найприкметнішою серед яких є культура «серця».
Тільки послуговуючись цим критерієм можна осягнути суть та
унікальність (у розумінні індивідуальної неповторності) власне
української філософії другої половини XIX — початку XX
ст.»[30], — підкреслює М.Лук. Але, як відзначає В.С.Лісовий,
«попри релігійно-містичну чи релігійно-ідеалістичну філософ-
ську антропологію, репрезентовану Григорієм Сковородою і
Памфілом Юркевичем, маємо філософські ідеї, які не вписую-
ться в цю традицію. Фактично поза цією традицією лежать
філософські курси професорів Києво-Могилянської академії
чи, скажімо, аналітично зорієнтована філософія другої полови-
ни XIX — поч. XX ст.»[31]. Виникає запитання: якою мірою ідеї
П.Ліницького дотичні до цієї традиції? Чи може вони якраз
суперечать їй? Слідування традиції може виражатись як у стур-
бованості одними й тими ж проблемами, так і в специфічному
їх висвітленні. Якщо ставити це питання таким чином, то стає
зрозумілим, що одностайної відповіді ми не отримаємо. Але в
будь-якому випадку має сенс ще раз підкреслити, що філософ-
ська спадщина П.І.Ліницького не підпадає під якесь усталене
визначення, а тому потребує подальшого поглибленого
вивчення.

---

[30] Лук М.І. Етичні ідеї в філософії України др. пол. XIX — поч. XX ст. — К., 1993. — С. 9.

[31] Історія філософії України. — К., 1994. — С. 19.

Лисий І., Фицик І.
Умань

З ФІЛОСОФСЬКОГО ЖИТТЯ КИЄВА ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX СТОРІЧЧЯ

Філософське життя може відноситися до компетенції історико-філософської думки тільки в тому випадку, коли остання не буде замикатися на динаміці філософських ідей, поглядів, систем, а спрямовуватиметься на вивчення філософсько-культурних процесів та актів як у їх історичних, так і в особистісних вимірах. Інакше кажучи, коли історія філософії буде водночас історією філософської культури або включатиме її в себе.

Якщо історія філософії в її традиційному варіанті націлена на епохальні інтерпретації та розв'язання вічних питань, що стосуються межових підстав людського буття, тобто цікавиться динамікою ідей та учень, їх зіткненнями, їх збагаченням чи запереченням, то історія філософської культури, звертаючись до філософського життя минулих епох, ставить у центр уваги неповторну індивідуальність, котра житгєдіє у полі філософської духовності, й тим самим долає знеособленість традиційної репрезентації філософського процесу в його історичному зрізі.

Варто підтримати актуальність наголошуваного В.Горським «культурологічного» бачення філософії та її історії, розгляду історії філософської думки в контексті культури. Адже такий пункт бачення справді сприяє гуманізації цієї галузі знання та доланню інтерпретації історії думки як безособового феномену, бо ж увага зміщується на реального учасника філософсько-культурного процесу в його самобутніх, особистісних рисах[1].

Разом із тим варто зауважити, що культура загалом і філософська культура зокрема не може бути зведена до «філософського життя» з його повсякчасністю, буденністю чи по-

[1] Див.: Горський В.С. Україна в історико-філософському вимірі // Філософська і соціологічна думка. — 1993. — № 2. — С. 19-20.

бутовістю. А саме так намагаються трактувати культуру автори збірника «Бытие человека в культуре» (К.,1992) та деяких інших новітніх публікацій на цю тему.

Завдання нашої розвідки полягає в тому, щоб, звернувшись до помітної у духовному житті Києва другої половини XIX ст. постаті С.С.Гогоцького, з'ясувати не тільки певні риси філософського життя тієї доби, але й уточнити зміст самого поняття «філософське життя» та аргументувати його належність до компетенції історико-філософського знання.

Такий підхід правомірний остільки, оскільки обговорюване поняття охоплює суб'єктивно-феноменальні виміри філософського процесу, його особистісні зрізи. На відміну від історії філософської думки тут мова може йти про колізії творчої чи особистої долі філософа, про його стосунки з колегами й учнями, про бачення ним завдань — як епохальних, так і ситуативних — філософської діяльності, співвіднесеності цих завдань із загальнокультурними обставинами доби; про систему відносин, що складається в полі культури навколо філософської діяльності та інституцій, котрі її організовують; про якість координаційної, організаційної та популяризаторсько-культурної діяльності цих інституцій; про способи та форми суспільного та публічного побутування цінностей філософської культури в конкретних умовах доби; про конкретні перипетії взаємин різних філософських груп чи гуртків (співпраця або зіткнення), їх реальну культурну роль і актуальні домагання філософа тощо.

Історико-філософське знання торкалося цих граней філософської культури починаючи з Діогена Лаерція, у котрого знаходимо белетризовані описи життя філософів (важливо зауважити, життя не лише суто творчого), легенди про взаємини між ними, характеристики їх згуртувань. Увагу до таких же суб'єктивно-феноменальних боків філософського процесу знаходимо в багатьох історіях філософії нового часу. Не цурався їх і Б.Рассел у своїй відомій праці. Щоправда, ці історики філософії не оперували поняттям «філософське життя» і не обов'язково виокремлювали відповідний зміст у предметі своїх досліджень. І все ж філософія як культура в її особистісних вимірах так чи інакше складала предмет історико-філософської рефлексії, й у такому випадку ця рефлексія охоплювала певні компоненти філософського життя тієї чи іншої доби.

У гуманітарному знанні поняття «життя» виражає повноту реалій людського буття або конкретної його сфери (у

тому числі філософсько-культурної), взятих у їх безпосередньому, феноменально-ситуативному здійсненні. Йдеться, інакше кажучи, про конкретні колізії певної діяльності і локально-ситуативні виміри умов її протікання.

Аналізуючи філософське життя, історик філософської культури розглядає його епізоди та перипетії не самі по собі, а в їх відношенні до неповторної індивідуальності філософа-діяча. Саме індивідуальність є осереддям того чи іншого життя, бо ж вона — і ніхто інший! — живе цим життям, проживає і переживає його. Ми хотіли б з'ясувати характерні риси філософського життя Києва другої половини XIX ст., звертаючись до колізій фахової діяльності С.Гогоцького, шлях котрого у філософії тільки для поверхового погляду може здатися простим й ординарним.

Характер результатів фахової діяльності Гогоцького-філософа значною мірою зумовлювався тим, що він не був кабінетним мислителем, не зумів присвятити себе виключно теоретико-філософській праці, хоча цей вид діяльності був для нього дуже привабливим. Він працював на педагогічній ниві, до того ж у таких різних за сутністю навчальних закладах, як Київська духовна академія, київський Університет святого Володимира, Училище княгині Левашової, Вищі жіночі курси, Київська військова гімназія, кадетський корпус.

Передусім статусом Гогоцького-педагога визначався «жанр» головної праці його життя, зокрема перших томів його «Філософського лексикону». Кожен фахівець з творчим підходом прагне узагальнити й оцінити набутки попередників, і з них вимурувати фундамент власних систем або концептуальних побудов. Одні, як наприклад І.Кант, обирають для цього форму «критик», інші, як Л.Фейєрбах, здійснюють розгорнутий філософський екскурс. Це — філософи-теоретики. С.Гогоцький вибрав форму енциклопедичного довідника. Й учинив саме так, як педагог, якому доводилося узагальнювати здобутки попередників не лише для власного теоретичного пошуку, а насамперед для аудиторії своїх слухачів, а відтак і для широкого загалу можливих читачів. Про С.Гогоцького можна певною мірою сказати те ж саме, що згодом М.О.Бердяєв говорив про Г.І.Челпанова: «Челпанов був у філософії передусім педагогом»[2]. У роботі над «Філософським лексиконом» Гогоцький-педагог і Гогоцький-філософ не завжди доходили згоди. Задум, який виник у голові

[2] Бердяв Н.А. Самопознание. — М., 1991. — С. 125.

викладача-практика філософських дисциплін, модифікувався з часом під впливом зацікавлень теоретика, мислителя; теоретичність, як і відзначений Г.Шпетом критицизм С.Гогоцького, помітно зростає в останніх томах «Лексикону».

Коли врахувати, що немало сил йому довелося віддати не лише викладацькій, але й адміністративно-організаторській роботі (нагадаємо, що з 1862 до 1863 рр. він був деканом історико-філологічного факультету університету, а з 1873 р. очолював Вищі жіночі курси), то не можна не здивуватися продуктивності власне фахової діяльності: адже він не тільки автор єдиного на той час у Росії чотиритомного «Філософського лексикону», але й значної кількості книжок та публікацій у періодиці.

Разом із тим ми мусимо розуміти, чому авторові, для якого основною була викладацька діяльність, дорікали на компілятивний характер його праць. Інша справа, що ці докори хоч і мали певні підстави, були не завжди справедливими вже тому, що критики не брали до уваги своєрідне коло завдань Гогоцького-викладача, характер його фахових занять. Показово, що ці докори йшли не від колег за педагогічним фахом, а формулювались переважно з боку радянських «кабінетних» істориків філософії.

Ще більшу вагу для змісту праць Гогоцького мала духовна атмосфера, в якій розгорталася його діяльність. Її творила, з одного боку, тривала заборона викладання філософських дисциплін у світських навчальних закладах Російської імперії, знята аж у 1861 р. Певний час йому доводилось займатися філософією виключно у стінах духовного навчального закладу, в атмосфері якого традиції києво-могилянців вже лише жевріли, бо цілеспрямовано вихолощувались. Не тільки матеріальними міркуваннями, але, мабуть, і пошуками сприятливішої духовної атмосфери, більш вдячної аудиторії можна пояснити те, що певний час С.Гогоцький паралельно з викладанням в академії працював і в університеті, де філософські дисципліни були під забороною, і де він був змушений викладати інші науки. Але й тоді в його курсах, наприклад, педагогіки й психології, порушувалися власне філософські, філософсько-етичні проблеми, які виходили за межі традиційного змісту цих курсів.

З іншого боку, на духовно-моральних умовах праці С.Гогоцького позначилися манери й характер ведення філософських дискусій. Мається на увазі полеміка лідерів російської демократії, котрі намагалися будь-що відстояти матеріалі-

столичні позиції, і представників академічної філософської думки, які нешадно критикували пласку, лінійну версію матеріалістичного світотлумачення. Йдеться, зокрема, про гострокритичні рецензії М.Чернишевського, Д.Писарєва, М.Антоновича на праці Гоголького. В полеміці обидві сторони (і передусім та, що користувалася популярністю серед «освіченої» публіки) погано чули одна одну, а революціонери-демократи підміняли власне філософські проблеми суто ідеологічними питаннями, що й становило платформу для політичних інвектив на адресу опонентів, звинувачень їх у мракобіссі та реакційності. Тактовні, толерантно настроєні опоненти не здатні були відповідати тим же, а тому зазнавали ще більших моральних втрат. Не додавало С.Гоголькому снаги й те, що центральні видання, зі шпальт яких зверталися до досить широкої аудиторії його критики, були для нього, провінціала, набагато менш доступними; поодинокі його виступи в центральній періодиці не могли урівноважувати масовану атаку столичних критиків. Видання ж, у яких переважно друкувався київський філософ — «Труды Киевской духовной академии» та «Университетские известия», — мали досить вузьке і специфічне коло читачів. Головне, чим міг реально відповісти на не завжди справедливу критику автор «Лексикону», це особиста педантичність, прискіпливість і самокритичність при підготовці наступних томів праці.

Досить значним компонентом філософського життя можна вважати процеси успадкування, зберігання й комунікування філософських набутків. Участь у цих процесах була для С.Гоголького його життєвим і фаховим покликанням. Він реалізовував його, працюючи у студентській аудиторії (нею у певні моменти могла стати і приватна квартира професора, що для того часу не було такою вже й великою рідкістю), і як автор[3]. До речі, С.Гоголький цінував не лише свій «Лексикон» та історико-філософські праці, а й відбитки власних лекцій, в тому числі й публічних, поширення яких було для нього дуже важливим.

Немає фахівця, котрий би в умовах традиційної книжної культури недооцінював у зберіганні та комунікуванні фі-

[3] Серед захоплених педагогічним спілкуванням слухачів С.Гоголького були майбутні філософи (зокрема П.Д.Юркевич), діячі культури й освіти. І трохи загадковим виглядає те, що, здається, ніхто з них у своєму учнівстві у Гоголького не зізнавався.

лософських набутків вагу зібрань книг — як багатопрофільних, так і спеціальних. Цікаво, що київські старожили серед фундаторів однієї з небагатьох за часів С.Гогоцького публічних бібліотек називають і нашого професора філософії.

Тонус філософського життя значною мірою визначається інтенсивністю, напругою, продуктивністю фахового спілкування. Воно може здійснюватися в рамках інституцій, у яких фони працюють, на шпальтах періодики, яка залучає їх до своїх авторів, на з'їздах, конгресах, через ділове та приватне листування тощо. С.Гогоцький не був анахоретом: коло його спілкування, наскільки відомо, було досить широким. Це, звісно, студенти, котрі бачили його не тільки за кафедрою, але й за домашнім чайним столом — в останніх випадках контакти були, без сумніву, ближчими, відвертішими. До фахового оточення С.Гогоцького, до людей, спілкування з якими він особливо цінував, належали його колеги-педагоги і, передусім, філософи різних поколінь, починаючи з П.Авсенєва, котрий був його вчителем, О.Новицького, згодом О.Козлова та інших. Не все у цих стосунках було рівним, не завжди вони складалися так, як би хотілося С.Гогоцькому. Можливо цим пояснюється його намагання розширити коло фахового спілкування, не замикатися на стосунках лише з вітчизняними філософами. Відомо про досить інтенсивне листування з членами берлінського центру німецького гегельянства «Philosophische Gerclloschaft»[4]. Але й такого епістолярного зв'язку для С.Гогоцького виявилося замало: під час зарубіжних поїздок 1862 — 1863 рр. він намагався зустрітися з сучасними йому німецькими гегельянцями, мав бесіди з відомим педагогом Дістервегом та іншими[5].

У цьому ж плані досить симптоматичним є стан і глибина філософської саморефлексії, зацікавлення того чи іншого мислителя (або гуртка) проблемами метафілософії, продукт якої безпосередньо не входить до змісту філософії ні в епістемній, ні в софійній іпостасі, не складає безпосереднього змісту ні філософського дискурсу, ні інтуїції, але, без сумніву, впливає на якість і продуктивність останніх. Як автор «Філософського лексикону», С.Гогоцький не міг не займатися метафілософською проблематикою. Але спонукала його до цього не тільки праця над енциклопедичним довідником. Як

[4] Див.: Чижевський Д. Філософія на Україні. — С. 200.
[5] Там же.

фахівець і педагог, який, на думку Г.Шпета, в Росії «першим робить спробу свідомо вийти зі стану філософського спокою»[6]. С.Гогоцький вважав принципово важливим з'ясувати для себе смисл філософської діяльності, місце філософії в системі культури. Він бачив у філософії своєрідного координатора напрямків розвитку народу, який через зміну свідомості мас сприяв би формуванню відповідних освітніх програм, а відтак — нових форм суспільного життя. У цих думках легко вловити відомі просвітницькі інтонації, але водночас і глибоке усвідомлення тієї відповідальності, яку бере на себе людина, вибравши фах філософа. Ці морально-етичні акценти можуть пояснити постійну увагу С.Гогоцького до метафізичних проблем. Вона посилювалася й тим, що Гогоцький-педагог почував себе провідником філософської культури серед широкої публіки, своєрідним «культуртрегером». У цій культурно-просвітницькій діяльності він намагався сприяти успіху непростого діалогу філософії своєї доби з її сучасниками, турбуючись про таку його інтенсивність, яка б гарантувала проникнення філософських цінностей в інші сфери культури. У цій площині дуже показове зацікавлення С.Гогоцького публічними виступами, зокрема лекціями на філософські теми, як і згадані вже пошуки ним вдячної студентської аудиторії в дуже різних навчальних закладах Києва.

Ми торкнулися лише деяких боків і моментів філософського життя Києва другої половини XIX ст. — в його особистісному заломленні. Можна сподіватися, читач переконався, що історія філософської культури містить у своєму предметі філософське життя як ситуативно-індивідуальну, в певному розумінні феноменальну, грань культурно-філософського процесу.

---

[6] Шпет Г. Очерки развития русской философии. — Петроград, 1922. — С. 212.

Ткачук М.
Київ

АНТИЧНОЗНАВЧІ СТУДІЇ О.М.ГІЛЯРОВА

Широкому загалу ім'я Олексія Гілярова (1855 — 1938) навряд чи добре відомо. За шість десятиліть, що минули з дня смерті, його встигли забути навіть фахівці. Мислителеві випала сумна доля багатьох співвітчизників, котрих викинули з національної духовної культури як старий непотріб. З побіжних, суперечливих, а іноді й просто облудних, характеристик його творчості, які інколи зустрічаються в літературі радянської доби, можна було створити лише образ якогось другорядного провінційного філософа, безпорадного невдахи, котрий так і не міг збагнути всієї глибини пролетарської філософії.

Однак був час, коли ім'я О.М.Гілярова, професора Київського університету з тридцятирічним дореволюційним стажем, автора численних наукових праць, людини неабиякої обдарованості та справді енциклопедичних знань, одного з найвидатніших вітчизняних теоретиків і методологів історії філософії, відомого знавця античності, користувалося великим авторитетом. У його особі поважали не лише знання, але й самостійність думки, майстерність слова, толерантність суджень. Усе це він виховував у своїх учнях. В.Зеньковський, Г.Шпет, Д.Чижевський, Г.Якубаніс, П.Блонський, В.Асмус, М.Холодний, К.Паустовський — для них і багатьох інших лекції Гілярова й особисте спілкування з ним стали справжньою школою філософської культури, школою творчого мислення, тобто тих якостей, що необхідні і філософу-фахівцю, і природознавцю, і письменнику, і будь-якій людині, що вважає себе освіченою.

У бурхливому і цікавому філософському житті Києва на зламі двох століть постать О.М.Гілярова є однією з найпомітніших. Серед визначних представників академічної філософії він чи не єдиний, хто продовжив її традиції за радянських часів. Обраний 1922 року до складу ВУАН, О.М.Гіляров — перший український академік-філософ.

Попри всю широту наукових інтересів мислителя (філософія, літературознавство, психологія, хімія) основним напрямом його досліджень були проблеми історико-філософської науки. Історико-філософськими є більшість праць Гілярова, в тому числі магістерська і докторська дисертації. За довгі роки викладацької діяльності О.М.Гіляровим була прочитана величезна кількість найрізноманітніших загальних і спеціальних курсів з історії філософії. Він багато працював у галузі історико-філософського джерелознавства, активно займався проблемами теорії й методології історії філософії, розробляв питання детермінації історико-філософського процесу, його періодизації, класифікації філософських вчень, досліджував функції історико-філософського знання, намагався осмислити історію філософії в її цілісності.

Аналіз спадщини О.М.Гілярова переконує в тому, що в його працях наявна глибока і ретельно розроблена концепція історії філософії, що ґрунтується на всебічно розробленому вченні про єдність особистісної, культурно-історичної і логічної детермінант розвитку філософії, де особа, реальний суб'єкт філософської творчості, виступає фокусом усієї системи детермінант. У концепції мислителя філософія представлена не як предмет вузькофахових знань, а як значний фактор суспільного життя. Історичний рух філософії постає в ній як відображення багатовікового пошуку людиною цілісного і злагодженого світогляду, здатного відновити її єдність зі світом і подолати духовний розбрат, примирити «істину розуму» та «істину серця». Ідея всеєдності, що просякає філософські витвори мислителя, пронизує і його історико-філософські студії, які відтворюють складний і болісний шлях людства до її практичного здійснення. На цьому шляху, доводить Гіляров, філософія є важливим чинником, адже в ній сконцентровані духовні зусилля людства в пошуках гармонії істини, краси і блага.

Як відомо, принципи не є вихідним моментом дослідження, вони складають його заключний результат. Теоретичні й методологічні підвалини історико-філософської концепції О.М.Гілярова вибудовані ним на підставі досвіду багаторічного вивчення філософії, дослідження історичних етапів її розвитку.

Серед періодів історії філософії найбільш пильну увагу мислителя привертала антична філософія. Втілюючи в собі естетичне й наукове начало, саме вона найбільшою мірою відповідала його філософському ідеалу.

Античну філософію О.М.Гіляров почав систематично вивчати у сімдесяті роки. В той період інтерес до античності з боку російських істориків філософії стає особливо помітним[1]. Розв'язання проблем, що стояли перед історико-філософською наукою, цілком природньо потребувало звернення до витоків філософії, глибокого вивчення античної спадщини. «Ми пов'язуємо з цим вивченням найжвавіший інтерес, — писав з цього приводу В.В.Розанов, — пов'язуємо надії наблизитися до істини, якою ще не володіємо»[2].

Блискуче володіння давньогрецькою мовою, ґрунтовне знання філософських першоджерел, античної історії, літератури, мистецтва, побуту, надзвичайно глибока обізнаність у західноєвропейських дослідженнях у цих галузях створили О.М.Гілярову заслужену репутацію одного з найбільш значних російських філософів-античнознавців. Про його глибоке знання давньогрецької культури з повагою відгукувалися О.І.Введенський, О.О.Козлов, Е.Л.Радлов, Г.Г.Шпет, П.П.Блонський, О.Ф.Лосєв, В.Ф.Асмус.

Серед праць О.М.Гілярова немає жодної, що була б спеціально присвячена цілісному аналізу античної філософії, але це зовсім не означає, що можливість дізнатися, якою уявляв мислитель її історію, втрачена назавжди. До певної міри це уявлення репрезентують праці О.М.Гілярова «Керівництво до вивчення філософії» (К.,1916) та «Філософія в її сутності, значенні та історії» (К.,1918). Більш детальний виклад міститься в конспекті лекцій з історії стародавньої філософії, прочитаних професором у Київському університеті в 1903 — 1904 роках, складеному тодішнім студентом, а згодом відомим діячем української культури, І.І.Огієнком[3].

У концепції О.М.Гілярова стародавня філософія складає один із трьох (поряд із середньовічною і новою) головних відділів історії філософії. Даючи характеристику цих відділів, мислитель виходить з розгляду процесу становлення філософії як

---

[1] Див.: Ященко А. Русская библиография по истории древней философии. — Юрьев, 1915.

[2] Розанов В. Заметки о важнейших течениях русской философской мысли в связи с нашей переводной литературой по философии // Вопросы философии и психологии. — 1890. — Кн. 3. — С. 2.

[3] Див.: Гиляров А.Н. История древней философии. Курс лекций, читанный в Киевском университете в 1903 — 1904 гг. Конспект лекций, составленный студ. И.Огиенко. — Інститут рукопису ЦНБ НАН України. — І, 4862.

подолання міфологічного світогляду і формування теоретичного осягнення світу. Зароджуючись на тлі міфології, давня філософія намагається йти незалежним від неї шляхом знання, але після п'яти століть зусиль знемагає, усвідомлює свою неміч і робить — у середньовічній філософії — такий рішучий поворот назад до релігії, що віддає їй себе у полон на цілих чотирнадцять століть, однак лише для того, щоб у новій філософії поступово звільнятися з цього полону і, досягнувши, зрештою, у другій половині XIX ст. повної свободи, за наших днів шукати вільної переоцінки цінностей»[4]. Таким чином, резюмує О.М.Гіляров, «давню філософію можна розглядати як низку спроб знайти для життя природну підвалину, середньовічну — як захоплення думки надприродним, як її релігійний полон, нову — як звільнення з цього полону»[5].

Розглядаючи філософію в єдності з іншими формами суспільної свідомості, мислитель виділяє ті з них, які визначають духовну своєрідність певної історичної доби і тим самим накладають особливий відбиток на розвиток філософської думки, створюють історичну своєрідність кожного з її етапів. Так, антична філософія не може розглядатися поза її зв'язками з мистецтвом, позаяк «у давній філософії, найбільш близькій до міфотворчого першоджерела, переважає мимовільне тяжіння до міфотворчості і самодостатнього художнього споглядання»[6].

В історії стародавньої філософії О.М.Гіляров виділяє сім періодів. Перший з них, названий філософом «родоводом богів», триває з середини VI ст. до н.е. і «належить скоріше міфологічній, ніж філософській творчості»[7]. Він характеризується процесом розкладу міфології й переходом до інших форм суспільної свідомості. Це період пробудження, зародження філософської думки на тлі переосмислення і систематизації міфу в епосі й теогоніях, що намагаються пояснити походження світу і людини через «олюднення богів». «Несвідома творчість припинилася й поступилася місцем ясно усвідомленому бажанню розібратися у незліченному сонмі божественних істот, створених міфотворчістю, — пише Гіляров, характеризуючи сутність

[4] Гиляров А.Н. Философия в ее существе, значении и истории. — К., 1918. — Ч. I. — С. 169.

[5] Там же. — С. 167.

[6] Там же.

[7] Гиляров А.Н. Руководство к изучению философии. — К., 1916. — С. VII.

теогоній. — Філософське прагнення виявилось у спробах створити родовід богів від небагатьох першоначал і внести цим родоводом гармонію і порядок у неосяжний сонм божественних істот»[8]. Серед найдавніших теогоній О.М.Гіляров особливо підкреслює значення орфічної теогонії, крізь міфологічні лики якої проглядає «вчення про всесвіт як єдине ціле, прагнення знайти фундамент для пояснення подвійної природи людини, складеної з душі й тіла, для розв'язання питання про життя і смерть і для правил життя»[9].

Поступове витіснення, а потім і повна заміна божественної природи світобудови природною складає зміст наступного, космоцентричного періоду історії філософії, або періоду «споглядання космосу»[10], представленого стародавніми філософськими й релігійно-філософськими космогоніями від Фалеса і Піфагора до Емпедокла, Анаксагора і Демокріта. Цей процес розумової переорієнтації О.М.Гіляров пов'язує з піднесенням, що виникло в різних галузях грецького життя VI ст., і було викликане «складними чинниками: економічними, суспільними, політичними, розквітом колонізацій, зіткненням з іноземними народами, жвавою торгівлею, загостреною боротьбою партій і станів»[11], розповсюдженням писемності, математичних і астрономічних знань, що черпалися переважно на Сході.

Все це призвело до того, що думка все більше звільнялася з-під влади міфології й зосереджувалася на природному, даючи початок філософії і науці.

Вказуючи на спільність, лад, законність, що панують у світі, стародавні мислителі, зазначає О.М.Гіляров, не були одностайними щодо пошуків його першооснови: одні пояснювали світ як щось хистке й рухоме, другі бачили його вічним і незмінним, треті уявляли світову речовину розумною, абстрактною, четверті навчали, що світ є зчепленням атомів. Щоб вийти із цих суперечностей, думка повинна була зосередитися сама на собі, з'ясувати свої пізнавальні можливості, дослідити внутрішній світ

---

[8] Гиляров А.Н. Философия в ее существе, значении и истории. — Ч. I. — С. 169.

[9] Там же.

[10] Гиляров А.Н. Руководство к изучению философии. — С. VII.

[11] Гиляров А.Н. Философия в ее существе, значении и истории. — Ч. I. — С. 171.

людини, що стало у подальшому причиною переорієнтації філософії з макрокосму на мікрокосм.

Космоцентричний період історії філософії розглядається О.М.Гіляровим як важливий етап становлення філософії: яким би міцним не був у стародавньої філософської думки ухил до міфології й художності — космос «постає перед нею як художнє творіння і так у ній відображується»[12], — «він був несвідомим, а свідомо вона спрямовувалася запитами теоретичними — прагненням до знання»[13].

Багато філософських ідей, які були висунуті у цей період, підкреслює О.М.Гіляров, справили значний вплив на подальший розвиток філософії. Серед «споглядачів світового ладу» філософ особливо відзначає Геракліта, слушно зауважуючи, що опріч Платона «ніхто не мав такого впливу на давню науку, як Геракліт. І сучасне природознавство посідає гераклітову точку зору і визнає, що «все тече». Вчення Геракліта було фундаментом, на якому побудували свої вчення Платон, а в новітній філософії — Лейбніц, Шеллінг, Гегель»[14]. Велике значення мала, на думку О.М.Гілярова, елейська філософія: Ксенофан розглядається ним як «родоначальник пантеїзму, тобто вчення, згідно з яким бог і світ зливаються»[15], а без парменідівського вчення про суще «не було б і вчення Демокріта про атоми, не було б учення Платона про ідеї»[16].

Третій період — «зосередженості на людському» (від середини V ст. до 40-х років III ст.) — представлений софістами, Сократом і сократівськими школами. Вичерпавши сили на споглядання світового ладу, філософська творчість звертається до споглядання справ людських, людського життя, громадського й особистого, кидає небесне заради земного. Цей поворот був підготовлений, по-перше, суперечливістю філософських ідей попереднього періоду, а по-друге — розквітом, а потім розвалом суспільного життя. «Суперечливі погляди висунули питання про правочинність думки братися за пізнання божественного, не випробувавши попередньо сил на більш доступному людському, і необхідність для розв'язання цього питання вивчити природу

[12] Там же. — С. 174-175.
[13] Там же. — С. 175.
[14] Гиляров А.Н. История древней философии. — Інститут рукопису ЦНБ НАН України. — І, 4862. — С. І.
[15] Гиляров А.Н. Руководство к изучению философии. — С. 9.
[16] Там же. — С. 12.

знання, — пише О.М.Гіляров. — Розбрат політичного життя, зіткнення партій у громадах і поміж собою, розхитаність і крах моральних засад, що супроводжували цей розбрат і боротьбу, відволікали думку від далекого і мало бентежного для близького й сильно захоплюючого»[17].

Загальну спрямованість цього періоду філософського розвитку О.М.Гіляров оцінює як визвольну і просвітницьку, подібну до філософії XVIII століття[18]. Однак, незважаючи на цю спільність, філософські вчення даного періоду так само мало примирені поміж собою, як і вчення попереднього періоду. Софістичне вчення визнало одиничну людину мірилом істини: істинне те, що одиничній людині за даного часу уявляється. Але позаяк людині може уявлятися різне, то будуть різними і твердження. Таким чином, тут руйнується пізнання, і софістичне вчення само зруйнувало себе»[19]. Сократ же за міру істини визнає не одиничну людину, а суб'єкт, що мислить. Істина — це спільне у речах, тому знання зводиться до загальних визначень.

Сократ, за переконанням О.М.Гілярова, є найвизначнішим з-поміж усіх давніх мислителів. Він перший просякнув справді філософським духом. Розмежувавши галузі пізнаваного й непізнаваного, він відмовився від дослідження останнього, а в першому визнавав за істину лише те, що виправдовувало себе перед суворим судом його допитливого розуму. Він виступив проти запеклої самовпевненості в уявному знанні й позначив істинні підвалини моральності: «Його зосередженість на людському, шукання мети, сенсу, значення, взірця, підвалини життя, вчення про знання, чесноти, верховне благо, щастя, користь, задоволення, утримання, самопізнання обумовили подальший розвиток історії філософії настільки, що став звичайним поділ її на Досократичну і Післясократичну»[20].

«Ширяння до позамежного» — так характеризує О.М.Гіляров епоху Платона й Арістотеля у філософії (від початку IV ст. до 20-х років II ст.). Платон й Арістотель повною мірою скористалися спадщиною всього попереднього розвитку грецької філософії й уже тому заслуговують усебічного вивчення. Але особливо цікавими їх твори є тому, що ніхто не торкнувся стількох

---

[17] Гиляров А.Н. Философия в ее существе, значении и истории. — Ч. I. — С. 177.

[18] Там же. — С. 189.

[19] Там же. — С. 181.

[20] Там же. — С. 186.

різноманітних і плідних філософських питань, як саме ці два мислителя.

«Платон і Арістотель, — вважає О.М.Гіляров, — однаково визначні, але значення їх не однакове. Вчення Арістотеля є лише видозміненим вченням Платона і цілком на нього спирається, подібно до того, як вчення Платона, у свою чергу, цілковито спирається на вчення Сократа»[21]. Загальне й незмінне, якого марно шукав Сократ у потоці життя, знайшов поза цим потоком найпалкіший і найталановитіший з його прибічників Платон. Він назвав це вічне, незмінне, нерухоме, однорідне ціле, досконале єдино істинно суще, яке не вміщується у потік чуттєвих речей, що виникають і минають, мінливих і недосконалих — ідеєю. «Він переніс свої ідеї у сферу позамежну не лише для землі, але й для неба, позаяк і на небі є рухи і зміни. Все це надземне, наднебесне, надсуще Платон і вклав у ширяння своєї думки»[22].

Цікаво, що це «ширяння до позамежного» О.М.Гіляров пов'язує не лише з логікою розвитку філософської думки, але й з особливостями людської долі самого Платона. Такий підхід, підкреслимо, характерний саме для традиції російського платонознавства кінця XIX — початку XX століття, для якої «головне, — говорячи словами В.С.Соловйова, — особа Платона»[23], вивчення тих життєвих мотивів, глибокого душевного досвіду, що складають підвалину платонівської філософії. Для О.М.Гілярова одним з таких головних мотивів є глибока особиста невдоволеність Платона тим, що його оточує. Один із найшляхетніших афінських аристократів, нащадок царів, він усією своєю істотою зневажав охлократію, серед якої жив, «людців», що вирішували долі своїх співвітчизників. Це почуття особливо загострилося після засудження Сократа. Не принесли жаданого заспокоєння подорожі до Єгипту, Кирени, Великої Греції, а перебування на Сицилії, де за наказом тирана Діонісія його було продано в рабство, якого він ледве позбувся, остаточно

[21] Гиляров А.Н. Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии. — М., 1887. — С. 9.

[22] Гиляров А.Н. Философия в ее существе, значении и истории. — Ч. 1. — С. 190.

[23] Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Сочинения: В 2-х томах. — Т. 2. — М., 1990. — С. 584.

зруйнувало будь-яку надію «знайти десь придатне для нього середовище, ту духовну шляхетність, якої він шукав»[24].

Вченням про вічні й незмінні сутності речей, або ідеї, Платон заклав підвалину філософського ідеалізму, на якій тримаються всі метафізичні системи, починаючи від Арістотеля. «Платон, — пише О.М.Гіляров у своїй першій філософській праці, — започаткував філософську течію, відому під іменем раціоналізму або ідеального реалізму, який відчувається з однаковою силою як у французьких мислителів з Декартом на чолі, так і в німецьких — Вольфа, Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля, Шлейєрмахера, Шопенгауера, Гартмана, інших. Не знаючи ідеології Платона, не можна з історичною виразністю збагнути ні систем Декарта, Спінози, Мальбранша і Лейбніца, ні критик Канта, ні абсолютного ідеалізму Фіхте й абсолютного панлогізму Гегеля...»[25] Відгомін платонізму зустрічається майже в усіх сферах духовної творчості: в релігії, мистецтві, етиці, естетиці тощо. У галузі релігійної свідомості, зазначає О.М.Гіляров, Платон «був попередником християнства. Якби не було платонізму, то і не було б того забарвлення, яке має християнство»[26]. Безсумнівно, що «платонізм був засвоєний давніми Отцями Церкви і відбився на утворенні філософської сторони християнської догматики»[27]. У галузі естетики саме Платон встановив погляд на красу як на божественний, вічний і недосяжний ідеал, «зображувати який у його доступній людині повноті є нескінченною метою мистецтва»[28]. У галузі етики саме Платон висунув як безумовне начало ідею блага і прагнення до її втілення проголосив незмінним обов'язком кожного. Величезним є значення Платона для науки, адже грецький філософ вчив про ідею як найвищий закон сущого, а метою науки саме і є осягнення цього закону. Отже, підсумовує О.М.Гіляров, роль платонізму в духовній культурі людства настільки істотна, що «без перебільшення ми можемо сказа-

---

[24] Гиляров А.Н. Философия в ее существе, значении и истории. — Ч. I. — С. 190.

[25] Гиляров А.Н. Платонизм как основание современного мировоззрения... — С. 10.

[26] Гиляров А.Н. История древней философии. — Інститут рукопису ЦНБ НАН України. — I, 4862. — Арк. 172.

[27] Гиляров А.Н. Платонизм как основание современного мировоззрения... — С. 15.

[28] Там же. — С. 12.

ти, що вчення Платона є фундаментом для всього сучасного світорозуміння»[29].

Слід особливо підкреслити, що для Гілярова платонізм не є лише філософським вченням Платона. Він розуміє його значно ширше: як особливий тип світорозуміння, як певне духовне спрямування, як один із наймогутніших ферментів духовної культури, як світоглядну підвалину. Згадаємо, що саме таке тлумачення платонізму дасть згодом П.В.Флоренський у праці «Смисл ідеалізму» (1914).

Вихідні положення об'єктивного ідеалізму продовжує і розвиває учень і послідовник Платона Арістотель, але, як зазначає О.М.Гіляров, його філософська позиція досить неоднозначна. Критикуючи платонівське вчення про ідеї як абсолютно відірвані від одиничного сутності, Арістотель намагається дати більш реалістичне витлумачення чуттєвої одиничної речі як поєднання форми і матерії, де формі належить активна, а матерії — пасивна роль. Цим розмежуванням Арістотель виносить джерело руху поза матерію: до «страдницького і смертного розуму «приходить ззовні» розум безсмертний, божественний»[30].

Гостре протиставлення речовинності зовнішнього світу й духовності світу внутрішнього визначило в умовах зростання кризи рабовласництва головну спрямованість розвитку філософської думки в наступні три періоди — «пошуків заспокоєння» (від останнього десятиріччя IV до кінця першої чверті IV ст. до Р.Х.), «узгодження різномовного» (від середини II ст. до кінця першого двадцятиріччя I ст. до Р.Х.) і «прагнення божественного» (від початку нашого літочислення до кінця третього десятиліття VI ст.).

Скептицизм, епікуреїзм та стоїцизм, які репрезентують античну філософію періоду «пошуку заспокоєння», непримиренні в деталях, але єдині за метою — «знайти для життя спокійний пристанок»[31]: епікуреїзм — в усвідомленні, що всіляке існування тлінне, у собі необхідне й ні від кого не залежить, що всі зовнішні блага крихкі й ненадійні, що прихильність до

---

[29] Гиляров А.Н. История древней философии. — Інститут рукопису ЦНБ НАН України. — I, 4862. — Арк. 149.

[30] Гіляров О.М. Схема історії філософії в освітленні історичного матеріалізму // Записки соціально-економічного відділення ВУАН. — К., 1926. — Т. II, III. — С. 222.

[31] Гиляров А.Н. Философия в ее существе, значении и истории. — Ч. II. — С. I.

них нерозумна, страждання необхідні, але внутрішнім зусиллям переборні, що смерть неминуча, але не страшна, позаяк кладе край усьому і назавжди; стоїцизм — у підкоренні всезагальному, необхідному, у пануванні розуму над усіма тривогами, радощами і скорботами життя і навіть над самим життям; скептицизм — у відсутності в усіх наших судженнях вірогідності й у втриманні від усіх рішучих тверджень і заперечень. Взагалі цей період, вважає мислитель, відзначений не лише пошуками, але й «зубожінням» творчості, викликаним стомленістю філософської думки.

У наступному, шостому періоді («узгодження різномовного») «думка настільки знесилюється,.. що не здатна до будь-якого заглиблення і пропонує кожному брати з філософських вчень те, що подобається»[32]. Істину шукають у злитті вчення Платона з ученням Арістотеля, а їх обох — зі стоїцизмом і піфагореїзмом (еклектизм).

«До першого століття нашого літочислення, — пише О.М.Гіляров, — усі природні шляхи виявилися пройденими, підірвана скептицизмом думка для розв'язання тривожних питань звертається по допомогу до надприродного, божественного, до одкровення з неба, знання поступово витісняється вірою, цілком виразне прагнення божественного дає філософії релігійне спрямування, покладає новий, сьомий період, який завершує стародавню і починає середньовічну філософію»[33].

Від загальної «схеми» розвитку античної філософії в концепції О.М.Гілярова перейдемо до тих його праць, що були спеціально присвячені цьому періоду філософського розвитку.

Предметом спеціальних античнознавчих студій О.М.Гілярова не була цілісна систематична розробка античної філософії в усій її повноті. Увагу науковця привертає не вся грецька філософія, а насамперед ті її ідеї, що були найбільш близькими до його власного світорозуміння і розробленої філософської концепції.

Так, прагнучи глибше вивчити духовний світ особи, відстоюючи її самоцінність, О.М.Гіляров відчуває особливий інтерес до «антропоцентричного» періоду історії античної філософії, віку софістів і Сократа, який мислитель вважає часом розквіту людської самосвідомості, визнання людини вищим мірилом усіх речей.

---

[32] Там же. — С. 4.
[33] Там же.

Наприкінці 80-х років О.М.Гіляров замислює створити грунтовну працю про грецьких софістів. За задумом мислителя, ця праця мала складатися з трьох частин. Перша частина — розгляд питання про те, хто такі софісти, і яким чином їхній світогляд пов'язаний з політичною і культурною історією Греції. Друга — критика джерел, огляд усіх свідчень про кожного з софістів і критична оцінка їхніх учень. Третя — виклад історії філософського служіння Сократа, ім'я і діяльність котрого нерозривно пов'язані з іменами і діяльністю софістів.

З трьох запланованих частин побачили світ лише дві: «Грецькі софісти, їхній світогляд і діяльність у зв'язку із загальною політичною і культурною історією Греції» (М.,1888) та «Джерела про софістів. Платон як історичний свідок» (К.,1891), захищені філософом як магістерська і докторська дисертації.

На думку О.М.Гілярова, «в історії філософії не знайдеться іншого прикладу такої мінливої долі, якої зазнали грецькі софісти»[34]. Перше захоплення їхньою діяльністю змінилося двадцятьма двома століттями паплюження й ганьби. Звичним став погляд на них «як на людей моральнісно-негідних, а на їхні філософські погляди як на легковажну, хоча й блискучу, гру розуму, несумісну ані з гідністю науки, ані з істиною»[35]. Але наприкінці XVIII ст. ставлення до софістів знову починає змінюватися. Спочатку Ж.-Ж.Бартелемі, а згодом Г.-В.-Ф.Гегель, Д.Г.Льюїс і Дж.Грот не тільки відновлюють добре ім'я софістів, але й підносять його, як ніколи раніше. Особливо захищає софістів англійський історик, автор дванадцятитомної «Історії Греції», Дж.Грот (1794 — 1871), котрий «палким викриттям крайнощів старого уявлення чимало сприяв більш правильному погляду на софістів»[36]. Визнання заслуг і авторитету цього мислителя на заважають, однак, О.М.Гілярову взяти під сумнів об'єктивність і неупередженість його висновків: «Варто лишень звернути увагу на те, з яким співчуттям він [Грот. — *М.Т.*] ставиться до утилітаризму взагалі й до утилітарного напряму софістів зокрема,.. щоб переконатися, як йому важко було визнати моральнісно мізерним або жалюгідним будь-який філософський напрям, а тим більше той, який поділяє він сам»[37]. Чужий однобічності і крайнощів ганьбителів

[34] Гиляров А.Н. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции. — М., 1888. — С. 1.
[35] Там же. — С. 2.
[36] Там же. — С. 7.
[37] Там же. — С. 10.

софістів, Гіляров не приймає точки зору і їх новітніх рятівників і захисників. Багаторічні самостійні студії і тверезий, зважений підхід, властивий йому як історику і критику, уповноважують його до висновку: «Істина про софістів лежить посередині між крайнощами цих двох поглядів»[38].

Згідно з О.М.Гіляровим, слід розрізняти між відомими софістами V і IV століть (Протагор, Продік, Горгій, Гіппій, Фразімах, Пол, Евгідем, Діонісодор, Антіфонт, Алкідамант, Евен, Лікофрон) і стародавніми софістами (до середини V ст. до н.е. у стародавній Греції так називали взагалі всіх мудрих і дотепних людей). Сократ є софістом у давнішому розумінні цього слова, але не софістом у тому значенні, в якому йменували Протагора, Горгія та інших.

На думку О.М.Гілярова, софісти V і IV ст. до н.е. не були певною філософською школою чи течією, а складали особливий професійний клас-розряд: «Софісти були платними вчителями доброчесності (у грецькому значенні цього слова), тобто необхідних для успіху в практичному житті знань і розумової вправності або спритності, котрі займалися філософією і притримувалися у своїй філософській і виховній діяльності загальноприйнятого в той час напряму...»[39] Цим напрямом, що панував з другої половини V ст. в усіх проявах грецького життя — в політиці, мистецтві, релігії, філософії — був суб'єктивізм. «Погляд на людину, як міру всіх речей, скептицизм, протиставлення законного природному, теоретичне визнання права сильного, — підкреслює О.М.Гіляров, — усі ці й подібні до них форми суб'єктивізму були вже більшою чи меншою мірою частково свідомим, частково несвідомим надбанням греків у той час, коли софісти надали цим формам закінченого виразу; були так само закладені підвалини і для своєрідної філософської діяльності Сократа»[40].

Той висновок, що «суб'єктивний напрям складався у Греції історично»[41], О.М.Гіляров виводить з ґрунтовного і послідовного аналізу давньогрецької історії й культури. Глибоко переконаний у тому, що «в ранній історії Греції безперечно не стільки розумове життя вказувало шляхи життю зовнішньому, скільки навпаки — зовнішнє давало напрям життю розумово-

[38] Там же.
[39] Там же. — С. 37.
[40] Там же. — С. 41.
[41] Там же. — С. 42.

му»[42], він починає з викладу політичних чинників суб'єктивізму. Простежуючи політичну історію Афін — історію виникнення і розвитку афінської демократії до охлократії — мислитель показує, що вона була історією переходу від утиску до свободи, від залежності до самостійності, від панування закону до суб'єктивізму, який набуває справжнього розквіту у добу після Перікла, коли істинним законом стає усяка вільна людина, а державний закон в очах вільних людей перетворюється на тирана. Небажання підкоряти свою волю закону є негативним виразом суб'єктивізму, позитивним же його виразом є бажання зробити законом власну волю, ствердити вимоги своєї виключної особистості. Під законом розуміються не лише «писані» закони, але й встановлені звичаєм моральнісні правила. Моральнісному суб'єктивізму, стверджує Гіляров, відповідає суб'єктивізм усіх інших духовних проявів: «У моральній сфері суб'єктивізм є егоїзмом або ствердженням особистої волі і протиставленням її волі інших; у теоретичній — суб'єктивізм є ствердженням особистої думки і протиставленням її думці інших»[43]. Творчий суб'єктивізм полягає «у висловленні особистого настрою і нескутого ніякими загальновизнаними нормами... ширянні уяви»[44].

Аналізуючи давньогрецьку релігію, музику, поезію, О.М.Гіляров переконливо доводить поступове утвердження суб'єктивізму і в цих сферах духовного життя. Відтоді як у державному житті панування закону поступилося місцем суб'єктивізму, «встановлене звичаєм богошанування в очах людей освічених перестало бути обов'язковим»[45], дедалі більше поступаючись місцем релігійному скептицизму й занепаду релігійного почуття. Ще наочнішим, на думку мислителя, є перехід від об'єктивізму до суб'єктивізму в історії музики і поезії. Музичний і поетичний суб'єктивізм набули розквіту в середині V ст.: у цей час, зазначає О.М.Гіляров, в «музиці і ліричній поезії панувало цілковите свавілля»[46]. У галузі поетичної творчості «об'єктивний епос змінився суб'єктивною лірикою, а ця остання поступилася у V столітті місцем ще більш суб'єктивній формі поезії — драмі, спочатку трагедії, а

[42] Там же.
[43] Там же. — С. 71.
[44] Там же. — С. 71-72.
[45] Там же. — С. 72-73.
[46] Там же. — С. 77.

згодом комедії. Епічний поет, не вдаючись до рефлексії, творить перекази, навіяні легендою; ліричний — висловлює свій особистий настрій; у драмі дійові особи не тільки передають одна одній свої особисті почуття й міркування, але й намагаються відстояти їх гідність і справедливість»[47].

Від давньогрецької поезії О.М.Гіляров переходить до давньогрецької філософії, розвиток якої — в цьому він глибоко переконаний — «подібно до історії решти духовного грецького життя, відповідав течії життя політичного»[48]. Об'єктивізм ранньої грецької філософії знаходить цілковиту аналогію з об'єктивізмом політичним і громадським, що панував до середини V століття: ні той, ні інший не надавали ваги особистості. Виразниками філософського об'єктивізму, для якого головне — зовнішній світ (особа має значення остільки, оскільки відображає його закони), були досократики. Ретельно простежуючи розвиток античної філософії від Фалеса до софістів, О.М.Гіляров переконливо доводить, що суб'єктивізм, який остаточно ствердився у середині V ст., має довжелезну передісторію: «Не софісти і не Сократ створили цей напрям; навпаки, і софісти, і Сократ були ним створені»[49], «вони були не перетворювачами, а лише завершувачами і тлумачами руху, що вже існував»[50]. Так, керівне правило Протагора — «людина є мірою всіх речей» — виробилося з учень Геракліта, Парменіда, Емпедокла і Демокріта. Вчення Горгія було підготоване елеатами — його безумовний нігілізм і скептицизм був проголошений ще Ксеанідом. Натуралізм Продіка має своїми попередниками Анаксагора і Демокріта. Згаданий вже елеєць Ксеанід виклав учення про пізнання, послідовником якого був софіст Антіфонт. Спільні всім софістам підвалини — «туманні країни небуття» — складені Парменідом. Батьком еристики був Зенон, а теоретичної риторики — Емпедокл.

Отже, софістика, доводить О.М.Гіляров, є логічним підсумком усієї попередньої давньогрецької філософської традиції. Саме до такого висновку прийде пізніше О.Ф.Лосєв: «Софістика є природнім завершенням усієї «досократичної філософії». Суттєве в ній — скептицизм і суб'єктивізм. До цього скептицизму і суб'єктивізму незмінно прагнула вся давнішня

[47] Там же. — С. 79.
[48] Там же. — С. 101.
[49] Там же. — С. 39.
[50] Там же. — С. 154.

космологічна мудрість еллінів»[51], — зазначає він. Висловлюючи думку, що греки «найглибші песимісти, антиномісти, релятивісти. І це було в них з перших кроків філософії. Софістика була лише кульмінацією»[52], О.Ф.Лосєв опирається саме на дослідження О.М.Гілярова і подає низку цитат античних авторів у перекладі останнього[53].

Заключний розділ своєї першої праці про софістів Гіляров присвячує аналізу їх практичної діяльності, всебічно обґрунтовуючи думку про те, що «значення софістів... виключно в тому, що вони піднесли до теорії те, чим керувалося практичне життя, і доклали цю теорію до справи виховання»[54], розхитуючи тим самим моральнісні підвалини грецького життя.

Продовженням наукових студій О.М.Гілярова, присвячених софістам, є його докторська дисертація «Джерела про софістів. Платон як історичний свідок» (1891). Намагаючись здійснити всебічний аналіз філософії софістів, мислитель усвідомлює необхідність з'ясувати питання про достовірність історичних джерел щодо їх вчень і діяльності й особливо про вірогідність суджень і оцінок Платона як головного історичного свідка. Розв'язання цього питання мало справді важливе значення — адже серед більшості фахівців міцно тримався погляд на упередженість історичних свідчень Платона. «Свідчення головного оповідача про софістів, Платона, — зазначає Гіляров, — збуджують у критиків недовіру особливо внаслідок недоброзичливих, викликаних буцімто виключно його особистою філософською точкою зору, зауважень про афінську демократію, служителями якої були софісти»[55].

Чи справді Платон є глумливцем і наклепником? Чи заслуговує він на довіру як історик філософії? Саме це й намагається з'ясувати Гіляров «через аналіз усіх взагалі його свідчень й у світлі загального його світогляду»[56].

---

[51] Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1993. — С. 792.

[52] Там же. — С. 793.

[53] Див. там же. — С. 791-806.

[54] Гиляров А.Н. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность... — С. 41.

[55] Там же. — С. I.

[56] Гиляров А.Н. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. — К., 1891. — С. I.

Висунуте питання змушує мислителя з самого початку порушити одну з найважливіших проблем платонознавства — питання про достеменність і хронологічну послідовність творів Платона.

Упродовж століть перелік творів Платона, складений Фрасіллом (34 діалоги, апологія Сократа й листи), залишався незайманим. Сумніви щодо нього були посіяні кантіанцем Теннеманом, слідом за котрим «один за одним виступають критики традиційного погляду на Платонів кодекс — Шлейермахер, Аст, Зохер, Зукков, Германн, Штальбаум, Целлер, Мунк, Штейнгарт, Шааршмідт, Ібервег та інші, з-поміж котрих кожний оголошує достеменною ту чи іншу кількість діалогів, зважаючи на більш або менш обережний характер своєї критики»[57]. З тридцяти шести відомих під авторством Платона творів німецька критика визнала безсумнівними лише сім: «Протагор», «Бенкет», «Федр», «Теетет», «Федон», «Тімей», «Держава».

Англійські критики (Джоуетт, Ґрот) виявилися менш негативними: Ґрот взагалі відстоює увесь Фрасілловий «канон». В сторону Грота схиляється французький критик Шеньє, хоча й заперечує приналежність Платону засвідченого Фрасіллом «Клітофонта».

Ретельно аналізуючи аргументи й висновки критиків, О.М.Гіляров зазначає подвійність підстав, якими вони керуються. Зовнішні підстави полягають «у згадуванні чи незгадуванні того чи іншого діалогу Арістотелем і в узгодженні Фрасіллового переліку з іншим, більш давнім, але нам відомим лише з короткого свідчення Діогена Лаерція, списком Платонових творів, складеним (у тріологічному порядку) александрійським бібліотекарем і вченим Арістофаном з Візантії»[58]. Але ці зовнішні підстави складають надійний фундамент критики лише у небагатьох випадках: «Недостатність аргументів, узятих зі свідчень Арістотеля й Арістофана, змушує критиків віддавати перевагу внутрішнім підставам щодо зовнішніх»[59]. Внутрішні підстави полягають у тому, зазначає О.М.Гіляров, що «критик випрацьовує певну точку зору на Платона, й з огляду на те, чи виправдовує той чи інший діалог цю точку зору чи не виправдовує, або ж взагалі підпадає під неї чи ні, визнає діалог досте-

[57] Там же. — С. 37.
[58] Там же. — С. 33.
[59] Там же. — С. 34.

менним або підробним»[60]. Як бачимо, аргументи з внутрішніх підстав виявляються не набагато спроможнішими.

Отож, критичні зусилля західноєвропейських платонознавців призвели до того, що не була доведена підробленість жодного з творів Платона, зазначених Фрасіллом, але були висунуті досить вагомі аргументи для визнання деяких творів сумнівними.

Пропонуючи власне бачення «платонівського питання», О.М.Гіляров схиляється в сторону так званої філологічної критики, започаткованої «в Англії Кембелом і в Німеччині Діттенбергом, Гефером, Фредерікінгом, Шанцем, Гомперцем, Ріттером»[61]. Сутність запропонованого методу полягає в тому, щоб узявши «за основу Фрасіллів список, перевірити його узгодженими свідченнями Арістотеля й Арістофана, потім із засвідчених у такий спосіб діалогів виділити групу найбільш різних за композицією (наприклад, «Софіст», «Федон», «Тімей», «Держава», «Закони», ін.), відзначити у них особливості Платонової мови й узяти ці особливості мірилом достеменності інших діалогів»[62]. Відстоюючи правомірність такого методу, О.М.Гіляров виходить з того, що мова автора «безсумнівно відображає його духовне життя... й зі зміною змісту цього життя певною мірою змінюється. Але попри всі зміни мови, в ній завжди зберігаються риси незмінні, зумовлені індивідуальністю розумової організації письменника, які... залишаються його невіддільним надбанням на все життя — своєрідний характер етимологічних утворень, синтаксичних сполучень, риторичних зворотів»[63].

Така філологічна розробка, як зазначає мислитель, лише починається. До того ж часу, коли у цьому напрямі будуть отримані ґрунтовні результати, найбезпечніший шлях у тлумаченні Платона він вбачає в тому, щоб, «виключивши з Фрасіллового списку ті з «Листів», які Платону безсумнівно не належать, користуватися рештою творів, не роблячи, проте, рішучих висновків на підставі тих, які на мають на користь своєї достеменності жодної об'єктивної запоруки крім авторитету Фрасілла»[64]. Саме таким шляхом іде О.М.Гіляров у своїй науковій розвідці.

Висновки, здобуті мислителем, як зазначає, наприклад, О.І.Введенський, «не виправляють тих або інших деталей у по-

[60] Там же.
[61] Там же. — С. 42.
[62] Там же. — С. 41.
[63] Там же. — С. 41-42.
[64] Там же. — С. 42.

глядах, що панують серед істориків філософії з досліджуваного питання і не доповнюють їх, а майже цілковито скасовують їх»[65].

Ретельний аналіз мети і властивостей літературної діяльності Платона, його свідчень про філософів дають Гілярову безперечні підстави для висновку, що Платон як історичний свідок цілком заслуговує на довіру і стоїть у цьому сенсі принаймні не нижче Арістотеля: «Платон, — підкреслює Гіляров, — свідомо не міг перекручувати істину з жодного мотиву, що приписують йому давні й нові критики, ні згідно з підставами свого філософського методу, ні згідно з поглядами на ставлення філософа до сучасного суспільного життя, ні згідно із засвоєними ним естетичними правилами, але навпаки, як його теоретичні, так і практичні та естетичні міркування є запорукою відповідності його свідчень істині в основних, головних, знаменних, словом, суттєвих рисах»[66].

Зібрання усіх відомих свідчень Платона про античних філософів, що супроводжується тлумаченнями, зробленими Гіляровим на підставі платонівського вчення й усієї новітньої критики, справді вражає своєю систематичністю і скурпульозністю. Окрім того, в його праці містяться «ясні й задовільні тлумачення багатьох темних і важких пунктів філософії Платона»[67] — пояснення вчення Платона про матерію і світоутворення («Філеб» і «Тімей»), його критики вчення елеатів про єдине буття («Софіст» і «Парменід»), витлумачення діалектики як поєднання і відношення понять: буття, руху, спокою, тотожного й іншого («Софіст») тощо.

Незважаючи на те, що друга частина «Джерел про софістів» і запланованe дослідження філософії Сократа не були надруковані, зроблене О.М.Гіляровим є вагомим внеском до розвитку античнознавства. Його фундаментальні праці, написані за першоджерелами, цілком самостійні й багато у чому новаторські, зберігають наукове значення й дотепер[68]. Розгляд

---

[65] Введенский А.И. Рец. на кн.: Гиляров А.Н. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель // Историческое обозрение. — 1892. — Т. 4. — С. 335.

[66] Гиляров А.Н. Источники о софистах... — С. 81.

[67] Козлов А.А. Новейшее исследование о Платоне. Рец. на кн.: Гиляров А.Н. Источники о софистах // Вопросы философии и психологии. — 1892. — Кн. XI. — С. 53.

[68] Див.: Асмус В.Ф. История античной философии. — М., 1965. — С. 171-172; Асмус В.Ф. Платон. — М., 1975. — С. 106-110; Лосев А.Ф. История ан-

софістики як соціокультурного феномену, її аналіз через призму реалій давньогрецького життя, вивчення історико-філософського аспекту творчості Платона, що вперше здійснений мислителем, назавжди залишаться окрасою вітчизняної історико-філософської науки.

Наукові студії в галузі античної філософії відіграли значну роль у формуванні як історико-філософської концепції О.М.Гілярова, так і його філософського світогляду. Адже саме завдяки їм мислитель усвідомлює, що людська особистість не може бути зрозумілою лише з себе самої, позаяк на ній завжди лежить відбиток її історичної епохи, її культури, долі її народу. З'ясовуючи причини виникнення й розповсюдження софістичної філософії, він доходить висновку, що внутрішній і зовнішній світ не просто співіснують, але єдині і взаємообумовлені. Тоді ж до нього приходить розуміння зв'язку філософії з реальним процесом людської життєдіяльності, бачення її призначення у служінні людині та її прагненням.

Київська університетська традиція високого історико-філософського професіоналізму (згадаємо О.М.Новицького, С.С.Гогоцького, О.О.Козлова) знайшла в О.М.Гілярові не тільки гідного спадкоємця, що примножив і збагатив її значними й цікавими здобутками, але й передав своїм талановитим учням, зростивши цілу плеяду згодом визначних істориків філософії. Не буде перебільшенням, на наш погляд, стверджувати наявність гілярівської школи тлумачення філософського тексту, відзначеної філологічною точністю, однаково уважним ставленням до творчої особистості та історико-культурного контексту, дослідницькою сумлінністю й широкою ерудицією. Ця школа цілком виразна у Г.І.Якубаніса, випускника, а згодом професора Університету Св. Володимира, автора цікавих і змістовних праць «Відгуки платонізму в ліриці Шилера» (К.,1904), «Емпедокл: філософ, лікар і чародій» (К.,1905), «Значення стародавньої філософії для сучасного світогляду» (К.,1910) та ін., П.П.Блонського (згадаємо низку його історико-філософських статей: «Вчення Берклі про реальність», «Телеологія Лейбніца», «Етюди з історії ранньої грецької філософії» і, особливо, працю «Філософія Плотіна» (М.,1918)), В.Ф.Асмуса, величезна історико-філософська спадщина котрого гідно виділяється з-поміж

тичной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. — М., 1969. — С. 682; Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1993. — С. 792-794.

філософської макулатури радянської доби саме тією школою історико-філософського професіоналізму й культури, що вихо вала його в молоді роки. Серед учнів О.М.Гілярова згадаємо і С.А.Ананьїна, згодом професора Київського університету, чий російський переклад Платонового діалогу «Софіст», здійснений 1906 року за ідеєю і підтримкою вчителя, й досі залишається неперевершеним. Під керівництвом О.М.Гілярова відбулося становлення як історика філософії В.В.Зеньковського, свідченням чого є його перша історико-філософська студія — стаття «Платон у тлумаченні Наторпа», що була написана у студентські роки. Учнем О.Гілярова вважав себе і найвизначніший український історик філософії Д.І.Чижевський.

Античнознавчі студії О.М.Гілярова, як і його історико-філософські розвідки в цілому, зберігши своє наукове значення й донині, є, як бачимо, яскравим свідченням високого рівня київської університетської філософії кінця XIX — початку XX століття і ще одним підтвердженням того незаперечного факту, що справді «живим життям» філософії є її історія.

Кривошея С.
Київ

«ПОДОЛАННЯ МЕТАФІЗИКИ»: ГЕРМЕНЕВТИКО-ЕСТЕТИЧНИЙ ПРОЕКТ ГУСТАВА ШПЕТА

Серед мислителів, чиєму творчому доробку не знаходилося належного місця у філософсько-естетичній літературі радянських часів, можна окремо виділити філософа «київського кола» Густава Шпета. Звичайно, інтерес до творчої спадщини мислителя європейського масштабу — а саме таким є Шпет — повинен мати не тільки характер ретроспекції і, тим більше, такої, що мотивується лише міркуваннями встановлення певної історичної «справедливості» щодо адекватної оцінки потенціалу його філософських ідей. Аналіз герменевтико-естетичного вчення Г.Шпета дозволяє відтворити на матеріалах його праць коло фундаментальних проблем, які були визначальними для європейської самосвідомості й культури впродовж усього XX століття. Загалом вони стосуються пошуків нових засад і способів експлікації людського буття, фундаментального й унікального місця людини в реальному культурно-історичному світі. Естетичний і герменевтичний виміри цього буття набувають принципового значення, коли постає питання про можливості онтологічного обгрунтування людиною свого місця в історії та культурі в умовах фактичного знецінення новоєвропейських ідеалів наукового раціоналізму, ренесансно-просвітницької ідеології гуманізму як такого, себто обгрунтування, яке відповідало б так званій «ситуації постмодерну» в культурі.

Учень і послідовник Е.Гуссерля, Густав Шпет від початку дуже оригінально тематизує проблеми, що їх ставить у центрі свого розвитку феноменологія. Якщо у Гуссерля, в його прагненні створити філософію «чистої свідомості», проблема мови, живе слово було фактично відсунуте на задній план, а мистецтва (поезії) у своїх великих працях він взагалі не торкався, для Шпе-

та проблема слова з його внутрішніми (логічними та поетичними) формами стає, безперечно, однією з головних тем філософування. Саме у такий спосіб він спробував подолати визначальну для гуссерлівської феноменології позицію трансцендентальної суб'єктивності, теоретичну непослідовність і обмеженість якої філософ почав усвідомлювати вже під час написання однієї з своїх перших програмних праць — «Свідомість та її власник» (1916). Подальшого оформлення філософська позиція Г.Шпета набула у праці «Естетичні фрагменти» (1922). І зовсім не випадково ця робота, де він методично розгортає основні положення власного, герменевтичного розуміння слова як «архетипа» і «принципа» культури, себто своєрідного джерела первинних смислів людського буття в культурі, неперевершеного синтезу людської суб'єктивності, «духу» історичного народу, думки і мови, розуму і чуттєвості, «ноезісу» й «естезісу» в їхній конкретній соціально-культурній цілості, отримала таку назву. Естетичний вимір в експлікації загальнофілософських проблем стає для Г.Шпета безумовно принциповим. Підкреслимо, не естетичний «аспект», не естетичне забарвлення філософської теорії, не спроба «третьої» критики, не «філософія мистецтва» як певний щабель самоусвідомлення духу, але постійна присутність естетичної перспективи у розгляді фундаментальних філософських питань. Ця лінія від твору до твору простежується у шпетівських текстах і багато в чому визначає концептуальну напругу та загальний напрям його ідейної еволюції від феноменології «як строгої науки» до «герменевтики соціальності».

Цікаво, що інший учень Е.Гуссерля, засновник «фундаментальної онтології» М.Гайдеггер у період після написання «Буття і часу» (себто майже на десятиліття пізніше свого російського колеги) прямо звертається до обґрунтування онтології художнього витвору, результатом чого стала відома робота «Виток мистецького творіння», яку справедливо вважають програмною і багато в чому переломною в розвитку його філософських поглядів[1].

Філософ виходить з того, що «естетичне буття» просякає собою всі прояви людського життя, вкорінене у самій основі людського досвіду; *«чуттєвість» у певному сенсі є синонімом «духовності»*. А тому не «роздуми з нагоди», а послідовне вра-

[1] Див.: Гадамер Г.-Г. Введение к «Истоку художественного творения». Хайдеггер М. Бытие и время // Работы и размышления разных лет. — М., 1993. — С. 120-133.

хування естетичної «константи» виявилося тим, що не в останню чергу дозволило Г.Шпету весь час утримувати в колі свого зору живу дійсність соціокультурного світу, реальне людське буття й не збочитись у феноменолого-герменевтичних студіях проблеми слова ні в бік різного виду суб'єктивних коннотацій, ні на терен сцієнтистського об'єктивізму, запобігти тенетів досить поширеної за його часів абсолютизації власних принципів наукового раціоналізму.

Щоправда, від свого німецького вчителя Г.Шпет успадкував саме потяг до раціоналістичної філософії, до раціоналістичного осмислення первинних смислів людського світу, до «чистого» ейдетичного знання. Однак уже перші його самостійні кроки свідчать про розбіжності з Гуссерлем, чий перший варіант феноменології де в чому виявився даниною новоєвропейському науковому раціоналізму, основоположенням класичної метафізики.

Історична вичерпаність і безперспективність останньої не викликала у Г.Шпета (як, зрештою, — принаймні на рівні філософської програми — й у Е.Гуссерля) жодних сумнівів. Філософ бачив той «відроджуючий поворот у філософії, який було розпочато ще наприкінці минулого століття і який припиняє запальні, але безрезультатні сперечання спіритуалістичних, матеріалістичних та моністичних космогоній, і поклав початок критичному перегляду всіх попередніх філософських побудов»[2]. Одним із фундаторів нової філософської формації він, звичайно ж, вважав самого Е.Гуссерля, небезпідставно розцінюючи його проект «філософії як строгої науки» взірцем тогочасного недогматичного мислення, важливим кроком на шляху подолання метафізичної кризи, в якій опинилася філософська спільнота на межі століть. Разом із тим, Г.Шпет наполягає на більш радикальній позиції щодо традиційної для наукового раціоналізму «суб'єкт — об'єктної» парадигми. І розпочинати потрібно з демістифікації «святая святих» класичної метафізики «предметностей», онтології «представляючого розуму» — а саме з поняття *«суб'єкта»*, антропологізованого й егоцентризованого, єдиновладного носія «діяльнісних якостей» і «власника» свідомості. Проблематичність цього поняття (так само, як і небезперечність, власне, дихотомії суб'єкта та об'єкта й у цілому суб'єкт-об'єктної парадигми мислення,

[2] Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. — М., 1927. — С. 8-9.

універсальної для новоєвропейського раціоналізму), фіксується вже в роботі «Свідомість та її власник». На її сторінках Г.Шпет ретельно виявляє цілу низку традиційних припущень новоєвропейської метафізики, які його, як феноменолога, принципово не влаштовують. Водночас ця робота є його першою спробою іманентної критики феноменології, що розгортається саме навколо деконструкції суб'єкта.

Г.Шпет прагне бути послідовнішим за свого вчителя, для котрого, як і для всіх новоєвропейських філософів починаючи з Декарта, будь-яка досконала коґітація набуває форми «ego cogito», і котрий затверджує трансцендентальне, «чисте» Я умовою єдності свідомості. Чому метод феноменологічної редукції (а його розробку, власне, і ставив собі в заслугу Гуссерль) має зупинятися перед трансцендентальним Ego? Хто або що є це вельмишановане й недоторкане Я, щоб називатися «чистою свідомістю» і хіба не сама новоєвропейська метафізика створювала суб'єктивістський міф про неприступність його чертогів? Відповідь Г.Шпета з точки зору останньої виглядає досить провокаційною: те, що *Я володіє свідомістю* зовсім не означає, що *свідомість належить лише Я*. А тому навряд чи є виправданою і доцільною спроба Гуссерля приурочувати чисту свідомість саме до Я, як би ми його не називали. Феноменологія, яка прагне ревізувати метафізику, можлива без трансцендентального суб'єкта. Більш того, лише така феноменологія і відповідала би безпосередності досвіду, «очевидностям свідомості», про які тільки і мріяла філософська епістема з картезіанських часів. Щоб їх здобути, Гуссерль, цілком у дусі картезіанства, закликав «утримуватись» під час процедури редукції від «натуральної» установки, послідовно виключаючи зі сфери того, що мислиться, все те, що є, як він це називає, «трансцендентним» свідомості, всі буденні й метафізичні припущення, які увесь час заважали філософії бути «чистим знанням» про первинні даності світу.

І лише з Ego повторюється стара як новоєвропейський світ метафізична історія. Образно кажучи, і Декарт, і Кант, і Гуссерль намагалися виштовхати зі світлиці — хто через димар, хто через вікно — догматичних привидів. При цьому головний з них кожного разу спокійнісінько входив через двері, відчуваючи себе господарем в оселі свідомості.

Непослідовність гуссерлівської феноменології, на думку Г.Шпета, полягає в тому, що навіть коли в ній ідеться про ідеальне (ейдетичне) Я, редукція тут не повинна зупинятись, оскільки

не доведено, що воно і є суб'єктом свідомості і радше може розглядатись як «предмет» поряд з усіма іншими предметами.

Що стосується самого Г.Шпета, то він як раз і пропонує розпочати з того, щоб не визнавати Ego безумовним власником свідомості. Для цього необхідно забути традицію ототожнення суб'єкта з Я, підставою для чого історично стало поступове телеологічне зведення новоєвропейським науковим гуманізмом суб'єкта до антропологічної істоти — людини як носія свідомості і джерела пред-*метної*, ціле(=*мета*)-покладаючої діяльності. Навіть за визнання того, що Я, котре мислить, пізнає, діє тощо, є суб'єктом, не випливає, що *всякий* суб'єкт є Я. У зв'язку з цим Шпет нагадує про доновоєвропейське, середньовічне розуміння поняття «суб'єкт», непсихологізоване й неузурповане остаточно антропо- й егоцентризмом: «значення терміну суб'єкт вказує на «підметне»[3]. Поряд із цим значенням виділяється «онтологічне» значення «речі», що є носієм чи витоком певних здатностей і можливостей, *як діяльнісних, так і недіяльнісних* («пасивних») — камінь є суб'єктом теплоти, людина — суб'єктом знання[4].

Якщо методично відмежовуватися від будь-якого психологізму в рефлексіях над свідомістю (як того і вимагає феноменологія), то вона, як філософська категорія, взагалі втрачає право визнаватись конвенційною назвою виключно тих чи інших єдностей «психічних комплексів», навіть за умов суб'єктної гіпостизації у ролі одушевленого, до того ж людського, суб'єкта. Як зазначає Г.Шпет, свідомість суб'єкта, як і він сам, є *частиною* дійсного буття. Що ж стосується поняття «чистої свідомості», що його вживав Гуссерль, то його використання як теоретичної абстракції є, звичайно, справою дослідницького смаку, але вимагає бути вкрай обережним. У подальшому сам Г.Шпет від нього практично відмовиться, а поки що, продовжуючи наполегливі пошуки «суб'єкта свідомості», філософ намагається-таки розв'язати наступне питання: «якщо на Я, то хто ж?».

Розвиток Шпетової думки у цьому пункті є надзвичайно важливим, оскільки тут вбачається не тільки принципова і стійка, якщо говорити про його загальнофілософську позицію,

[3] У російському оригіналі — «подлежащее».

[4] Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Философские этюды. — М., 1994. — С. 46.

тенденція антисуб'єктивізму, але, головне, розуміння того, що така позиція завжди лишається тільки «декларацією про наміри» без перегляду найглибиннішої основи новоєвропейської метафізики, критики (в кантівському розумінні) її *діяльнісної спрямованості*. Йдеться навіть не про певний *підхід*, реалізований в естетико-герменевтичному вченні філософа «київського кола», поряд з «однобічним» діяльнісним підходом, визначальним у філософії й естетиці не тільки за часів Шпета, але й у працях багатьох сучасних вітчизняних дослідників. Ідеться про спробу принципового *подолання* власне класичної моделі репрезентації філософської епістеми але *засобами* класичної ж філософії (метафізики), так би мовити, вдаючись до «іманентної критики», не зловживаючи про цьому «неакадемічними» прийомами поетизації чи то герменевтизації самого дискурсу в стилі пізнього Гайдеггера або ж Дерріди.

На шляху подолання антроподіяльнісного абсолютизму Г.Шпет, цілком у дусі герменевтичних студій М.Гайдеггера й Г.Гадамера, звертається до арсеналу доновоєвропейської філософії, актуалізуючи давньогрецьке поняття «ентелехії» — інтимної, внутрішньої суті речі в її «самобутті», необмеженому цілепокладанням представляючого розуму, трансцендентального суб'єкта, з яким одночасно пов'язує конституцію предметних смислів або форм класична метафізика.

Замість трансцендентального Я на перший план висувається слово, яке Г.Шпет бере в певних «першоформах» як встановлення культурних смислів, ентелехій. Свідомість лише збирає «відомості свідків» — засвідчення тієї чи іншої ентелехії — в певне живе сприйняття-розуміння, осмислюючи усвідомлює їх, встановлюючи у слові і через слово.

Філософ невипадково пропонує повернути до філософського обігу такий складний термін як «ентелехія», який, до речі, за визнанням А.Лосєва, зовсім не був популярним у новоєвропейській метафізиці[5] з її загальним (у методологічному й онтологічному плані) діяльнісним підходом. У такий спосіб для Г.Шпета виявилося можливим не декларативно, а насправді подолати позицію суб'єктивізму, в тому числі й гуссерлівського. Під знак питання ставиться суттєвіше в ньому і найвизначальніше для новоєвропейського раціоналізму, «проекту Модерну» (Ю.Хабермас), визнання людини як *суб'єкта* абсолютною

[5] Философская энциклопедия. — Т. 5. — С. 564.

стороною розумної цілепокладаючої діяльності, володарем світу, якого він протиставляє (пред-ставляє) собі у вигляді предмета, *об'єкта* пізнання, воління, оцінки, будь-якої дії (пре-творення). Антропологізований діяльнісний принцип не є абсолютним принципом будови соціально-історичного світу, якщо, звичайно, світ цей не редукується до *«наявного»*, природничонаукової «картини», якою її змальовує, пред-ставляє собі вирваний з історії «над-культурний» суб'єкт як анонімне вираження гіпостизованого «наукового співтовариства», в якому «метод» завжди цінувався вище за «істину». У філософському інтересі саме до культурно-історичної реальності в її конкретній цілості Г.Шпет закономірно звертається до герменевтично-естетичного аналізу слова як «архетипу культури» і при цьому робить акцент на його онтологічному «самобутті».

Слово, з його внутрішніми — логічними і поетичними — формами, в герменевтично спрямованій концепції Г.Шпета виступає принципово естетичним утворенням. Проте обрана філософом стратегія нагально вимагала деконструкції традиційних для класичної естетики понять, таких як «суб'єкт» естетичної свідомості та творчості, «сприйняття», «образ», «художня форма», а також відповідної переінтерпретації та актуалізації поряд з «ентелехією» *маргінальних* для новоєвропейської метафізики й діяльнісного підходу тем, пов'язаних зі звільненням від суб'єктивізму понять «пойесіс», «мімесіс», «фантазма». Лише в такий спосіб естетична проблематика послідовно переноситься з площини наукового раціоналізму і псевдоонтологізму у вимір естетико-герменевтичного (соціально-культурного) дослідження — у сферу, де здійснюється не метафізична, «іграшкова, з німецькою пружинкою всередині» (Г.Шпет) тотожність мислення і буття, а «артикуляція» реального «досвіду світу», історичного буття — й утворює проблемне поле *розуміючої естетики*, що визначається загальним спрямуванням філософії (онтології) культури.

Оскільки новоєвропейська естетика (як рубрика класичної метафізики) протягом усієї своєї історії базувалася саме на діяльнісному підході[6], який багато в чому і зумовив її спрямованість, Г.Шпет не випадково звертається у своїх есте-

[6] Докладно про це див.: Малахов В.А. Специфика и основные проблемы деятельностного понимания искусства // Искусство и человеческое мироотношение. — К., 1988. — С. 49-73.

тичних студіях саме до слова з його поетичними формами, протиставляючи традиційній естетичній рефлексії, наприклад «естетиці генія» (Г.-Г.Гадамер), некласичну модель критичної онтології естетичного.

Як невдачу метафізики розцінює Г.Шпет неухильні спроби новоєвропейського раціоналізму дистинкціювати «чуттєвість» і «розум» у дусі «пуризму сприйняття» і «пуризму свідомості». Разом із тим Шпета не задовольняють спроби «генетичного» пояснення походження думки з чуття, які мають за основу ті ж самі суб'єктивістські чинники, що й естетика «чистого сприйняття». До речі філософ розглядає те, як генетичний підхід реалізується в теоріях творчого процесу, коли художнє мислення намагаються «виводити» з певних суб'єктивних (психологічних) «станів» творця. Іронія Шпета з цього приводу й сьогодні могла б бути придатною для пом'якшення тону окремих досліджень сучасних прибічників «психології творчості», хоча в роботі «Естетичні фрагменти» вона спрямована, перш за все, проти харківських потебнянців: «Вам здається, що хмари мчать, вирують біси, але це лише ваша наївність, ніяких чортів не буває, а генетична глибокодумність розкриває вам очі на істину — то теща (народилась у такомусь році) стомленого (причини неврастенічні) поета (кров — напрямок згідно з компасом ППС) шарудить у нього над вухом (захоплювався Моцартом, не розумів Баха) несплаченими (40.000 карбованців асигнаціями) рахунками (фірми та їхні адреси)»[7].

У філософсько-естетичній теорії Г.Шпет намагається уникнути сталих психологічних, метафізичних та гносеологічних припущень, які його принципово не влаштовують. У цьому йому допомагає обрана дослідницька програма, герменевтичні (онтологічні) принципи якої чітко простежуються в роботі «Естетичні фрагменти» щодо проблеми слова, й у першу чергу в тому, що стосується центрального для цієї проблеми поняття «образу», або, як ще визначав його Шпет, «своєрідної внутрішньої поетичної форми» в структурі слова.

Загалом Г.Шпет, як нам здається, *долає* позицію класичного раціоналізму, «суб'єктну» філософію представляючого розуму в одному суттєвому пункті: його підхід ні в якому разі не можна ототожнювати з *«діяльнісною»* стратегією, а його

[7] Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты // Сочинения. — М., 1989. — С. 396.

теоретична програма з самого початку не вкладалась у межі суб'єкт-об'єктної парадигми.

Обраний Г.Шпетом онтологічний підхід дозволив виключити «суб'єкт» зі словесного простору думки та поезії. Та на відміну від свого німецького колеги М.Гайдеггера, філософ «київського кола» не дуже охоче погодився б *взагалі* «облишити» свідомість, остаточно зануривши у сферу дорефлексивного, допонятійного мислення і зосередившись *виключно* на «безсуб'єктному» поетичному слові. Зводити тут вагання Шпета до простих рецидивів феноменології в його концепції було б досить побіжно. Повністю відмовитися від філософського осмислення проблеми свідомості означало б для Г.Шпета стати на шлях псевдофілософії («любомудрства»). Цю останню він не оцінює негативно, проте й не вважає за необхідне схилятись перед нею, оскільки вважає її особистою справою творчо мислячої людини — заняттям схвальним (якщо тільки воно не перетворюється на виведення всезагальної «моралі»), але не для філософа-фахівця. І хоча в обох випадках мисляча людина торкається «сфери можливого», піднімається над «доксою» емпіричного світу, мудрець завжди ризикує, на відміну від філософа, залишитися незрозумілим, а «псевдофілософія» — перетворитися на щось подібне до поетичної метафізики[8], яка вдається до видання можливого за дійсне, звідки лишень один крок до ісихазму. Проте в людини, яка професійно присвятила себе філософії, вважає Г.Шпет, багато справ й у цьому світі, адже серед загального хаосу і прагматизму «емпіричного» життя вона покликана нагадувати про первинну «розумність» речей, що нас оточують.

Однією з найбільш спаплюжених емпіризмом і суб'єктивізмом сфер Г.Шпет вважає сферу естетичного, де потреба некласичного філософування, нової філософської естетики відчувається найгостріше. Досвід мистецтва, де творчі потенції

[8] Одним із перших в історії європейської думки цю проблему висунув Платон: чи може знайти належні слова для вираження екстатичних станів той, хто побував у сфері богопізнання? Або, чи може взагалі смертний донести голос самого буття? У нашому столітті цю ж проблему ставить інший великий орфічний філософ — М.Гайдеггер, твори якого викликають подив, підозру і серйозні сперечання з боку академічної філософії. І все ж саме діалоги Платона — настільки ж геніального митця як і мислителя — є неперевершеною відповіддю на питання про можливість синтезу думки, слова й поезії. (Докладніше про це див.: Эрн В.Ф. Верховное постижение Платона // Сочинения. — М., 1990).

свідомості максимально звільняються від прагматизму і доксичності й виявляють себе у сфері онтології мови, в поетичному слові, що акумулює всі можливості мислення, мови й мистецтва, мав для філософа надзвичайний інтерес.

Втім, неможливо не помітити, що Г.Шпет дістається у власних експлікаціях тієї проблемної ситуації, коли його філософські інтуїції та естетичні інтенції зустрічають ним же самим зведені концептуальні перепони, що не дозволяють йому без вагань спрямувати рух думки про поетичне («відречене») слово в русло «поетизуючого мислення», відмовитися не лише від метафізичної парадигми раціоналістичного філософування, але й від «стилю» і, так би мовити, «фразеології» класичного раціоналізму. (Найяскравішим прикладом протилежної позиції є пізній Гайдеґґер).

Рішення Г.Шпета тільки на перший погляд виглядає простим і полягає нібито в тому, що для послідовного дотримання лінії герменевтичного (онтологічного) подолання філософського суб'єктивізму (і природничо-наукового натуралізму як його позитивістського різновиду) зовсім не обов'язково виключати з експлікацій термінологічне вживання таких понять як «свідомість», «предмет», «суб'єкт», «об'єктивація» тощо. Саме по собі це не гарантує успіху філософського започаткування (хоча, разом із тим, можна побачити, як ретельно кожен з них «деконструюється» Шпетом). Але обов'язковим є чітке розуміння онтологічних витоків новоєвропейської метафізики, її вкоріненості в діяльнісному принципі, сцієнтизованому або егоцентризованому телеологізмі та в суб'єкт-об'єктному схематизмі, що й посьогодні примушує агентів від філософії твердити формулу — «без суб'єкта немає об'єкта, а без об'єкта немає суб'єкта» — настільки ж правильну, на думку Шпета, наскільки ж і безплідну для глибокої філософії.

Герасим'як І.
Дрогобич

І.ФРАНКО В КИЇВСЬКОМУ ДУХОВНО-КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ

Київський духовно-культурний простір викликав незмінне зацікавлення і симпатію І.Франка. Вперше він відвідав Київ у 1885 році. Мета поїздки — підготовка до видання власного журналу, за допомогою якого він мав намір вести рішучу полеміку з підступно-антинаціональною політикою москвофілів і абстрактно-зовнішнім, «шароварно-пісенним козакоманством» народовців. І.Франко сподівався заручитися матеріальною і, передусім, моральною підтримкою культурних сил Києва, «обговорити всю річ з ученими і критичними людьми, яких у... Галичині нема». Проте не всюди він зустрів належне і доброзичливе розуміння. «Щодо часописі, — зазначав Франко, — то небагато вийшло добра; кияни згодились дати ледве 500 крб. на перший рік, та й то по частям. І справді, мені прислано було 300, але до видання часописі не прийшло»[1].

У Києві І.Франко аж ніяк не виступав послідовним «апологетом народовців», як це намагалися довести деякі його «високопатріотично-ліберальні» опоненти в листах до М.Драгоманова. Як відомо, обговорення планів першої поїздки І.Франка до Києва викликало певні непорозуміння між ним і М.Драгомановим. Це, зокрема, засвідчує тон листа, в якому І.Франко скоріше в полемічному запалі дорікає М.Драгоманову за його намагання «розірвати Галичину з Україною»: «... Розрив з Україною довів би в Галичині до цілковитого приглушення і придушення і тих невеличких іскорок хоч троха розумнішого руху, які ще тепер тліють, між тим коли зносини з Україною можуть швидше чи пізніше довести до зміни теперішньої мертвеччини»[2].

---

[1] Франко І. М.Драгоманову, 26 квітня 1890 р. // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. — К., 1986. — Т. 49. — С. 250.

[2] Франко І. М.Драгоманову, 7 червня 1886 р. // Там же. — С.66.

Думається, М.Драгоманов закликав І.Франка зовсім не до «розриву з Україною». Це видно хоча би з листа від 1882 р., у якому він радить Франкові написати історію української літератури і рекомендує для цього поїхати до Києва: «В Київ я думаю, можете їхать безопасно, а там, звісно, найдете матеріали». М.Драгоманов скоріше мав намір застерегти І.Франка від надмірного захоплення духовним кліматом Києва, закликав до критичної оцінки тогочасної суспільно-політичної ситуації, побоюючись, що ідейно-світоглядні хитання, непослідовність окремих київських діячів можуть мати негативний вплив на перші, ще доволі слабкі кроки національно-демократичного руху Галичини.

Широкого розголошення набула і дискусія І.Франка з Кониським щодо трактування важливих філософсько-світоглядних питань, зокрема проблеми національного й націоналізму. Не поділяючи абстрактно-схоластичних претензій старогромадівців, Франко вважав, що «націоналізм — тільки форма, котру треба заповнити чимсь реальним». Половинчаста, двоїста позиція окремих впливових київських діячів отримала згодом справедливу оцінку з боку А.Кримського. В листі до І.Франка він писав: «Київські радикали — це полохлива негідь, що не має й крихти горожанської одваги; очевидячки, їх пересвідчення задля них недорогії, бо вони мов нічнії птахи, з ними ховаються, легко їх вирікаються і ін.»[3].

Водночас ця поїздка залишила пам'ятний і добрий слід у духовному житті І.Франка: «Головна користь з тої подорожі була та, що я пізнав людей». Франко встановлює дружні контакти з багатьма ідейно близькими йому представниками української культури, знайомиться з деякими професорами і студентами Київського університету. Особливо глибока дружба, спільність наукових інтересів поєднували його з професором В.Перетцом, «сим заслуженим дослідником... давнішої літератури».

Після другого відвідання Києва навесні 1886 р. і одруження з О.Хоружинською нові безпосередні контакти І.Франка зі столицею стають неможливими. Поїздки І.Франка потрапляють у поле зору австрійського уряду. Однак дружні зв'язки з Києвом не припинилися, більш тісними ставали стосунки з викладачами і студентами університету. «У 80-х роках, — згадує поет В.Самійленко, за словами Франка «такий саморідний та національний», — київ-

[3] Кримський А. І.Франкові, 18 квітня 1891 р. // Кримський А. Твори: У 5 т. — К., 1973. — Т. 5. — Кн. 1. — С. 28.

ська «Стара громада» мала звичай посилати щороку двох-трьох молодих українців з студентських гуртків до Галичини, щоб вони бачили українське національне життя». Часті розмови з ними на соціально-політичні й духовно-культурні теми, мандрівка по рідному краю були для Франка світлим променем у суперечливій, непростій атмосфері галицької дійсності. Слід відзначити, що особистість Франка все більше приваблювала київських студентів, спілкування з ним було для молодих українців доброю школою національно-духовного змужніння. «Особа Франка, — констатує той же В.Самійленко, — особливо імпонувала... своєю високою інтелігенцією і залізною енергією, що світилася з його очей, і разом з тим він був надзвичайно простий у поведінці з людьми; ця риса його вдачі дуже до його притягала; побачивши його разів зо два, здавалося, що вже віддавна з ним знайомий»[4].

Особливе зацікавлення урядових кіл викликала група київських студентів, що прибула до Галичини у 1889 р. «на літні Ферії». Поліцейський документ наголошує на необхідності звернути належну «увагу на деяких запідозрених у нігілістичних інтригах студентів з Києва, які, згідно з конфеденціальними відомостями, за дорученням Драгоманова, що перебуває у Швейцарії, виїхала з Києва до Галичини для поширення тут серед українців соціалістичних принципів і також для розпалювання ненависті проти дворянства»[5]. Реакція властей не змусила себе довго чекати. Львівська поліція арештувала киян разом із Франком і Павликом. Їх обвинувачували в прагненнях відірвати Галичину від Австрії і приєднати її до України. «Про наш процес не буду Вам нічого писати, — з іронією писав Франко в листі до Драгоманова, — подробиці Ви знаєте достаточно, скажу лиш тільки, що для всієї справи я не находжу іншої назви, як тільки божевілля в дусі часу. Справді, всі признаки божевілля мали ми перед очима: безцільне і гарячкове кидання, шукання, питання, а за чим, про що, то й чорт не розбере»[6].

Зрозуміло, ні арешти, ані переслідування не могли вплинути на духовні стосунки І.Франка з київською інтелігенцією. Це був шлях інтелектуального взаємозбагачення, світоглядно-національ-

[4] Самійленко В. Зустрічі з Франком // Іван Франко у спогадах сучасників. — Львів, 1972. — С. 70.

[5] Волянюк М. Зв'язки І.Франка з революційним рухом Росії // Іван Франко. Статті і матеріали. — Львів, 1964. — № 11. — С. 205.

[6] Франко І. М.Драгоманову, 23 листопада 1889 р. // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. — Т. 49. — С. 219.

ної зрілості. Великого значення надавав І.Франко широкому ознайомленню галицької публіки з передовою українською і світовою літературою. Завдяки його зусиллям у львівських часописах друкуються твори Лесі Українки, Коцюбинського, Грінченка та ін. Далеко не байдужими були для І.Франка думки провідних українських діячів про його власну літературну і культурологічну діяльність. Так, зокрема, в листі до А.Кримського він зазначав, що «був би... далеко більше вдячний за основной розбір» його літературних і публіцистичних творів. І що це допомогло б «і публіці, і мені самому виявити не тільки добрі, але й слабкі боки моєї роботи»[7].

Саме стараннями Лесі Українки, А.Кримського та ін. ім'я І.Франка стає широко відомим і популярним в Україні. В численних статтях вказується на гуманістичну спрямованість творів І.Франка, їх велику соціально-культурну значимість. «Франко не думає виспівувати ідеальне життя... Найбільше ж... він звертає увагу на економічні питання, на потребу праці економічної задля покращання долі нашого «меншого брата», та й малює такі образки, що читача й знехотя переконає»[8]. У Києві побачила світ збірка поезій І.Франка «В поті чола» та інші твори, які завоювали великий успіх в Україні. Ім'я Франка без перебільшення стає символом національного відродження, непримиренності до всього реакційно-шовіністичного і занепадницького.

Перша російська революція влила нову свіжу хвилю в український національно-демократичний рух. Під впливом цих подій київські студенти за підтримки молоді інших вузів України і передових професорів висунули вимогу відкриття в університеті кафедр українознавства. Ця ідея проходить крізь низку статей відомого професора В.Перетца. Саме він мріяв побачити на кафедрі історії української літератури І.Франка. «Моя мрія: якщо б ця кафедра влаштувалася, то перетягнути Вас зі Львова, оскільки не дивлячись на чорносотенні порядки в університеті і поза ним все-таки у нас через *одні тільки політичні переконання* солідного вченого *тепер* не наважаться провалити чи не затвердити, якщо представить факультет». Такі старання В.Перетца не були випадкові. У колі київських науковців І.Франко був відомий не тільки як видатний вчений-дослідник, а й талановитий лектор-викладач. Ось як відгукнувся про лекції Франка, читані у 1904 р., один

[7] Франко І. А.Кримському, 8 серпня 1898 р. // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. — Т.50. — С.109.

[8] Кримський А. Доктор Іван Франко. Огляд його двадцятип'ятилітньої письменницької діяльності // Кримський А. Твори: У 5 т. — Т. 2. — С. 525.

зі слухачів: «Цікавий по змісту, ясний і переконливий вигляд, за ки першорядним літературним здібностям д-ра Франка, захоплював і примушував до пильної уваги. Видно було, що аудиторія що раз більше споріднюється з думками лектора, та що ці виклади не минуть для слухачів безслідно»[9].

Як відомо, викладання в університеті було давньою і заповітною мрією Франка. Ще у 1889 р. в одному з листів він писав: «Мені дуже хотілося би з часом обняти хоч доцентуру приватну слов'янських літератур при тутешньому (Львівському) університеті»[10]. Проте з «доброї волі» австрійського уряду і «доброзичливців-народовців» ця мрія не здійснилася. Щось подібне сталося і на цей раз. Царизм заборонив відкриття кафедри української літератури. Вищу школу знов опанував всевидящий російський поліцейський режим. Отже, Київський і Львівський університети не побачили у своїх стінах Франка як професора, котрий міг би стати їх окрасою і гордістю. Незважаючи на це, грунтовні науково-теоретичні здобутки І.Франка отримували гідну оцінку з боку української та зарубіжної громадськості. У вересні 1906 р. Рада Харківського університету надала йому ступінь доктора російської словесності без захисту дисертації. Своїм членом-кореспондентом І.Франка обрали наукові товариства у Празі та Відні, а болгарський уряд запрошував його очолити кафедру слов'янських літератур Софійського університету.

У 1909 р. Франкові судилося втретє і востаннє відвідати Київ. Це була немов зустріч із молодістю і водночас — прощання з нею. В очах тяжко хворого письменника світився смуток, але не безнадія. Як і раніше, в них горів вогонь батькової кузні, що супроводжував його все життя, був символом прийдешніх звершень. Великий мислитель-гуманіст залишав Київ із глибоким усвідомленням того, що його стосунки з Наддніпрянською Україною дали якісно новий імпульс розгортанню передових сил української культури, сприяли консолідації національно-духовних цінностей України. Спільними зусиллями, за словами Франка, «через велику пустиню занепаду» закладалися підвалини «далекої обітованої землі,.. вільної, самостійної України».

---

[9] Мочульський М. З останніх десятиліть життя Івана Франка // Іван Франко у спогадах сучасників. — Львів, 1956. — С. 424.

[10] Франко І. М.Драгоманову, 10 лютого 1889 р. // Франко І. Зібрання творів: У 50 т. — Т. 49. — С. 196.

Пронякін В.І.
Дніпропетров

ПРО ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ КИЇВСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ 60-х — ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ 80-х РОКІВ XX СТОЛІТТЯ

У часи так званого радянського періоду Україна тим чи іншим чином відтворювала характерні ознаки та риси соціально-економічного, політичного, духовного життя, що були притаманні країні під назвою СРСР. Хронологічні межі 60-х — першої половини 80-х років, якщо розглядати їх як певний етап цього періоду, не складають винятку: роблячи поправку на одіозність офіціозної лексики, слід таки визнати, що у ці роки Україна, разом з усією імперією, перебувала у стані «застою». Проте історія свідчить: у фазисах соціальної стагнації, що їх переживають країни, нації, суспільства, доволі часто виникає явище інтелектуального збудження. Так трапилося і тут. У ряді сфер духовного життя, філософії зокрема, відбулися тоді якісні зрушення; в більшості з них відбився хід структурного ускладнення та змістовної метаморфізації систем людської самосвідомості.

Стосовно філософії слід зазначити, що в цих зрушеннях відобразилися дуже цікаві, неодномірні події. З одного боку, філософська думка була затиснута у міцні лещата марксистської доктрини. Немарксистом «наш», тобто «радянський», філософ бути не міг. Але це був вже не той марксизм, що обмежувався постулатами сталінського розділу з «Короткого курсу історії ВКП(б)». У його, так би мовити, нутрощах, зароджувалися різноманітні, навіть альтернативні філософські погляди. Звичайно, ці погляди не мали того свідомо-декларативного характеру «розвитку» марксизму, який здійснювався у ряді течій західної думки — у фрейдомарксизмі, Франкфуртській школі, у працях групи «Праксис» та ін. (У дужках зауважимо, що західним діячам легко було «розвивати» марксизм теоретично, бо вони не відчули

ного на практиці; теж саме можна сказати і про югославських філософів, адже вони працювали в умовах дещо іншої, ніж сталінська, «моделі» соціалізму.) Але реальним фактом було тоді існування — хоча б і в межах однієї, тобто марксистської, традиції — різноманітних, іноді навіть таких, що конфліктували одна з одною, «авторських» версій філософії. (Згадаємо, наприклад, що навіть після смерті марксиста Е.Ільєнкова марксист Д.Дубровський воював із ним, як із «живим ворогом».) Але ідейно-теоретична розмаїтість тодішньої філософії цією концептуально-особистісною альтернативою не вичерпується. Неупереджено можна стверджувати, що в середині 60-х (ближче до початку 70-х) радянська філософська думка являла собою картину справжнього світоглядного плюралізму.

Тут немає можливості для ретельного обґрунтування останнього твердження; спробуємо навести хоча б деякі «аргументи» меморіального плану.

Слід насамперед зазначити, що у СРСР (у згадуваний період) існували регіональні філософські осередки, кожен з яких мав своє неповторне інтелектуальне «обличчя». Найбільшою оригінальністю — і завдяки цьому найбільшою впливовістю — відзначалися теоретичні школи Києва, Москви, Ленінграда, Свердловська, Алма-Ати, Тбілісі (останню частіше називали «грузинською» школою), Тарту, Ростова-на-Дону. Цікаво, що регіональне розмежування не мало характеру розподілу «філософської праці», тобто не було такого, щоб в одній школі займалися, скажімо, антропологією, а в іншій — логікою, хоча, звичайно, в деяких аспектах, наприклад, у підборі теоретичних цінностей — в тому, що умовно можна назвати відмінністю філософського «смаку», — такий розподіл існував. Так, тартуські філософи демонстрували структуралістські нахили, ленінградці тяжіли до логіко-гносеологічної проблематики тощо.

І все ж таки найбільш рельєфно теоретичний вододіл поміж різними «школами» відзначався не регіональними, а світоглядно-методологічними «зонами біфуркації». Інакше кажучи, належність того чи іншого філософа до якоїсь школи визначалася факторами філософської спеціалізації, мала суто професійні (стосовно філософської праці) ознаки, такі як, скажімо, світоглядна орієнтація, стиль мислення, спосіб дискурсу, тематичний спектр інтересів, теоретичний інструментарій (методологія) та ін. У дії цих факторів висвітлювався той аспект філософського жит-

тя, в якому кожний більш-менш значний філософ виглядав «представником» певної течії, певного напрямку загальносвітової думки: позитивізму (логіки науки), структуралізму, філософської антропології, натурфілософії (що була номінована як «філософські питання природознавства»), традиційної та новітньої метафізики, феноменології, філософської герменевтики та ін. Не було хіба що свідомих (чи явно декларованих) прихильників релігійного об'єктивізму; звичайно, дуже важко було «сполучити» останній із марксизмом (адже всім доводилося апелювати до «класиків»; хтось робив це з чисто ритуальною метою, хтось — з тією чи іншою мірою щирості); натомість визнавалася самодостатня цінність натуралістично забарвлених духовних онтологій (космічного еволюціонізму зокрема). В цілому ж суть справи склалася так, що чим оригінальніший був філософ, чим впливовіша школа, тим більшу опозицію він (вона) утворювали у відношенні до інших.

Саме таку картину можна було спостерігати у тодішньому Києві. Відтворюючи стан усезагальної «плюралізації», що мала місце в Союзі, київське філософське середовище відрізнялося також своєрідним, ні з чим не схожим характером.

У витоків цієї своєрідності постає особистість російського філософа П.В.Копніна, котрий очолював Інститут філософії АН УРСР наприкінці 60-х років. Його творчий доробок важко переоцінити, хоча він містить внутрішню суперечливість. Праця П.В.Копніна — чесна, проте нездійсненна спроба вирішити найважливіші гносеологічні питання філософії, спираючись на світоглядний базис матеріалістичного монізму. Але ж його роботи індукували незворотні зміни у психології інтелектуальної спільноти: після них усім стало ясно, що часи панування мітінсько-федосєєвського марксизму скінчилися раз і назавжди.

На початку сімдесятих структура приоритетних «напрямків і течій» у загальних рисах вже визначилася. Звичайно, певну частку філософської громади складали традиційні, «ортодоксальні» марксисти, люди, які не зуміли (або не схотіли) «поступитися принципами». Nomina sunt odiosa. Але вони не користувалися аніяким авторитетом — ні в наукових колах, ні в осередку студентів філософського факультету КДУ.

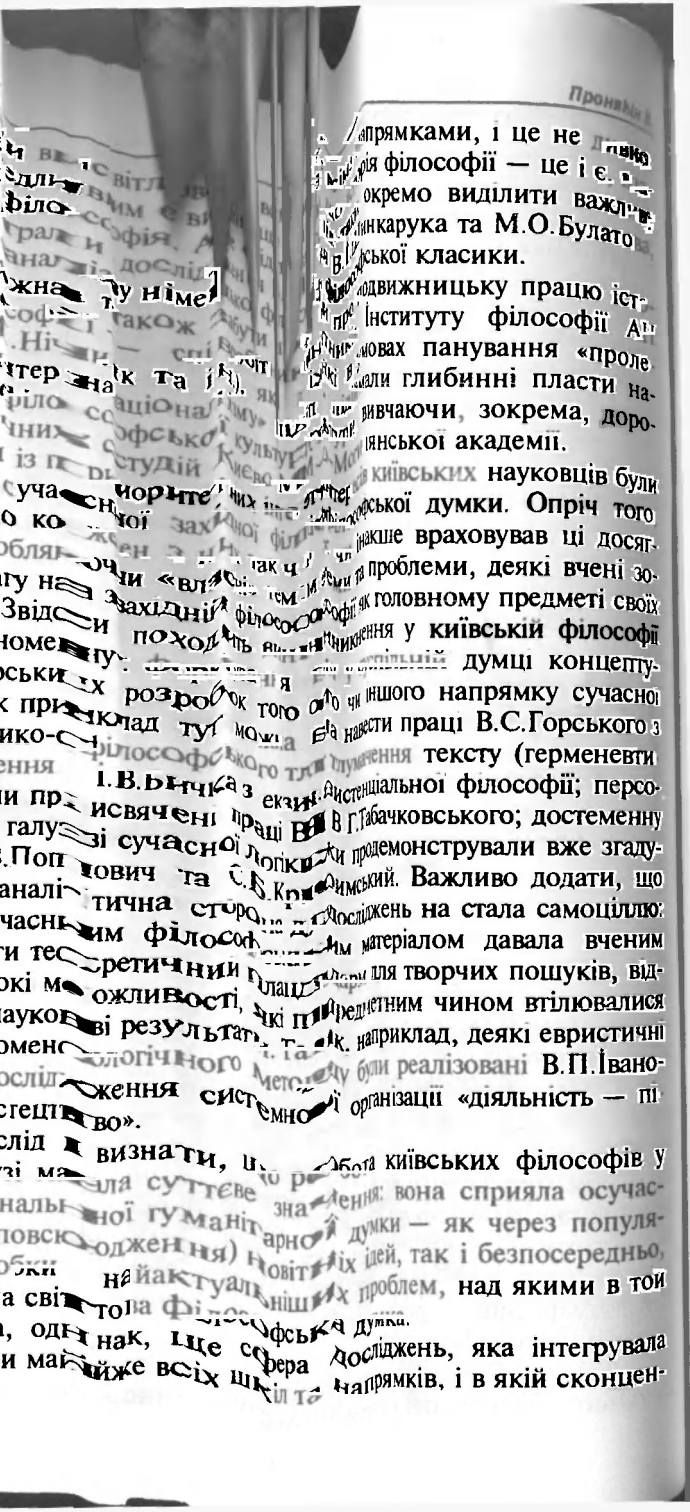
Одним із перших теоретичних напрямків, що визначилися в достатній мірі самоідентифікації, стала галузь натурфілософських студій. В серії статей та монографій П.С.Дишлевого, М.О.Парнюка, Н.П.Депенчук, Н.Т.Костюк та ін. роз-

роблялися питання природничого детермінізму, структури фізичних та біологічних форм буття, інші філософські проблеми природничих наук. Треба сказати, що створюючи (об'єктивно) певне ідейно-теоретичне угрупування, ці науковці сповідували досить різні погляди.

Неабияким впливом користувалася школа логіки наукового пізнання, яка загалом склалася також ще в шістдесяті роки. Визнані лідери цієї школи — М.В.Попович та С.Б.Кримський — довели, що вільна, дійсно наукова думка непідвладна ніякому, навіть найжорсткішому ідеологічному диктату. В цьому напрямку досліджень київська філософія 60-х — 80-х років підтримувала європейський рівень, продемонструвавши, що й за «залізною завісою» є справжні філософи. Яскраво було показано, що наукове пізнання — це не відображення якихось там об'єктів у природі, суспільстві, чи навіть у самому знанні, а що це є процес становлення самосвідомості історичної людини, самосвідомості, яка охоплює всі існуючі та можливі значення світу. Звичайно, загальнофілософський смисл цього твердження не заперечувався ніким, проте як тільки справа доходила до конкретизації змісту наукової та логічної діяльності — ця істина втрачала значущість; у ментальному ареалі стосовно самостійного існування науки та логіки (насамперед — у поглядах природознавців та інтелектуалів-технократів) панували традиційні установки некритичного мислення: натуралістичний об'єктивізм, гносеологізм, наївний реалізм. Шалений опір викликали навіть легкі натяки на те, що змістовну визначеність, смислову конкретність знання отримує не від світу, яким він є «як такий», а від широкого культурно-історичного контексту відношення «людина — світ», контексту, в якому, власне, знання виступає однією з необхідних його (відношення) сторін.

Отже, численні твори представників київської школи логіки науки активно сприяли подоланню усталеної гносеологічної однобічності. Їх зусиллями була фактично здійснена — стосовно до пізнання — герменевтична («розуміюча», у доповнення до гносеологічної, «пояснювальної») рефлексія. Результатом дії такої рефлексії стає усвідомлення важливого світоглядного принципу, який пізніше був ємно виражений М.К.Мамардашвілі: розуміння законів світу є елементом світу, закони якого розуміються.

Багато уваги приділяли київські філософи проблемам теоретичного оволодіння класичною спадщиною. Власне кажучи,



...трувалася вся унікальність та оригінальність київської філо-...ської думки. ...е галузь розробки так званих «світоглядних аспектів законів категорій матеріалістичної діалектики». Світоглядній тематиці були присвячені численні публікації у періодичних виданнях, вона розроблялася у фундаментальних працях (монографіях, дисертаціях), були підпорядковані освітньо-виховні завдання підготовки спеціалістів на філософському факультеті КДУ. Варто також згадати, що з цієї тематики тоді навіть діяв постійний теоретичний семінар, на якому науковці регулярно збиралися по різних містах України. Новизна здійснюваної киянами праці полягала, звичайно, не стільки у предметі (темі) досліджень, скільки у смисловому наповненні, конкретному змісті одержаних результатів, і, найголовніше, — у самому характері цієї праці. Адже розробляючи вищепозначені «аспекти», київські науковці займалися прямою філософською справою: вони займалися *метафізикою*. Тоді, можна сказати, склалася своєрідна ситуація: улюбленого бога не називали його ім'ям, а якщо згадати марксистське тлумачення понять діалектики та метафізики, то вийшло навіть так, що цього бога проголошували його антипода. Що вдієш, такі міфологічні були часи...

Здійснена київськими філософами праця в галузі «метафізичних» пошуків варта того, щоб звернутися на неї докладніше.

Як відомо, метафізика є тим, що найбільш автентично репрезентує філософію в духовній культурі. Навіть якщо знову звернутися до марксизму, до спрощеної Енгельсом трактовки так званого «основного питання філософії», стає очевидно, що це питання — в обох його «сторонах» — метафізичне питання, бо його рішення міститься «по той бік» усякого дійсного та можливого натурального досвіду та раціонального логічного) доведення й залежить від *світоглядного вибору*. Адже у тематику філософствування входить і розгляд шляхів, можливостей і теоретичних наслідків такого вибору. Для більшості київських науковців не існувало незгоди у питанні, на якому боці метафізичного світовідношення філософія встановлює головний смисловий наголос: справжня філософія — це теоретичний світоГЛЯД, мироВОЗЗРЕНИЕ, ...K, Weltanschauung. Ідеологічну «легітимність» такого антропологічного орієнтування забезпечувало посилання на першу тезу Маркса про Фейєрбаха: дійсність треба розглядати як об'єкт, як форму

ці проблеми висвітлювалися всіма напрямками, і це не дивно, адже справедливим є вислів, що історія філософії — це і є, взагалі, сама філософія. Але слід-таки окремо виділити важливу роль, яку зіграли дослідження В.І.Шинкарука та М.О.Булатова, присвячені аналізу німецької філософської класики.

Не можна також забути про подвижницьку працю істориків філософії — співробітників Інституту філософії АН УРСР (В.М.Нічик та ін.), які в умовах панування «пролетарського інтернаціоналізму» підіймали глибинні пласти національної філософської культури, вивчаючи, зокрема, доробок теоретичних студій Києво-Могилянської академії.

Одним із приоритетних інтересів київських науковців були досягнення сучасної західної філософської думки. Опріч того, що фактично кожен з них так чи інакше враховував ці досягнення, розробляючи «власні» теми та проблеми, деякі вчені зосередили увагу на західній філософії як головному предметі своїх досліджень. Звідси походить виникнення у київській філософії цікавого феномену: формування у суспільній думці концептуальних авторських розробок того чи іншого напрямку сучасної філософії. Як приклад тут можна навести праці В.С.Горського з питань історико-філософського тлумачення тексту (герменевтики), дослідження І.В.Бичка з екзистенціальної філософії; персоналізмові були присвячені праці В.Г.Табачковського; достеменну обізнаність у галузі сучасної логіки продемонстрували вже згадувані тут М.В.Попович та С.Б.Кримський. Важливо додати, що критична та аналітична сторона досліджень не стала самоціллю: робота із сучасним філософським матеріалом давала вченим змогу будувати теоретичний плацдарм для творчих пошуків, відкривала широкі можливості, які предметним чином втілювалися у позитивні наукові результати. Так, наприклад, деякі евристичні потенції феноменологічного методу були реалізовані В.П.Івановим у ході дослідження системної організації «діяльність — пізнання — мистецтво».

Отже, слід визнати, що робота київських філософів у згаданій галузі мала суттєве значення: вона сприяла осучасненню національної гуманітарної думки — як через популяризацію (розповсюдження) новітніх ідей, так і безпосередньо, шляхом розробки найактуальніших проблем, над якими в той час працювала світова філософська думка.

Існувала, однак, ще сфера досліджень, яка інтегрувала творчі інтереси майже всіх шкіл та напрямків, і в якій сконцен-

трувалася вся унікальність та оригінальність київської філософської думки. Це галузь розробки так званих «світоглядних аспектів законів і категорій матеріалістичної діалектики». Світоглядній тематиці були присвячені численні публікації у періодичних виданнях, вона розроблялася у фундаментальних працях (монографіях, дисертаціях), їй були підпорядковані освітньо-виховні завдання підготовки спеціалістів на філософському факультеті КДУ. Варто також згадати, що з цієї тематики тоді навіть діяв постійний теоретичний семінар, на який науковці регулярно збиралися по різних містах України. Новизна здійснюваної киянами праці полягала, звичайно, не стільки у предметі (темі) досліджень, скільки у смисловому наповненні, конкретному змісті одержаних результатів, і, найголовніше, — у самому характері цієї праці. Адже розробляючи вищепозначені «аспекти», київські науковці займалися прямою філософською справою: вони займалися *метафізикою*. Тоді, можна сказати, склалася своєрідна тотемна ситуація: улюбленого бога не називали його ім'ям, а якщо згадати марксистське тлумачення понять діалектики та метафізики, то вийшло навіть так, що цього бога прономіновали ім'ям його антипода. Що вдієш, такі міфологічні були часи...

Здійснена київськими філософами праця в галузі «метафізичних» пошуків варта того, щоб зупинитися на ній докладніше.

Як відомо, метафізика є тим, що найбільш аутентично репрезентує філософію в духовній культурі. Навіть якщо знову звернутися до марксизму, до спрощеної Енгельсом трактовки так званого «основного питання філософії», стане очевидно, що це питання — в обох його «сторонах» — метафізичне питання, бо його рішення міститься «по той бік» усякого дійсного та можливого натурального досвіду та раціонального (логічного) доведення й залежить від *світоглядного вибору*. Але ж у тематику філософствування входить і розгляд шляхів, можливостей і теоретичних наслідків такого вибору. Для більшості київських науковців не існувало незгоди у питанні, на якому боці метафізичного світовідношення філософія встановлює головний смисловий наголос: справжня філософія — це теоретичний світоГЛЯД, мироВОЗЗРЕНИЕ, outLOOK, WeltANSCHAUUNG. Ідеологічну «легітимність» такого антропологічного орієнтування забезпечувало посилання на першу тезу Маркса про Фейєрбаха: дійсність треба розглядати не як об'єкт, а як форму

людської чуттєвої діяльності[1]. Проте в реальній роботі київ... філософи виходили за рамки марксистського аутентизму і не обмежувалися — як було у попередні роки — апологетичним коментуванням «класичних» формул. Нарешті у Києві склалася справжня філософська школа, яка відзначалася принциповою установкою діяльно-антропологічного підходу до вирішення головних філософських проблем.

Формування такої школи мало далеко ідучі наслідки, їх повний смисл можна оцінити лише сьогодні. Як пише В.Г. Табачковський, «світоглядно-антропологічна переорієнтація філософії [мова йде саме про київську філософію 60-х — 70-х років. — *В.П.*] за багатьма своїми реальними можливостями, а ще більше за потенційними — сприяла «розмиванню» тоталітарного світорозуміння, яке насаджувалося офіційною ідеологією»[2].

Цей «антропологічний поворот» В.І. Табачковський оцінює як факт входження української філософії у головне русло світової думки: адже ця остання рухається переважно від гносеологічної «зацікавленості» у світі до переживання та розуміння світу передусім у його значущості для людської особистості. Але ж при цьому сама філософія тлумачиться як «світоглядне знання, спрямоване на цілісність буття»[3]. Таким чином виходить, що у школі «світоглядних аспектів діалектики» здійснилася не тільки тематична та «інструментальна», але й предметна переорієнтація філософської думки.

Екзистенціальна напруга, яка виникає у «переживальному» світовідношенні, робить філософію тим, чим вона повинна бути, а саме — метафізикою; адже у цьому відношенні світ постає перед людиною не «як такий», «сам по собі», а як світ можливого, бажаного, і в той же час світ непізнаного, несподіваного, прихованого, таємничого, потойбічного — тобто світ, який викликає разом Сподівання і Страх, Пожадання і Турботу. Але, якщо людина відчуває себе філософом, то вона намагається привести якщо не до гармонії, то хоча б до де-

---

[1] Ця теза не виражає безпосередньо метафізичного світовідношення, адже останнє грунтується на рефлексії *надчуттєвого*. Але антропологічна філософія раннього Маркса відкрита до такого світовідношення, вона неявним чином містить можливість універсально-цілісного розуміння світу. Саме ця можливість втілювалася у тодішню «теоретичну практику» київських філософів.

[2] Табачковський В.Г. Ще раз про долю творчої спадщини вітчизняних філософів-шістдесятників // Розбудова держави. — 1996. — № 3. — С. 38.

[3] Див. там же.

якої смислової «доповнювальності» головні змістовні та ознакові риси мислення і буття; в емпіричному та навіть філософсько-епістемологічному світосприйнятті така взаємодоповнювальність принципово неможлива.

Тут треба, очевидно, підкреслити, що метафізичне вояння належить до тих властивостей філософії, які уособлюють її універсальні, природні, архетипічні — тобто такі, що не підлягають необоротно витісненню — якості. Як вдало висловився сучасний західний дослідник метафізики С.Крьонер, «трансцендентальної метафізичної віри не можна уникнути»[4]. У предметі цієї віри світоглядна настанова визначає декотрі семіотико-топологічні (смислові) константи, серед яких найважливішими є: необхідність, доцільність, цілісність, сутність, життєвість (екзистенційна вітальність), надчуттєвість. Відомо, що вже Арістотель намагався осмислити їх у системній (корелятивній) співвіднесеності. Він показав, що спрямованість предметних орієнтацій метафізики («першої філософії»), її зосередженість на вищих, тобто тих, що втілюють сутнісні, всезагальні й необхідні параметри буття, об'єктах, обумовлена одвічними, «першоприродними» потребами свідомості: бажанням освоїти світ як ціле, як порядок, універсум, причому зрозуміти цей порядок слід не як стихійну самоорганізацію, а як дещо доцільне, як те, що приведене до системної оформленості деяким творчим началом. Таке розуміння можливе лише у тому випадку, якщо виявиться, що людина і світ у деяких суттєвих своїх властивостях принципово сумісні. Тільки тоді і стане можливим і здійснюваним метафізичне (рефлексивне) пізнання: звертаючись до себе (до розуму чи до переживань), людина відкриє шлях сутнісного осягнення світу. При цьому предмет (світ) постає як ціле, в якому все впорядковане «певним чином», тобто усі частини цілого мають відношення одне до одного і кожна частина займає особливе місце, діючи «на благо цілого»[5]. Універсальний цілісний предмет, що його опановує метафізична рефлексія, є не тільки гармонійним, але й «життєво-буттєвим», «органічним» за своїм складом та устроєм.

---

[4] Див.: Körner S. Metaphysics: its Structure and Function. — N.-Y.: Cambridge University Press, 1984. — P. 126.

[5] Див.: Арістотель. Метафізика, XII, 10 1075 a 10 — 25.

Щодо новітньої філософії, то вона наполегливо під рес-
лює життєнапружений характер та сутнісноцілісну спрямова-
ність інтенціональних орієнтацій рефлексуючої свідомості, на-
голошуючи, що саме цими якостями відзначається метафізичне
світосприйняття. Наприклад, за М.Гайдеггером, метафізична
думка — це те, що «спрямоване на ціле й захоплює екзистен-
цію»[6]. С.Л.Франк вважав, що головним завданням метафізики
є обгрунтування предмету як предмету знання з тією мето
щоб у процесі світовідношення реалізувався життєздійснюючий
акт тотожності буття та мислення[7]. Нарешті, Е.Гуссерль під
креслював, що світ як предмет філософії (тобто метафізичний
предмет) — це духовне явище особистісного та історичного
життя, водночас застерігаючи: життя слід трактувати не у
«фізіологічному» смислі, а як «життя цілеспрямоване, яке спо-
руджує продукти духу, в найбільш повному стані — культурот-
ворче життя у єдності певної історичності»[8].

Отже, тепер ми можемо назвати цей предмет: його уо-
соблює *культура*; її доцільна енергетика «організує» світ у
цілісну поліморфну систему; антропологічною «природою»
культури обумовлюється вітальна сутність її буттєвих втілень
у світ; культурою визначається також і семіотична топологія
світу, саме вона надає його знакам і символам смислової ви-
значеності; нарешті, вона спрямовує інтенціональні орієнтації
свідомості та впливає на змістовний склад метафізики як
форми філософського світосприйняття.

Ось цей предмет і був у центрі уваги київської школи
«світоглядних аспектів діалектики». Відмінною рисою його розг-
лядання стало те, що у ролі його (предмету) субстанціональної
основи вбачалася людська діяльність, і трактувалася вона як уні-
версальна інтегративна форма буття людини у світі. Завдяки їй
філософія здійснювала теоретичний синтез онтологічних та гно-
сеологічних вимірів світовідношення[9]. Діяльність, писав В.П.Іва-

---

[6] Див.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. // Время и бы-
тие. — М., 1993. — С. 333.

[7] Див.: Франк С.Л. Предмет знания. // Предмет знания. Душа челове-
ка. — СПб., 1995. — С. 37-39.

[8] Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Фило-
софия как строгая наука. — Новочеркасск, 1994. — С. 103.

[9] У 60-ті — 80-ті роки категорія діяльності не була позбавлена уваги з
боку гуманітаріїв. Вона, як відомо, складала концептуальну базу впливового
напрямку у психології (О.М.Леонтьєв); вона проходила апробацію при за-
стосуванні філософами системного аналізу (М.С.Каган, Е.С.Маркарян)

нов, «*аболютним* чином замикає в собі справжній зміст людини і людський зміст дійсності»[10]. Ту ж саму думку, але дещо іншими словами стверджував М.Ф.Тарасенко, коли вказував, що діяльність як субстанція дійсності «визначає форму буття об'єкту і разом з тим спосіб його даності задля людини»[11].

Неважко побачити, що в цих формулюваннях відображене метафізичне вирішення філософської проблеми відношення «людина — світ»; справа полягає тут у тому, що метафізична рефлексія «схоплює» вказане відношення у його споконвічній *амбівалентній* єдності. За словами С.Л.Франка, для такої рефлексії традиційні «гносеологія» й «онтологія» є лише підпорядкованими та взаємно пов'язаними поодинокими сферами знання[12]. Означений інтегральний підхід до предмету цінний перш за все тим, що з його допомогою долаються однобічності як епістемологізму (який у логічній своїй межі зводить реальність до знання), так і натуралістичного об'єктивізму (цей також не знає відмінності поміж знанням та його предметом, уявляючи, що можливо знати предмет «таким, який він є сам по собі»).

Важливо відзначити, що у світлі «діяльнісного» підходу до предмету філософії, який був здійснений науковцями Києва, були розкриті не тільки предметно-змістовні, але й предметно-процесуальні параметри буття (культури) та людського знання як необхідної компоненти цього буття. Буттєво-свідомісна цілісність системи «людина — світ» дописується рефлексією як динамічна структура, у взаємно-зустрічній кореляції її двох необхідних складових. Стосовно філософії у статусі «світоглядного знання, яке спрямоване на цілісність буття» картина виглядатиме таким чином: філософське мислення актуалізується в процесі освоєння свідомістю предмету, причому це освоєння виступає не як привласнення, а як *пере-бування* в предметі; предмет існує не як усталений, а в кожному новому акті світосприйняття оновлюється, змінюється. Становлення є в цьому

можна згадати й інші приклади. Але в Києві вона використовувалася як фундаментальна (по відношенню до характеру філософського світогляду, а саме антропологічно зорієнтованого світогляду) категорія, всебічне розгортання якої надає можливість універсального бачення світу.

[10] Иванов В.П. Человеческая деятельность — познание — искусство. — К., 1977. — С. 63.

[11] Практика — познание — мировоззрение. — К., 1980. — С. 141.

[12] Див.: Франк С.Л. Предмет знания. — С. 39.

смислі абсолютним, але в цьому ж смислі перед нами постає перспектива вирішення головного завдання метафізики, яке, за словами П.Д.Юркевича, призначене з'ясувати й пояснити наш досвід таким чином, щоб задля розуму був наданий предмет (із цими словами перегукується наведений вище вислів С.Л.Франка)[13].

Завдяки чому стає можливим вирішення цього завдання? Відповідь на це питання є справою світоглядної «метарефлексії», засобами якої філософія звертається сама до себе як до предмету. Суть відповіді в загальних рисах така. Коли філософія вирішує проблеми самопізнання, вона усвідомлює себе як необхідну, неодмінну сторону (частину) свого предмету (тут: культури); звідси випливає, що філософія просто зобов'язана розглядати себе і предмет як систему взаємин семіотичних кореляцій. Реальним здійсненням буття (чи засобом існування) такої системи є *діалог*[14].

У метафізично-рефлексійній установці світогляду стає можливим розгортання предметно-онтологічного підходу до явищ духу як до істинно-сутнісних втілень буття. Як відзначав Е.Гуссерль, «філософ починає від власного Я, що розуміється чисто як виробник усіх смислових значень, по відношенню до яких він стає суто теоретичним спостерігачем. У цій установці можливе збудування абсолютно незалежної науки про дух у формі послідовного саморозуміння і розуміння світу як продукту духу»[15]. На основі такої установки будується справжня — без усяких застережень — метафізика, тобто властивості світу, які відкриваються у предметі знання, мислються як сутнісні, універсальні, втілені в духовно-онтологічні виміри. Зрозуміло, що саме ці властивості утворюють систему «семіотичної кореляції» із рефлексією, адже за своєю «природою» вона має не тільки пізнавальну, але й смислоутворюючу функцію, задає як перспективи, так і межі нашого можливого ставлення до світу. Щодо смислу, то він не є ре-

---

[13] Аналіз структурної динаміки культури міститься, зокрема, у таких працях київських вчених: Булатов М.А. Деятельность и структура философского знания. — К., 1976; Табачковський В.Г. Криза буржуазного раціоналізму та проблема людської особистості. — К., 1974; Табачковский В.Г. Критика идеалистических интерпретаций практики. — К., 1976; Яценко А.И. Целеполагание и идеалы. — К., 1977 та ін.

[14] Див. про це: Горский В.С. Историко-философское истолкование текста. — К., 1981. — С. 8-82.

[15] Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. — С. 125.

зультатом простого «обернення» знання на знання (як відомо, гносеологізм вбачає роль рефлексії саме в такому оберненні). Осмислення — це виявлений усередині культури її світоглядний метафізичний горизонт, який онтологічно визначає спосіб буття думки у пізнанні. Оскільки ми знаходимося «завжди вже» у цьому горизонті, своїми актами мислення ми «виводимо», «індукуємо» деякий «додатковий» смисл, тобто робимо світ різноманітнішим, глибшим, новішим, змістовнішим, ще більш багатозначущим, ніж він є «сам по собі»[16].

* * *

У невеликому огляді важко позбавитися схематизму та певного спрощення предмету, важко розкрити його в усій глибині та багатоплановості. Залишається сподіватися, що предмет, якому ми тут приділили увагу — київська філософія 60-х — 80-х років нашого століття — ще збудить дослідницький інтерес у сучасних та наступних поколінь українських гуманітаріїв. В історії духовного опору тоталітаризмові «антропологічний», або навіть «метафізичний» ренесанс у світогляді, здійснений київськими філософами, має посісти чільне місце.

[16] Див.: Лой А.Н. Сознание как предмет теории познания. — К., 1988. — С. 48.

Чайка Т., Малахов В.
Київ

ПРО КИЇВСЬКОГО ЕСТЕТИКА А.С.КАНАРСЬКОГО І ЙОГО ГУРТОК

Тема Міста як культурного середовища людської думки привертає до себе в наші тривожні часи дедалі більшу увагу. 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. А разом із тим, найзвичайнісіньке повсякденне існування набуває в такому висвітленні несподівано глибокого колориту: знайомі подвір'я, дерева, провулки постають якимось таємничим ландшафтом Духу, позачасовим, надподієвим — й до того ж здатним зігріти нас своєю дружньою присутністю, своїм живим теплом.

Так і Київ, з усіма видимими й невидимими розрядами своїх історичних та інших реалій, дедалі відчутніше втручається в наші уявлення про вітчизняну духовну традицію, — стає очевидним, що й київська філософська школа — не просто те, що в Києві мало місце, але феномен, Києвом же якоюсь мірою й навіяний, вихований, покликаний до життя.

Виходячи з сказаного, природньо, здавалося б, удатися до солодкого, зворушливо-патетичного тону добропорядного місцевого патріотизму; цей тон, одначе, уявляється більш ніж ненадійним у нинішньому нашому сприйнятті власного буття. Так, Київ знав періоди розквіту, часи піднесення мистецтв, ремесла, просвіти. Так, у В.Ключевського були, певно, підстави зауважити у своєму «Курсі історії» про старий Київ, що «народ... невдавано любить і шанує його, як не любив і не шанував він... ні Володимира на Клязьмі, ні Москви, ні Петербургу»[1].

Приємно цитувати такі рядки, приємно згадувати імена Петра Могили, П.Юркевича, М.Булгакова... Чи не надто не-

---

[1] Ключевский В.О. Курс русской истории. Ч. 1 // Соч.: В 9 т. — М., 1987. — Т. 1. — С. 221.

безпечною звабою є сьогодні для нас роздивлятися власне місто крізь ці узвичаєні ціннісні окуляри? Чим може зарадити солодка розчуленість у нинішньому розвалі? И чи не прозирає в самій нашій зростаючій прихильності до київської міської традиції щось на зразок відчайдушного прагнення привернути до себе увагу в обхід конкуренції сучасної європейської і світової думки (у даному випадку філософської), що тисне звідусіль? Неістотно, мовляв, яким був ім'ярек філософом за серйозним, гамбурзьким ліком, — але погляньте, яким чудовим був він киянином, як зворушливо виражав думку і дух своєї малої батьківщини!

Зізнаємося, що для авторів цієї статті наведені роздуми — лише тривожне утирирування їхнього власного києвофільства, котрого вони зовсім не налаштовані зрікатися. І все ж, як сумістити мудрість Ярослава й Володимира Мономаха, уславлену світлу мірність нашої давньої культури — й дику суміш жадоби й приниження, розпачу й озлоблення в очах сьогоднішніх киян? А може, ми недобачаємо чогось фатального в самому нашому іконописному минулому? Можливо й великі предки — horribile dictu! — були загалом не такі вже й мудрі? Згадаймо лишень, скільки разів палав і нищився давній Київ зовсім не від татарської руки...

Втім, як би не було, любов дається не у винагороду за абстрактні позитивні якості, й коли вже вона спалахнула, виникла — вразливість і приниження свого предмету вона сприймає чи не гостріше, ніж його безперечні переваги. Й отупілий погляд дівчинки-жебрачки в запльованій новокиївській «трубі» навряд чи має менше відношення до сьогоднішньої й повсякчасної онтології нашої міської думки, ніж храми на високому березі Дніпра й усі інші відомі наші скарби.

...Так, знав Київ епохи розквіту, знав досягнення, знав і пам'ятає приклади толерантності, доброї людської мудрості. Знав він великі політичні й культурні проекти, що, по суті, так і залишилися нереалізованими[2], — й тінь цієї фатальної нездійсненності, невиконаності й досі ширяє над нами, навіюючи особливе «київське розчарування історією»[3], породжуючи жагу творчості поза межами реального простору і часу, привчаючи дослухатися до таємничої тиші навкруги.

[2] Див.: Скуратівський В.Л. Історія і культура. — К., 1996. — С. 115-122.
[3] Див.: Там же. — С. 120.

Про один з філософських образів цієї фатальної київської нездійсненності й піде далі мова у нашому нарисі.

...Під середину 1960-х років політичне джерело хрущовської «відлиги» було вже геть перекрите, проте тонка субстанція свободи продовжувала розтікатися по містах і селах неозорої країни, саме на тои час здобувши відчутного впливу на повсякденне самопочуття людей. Щасливі ті, хто вступав до життя в той співучий і летючий час. Ми жадібно осягали — за себе й за декілька попередніх поколінь — красу людського тіла, колір і смак навколишнього світу, такого привабливого й примхливого у своїх безконечних проявах. Проте духовні глибини буття все ще були закриті для нас; їх невиразна присутність стиха бентежила уяву, й лише окремі диваки, білі ворони серед однолітків зважувалися приступати до них, долаючи тривогу й острах, котрим так і судилося залишитися неясними...

Серед студентів філософського факультету КДУ саме в ті роки склалася невеличка, проте активна група хлопців і дівчат, для яких вибір філософії як свого покликання виявився нерозривно пов'язаний з постаттю А.С.Канарського. Власне, це був перший справжній «живий» філософ, котрого вони — тобто ми — зустріли на своєму життєвому шляху. Дехто знав його ще до вступу на факультет за філософською студією старшокласників, що нею Анатолій Станіславович керував у 1965 році – читали доступну на той час філософську літературу, готували доповіді, сперечалися, ще не усвідомлюючи, що беремося до філософії саме так, як і належить братися до неї в післясократівському світі, — пропонуючи свої погляди для жорсткого обговорення, доводячи й відстоюючи їх у розпеченій атмосфері інтелектуального дискурсу.

Важко сказати, що саме — заразливість філософського мислення Канарського, або ж влада його непересічної індивідуальності — відіграло більшу роль в тому, що майже всі студійці стали згодом студентами-філософами (навіть якщо складати вступні іспити доводилося декілька років поспіль), та й інші, кому не пощастило, так і не змогли позбутися глибокої пристрасті до філософії. Важко й добрати слова для визначення характеру духовної привабливості цього найбільш своєрідного представника молодої університетської філософії 60-х років, яким, безперечно, був А.С.Канарський. Перше почуття, що його він у нас, своїх вихованців (які пізніше стали його опонентами) викликав, — це почуття особливої ви-

могливої радості. З ним було ані просто, ані спокійно — з ним було важко і світло водночас.

Високий, стрункий, з світло-русявим волоссям, незмінно в статечному костюмі-двійці, він був схожий на музиканта-віртуоза, при цьому в самій його елегантності, у вимогливих інтонаціях низького хрипкуватого голосу, у веселій чоловічій рішучості слів і вчинків виразно відчувалося і щось офіцерське — в якомусь старому, можливо навіть не зовсім радянському, сенсі.

Обидва ці враження мали реальні підстави. Канарський справді грав на скрипці й при цьому дійсно служив певний час офіцером-підводником десь на Тихоокеанському флоті, де й захопився філософією.

Однак повернімося до головної нитки нашої оповіді. Як уже згадувалося, більшість учасників керованої Канарським студії старшокласників згодом стають студентами філософського факультету КДУ — Роман Ленчовський (власне, вже за часів студії він був студентом-першокурсником вечірнього відділення), Анатолій Пипич, Віталій Драбкін , Євген Бистрицький, Тетяна Чайка... Відповідно й сама студія, що від початку трималася не на формальній організації, а на живому безпосередньому спілкуванні, плавно переростає у студентський науковий гурток — гурток естетики (що зрозуміло, оскільки сам Канарський, за своїм філософським фахом, був естетиком, але що мало й інші причини, про які нижче). До «ветеранів»-студійців приєднуються «новобранці»-першокурсники Валентина Андріянова, Костянтин Жоль, Віктор Малахов, Владислав Нестеренко... Неодмінним членом гуртка став студент істфаку, розумник і поет, закоханий у свою рідну Одесу, Віктор Мейзерський. Протягом кількох років гурток існує в цьому складі, його учасники все впевненіше заявляють про себе, формують власні погляди і переконання, що відображають непрості для кожного стосунки з Учителем, виступають на студентських конференціях.

О тій порі, на відміну від пізніших часів, існувало декілька досить сильних наукових гуртків; авторитетом у студентів користувався, зокрема, гурток з історії філософії, що ним керував М.О.Булатов. І все ж гуртку Канарського судилося посісти особливе місце; зважимося сказати, що на кожного з його учасників немовби лягав якийсь відблиск — не стільки грунтовності, скільки пристрасті до інтелектуальної авантюри, — минали роки, й ця пристрасть у той або інший спосіб давала себе знати.

Що ж відрізняло гурток Канарського на тлі тодішнього факультетського життя?

Перш за все, саме він надавав тодішнім студентам свого роду майданчик для невимушеного філософського спілкування. На його щотижневих засіданнях ми мали змогу не тільки досхочу виговоритися, «озвучити» свої перші кроки на шляху філософського мислення. Самий цей шлях набував своєрідних, неповторно «наших» обрисів, робив несподівані зигзаги, відходив кудись у глибину — адже кожне положення, кожну тезу, що мали для нас, неофітів, значення надцінного продукту власної самозакоханої думки, потрібно було відстоювати, аргументувати, вводити до якоїсь системи, прийнятної для всіх. Природно, що біля джерел цієї системи стояв Канарський; він — тут це слово саме до речі — натхненно диригував нашим філософсько-естетичним дискурсом, часом елегантно, часом по-диктаторськи жорстко спрямовуючи його до бажаного розв'язку.

Треба завважити, — таке ось сумне спостереження — що спів-участь, більше того, спів-буття в описаній гуртковій справі саме по собі не утворювало між нами якогось святого товариства, якоїсь непорушної духовної спільноти. Гуртківці так і залишилися людьми різними, та й особисті стосунки між ними складалися не зовсім просто. Те, що дійсно розкривалося завдяки цим зібранням перед кожним із нас — а в чомусь по-людськи нас таки й зближувало, — це оновлене бачення світу, діалектичне, по-своєму максималістське, сповнене відчуття ризику, націлене на пошук духовних розгадок буття. І знову ж цілком природно, що це світобачення й ці розгадки були забарвлені для нас, принаймні, на самому початку, знайомими інтонаціями хрипкуватого голосу Анатолія Станіславовича, висвітлені його присутністю. Перший, повторюємо, живий філософ, якого ми знали, — живий в розумінні пройнятості власною невтомною думкою, — в самому своєму філософуванні він був людиною аристократичною. Найабстрактнішим ідеям — а за сутністю свої поглядів був він, безперечно, гегельянцем, — Канарський вмів і любив надавати досконалої чуттєвої форми, вмів виражати їх пристрасно й елегантно — в дусі вищої «небайдужості» до них, якщо скористуватися його улюбленим терміном. Причому вся тонкість і вся правда полягали тут в тому, що чуттєвий сенс виявлявся не якоюсь доважкою, а сприймався як живе продовження і розвиток самої суті відповідних ідей. Саме тому гурток Канарського був, зрештою, гуртком естетичним і ні-

яким іншим виявитися не міг, — дякувати Богові, в цьому ми свого Вчителя приймали й підтримували. Звідси ж, плюс наша спільна юність, юність шістдесятих років — та атмосфера закоханості, котра не те щоб сповивала наші зустрічі, але наче в якомусь трансцендентальному вимірі віяла над нами тоді.

Не зайве, втім, нагадати тут і декотрі інші, більш об'єктивні причини, що також сприяли тому, щоб найвпливовішим на факультеті став у ті роки «розмороженого» (у межах марксизму) філософського мислення саме гурток з естетики. Є підстави вважати, що своєрідний естетизм, який у ті роки пускав коріння в радянських філософських центрах, значною мірою являв ніщо інше, як черговий етап «самовигоряння» самої марксистської ідеології, — мало не єдину форму, в якій пафос людської свободи ще міг бути асимільований «всепереможаючим» вченням, що зберігало домінуюче положення в духовному житті країни.

Показово, що подібну функцію у нас у 60-ті роки могло виконувати саме естетичне світосприйняття — аж ніяк не етичне, підйом якого в наступні десятиліття майже з автоматичною неминучістю вів до дистанціювання від марксистської позиції як такої. Адже якщо етичне начало в будь-якому зі своїх проявів передбачає розмежування належного і сущого, самовизначення відповідальної людської волі, — начало естетичне, завдяки властивій йому чуттєвій інтегративності, так чи інакше орієнтує на прийняття буття, цілісне входження до нього аж до розчинення індивіда в наявній спільності сущого. Відома фраза М.Горького — «естетика є етикою майбутнього» — не випадково прийшлася до смаку режиму, саме існування якого залежало від можливості пришепити індивідові неподільний ентузіазм Всезагального.

Можна сказати, що завжди, коли марксистському режиму важливо було продемонструвати своє людське обличчя, він згадував про естетику. І в 60-ті роки в нас достатньо було естетизму подібного гатунку, що спромігся навіть «перетравити» рукописи молодого Маркса. На щастя для учнів Канарського, їх Вчитель, бувши, безперечно, естетиком, репрезентував естетичний принцип у гранично далекій від ідеологічних кліше, духовно й морально насиченій його іпостасі, що надовго визначило наше сприйняття феномену естетичного загалом.

Щодо власне філософсько-естетичної концепції Канарського, то вона, як було вже сказано, грунтувалася на вченні Гегеля, точніше, на гегелівській діалектичній логіці, осмисленій з

позицій антропологізму молодого Маркса. В тодішній ра[illegible]
кій ситуації таке сполучення ще не видавалося банальним. З
одного боку, воно дозволяло демонтувати заскнілі поб[illegible]
офіційної марксистсько-ленінської естетики за допомогою
власного діалектичного методу, ігнорувати якими вона в бу[illegible]
якому разі не могла. З другого — наповнювало естетичну тео-
рію живим людським змістом, властивим ранньому Марксу
третього — взагалі підкреслювало значущість послідовного, фі
лософськи відповідального розвитку думки, що в атмосфері
років зовсім не було загальною нормою. Зважимося стверд
вати: був час, коли Канарський далеко випереджав інших від
мих радянських естетиків і в першому, і в другому, і в третьому
відношенні, й лише фатальна київська провінційність не до
зволила широкій інтелігентній аудиторії належним чином це
оцінити. Коли відомий московський філософ Е.В.Ільєнков
опонент на кандидатському захисті Канарського, визнав з
потрібне розпочати свою передмову до першої монографії мо
лодого київського колеги словами: «Це розумна, серйозна й
цікава книга, гідна уваги і роздумів»[4], — у нього, далебі, були
для того підстави.

В дусі тогочасних гегельянських захоплень Канарський прагне створити універсальну систему категорій естетики, що охоплювала б з єдиного центра онтологічний, гносеологічний та культурно-історичний шари естетичного досвіду. При цьому, як людина з художнім чуттям, він чудово усвідомлює, що висунуте завдання не може бути розв'язане шляхом простого пересадження на грунт естетичної проблематики категоріальних структур гегелівської «Логіки». Шукані категорії, що знімали б у собі пояснювальний потенціал гегелівських діалектичних універсалій, мали бути заново віднайдені в самій естетичній культурі — звичайно, у специфічній для останньої формі. Висхідною парою таких категорій — свого роду «клітинкою» усього подальшого аналізу проблематики естетичного — у Канарського постають категорії «байдуже» — «небайдуже» («безразличное» — «небезразличное»). «Байдуже» тлумачиться не як оцінка, а як теоретичне позначення чуттєвої індиферентності у ставленні людини до світу. Заперечення цієї індиферентності загалом, так само, як будь-якого з її іс-

[4] Ильенков Э.В. [Предисловие] // Канарский А.С. Диалектика эстетического процесса: Диалектика эстетического как теория чувственного познания. — К., 1979. — С. 3.

торичних проявів, і породжує, за Канарським, усю повноту й роз...маїття форм естетичної чуттєвості. Так, «збайдуження» («обезразличивание») для людини на певному історичному етапі продуктів першої життєвої потреби (внаслідок появи їх надлишку) тягне за собою, як власну протилежність, зростаючу естетизацію декоративно-прикладної сфери й розвиток відповідного виду художньої діяльності; «збайдуження» рабської праці подібним же чином кладеться в основу античної пластики тощо.

Що ж — над усіма цими побудовами віяв, безперечно, дух часу, кидаючи на них свою фатальну тінь. Так чи інакше, їх обговорення надавало нам можливість сперечатися до охриплості, знову і знову тематизуючи для себе улюблені сюжети Канарського про безпосередність людського буття, про естетичний ідеал, про су-мірне й неспів-мірне («со-образное» и «без-образное»), про моральнісну й моральну форму естетичного, про мистецтво і його майбутню долю...

Окрім гурткових занять, ми інколи відвідували лекції Анатолія Станіславовича, які він, через немилість начальства, читав здебільшого першокурсникам далеких від філософії факультетів — кібернетикам, радіофізикам та іншим. Читав він виразно, проте досить складно; тим знаменніше, що юні «технарі», які тільки-но переступили університетський поріг, приймали його і притаманну йому манеру мислення. За даними викладацького рейтингу таких нефілософських факультетів він, як показували опитування, часто-густо посідав друге-третє місце, одразу ж після того чи іншого місцевого «володаря дум»...

Таким був Канарський часів гуртка — молодий, енергійний, вразливий, сповнений задумів і вчительського завзяття.

Що сталося потім? Щаслива епоха Канарського і його гуртківців, як нерідко трапляється, тривала недовго. Почався наступ ентропії — восени 1970 р. Канарський, через трагічне непорозуміння, припиняє керівництво гуртком, а через рік по тому й сам гурток розсипається. Як сказано, особисті стосунки між його учасниками не були особливо міцними; з плином часу ми все далі відходили від свого Вчителя й один від одного. Проте всі ми, при цьому, залишалися вірними філософії. І в нових розмовах, нових, немислимих раніше ситуаціях нам усе ще інколи вчуваються знайомі інтонації вимогливого хрипкуватого голосу. Кожному з тих часів довелося зазнати й бентежне відчуття повороту, зламу долі, після якого минуле не просто забувається, а

немовби уярмлюється невмолимою субстанцією мовчання — чи не у відплату за нашу тодішню гординю, хтозна.

Сам Анатолій Станіславович як і раніше викладав в університеті, видав — з великими витратами нервової енергії — дві книги з викладом своїх філософських поглядів, у 1983 р. захистив докторську дисертацію. Після захисту скаржився на втому; говорив іще, що хотів би звільнитися від тяжіючої над ним проблематики й узятися за щось нове.

Незабаром Канарський виїздить до Польщі — читати лекції в одному з університетів. З Польщі, з Вроцлава, до нас і дійшла трагічна звістка про його несподівану смерть у ніч під католицьке Різдво напередодні 1985 року.

... Не тільки обмежений обсяг статті не дозволяє нам тут сказати більше. Були в нашому спілкуванні свої традиції, кумедні випадки, характерні слівця — про них би й згадати зараз, але ні: пішло — й не повернути, не затримати на вітрі. Вітер часу уносить геть неповторні враження життя, уносить те «безпосереднє», про яке так любив міркувати Анатолій Станіславович. Зостаються слова, лишаються назви і сторінки, уярмлені мовчанням. І залишається біль — біль душі, що втрачає в минулому свої невтілені частки, біль, притишити який можна тільки одним: розповідати, говорити про те, що ще не вщухло назавжди, що ще присутнє в нас.

... Про те, наприклад, як після кандидатського захисту Анатолія Станіславовича ми всім гуртком очікували на нього біля статечної академічної будівлі неподалік від придніпровського парку, коли ж він вийшов — підхопили його на руки й понесли, надівши на нього вінок з осіннього листя, а він пручався, як схоплена зненацька дитина.

170-річчя з дня народження Д. Юркевича



Левченкова О.
Луганськ

П.Д.ЮРКЕВИЧ ПРО ПРЕДМЕТ ФІЛОСОФІЇ

Найвищим поняттям для філософів-раціоналістів (назвемо лише В.Віндельбанда, Е.Гуссерля, Г.Шпета) є, як відомо, поняття науковості[1]. Однак визначення філософії винятково як науки не залишає місця багатьом вченням, які без сумніву належать до філософських. Більш того, ціла низка філософських систем самих раціоналістів (Парменід, Арістотель, Декарт, Кант, Гегель, Маркс, інші) не вміщується в межі «науковості».

Ці зауваження для філософської думки XX ст. не нові. М.Гайдеггер свого часу вважав вимірювання цінності філософії ідеєю науковості «фатальним приниженням її справжньої сутності». З його точки зору, тільки зіставлення філософії з релігією та мистецтвом є порівнянням сутнісним[2].

По-різному розглядають філософію, її відношення до науки, релігії та мистецтва християнські мислителі. Протоієрей, проф. В.Зеньковський відстоював ідею християнської філософії[3]. Отець Сергій Булгаков оцінював новітню релігійну філософію як християнську єресеологію[4]. М.Бердяєв вбачав трагедію філософії в тому, що вивільнившись від релігії й одкровення (сфери вищої), вона потрапляє в залежність від позитивної науки та наукового досвіду (сфери нижчої)[5].

---

[1] Див.: Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Вопросы философии. — 1986. — № 3. — С. 104-110.

[2] Див.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. — 1989. — № 9. — С. 116-117.

[3] Див.: Зеньковский В. Основы христианской философии. — М., 1992. — С. 7-19.

[4] Див.: Булгаков С. Трагедия философии // Русские философы (конец XIX — середина XX века). Антология. — Вып. 1. — М., 1993. — С. 89.

[5] Див.: Бердяев Н. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Мир философии. — М., 1991. — С. 111.

Для поступу в розв'язанні цієї проблеми корисно, на наш погляд, звернутися до творчої спадщини видатного українського мислителя П.Д.Юркевича.

Вже в першій друкованій праці «Ідея» П.Юркевич, дотримуючись загалом традиції XIX ст. і висловлюючи думку, що філософія повинна бути перш за все наукою, підкреслює труднощі, пов'язані з таким її розумінням. В чому вони? Перш за все — у складнощах поєднання повноти загальнолюдської свідомості з точністю та обгрунтованістю наукових висновків[6]. Згідно з П.Юркевичем, філософія як світоглядна наука завжди пов'язана із загальнолюдською свідомістю. У своїх вищих поривання вона здіймається на таку височінь, яка науці позитивній може здатися радше «цариною людських бажань та невизначених прагнень духу»[7], ніж науковим пізнанням. Історія наук позитивних водночас показує, що вони розвиваються тим рівномірніше, чим менше прагнуть осягнути сутність речей, обмежуючись цариною досвіду. Це веде до припущення, що сила та гідність науки залежать винятково від ідеального моменту в розумінні явищ. Як вважає філософ, сама можливість і дійсність науки передбачає ідею. Якби зовнішні форми явищ не мали в собі ніякого смислу, тобто не розташовувалися згідно ідеї, то такі явища лишилися б чужими нашій свідомості[8].

Цікавим, на наш погляд, є той факт, що у П.Д.Юркевича, а згодом і в релігійній філософії кінця XIX — початку XX ст. деякі філософські категорії і вчення оцінюються під кутом опозиції «живого» та «мертвого». Поняття живого та мертвого є поняттями особливими, *поняттями світовідчуття* філософа. Вони задають *ціннісні* домінанти, визначають конотативне забарвлення власне філософських категорій, таких як істина, розум, ідея, дух та ін.[9] Ця опозиція добре простежується вже у праці П.Д.Юркевича, яку ми розглядаємо.

«Ідея», природно, належить до позитивного полюса опозиції — «живого»: «живий і діяльний дух», «жива єдність розумових, моральних та релігійних поривань», «ідея в плоті та крові» тощо. Зрозуміло, що при такому ціннісно-орієнто-

[6] Див.: Юркевич П.Д. Идея // Философские произведения. — М., 1990. — С. 16.

[7] Там же. — С. 12.

[8] Там же. — С. 15.

[9] Див.: Борухов Б.М. Мышление живое и мертвое: «рассудок» и «разум» в философии П.Флоренского // Логический анализ языка. Ментальные действия. — М., 1993. — С. 137.

ваному світогляді поняття науки та філософії також повинні перебувати в полі «живого» як позитивно забарвленого поса. Підтвердження цьому — переконання філософа, що наука «не може народитися від зіткнення *механічних* [Курсив авт.] діячів»[10]. Механічне тотожне неживому. Конотативною семантикою живого заряджені ідея, розум, дух, чуття, істина. Носій живого — Божественне й розумне.

Всі названі категорії є філософськими. Тому філософія у визнанні ідеї, у світлі розуму, у вищих пориваннях духу повинна бути носієм живого. Але не всяке філософське вчення задовольняє ці вимоги.

П.Д.Юркевич починає свою статтю з глибокого і всебічного аналізу філософських систем Платона й Арістотеля. При цьому мислитель на приховує своєї прихильності до ідей Платона. Критичне ж ставлення його до Арістотеля, попри високу оцінку цього філософа, не викликає сумніву. Суто теоретичне розуміння дійсності, характерно для Арістотеля, є чужим Юркевичу. Воно не задовольняє, за його словами, *всі вимоги людського духу*. Саме в цьому вбачає український мислитель «загальну долю суто вченої методи, що бажає давати відповідь на тривожні запити духу *не стільки повну, скільки чіткy* [курсив авт.]»[11]. «Холодний тлумач натури,» — так характеризує він Арістотеля, котрий дорікав Платону за його «поетичні ідеї». Сам Юркевич в останніх вбачав не стільки недолік, скільки невід'ємну вартість філософії[12].

Точність і ясність, безособовий об'єктивізм, холод — усі ці визначення носять у собі нежиттєздатне, механічне начало. А справжня філософія, а отже жива, життєва, обгрунтовує світоспоглядання, «зачатки якого є в усякій людській душі і яке з необхідністю передбачається релігійним і моральним життям людства...»[13] Звідси випливає вирішення нею питань не суто логічним чином, а згідно з велінням людського серця.

Філософія охоплює людину як цілісність, з її думками та відчуттями. Саме тому філософ вважав марними спроби заради вченої досконалості і послідовності розділити «члени одного *цілісного* (курсив авт.) людського світоспоглядання: в живому і діяльному дусі вони так само неподільні, як душа і тіло...»[14]

---

[10] Юркевич П.Д. Идея. — С. 16.
[11] Там же. — С. 34.
[12] Там же.
[13] Там же. — С. 15.
[14] Там же. — С. 14.

Прагнення цілісного світоспоглядання, в якому розумове, моральне та естетичне є єдиним, вводить філософію до семантичного поля живого. Тут відчуття, а отже серце, відіграють далеко не останню роль не тільки в моральній поведінці, але і в пізнанні. Звідси, як здається, випливає спорідненість філософії з поезією. «Вищі сподівання людського серця» — такими є мірило й точка відліку. І якщо Софокл, найдуховніший серед поетів, відкрив у серці людини ці вищі сподівання, то Платон у божественній ідеї вказав ту дійсність, куди вони спрямовані. Поет підіймає людину до відчуття, філософ — «до свідомлення світу і ладу божественного»[15].

Інший член опозиції — «мертве» або «неживе» — ми зустрічаємо у П.Д.Юркевича в характеристиці раціоналістичної філософії. Так, світосприйняття Б.Спінози він називає *механічним*, що тотожно *позбавленому життя*. «У спогляданні Спінози світ є немовби спокійною геометричною величиною, без руху, без розвитку, без життя: все в цьому світі тихо, мертвенно.. »[16] Душа людська у Спінози «є мислячий автомат»[17], людину філософ-раціоналіст *приносить у жертву Богу й необхідності*[18]. Немає життя в людині, вона — механізм і жертва. Світ, у якому вона існує, теж являє собою *механічний потік*. Навіть життя у світосприйнятті Спінози перебуває у семантичному полі «мертвого». Воно — вічноплинна ріка, але її хвилі позбавлені *внутрішнього, смобутьного, живого*, безпорадні перед байдужою силою потоку, є химерними[19].

Живе співвідноситься з внутрішнім, самобутнім, мертве — із зовнішнім. У Спінози, за словами П.Д.Юркевича, весь Всесвіт є «безумовна зовнішність»[20]. Мертві елементи-атоми чужі своїй власній роботі, цілком *байдужі* до неї, що образливо для почуття й не відповідає вимогам людського розуму. «Вічні діячі природи перебувають щодо своїх створінь у негативному відношенні байдужості»[21].

Оцінка раціоналізму П.Юркевичем є близькою до характеристики, яку йому дав П.Флоренський. В останнього вона

[15] Там же. — С. 25.
[16] Там же. — С. 37.
[17] Там же. — С. 35.
[18] Там же. — С. 37.
[19] Див. там же. — С. 22.
[20] Там же. — С. 22.
[21] Там же.

теж побудована на застосуванні категорій «живе» та «мертве». «Раціоналізм, тобто філософія поняття і розсудку, філософія речі та позбавленої життя нерухомості, — раціоналізм... — філософія плотська»[22] (плотське у П.Флоренського позначає мертве). Раціоналізму протиставляється філософія християнська, тобто «... філософія ідеї та розуму — філософія духовна»[23]. Духовне тут тотожне живому.

Категорії «живого» та «мертвого» присутні у П.Д.Юркевича і при оцінці пізнавальних можливостей людини. Поняття пов'язані з діяльністю розсудку. Сам же він витлумачується як здатність до логічного мислення, до пізнання явищ у їх необхідності. Але в поняттях розсудку явища «розпадаються на численну кількість різноманітних галузей знання»[24], тоді як філософія, яка є *цілісним світоглядом, «ніколи не живе абстрактною або суто логічною свідомістю* [Курсив авт.], але розвиває своє духовне життя в усій повноті та цілісності її моментів»[25].

Характеризуючи філософію Канта, український філософ писав: «Всі ці апріорні визначення *виганяють життя і дух* з їх справжнього місця і мимоволі примушують думку шукати життя і дух у тих абстракціях, безпосередня вартість яких у тому й полягає, щоб вони *залишилися мертвими* [курсив авт.]»[26]. Тільки в ідеї «розум споглядає внутрішній склад та лад... явищ у цілісному образі, в гармонії й повноті, як вираження одного начала, як види та щаблі одного безкінечного життя»[27].

Розум в інтерпретації Юркевича, на відміну від кантівського тлумачення, є здатністю прозрівати в речах сутність. Тільки повертаючись до пізнання сутності, «ми знаходимо в ній і під нею необхідність *розумну*, яка дає явищу внутрішню єдність, життя та душу»[28].

Розум як «живу діяльність людини»[29] визначає і Павло Флоренський напротивагу ворожому по відношенню до життя розуму, що несе смерть та розкладання.

---

[22] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. — Т. 1. — Ч. 1. — М., 1990. — С. 30.

[23] Там же.

[24] Юркевич П.Д. Идея. — С. 12.

[25] Там же. — С. 68.

[26] Там же. — С. 67.

[27] Там же. — С. 12.

[28] Там же. — С. 11.

[29] Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. — Т.1. — Ч.1. — С. 73.

Ми зупинили свою увагу на категоріях розуму та розсудку, оскільки вони мають пряме й безпосереднє відношення до визначення філософії. Але чи тільки розсудок та розум виступають діяльними силами пізнання? Ні. П.Д.Юркевич неодноразово підкреслював, що людський дух є реальною субстанцією, що надає спрямованості філософуванню і значно ширша від свідомості з її розсудково-дискурсивним мисленням. Осереддя духовного життя філософ убачав у серці, для якого поняття добра, блага, краси є основою людського існування: «Або визнати все багатство нашого духовного життя химерним, в істині не існуючим, — пише філософ, — або ж погодитись, що світ, який розвиває наше духовне життя з його багатством *не настільки матеріальний, не настільки позбавлений життя та бездушний*, як він зображується в механістичному світоспогляданні [Курсив авт.]»[30].

У філософії, згідно з Юркевичем, повинно бути місце для людини з її бажаннями й прагненнями, з її неповторністю. Саме цього мислитель не знаходить не тільки у філософії Спінози, але і в раціоналістичній філософії Г.В.Ф.Гегеля, котрого високо цінував: «Марно ми намагалися б, йдучи за Гегелем, увійти нарешті до світу духовного; ми можемо ввійти лише до світу думки»[31], — констатує автор «Ідеї».

Але філософія завжди залишається пошуком істини, а не мрією про бажане. Як узгоджуються бажане та дійсне у філософії П.Д.Юркевича? Як у житті моральному, так і в знаннях людина починає зі станів суб'єктивних, — вважає філософ. Однак, їх не можна уявити без об'єктивного змісту: «В знанні ми, нарешті, знаємо *не себе*, а істину. у прагненні ми, нарешті, бажаємо *не себе*, а добра; наші вчинки й пізнання отримують, нарешті, загальнолюдське значення»[32].

Як і П.Д.Юркевич, захищав ту філософію, для якої істина має не тільки відчужено-теоретичне значення, але *живе, сутнісне,* його учень В.Соловйов. Навіть етимологія слова «філософія» свідчить на користь *живої* філософії. На думку В.Соловйова, слово «любомудрість» не може застосовуватись щодо теоретичної науки. Під мудрістю розуміється не тільки повнота знань, але й *моральна досконалість, внутрішня цільність духу.*

[30] Юркевич П.Д. Идея. — С.12.
[31] Там же. — С. 59.
[32] Там же. — С. 66.

Філософія як справа життя відповідає прагненням людськ... лі та вищим ідеалам людського почуття[33]. Отже, і видатний ро... сійський релігійний філософ В.Соловйов при визначенні ... софії використовував ціннісну категорію «живого».

Категорії «живе» та «мертве» — додаткові, конотативні. Але в релігійно-ідеалістичній філософії вони мають зна... смислове навантаження. В епоху торжества раціоналізм... український філософ відстоював *живу істину, живий розу... живе почуття та живу філософію.*

Можливо хтось дорікне, що його ідеї «суть поетичн... що його образи Божественного світу та живої філософії н... мають ніякого відношення до науки. У Юркевича на це є від... повідь. Марно давати філософії корисні поради не сягати ме... тафізичної вершини безумовної Божественної ідеї. Мислитель переконаний, що філософія не може замкнутися в межа... окремих досліджень. Тільки на висоті загального і цілісного світоспоглядання філософія стає в один рівень із повсякденною людською свідомістю, що так неухильно спрямована до вічного та Божественного: «Якщо на цій висоті недоступною для філософії є достовірність знання математичного, якою, втім, не володіє і найпозитивніша наука, як тільки вона веде мову про живу дійсність, то замість цього знання підтримується тут впевненістю, яка народжується безпосередньо з моральнісних, естетичних та релігійних прагнень і потреб людського духу, або знання зустрічається тут з *вірою* що в історії науки є діячем більш сильним, більш енергійним і більш істотним, ніж скільки уявляє собі виняткова емпірія»[34].

Наскільки далеко може завести «виняткова емпірія» з її усуненням ціннісних етичних орієнтацій, добре продемонструвало XX ст. Тому в наш час питання про етичний зміст та смисл наукового знання хвилює все світове співтовариство. Тенденція гуманізації науки, яка проявляється у зближенні пізнавальних цілей та етичних цінностей, у взаємодії природничо-наукового, гуманітарного та філософського знання, їх діалозі з іншими практичними та духовно-практичними формами освоєння світу, зазначається багатьма науковцями. Стає зрозумілим, що функції наукового пізнання не обмежуються вироб-

---

[33] Див.: Соловьёв В.С. Философские начала цельного знания / Сочинения: В 2-х т. — Т.2. — М., 1988. — С. 179.

[34] Юркевич П.Д. Идея. — С.12.

ництвом достовірного знання. Наука відіграє в людському суспільстві могутню культуротворчу роль: «Тому так важливо усвідомлювати людські та світоглядні основи теоретичного розуму, усвідомлювати, наскільки орієнтири і цілі наукового пізнання відповідають цілям та цінностям гуманізму»[35].

Як бачимо, П.Д.Юркевич був близьким до розуміння того, що визначення філософії лише як науки є надто вузьким. XX ст. з його «тотальною ірраціональністю» ще раз поставило під сумнів можливість суто раціоналістичної філософії. Тому цілком зрозумілим є інтерес до мислителів, що відчували важливість пізнання не тільки світу, але й місця людини у світі, її світовідчуття і духовних поривань. Одним з таких філософів був Памфіл Данилович Юркевич.

[35] Филатов В.П. Научное познание и мир человека. — М., 19[illegible] — С.

Шевченко В.
Чернігів

ВЧЕННЯ ПРО ПІЗНАННЯ П.ЮРКЕВИЧА ТА ЙОГО СУЧАСНЕ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКЕ ЗНАЧЕННЯ

Українські мислителі XIX ст. часто писали твори російською, німецькою та польською мовами. Зумовлювалось це переважно розчленуванням України між різними державами, неможливістю публікації досліджень українською мовою. Тому дослідження української філософії XIX ст. слід вести з урахуванням включеності українських земель до складу головним чином Росії та Австро-Угорщини, як часто конфліктуючих і ворогуючих імперій.

Стосується це й вивчення спадщини П.Юркевича як визначного представника київської релігійно-філософської школи XIX ст. Історичні розвідки його творчості мають в основному описово-оціночний зміст. Одні автори (Д.Чижевський, І.Мірчук, О.Кульчицький та ін.) вбачають у П.Юркевича «філософію серця», другі (Г.Шпет, М.Лосський, Г.Флоровський) цінують його як талановитого полеміста, котрий у Росії 60-х — 70-х років XIX ст. прославився аргументованою критикою матеріалізму й нігілізму. Письменник І.Нечуй-Левицький, історик В.Ключевський, філософ В.Соловйов шанують П.Юркевича як майстерного і популярного серед студентів професора.

Тепер про П.Юркевича мовлять переважно як про видатного релігійного філософа, якого цькували російські нігілісти-демократи. а потім і марксисти. Відзначається також, що він стояв біля витоків «української школи» в російській філософії (В.Соловйов, В.Ерн, М.Бердяєв, Л.Шестов інші), котра розробляла теми філософської антропології. Але окремі публікації останніх років лише переказують погляди П.Юркевича засвідчуючи цим, що якийсь аспект його філософії автори «добре вивчили і засвоїли».

Проте вміння переказувати твори мислителя ще не є історико-філософське дослідження. Мало сприяє йому й уміння нагороджувати П.Юркевича звучними метафорами типу «філософ серця». Важливіше розібратись у тому, чому багатьох сучасників П.Юркевича тепер мало згадують, а до його творчості все пильніше приковується увага дослідників.

Помітний потяг до філософії П.Юркевича, а про це свідчать і засновані тепер у Києво-Могилянській академії щорічні читання на його честь, зумовлюються в цілому, очевидно, двома обставинами. По-перше, необхідністю всебічної реконструкції світоглядних основ української культури, а по-друге — прагненням глибше вивчити суть і наслідки пов'язаного з іменем вченого перевороту, що відбувся у філософії на Україні і в Росії середини XIX ст. Конкретніше, П.Юркевич стає професійним філософом у часи глибокої соціально-політичної та світоглядної кризи, що охопила Російську імперію після її поразки у Кримській війні в 1857 р.

Відомий принцип російської державницької філософії — «самодержавство — православ'я — народність» — у тій війні не виправдав себе. Російські урядовці, вчені, письменники й журналісти шукали більш надійне філософське підґрунтя, спроможне вдихнути могутність занепадаючій імперській політиці. Перспектива вбачалась у відміні кріпацтва, лібералізації духовного життя, модернізації російського православ'я, поширенні позитивізму й матеріалізму, реформуванні освіти, використанні кращих зразків власного та закордонного досвіду громадсько-політичної діяльності.

Повоєнну ситуацію, а згодом — відміну кріпацтва в імперії, ускладнювали жевріюча Кавказька війна, заворушення і повстання обдуреного царизмом селянства, що не отримало обіцяної землі. Виникає тоді в Україні (в Одесі), а потім переноситься до Петербурга та інших міст Росії організований робітничий рух соціалістичного спрямування. Істотний вплив на умонастрої в Росії справило й повстання за незалежність Польщі в 1863 р., в якому участь частково брали й українці.

Росія (Петербург, Москва тощо) продовжувала у 50 — 70-х рр. XIX ст. експортувати зарубіжну, особливо німецьку, французьку та англійську філософію, котра поширювалась і в Україні. Київ нерідко був ініціатором переймання зарубіжних ідей, як це трапилось із філософією К.Маркса. Першим істот-

ний внесок у пропаганду марксизму в Російській імперії зробив доцент Київського університету М.Зібер.

Російські урядовці дивились на філософію насторожено, тримаючись думки: «Користь філософії не доведена, а шкода цілком можлива». Урядові антифілософські настрої ще в 1850 р. привели до заборони аж до 1861 р. викладання філософії в університетах світськими викладачами. «До філософії і до «метафізики», — пише про ті часи Г.Флоровський, — встановлюється зневажливе ставлення, філософів ледве терплять. І хоча, насправді, все суспільство томилось саме філософською стурбованістю, прописувалося задовольняти її не у творчості, а в «просвітництві», тобто в дилетантизмі»[1].

Незважаючи на антифілософські урядові заходи, роль філософів почали виконувати у світському житті в основному опозиційні публіцисти-різночинці: М.Чернишевський, М.Добролюбов, Д.Писарєв, інші. Провідники різночинців сповідували спрощений «народницький» утилітаризм, боролись проти ідеалізму і позитивізму, «матеріалістично» перетлумачували філософію Гегеля, популяризували нігілістично спотворену антропологію Л.Фейєрбаха, сприйняту крізь призму «наукового матеріалізму» Бюхнера, Фогта, Молешота, підносили вчення Ч.Дарвіна та суспільно-корисну значущість наукового дослідного пізнання.

Філософський нігілізм у сфері практичної політики вилився у народницький тероризм («Народна воля») та анархізм (Нечаєв, Бакунін інші). Були спроби «ходіння в народ», подвижники якого пропонували народам Росії засновану нібито на науці «антихристиянську» релігію «братерства». Такі «ходіння» свідчили про кризові явища у лоні Російської православної церкви як державного департаменту, що сприяло поширенню європейських протестантських сект (штундизм, євангелізм, меноніти та ін.), особливо на півдні України.

Будучи складовою Російської імперії, більша частина України середини XIX ст. піддавалась русифікації. Проте «російська» Україна прагнула жити власним життям, що вилилось в активні історико-етнографічні й культорологічні дослідження «южно-русского народу» (М.Максимович, М.Маркевич, В.Антонович, В.Білозірський тощо). Робились спроби теоретично визначити засади устрою України, її місця серед народів Росії та світу (М.Костомаров, П.Куліш, М.Драгоманов).

---

[1] Флоровский Г. Пути русского богословия. — Париж, 1983. — С. 288, 289.

Абрис загальноросійської та української ситуації середини XIX ст. виразно підкреслює той факт, що творчість П.Юркевича припадає на вельми напружений період суспільного життя. Це означає, що й підхід до аналізу його діяльності має визначатись не критеріями «філософської вченості» (кого П.Юркевич читав, кого цитував, з ким погоджувався, сперечався і т.п.), а критеріями історичного буття. Спираючись на останні, можна вважати його філософію прагненням відповісти на низку кардинальних світоглядних запитів, що актуалізувались як в Україні, так і в Росії згаданого періоду.

Історик філософії не може повторити минулого, але він здатний його переосмислити. Переосмислення ж означає творче використання досвіду мислителя тією мірою, в якій він зберігає актуальність і значущість для поступу філософії в цілому.

Принципове значення, зокрема, має розуміння П.Юркевичем витоків філософії і засад властивого їй вчення про пізнання. Дослідження архіву П.Юркевича, що ведуться нині викладачами і студентами Києво-Могилянської академії, очевидно, дадуть підстави зробити пізніше дещо інші висновки, ніж ті, що пропонуються у цій статті. Відомі ж матеріали дозволяють наполягати на тому, що філософію мислитель розглядав як результат культурно-історичного поступу народу. Вона, на думку П.Юркевича, починається у такій ситуації національного буття, коли народ пройшов тривалий шлях, потребує осмислення пройденого, аналізу сучасності, щоб визначитись та зібратись із силами для подальшого руху[2]. Інакше кажучи, філософію П.Юркевич сприймав передусім як форму національного самоусвідомлення і спосіб національного самоопанування.

Постаючи у ситуації національного самопізнання й самовизначення, філософія не тільки осягає світоглядні засади національної культури, але й надає їм нову якість світорозуміння. «Філософія, — пише, зокрема, П.Юркевич, — звільнила людську свідомість від міфологічного мороку, яким вона була оточена на початку свого розвитку, й поставила віч-на-віч зі справжньою дійсністю, що закономірно розвивається»[3]. Таким чином філософія виконує свою непересічну цивілізаторську функцію в історії народів і людства.

---

[2] Див.: Ключевский В.С. Гвоздёву П.П., 14 февраля 1862 г. // Сочинения: В 9-ти т. — Т. 9. — С. 195.

[3] Юркевич П.Д. Вибране. — К., 1993. — С. 40.

Водночас П.Юркевич бере до відому й ту обставину, що саме у міфології виробляються первинні форми тлумачення людини, світу, витоки знання про речі, норми людської діяльності тощо. Вступаючи до життя, наголошує П.Юркевич, людина застає масив уявлень, понять та ідей, на які спирається при вирішенні повсталих перед нею проблем. Тобто ще до того моменту, коли людина починає самостійно пізнавати світ, проблеми, що хвилюють її, вже виявляються наявними в суспільстві. «Будь-яка філософія, — зазначає мислитель, — завдячує своїм найкращим змістом тим даним, які вона знаходить у глибинах загальнолюдської свідомості»[4].

Запропоноване П.Юркевичем розуміння філософії, і це слід спеціально підкреслити, суттєво відрізнялось від домінуючих у Росії середини XIX ст. уявлень. Адже позитивізм, що поширювався тоді у Росії, орієнтувався на ототожнення філософії з наукою, яка хоч і важлива для людей, проте обмежена. Нігілісти, зі свого боку, хоча були близькими до позитивізму, вбачали джерело філософії і пізнання в утилітарно-корисному результаті досвіду «боротьби з природою». Філософія ж російського православ'я традиційно не виходила за межі догматичного тлумачення відношення віри і знання, Бога і світу, тримаючись осторонь наукових досліджень.

Оригінальність П.Юркевича як мислителя середини XIX ст. полягає саме в тому, що суть і джерело філософії він бачить в історії народів, їх культурі, віками набутій мудрості, в їх надбаннях і втратах. Водночас слід вбачати в цьому відгук П.Юркевича на шукання провідників української інтелігенції того часу, котрі культуру, світогляд та історію українського народу прийняли як підгрунтя осягнення світобуття та історії людства.

Розуміння філософії як способу національного самоусвідомлення та самоопанування дозволило П.Юркевичу по-новому вирішувати провідні для XIX ст. світоглядно-методологічні проблеми пізнання. Принципова новина творів П.Юркевича в цьому плані полягала у тому, що в них переосмислюється та переформульовується кантівська тема обмеженості людського розуму, пропонується незвичний для середини XIX ст. спосіб її розгляду.

Кант, як відомо, теоретично обмежив претензії розуму на верховенство, допустивши віру як невід'ємний момент пізнан-

[4] Там же. — С. 67.

ня. Спираючись на здобутки І.Канта, інший популярний в Росії і почасти в Україні німецький філософ — Г.Гегель — зробив вір вихідним принципом вчення про пізнання, спробувавши пояснити у «Науці логіки» те, яким був Бог до створення світу і яким могло бути, з погляду «чистого мислення», світотворення як процес розвитку. Причому ментальною засадою гегелівського вчення про пізнання в цілому виступає властивий світогляду народів Сходу принцип тотожності буття і мислення. Він передбачає не тільки визнання повної суголосності і взаємоперетворень речей і думок, але ще й вимогу: «У межах нашого фізичного тіла ми мусимо пробувати знайти ту форму, котра існувала до того, як були закладені Небо і Земля»[5].

Сприймаючи принцип тотожності буття і мислення як безперечну і доконану істину, філософія російського нігілізму (М.Чернишевський, Д.Писарєв та ін.) поширювала наївну віру в те, що «всередині» самих речей є кількість, якість, міра, сутність і т.д. Останні нібито й пізнаються як корисні результати наукового досвіду, що роблять людину прекрасною і могутньою. «Справді, — писав Д.Писарєв, — основний принцип усієї людської діяльності полягає скрізь і завжди у прагненні людини до власної вигоди, тобто до того, що відповідає потребам її організму. Цей основний принцип не змінюється ніде і ніколи, але вчинки, у котрих проявляється прагнення до вигоди, можуть бути нескінченно різноманітними»[6]. Оскільки спостереження природи і власного тіла, з погляду Д.Писарєва, дають людям розуміння особистих вигод і шляхів до них, остільки він вважав, що складові «норову» криються виключно у «чистій і в прикладній науці»[7].

Проблеми моральності, величі й культури людини у зв'язку з цим також розглядались як завдання техніки наукової маніпуляції людським організмом. «Якби ми могли довільно поліпшувати склад наших домашніх тварин, — писав той же Д.Писарєв, — якби завдяки ретельному догляду і зміні умов харчування ми могли надати простому російському лошаті найвищі якості арабського коня, то ми, звичайно, дуже близько підійшли б до того надзвичайно важливого завдання шляхом різних фізичних впливів надавати людському організ-

[5] Вильгельм Р. Книга тайны Золотого цветка. — М., 1994. — С. 222.
[6] Писарев Д.И. Исторические эскизы. — М., 1989. — С. 444.
[7] Там же. — С. 445.

му, що розвивається, якомога більшу кількість м'язової і моз-кової сили»[8]. Таким «переходом якості у кількість», гадав не тільки один Д.Писарєв, наука дасть «засоби виробництва ве-ликих людей»[9]. Тому й філософія, з погляду нігілістичного (і сучасного технократичного) світогляду не має потреби гос-мірковувати над людським «Я», бо це, мовляв, не дає люд-ям, як представникам органічного життя, ніякої матеріально ви-димої користі.

Доцільно відзначити також і те, що у період 50-х — 70-х років XIX ст. у Київській духовній академії та в Київському університеті, як і в інших навчальних закладах Російської ім-перії, розроблялось вчення про пізнання, сперте на філософ-ські засади православ'я. Проте воно виявилося неспромож-ним покластися на досвід науки, продовжуючи твердити про зверхність віри над розумом. Така методологія закривала своєю ірраціональністю дорогу ефективним історичним, еко-номічним, соціологічним та іншим суспільствознавчим дослі-дженням, потреба в яких була надзвичайно гострою.

Зверх того, всупереч християнському «немає ні юдея, ні елліна», реальне суспільне життя Росії і всього світу доводи-ло, що людство не має схильності до релігійної, політичної, національної чи іншої уніфікації. Державний лад, моральні засади, світогляд, інші чинники інтеграції національної куль-тури були реальністю, а прагнення будь-якої уніфікації — чи то у плані раціональних утопій, чи у межах християнської цер-ковності — було нездійсненне й антигуманне. Воно вимага-ло всесвітнього насильства, усталення національного й соці-ального гноблення, кровопролитних війн, інших аморальних дій і вчинків.

Дійсно життєва проблема як тогочасної української фі-лософії, так і філософії в самій Росії, полягала, отже, не в то-му, щоб прийняти або заперечити гегелівський принцип то-тожності свідомості і буття, віру в науку або християнський догмат примату віри над розумом. Вона була і не в тому, щоб мрійливо проектувати і нав'язувати уніфіковану соціальність та моральність. Справжня проблема полягала в тому, щоб збагнути пізнання в усіх його виявах як акт життєвого проце-су людей з тими висновками, що випливають з такого підхо-

[8] Там же. — С. 120.
[9] Там же.

Людський рід, підкреслює П.Юркевич, давно б зник із лиця землі, якби людина, «подібно до тварин, жила за звичаєм сили і насильства й не знаходила у науці, мистецтві й у своїх моральних вимогах охоронців свого земного існування»[10].

Таке сприйняття пізнання — наукового й ціннісного — цілком узгоджується з етноцентристською позицією П.Юркевича при визначенні філософії. Адже якщо філософія живиться історією та культурою народу, то і вчення про пізнання мусить грунтуватися не на якійсь обмеженій, хоч і важливій, галузі пізнання (на досвіді науки, мистецтва тощо), а на всьому життєвому процесі людства, у ході якого вибудовується сам світ.

Істина, вважав П.Юркевич, вічною є поза світом, тобто у Бога. Проте люди — не боги, а тому й живуть без істини. Лише маючи потребу в істині, вони змушені її *шукати*, тобто пізнавати світ і себе у світі. Робити це можуть люди і по-тваринному, бо належать до біологічного («органічного») аспекту світу, і суто по-людськи, бо виділяються й об'єднуються у світі як особливий рід буття. Індивідуально-особистісний пізнавальний процес, відзначав П.Юркевич, розвивається завжди «на *загальному*, на родовому або на тому, що визнане за досконале у думці інших людей»[11]. Включена до суспільно-родового життя людина пізнає вільно, бо ніколи не буде вивчати те, що не зацікавить її тепер або пізніше. «Щодо цього вона сама себе обмежує *загальним*, ставить себе у вільну залежність від громадської думки, від панівних звичаїв, від заведених у суспільстві понять про гідність особи, про вартість подвигу тощо»[12].

Якраз у вченні про пізнання як момент життєвого процесу людини, найяскравіше проявляється новаторство П.Юркевича. Воно дозволило йому стати «по той бік» матеріалізму й ідеалізму XIX ст., що підходили до пізнання на підставі тези про відношення мислення, а ширше — свідомості, — до буття. Специфіка цієї тези полягає в тому, що вона теоретично відриває свідомість від людини, а людину, як свідому істоту, від того, що пізнається. Тобто вона виключає як свідомість, так і об'єкт із цілісного людського життя, а тому залишає осторонь ту обставину, що пізнання є подія життя людей, складова їхньої культури, вияв їхнього єства. Будь-яке

[10] Юркевич П.Д. Вибране. — С. 223.
[11] Там же. — С. 221.
[12] Там же.

моністичне — матеріалістичне чи ідеалістичне — тлумачення пізнання П.Юркевич однозначно називав «схоластичною методою», котра «розбудовує всі види людської діяльності з однієї засади»[13]. Монізм виникає на грунті безоглядної віри у непогрішність обраного філософом начала пізнання, заперечуючи право людей вірувати в інші начала. Тому моніз і слугує світоглядним обгрунтуванням духовної нетерпимості й конфліктів, через що «у дійсному житті ми подибуємо людей віруючих, але неморальних, і навпаки»[14].

Всупереч моністичній однобічності, фундаментальну засаду пізнання П.Юркевич убачав у розмаїтті життя людей, а тому у відношенні людини і людського роду до «цілого» світу. Отже, на питання про те, чому і з чого починається пізнання, П.Юркевич відповідав інакше, ніж переважна більшість сучасних йому філософів. Він наполегливо впроваджує думку про те, що люди — частка світобуття, а речі — складові світобуття. Пізнавальний процес внаслідок цього не зводиться ні до взаємодії мислення (свідомості) і буття, ні до відношення віри до знань і буття. Воно було, є і буде аспектом змісту самого буття, бо постає взаємодією одного часткового існування (людей) з іншими окремими існуваннями (речами) у межах єдиного світу. Тому світ у процесі пізнання «лежить перед нами або розкривається в нас самих», внаслідок чого він постає перед людьми «як одкровення або втілення думки»[15].

Життєдайною засадою пізнання, з погляду П.Юркевича виступає, таким чином, тільки людина. Вона «відкриває», впорядковує і визначає світ у процесі пізнання, вбачаючи в ньому обставини власного існування. Тому світ відділений мірністю часо-простору від безмежного і вічного, тобто від усього невизначеного, безмірного, невідомого, «закритого» і нині неприступного людям. Відповідно до термінології релігійної філософії, якою широко користується П.Юркевич, невідоме, безмірне й неприступне тепер позначається словом «Бог». Пізнання в цьому плані набуває значення творчого аспекту життя світу, хоч саме життя світу не полягає у пізнанні. Пізнання — це той спосіб людського світоіснування, завдяки якому людина розділяє доступне і недоступне, нібито «вбира-

[13] Там же. — С. 359.
[14] Там же. — С. 316.
[15] Там же. — С. 10.

ючи» і «розміщуючи» речі довкілля «в собі» і в самому довкіллі під примусом власних життєвих потреб і бажань.

Потреби, що викликають пізнання, за П.Юркевичем, бувають двох типів: одні потреби — це спонуки природно-органічного існування людей, інші — необхідності суспільного самоствердження. Внаслідок цього пізнання має дві засади, котрі по-різному шануються й витлумачуються у філософії: природно-необхідну і свободну. Природна необхідність пізнання, зокрема, зумовлюється причинністю, що осягається й висловлюється логікою понятійного мислення. Людина, що пізнає, включена у природну причинність і не може порушити її без загрози для свого існування.

Але пізнання, сперте на свободу, з погляду П.Юркевича, має інший характер. Воно непередбачуване, алогічне, творче, таке, що руйнує властивий науці усталений порядок понять, що керується звичаєвістю і моральністю, які становлять фундаментальні підстави специфічно людського буття як окремого суспільно-родового існування у світі.

Виділяючи пізнання необхідне і пізнання свободне, П.Юркевич не поділяє поширену у європейській філософії XIX ст. тезу про те, що всі питання пізнання можна пояснити, аналізуючи відношення свідомості і буття. Ідеалізм і матеріалізм, вважав П.Юркевич, гадають, нібито люди мусять будувати пізнання за законами механічної причинності, коли дух визначає буття, або буття визначається через дух. За такого погляду на засади пізнання доводиться припускати, що порушення тотожності мислення і буття вимагає від людини механічного приведення понять у відповідність із буттям або корекції буття щодо понять.

Насправді ж, підкреслює П.Юркевич, наше пізнання світу завжди уривчасте і неповне. Внаслідок цього «ми не здатні прочитати цю поему від початку до кінця й у такий спосіб вивчити світ як ціле, як єдність»[16]. Спираючись на принцип причинності й намагаючись узгодити з ним вчення про пізнання, матеріалізм та ідеалізм тільки сіють враження, нібито пізнаючи світ, люди діють лише як невільники обставин, мало чим відрізняючись від тварин.

Мається на увазі те, що тотожність мислення і буття вимагає безпомилкової взаємодії людини з довкіллям. Причому

[16] Там же. — С. 17.

саме ця взаємодія має для людини таке ж саме значення природної необхідності, як і для будь-якої живої істоти. Корова, що втрачає здатність розрізняти корисне й шкідливе для організму зілля, приречена на загибель так само, як і людина, нездатна розрізнити вогонь і лід, чорні ягоди черемхи і, скажімо, чорні ягоди крушини.

Детермінація природними обставинами змушує людину не тільки пізнавати й мислити за законами причинності, керуючись принципом тотожності мислення і буття. Вона, людина, змушена вживати різні засоби, щоб зберегти досвід пізнання на основі принципу причинності, створюючи різноманітні засоби матеріального існування, що оцінюються як біологічно корисні, бо полегшують людське природне існування.

Визначаючи важливість і корисність пізнання на основі тотожності свідомості і буття, П.Юркевич разом з тим вважав, що абсолютизація цієї засади слугує появі наївного реалізму. Останній вірив у те, нібито зв'язаному в бутті відповідає зв'язок понять у мисленні, а те, що розділене у сфері пізнання, існує розділеним й у сфері буття. Істина, пошуком якої є пізнання, повинна внаслідок такого розуміння тлумачитись як єдність змісту знання і речей, як відповідність знань, усіх психічних образів до речей, а речі мають відповідати поняттям про них.

Наявність істини чи хибності в такому разі визначається «практичним успіхом», тобто емпіричною дією з метою задоволення природних потреб людей. Крім цього, принцип тотожності мислення і буття допускає думку, нібито будь-які поняття й уявлення істинні вже тому, що існують. Інакше кажучи,визнання тотожності мислення і буття передбачає необґрунтовану віру в істинність будь-яких поглядів і понять, що, на думку П.Юркевича, відкриває дорогу фаталізму. Останній допускає уявлення, нібито люди знають тільки те, що є, а вчиняють так, як впливають на них обставини, які визначають їх чуття, поняття й наміри. Таке розуміння пізнання, як показує П.Юркевич, призводить людину до безнадії, викликає думку: «*Буття взагалі* залишається для нас дивом; ми ніколи не зможемо вирішити з чого, з яких елементів, які не є буттям, постало б це буття»[17].

Зосереджуючи увагу на аналізі недоречностей, що випливають із тлумачення пізнання на підставі принципу тотожності

[17] Там же. — С. 69.

мислення і буття, П.Юркевич наголошує на тому, що цей принцип не слід приймати як фундаментальний для пояснення людського пізнання. Коли, наприклад, лікар лікує, «то в його діяльності зустрічаються два види пізнань: пізнання механічного процесу, яким спричиняється здоровий чи хворобливий стан організму, та пізнання функціювання призначення або ідеї, якій не відповідає орган у його теперішньому стані»[18].

Доцільно відзначити, що у вченні П.Юркевича про пізнання на підставі ідей і через ідеї донині вбачається його схильність поділяти платонівсько-гегелівський підхід, у межах якого ідея мислиться виразником тотожності понять і речей, мислення та буття. Проте це не зовсім так. Посередником (формою тотожності) між мисленням і буттям, з погляду П.Юркевича, слугує не ідея, а мовлення. Статус ідеї інший, що проявляється в житті. Адже люди, котрі не мають ніякого поняття про певні речі або процеси, все ж таки пізнають їх і користуються ними, спираючись на іншу, непонятійну логіку.

Пізнання на підставі ідей, з погляду П.Юркевича, «роз'яснює частини явища синтетично з його цілісного й неподільного образу»[19]. Тому таке пізнання має загальнолюдське значення, бо всяка ідея, як вважав П.Юркевич, виражає функцію чи спосіб існування речі або роду речей. «Ідея, на відміну від поняття й у значенні самостійному, вживається взагалі там, де думка підноситься над механічною стороною предмета й прозріває в його розумну й одиничну сутність»[20]. Пізнання, що керується ідеями, набуває у такому розумінні значущість процесу, спертого на архетипи, тобто на такі універсальні засоби, що сформувалися суспільно і функціонують, за термінологією П.Юркевича, тільки у сфері загальнолюдської свідомості. Вони конституюють «дух життя», виражають його базові світовідношення, а тому опосередковують і спрямовують пізнання, що відбувається на основі тотожності мислення і буття та принципу причинності.

Ідеї, однак, не можуть претендувати на пояснення всієї сукупності явищ буття. Вони, через суспільне походження, дещо конвенційні. Проте саме вони, відзначає П.Юркевич, покладаються як достатня підстава визначення пізнаної дійсності,

[18] Там же. — С. 16.
[19] Там же.
[20] Там же. — С. 4.

внаслідок чого на них і спирається різноманітність предметних (наукових) досліджень. Зумовлено це тим, що ідеї слугують також базою взаєморозуміння і спілкування між людьми, допомагають зрозуміти поняття й уявлення, утворюють ту складову пізнання, що формується виключно на підставі соціокультурних потреб людей. Виділяючи ідеї як архетипну основу пізнавального процесу, П.Юркевич спеціально аналізує відмінність пізнання світу наукою і пізнання як життєвої події. Зокрема він проводить думку про те, що люди на рівні наукового дослідження керуються причинністю і, зрозуміло, тотожністю мислення та буття, через що пізнавані речі і результати пізнання не мають прав самостійного існування. Наука орієнтується на пізнання речей як корисних і придатних для споживання, внаслідок чого вони не визнаються самодостатніми частками світобуття. Здобуте наукою знання також підлегле вимогам корисності і має значення тільки в аспекті споживання.

Наука як безперечна складова «загального блага» у межах споживацько-нігілістичного (і технократичного) підходу, таким чином, знецінюється до корисного засобу задоволення тілесного потягу. Мета пізнання у такому випадку обмежується задоволенням чуттєвих запитів людського організму, а наукове знання, як репрезентант аспекту загального блага, постає тільки засобом та умовою здобування корисності. Ідея вченого, і це засвідчила розгорнута російською «передовою інтелігенцією» брехлива кампанія проти П.Юркевича, має тоді поступатись поняттю лакузи і слуги, покликаного задовольняти тілесні насолоди тих, хто цього конче потребує.

Зрозуміло, П.Юркевич не заперечує потреб людського тіла і комфорту повсякденності. Проте він проводить думку, згідно з якою людині потрібні у житті завжди такі засоби, такі цілі діяльності, які є зайвими, непотрібними і некорисними з огляду задоволення потягів тіла. Засоби і цілі, про які йдеться, — це норми моралі, права, політики тощо. Вони утворюються тільки у спілкуванні, у виробленій людьми культурі, вільній від служіння інстинктивним вимогам організму. «...У тварин, — пише П.Юркевич, — будь-яке бажання має право на задоволення лише тому, що воно *є*, а не тому, що воно *и добре*»[21]. Вимоги безпосередньої користі від наукового дослідження речей у даному контексті витлумачуються П.Юркеви-

[21] Там же. — С. 183.

чем як вимога жити, керуючись тваринною мірою, бо тільки дина не визнає *права* речей як таких, для неї існує лише те, що корисне їй»[22].

Пізнання, що долає утилітарний підхід до науки і вивищується над природньо зумовленими потребами корисності, з погляду П.Юркевича реалізується тільки на рівні пізнання через ідеї. Навколишні речі набувають на цьому рівні для людини ший у значущість та інші визначення, ніж у пізнанні, спертому на принцип тотожності мислення і буття. Керуючись ідеями, людина може пізнавати речі не тільки в аспекті корисного споживання, але й в їх самодостатності. Тому людина у процесі пізнання діє у двох планах: вона поєднує свої уявлення у тому порядку, що диктується речами і вигодами, і в тому порядку, що відповідає моральному задоволенню пізнанням внаслідок життя у суспільстві. Людина, на думку П.Юркевича, знає про світ не лише як про суму корисних або некорисних засобів. Вона підноситься над таким світорозумінням завдяки ідеям, у світлі яких речі набувають право самостійності як частки світу, а тому й постають предметами вільного вибору для пізнавання.

Людина у свободному акті пізнання, переконує П.Юркевич, діє як самодостатня і самостійна частка світу. Виокремлюючи себе серед речей довкілля, вона у такий спосіб визначає їх право на буття і право інших людей пізнавати й розуміти речі. Людина вивчає походження, існування, закони і правила всього світоустрою незалежно від того, чи корисне це для її організму. Людське пізнання, таким чином, перевищує тваринний індивідуалізм і прагматизм. Людина може задовольнятися знанням, як знанням «самим по собі». Вона може отримувати насолоду від перебудови зв'язків світобуття згідно до власних уявлень про істину або фантазій.

Оскільки при цьому пізнання, як аспект життя, є цілісним і діяльним, таким, що містить у собі зовнішню визначеність і внутрішню самовизначеність, споглядальність і самосвідомість, рух від явищ до сутностей і від сутностей до явищ, перехід від окремого випадку до загального правила та ідеї і навпаки, остільки, вважав П.Юркевич, істина не може виявитись окремо у знаннях, окремо у чуттєвих уявленнях та окремо у вірі. Як цілісна подія життя, де відбувається одкровення об'єкта, вона (істина) вміщує все це разом. Істина специфічна

[22] Там же.

саме тим, що вона постає як «зустріч» суб'єкта і об'єкта, котра, осягаючись через ідею, слугує «джерелом, основою, законом і типом дійсності, що являє себе»[23].

Вивчення концепції пізнання П.Юркевича, таким чином, засвідчує, що українська філософія, рухаючись в умовах розділеного між різними державами буття, помножила свою антропоцентристську гуманістичну тематику, яку успішно розробляли ще у XVII — XVIII ст. професори Києво-Могилянської академії. Виявилось це у тому, що поміж наявних у Російській імперії середини XIX ст. філософських хитань П.Юркевич, хоч і не завжди прямолінійно, але досить виразно вказав на етнокультурні, народні засади філософського пізнання. Всупереч теоретичному примітивізму та обскурантизму він сміливо обґрунтовував екзистенційні основи свободного пізнання світу і людини, наголосив на необхідності застосування моральних критеріїв щодо пізнавального процесу. Коли у 50 — 60-х роках XIX ст. «прогресивна російська думка» принижувала людину, зводячи зміст її існування до споживальництва і боротьби за споживання, а науку і мистецтво розглядала як знаряддя для задоволення корисних потреб людського організму, П.Юркевич був одним із небагатьох мислителів, котрі сміливо повстали проти цього, звеличуючи людину, науку і мистецтво як творче й вільне самоствердження духовності і культури. Він навчав, що людина пізнає світ не тільки у згоді з вимогами загального блага і користю розумних істот, але й з огляду на порядок усього сущого у світі. Внаслідок цього людина здатна «до індивідуального розвитку, до вільного обрання й вільної постановки мети життя та діяльності»[24].

Варто підкреслити ще й те, що впродовж XIX — XX ст. в Україні та Росії (в тому числі і за радянської доби) вчення про пізнання П.Юркевича не могло зустрінути заслуженої уваги й успіху. Воно «випадало» з відомої контраверзи свідомості і буття, яка відтворює спрощені моністичні схеми матеріалізму та ідеалізму, атеїзму і релігії, «правильної» і «неправильної», політично лояльної і сумнівної філософії. Концепція пізнання П.Юркевича пропонує інші шляхи. У матеріалізмі та ідеалізмі, «корисній» і «некорисній» філософії вона бачить реалії людського існування і звертається до пізнання як

[23] Там же. — С. 10.
[24] Там же. — С. 159.

до аспекту людського життя. «Наші пізнання про світ, — писав П.Юркевич, — назавжди залишаться обмеженими: світоспоглядання механічне [тобто матеріалістичне — Авт.] та ідеалістичне [тобто ідеалістичне — Авт.] стверджуються однаково на обмеженій кількості досвідів, доступних людині»[25]. Міркуючи у такий спосіб, мислитель поставив людське пізнання перед Вічністю та Безмежністю як метафізичними проблемами, розв'язуючи які людство мусить враховувати різноманітність начал та чинників світорозуміння.

Гуманістична позиція П.Юркевича ставить його до шеregу видатних продовжувачів філософських ідей професорів Києво-Могилянської академії, згідно з якими тільки людина є світовим речником, що пізнає і промовляє за всі стихії і всю природу світу. В історико-філософській традиції П.Юркевич постає як мислитель, котрий підніс на новий щабель поступ українського філософського реалізму і гуманізму, прискорив певну переорієнтацію російської думки від офіційної філософії самодержавства та нігілістичного революціонаризму у річище екзистенціально-гуманістичної тематики свободи, творчості й гідності людського буття. Така філософська позиція здобула визнання і підтримку в сучасній філософії і зберігатиме перспективи у майбутньому столітті.

[25] Там же. — С. 17.

ДУМЦЕВ В.
Київ

ЮРКЕВИЧ: ПЛАТОН ИЛИ КАНТ? (К ИСТОРИИ ОДНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЕТАФОРЫ)

В 1866 году Юркевич публикует свое сочинение «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». Оно, в целом, завершает философский цикл его работ, подводя итог многолетним исследованиям по проблеме познания. Ниже нам еще предстоит оценить, насколько удовлетворителен этот итог, а пока укажем на одно обстоятельство, существенно повлиявшее на стиль, на способ выражения авторской мысли.

Юркевич не просто доводит определенную линию рассуждения до ее логического результата (начало этому положено статьей «Идея», промелькнувшей в печати в 1859 году), он приходит к *новому* понятию об опыте, о метафизике, о значении «истинного познания» в целом. Естественно, что первая трудность, с которой должен был столкнуться философ, связана с выражением его глубокой, непривычной для других, мысли. Самому создавать новое слово — не в правилах языка, остается обратиться к словам уже знакомым и, преобразуя их, достичь желанного выражения. На первый раз оно должно показаться странным, противоречивым, путаным. Правильно, ибо это есть не более, чем метафора, но и не менее.

«Когда тот или иной автор упрекает философию в использовании метафор, — говорит Ортега-и-Гассет в эссе «Две главные метафоры», — он попросту признается, что не понимает и философию и метафору. Ни один из философов не избежал подобных упреков. Метафора — незаменимое орудие разума, форма научного мышления»[1]. Ортега находит, по меньшей мере, два характерных случая использования метафоры в науке, нас же будет интересовать только один из них, а именно: «Когда ученый открывает новое явление, иначе гово

[1] Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. — М., 1991. — С. 20

ря, создает новое понятие и подыскивает ему имя», чтобы довести свои мысли до сведения других, то «он вынужден прибегнуть к повседневному словесному обиходу», ибо совершенно новое слово окружающим ничего не скажет. «Ради ясности он в конце концов избирает слово, по смыслу так или иначе близкое к изобретенному понятию. Тем самым термин получает новый смысловой оттенок, опираясь на прежние и не отбрасывая их. Это и есть метафора». Неметафорический перенос имени — это когда «слово просто начинает вместо одного значить другое». Так считает Ортега-и-Гассет.

Юркевичу не пришлось, подобно Платону, обращаться за помощью к повседневному словесному обиходу. За два тысячелетия в философии накопилось достаточно своих слов, чтобы составить специальную лексику, и в ней Юркевич находит выдающиеся слова: древнейшее о разуме и новейшее об опыте. В итоге — звучит торжественная речь и публикуется статья: «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». В ней дан уникальный образец *историко-философской метафоры*, где под известными именами и поучительными словами («учениями») скрывается автор малоизвестный, однако же самобытный и талантливый, тезисно провозгласивший новое, оригинальное слово в философии. Нам остается только внимательно вслушаться в него и понять, о чем же говорит наш философ. Как остроумно заметил тот же Ортега-и-Гассет: «Если нас спрашивают: «Почему Хуан такой странный?» — мы вправе спросить: «А кто такой Хуан?» Раньше, чем обсуждать причины происходящего с Испанией, стоило бы выяснить, что же с ней, собственно, происходит».

Работа Юркевича составлена из четырех частей: вступления, учения о разуме, учения об опыте и заключения. Все они пронизаны одной мыслью, одной идеей, основные черты которой мы и попытаемся ниже изложить.

Вступление, по-существу, сводится к следующему. Два и только два основных убеждения возможны в познании. В одном случае признают возможным знание самой истины, в другом — только приобретение общегодных, общеупотребимых сведений. Вне этого остается поле для индивидуального скептицизма, который, безвыходно вращаясь в недомыслимом круге, вынужден отрицать собственные положения. Первое убеждение связано с именем Платона, второе — с именем Канта. В этом смысле вся тысячелетняя история философии относительно вопроса о началах и сущности познания разде-

ляется на две неравные эпохи, из которых первая открывается Платоном, вторая — Кантом. Далее Юркевич совершает переход ко второй части сочинения, к изъяснению платонического учения об идеях, в котором в «образцовом для всех времен совершенстве» развит взгляд на общую и первобытную истину, заключенную в разуме.

Нетрудно сделать первый и самый общий вывод. Сквозная тема сочинения — вопрос о сущности познания. Это значит, что идея Юркевича носит характер *гносеологический*. Имена «Платон» и «Кант» Юркевич употребляет как эпонимы для определенных исходных установок: с первым именем сочетается род «истинного знания», со вторым — род «эмпирического знания» (умеренный скептицизм общечеловеческого масштаба). По всему видно, что сам Юркевич решительно берет сторону «Платона» в разыгранном споре с «Кантом», то есть его гносеологическая идея относится к тому роду познания, где стремятся не дальше и не выше, как до самой истины.

Учение о разуме. Эта часть самая темная и самая любопытная для историка философии. Здесь встречаешь столько удивительных вещей, что только диву даешься, как Юркевич, мыслитель строгий и рассудительный, смог допустить такое. Он приписал Платону все мыслимые и немыслимые совершенства, откуда невольно возникает вопрос, а чем, собственно, занималась вся последующая «тысячелетняя история философии», неужели только тем, что вторила гению?

Метафора — а мы имеем здесь дело с метафорическим стилем выражения мысли — по определению есть новый термин, в котором прежнему значению придан новый смысловой оттенок. Поэтому все то, что Юркевич безраздельно приписал Платону, внеся историческую путаницу и придав учению Платона о разуме несообразный вид, все это исходит *из него самого*, он делает это *от себя*, следовательно, во всех замечаемых нелепостях дается искомое откровение идеи Юркевича, и именно на них-то и нужно обратить пристальное внимание, разбирая учение Платона-Юркевича о разуме. Для этого мы переведем все сказанное во второй части в простую и удобную схему.

Единую сферу познания можно разделить на три резко выдающиеся области знания. Здравый смысл, опыт обозначают собою первую область. В ней передовая, главенствующая роль, бесспорно, принадлежит эмпирической науке. Вторая область связана с «метафизическим употреблением разума», поскольку разум относится к «переработке опыта, доставляющего содер-

жание знанию»[2]. Идеи такого разума имеют значение формальное или логическое — и высшая среди них есть *идея единого, идея единства*. Как «метафизическая истина разума», идея формального единства лежит в основании эмпирических наук и делает возможным сам научный опыт. Опыт стремится исполнить, осуществить данную идею, что в итоге выражается в *единстве* эмпирического понятия, объемлющего собою сумму главнейших признаков вещи. Однако же, в высшем, действительном, значении разум открывается только в третьей, финальной области или в области «положительной» философии (термин наш, так как Юркевич никак специально не обозначает это высшее состояние разума, помимо того, что он есть «платоновский» разум или «разум в смысле Платона»). Только здесь идеи предстают не как что-то формальное, имеющее сугубое отношение к миру явлений, а по своему исконному содержанию, как *«откровение высшей сущности вещей»*, как *истина*. «Философия ищет того особенного содержания, которым наполняется это темное место единства понятия, и только здесь идеи суть откровения высшей сущности вещей или того *содержания*, которое соответствует форме метафизической истины, — единству, неизменяемости, тождеству, общему»[3]. Находит же она его в «идее блага» или смысла. Идея блага есть высшая для финальной области идея. Итак, всю сферу познания можно представить следующей схемой: *наука* (эмпирическое понятие) — *метафизика* (формальная идея единства) — *«положительная» философия* — (идея блага, смысл).

Не нужно быть большим знатоком истории философии, чтобы догадаться, что именно Юркевич привносит от себя в учение Платона о разуме. По схеме видно, что это, во-первых, признание самостоятельного и неотъемлемого права эмпирической науки на свою долю истины. Во-вторых, уже чисто психологически должно быть ясно, что если вы сами и впервые открываете идеи разума как «откровения высшей сущности вещей», то допустим ли тут вообще содержательный разговор о каком-то формальном, метафизическом его употреблении? Пожалуй, вы бы признали такой разум больным, несовершенным, ограниченным и попытались бы побыстрее избавиться от него, найти средство излечиться от проклятой «метафизической болезни». Поэтому метафизика как посред-

[2] Юркевич П.Д. Философские произведения. — М., 1990. — С. 475.
[3] Там же. — С. 492.

ствующая область в сфере познания есть плод индивидуального творчества нашего философа, искусно разыгравшего роль «Платона» на новой исторической сцене, по новому сценарию и с учетом новых фактов и идей, которые частью или в целом были неведомы древности.

Итак, общий вывод для этой части будет таков. В двух найденных позициях — эмпирической науки и метафизики — мы имеем прямое откровение идеи Юркевича. Это и есть те «добавления от себя», «новые смысловые оттенки», которым определена природа метафоры, и которые Юркевич невольно примешивает к выдающемуся слову Платона о разуме. Значит его гносеологическая идея суть *идея метафизическая*. Она призвана дать ответ на один и только один частный вопрос: что значит формальное, метафизическое состояние разума, поскольку оно так или иначе соотносится с опытом наук и решительно отличается от «содержательного» состояния разума? Понятно теперь, почему для выражения этой идеи Юркевичу пришлось прибегнуть к слову Платона. Ибо помыслить второстепенный промежуточный, второстепенный характер метафизического разума без указания на его высшее и основное значение, или «разум в смысле Платона», едва ли представляется возможным. На первый раз такое строгое мышление о новом понятии может выразить себя не иначе как в форме философской метафоры, что мы и находим у Юркевича.

Подступиться к метафизике возможно с двух сторон. Мы можем продвигаться к ней со стороны опыта наук, а именно: признать прочными и основательными данные наук и далее выяснять пути для перехода к формальным идеям разума, то есть решать вопрос о возможности метафизики как науки. В этом случае метафизика должна приобрести у нас значение мета- физики — «той, что следует после физики» — или «науки наук». Другой путь — рассматривать метафизику со стороны «содержательной» философии как априорную предпосылку и исходный пункт для возвышения к действительным идеям разума, то есть решать вопрос о возможности перехода от идеи единства к идее блага. Юркевич исходно понимает и принимает метафизику в первом из указанных значений. Поэтому решающий для его идеи вопрос должен формулироваться точнее: как возможна метафизика в условиях развитого комплекса эмпирических наук? или как возможна метафизика как наука? Известно, что Кант в своей знаменитой «Критике чистого ра-

зума» решал этот же вопрос. В третьей части сочинения Юркевич обращается к «Критике» Канта с критикой Канта.

Учение об опыте. Прежде чем изъяснять кантовский элемент метафоры Юркевича, приведем ряд общих замечаний. С критическим вопросом о возможности метафизики связано непобедимое желание *в принципе*, раз и навсегда, порешить с проблемой метафизики. Тут допустимы только два «принципиальных» ответа: либо она возможна, либо она не возможна. Вне этого простирается поле неопределенных догадок и предположений, которые, как незавершенные опыты, еще должны подождать другого автора, чтобы он их в целом завершил, все сведя к принципам. В последнем случае метафизика действительно приобрела бы относительно себя предельную ясность, и мы бы точно знали, как нам следует с нею поступить: либо признать ее право на дальнейшее существование, либо лишить ее такого права и сдать в архив. Кантовский вопрос о метафизике не имеет в виду общую возможность метафизики как таковой. Когда этот вопрос возник, сомневаться в ее возможности было бы странно, если не сказать глупо: на тот момент она уже существовала как многовековая традиция. Вопрос формулируется острее и опрашивается возможность *научной* метафизики. Он учитывает ряд новых исторических обстоятельств, прежде всего факт появления частных наук в качестве самостоятельной области сферы познания. И вот теперь необходимо выяснить: не отменяют ли частно-научные исследования, по историческому праву наследования, исследования метафизического порядка? Если да, отменяют, то метафизика как матерь наук должна уступить свое место и удалиться на покой; если же нет, не отменяют, то между ними должна образоваться *новая положительная* связь, взамен отжившей — генетической. Вопрос о научной форме метафизики есть вопрос о возможной положительной связи между метафизикой и наукой. В формальном плане метафизика и наука несоизмеримы. Любая попытка положить их в формальное единство приведет к разрушению и той, и другой формы познания. Допустимо только содержательное единство, когда разум находит свой предмет ни где-нибудь, а в области опыта, и далее возвращает опыту его же собственное достояние, но выраженное в блистательной метафизической форме. Возможность плодотворного, содержательного общения метафизики с наукой — вот простой смысл кантовского вопроса. Однако, поскольку такое общение еще

только задумывается, то и вопрос должен решаться исключительно на уровне принципов или мыслимых оснований.

Общей почвой, на которой развивается наука и метафизика, является феномен сознания. В основании науки лежит форма эмпирического сознания, в основании метафизики — самосознание, разум. Положительная связь оснований означает наличие единого содержания сознания, которое проходит, светится и обнаруживает себя в каждой из форм. Для первоначального поиска единого содержания нет необходимости рассматривать науку и метафизику крупным планом. Достаточно ограничиться элементарными формами или актами, из которых синтетически складываются эти сложные феномены. Элементом научного сознания является эмпирическое понятие, элементом метафизического — идея разума. Принципиальный вопрос о возможности научной метафизики может быть последовательно сведен к следующему: существует ли связь эмпирического понятия с идеей разума?

Ранее, во второй части, при обсуждении ее мы уже натолкнулись у Юркевича на указание тесной связи понятия с идеей. *Единство* понятия — вот прямое обнаружение идеи в структуре эмпирического понятия. Следовательно, идея единства и есть искомое тождественное содержание, которое составляет необходимое основание и разума, и эмпирического сознания, которое связует и скрепляет их, полагает в единство эти несхожие во всем остальном феномены сознания. Значит вопрос, по-видимому, можно считать решенным?

Найденное и сказанное есть пока только констатация факта и предположения, на которые он провоцирует. Сколько бы ни повторяли чарующее слово «единство», имеющее столько прелести для метафизического ума, от этого оно не станет яснее. Факт единства понятия налицо, на первый раз оно представляется как чудо, а далее как факт, который ждет своего удовлетворительного изъяснения средствами специального анализа. Необходимо выяснить: действительно ли наблюдаемое единство эмпирического понятия произошло из идей разума? Действительно ли мы имеем дело с *разумным* единством чувственного материала, а не с единством, поставляемым, скажем, слепою силою воображения? Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо прежде изучить процесс образования понятий, распознать те агенты, которые принимают в нем активное участие.

Хорошо известно, что одним из выдающихся результатов, к которым пришел пытливый автор «Критики чистого разума», было раскрытие тайны образования опытных понятий. Этому посвящены соответствующие разделы «Критики», и именно эту ее часть Юркевич квалифицирует как «учение Канта об опыте». Основная мысль этого «учения» проста, как и все то, что дается в результате упорных трудов и испытаний: *главным виновником единства эмпирических понятий следует признать рассудок, рассудочные акты в форме категорий.* Принимая во внимание этот объективный результат кантовского анализа, следует далее спросить: как соотносятся между собой рассудочное единство, мыслимое в категориях, и разумное единство, мыслимое в идеях? Как соотносится способность рассудка и способность разума, которые, на что указывает сам Кант, прорастают из единого ствола «чистой» познавательной способности, проще говоря, мышления? Для этого необходимо обратиться с анализом к процессу мышления и установить единство и связь всех его видов и элементарных форм. Итак, критический и принципиальный вопрос Канта о возможности научной метафизики последовательно сводится к проблеме единства мышления, к проблеме отношения рассудка и разума, к рассудочной критике разума или к «элементарному» вопросу: что такое категории и как они по *содержанию* связаны с идеями.

Ответ, данный Кантом, таков: категории суть прирожденные формы рассудка, идеи — прирожденные формы разума; рассудок обозначает имманентное (конститутивное) употребление мышления, разум — трансцендентное (регулятивное). Подобный ответ, как видим, отнюдь не исчерпывает вопроса о *содержательной* связи категорий и идей, более того, он лишен и намека на такую связь. В самом деле, какая связь может быть между различными *функциями* мышления, помимо общей, *формальной*?! Что может быть общего между рассудком и разумом, помимо того, что они оба суть функции одного и того же субъекта познания?! У Канта нет ответа. Он разделил всю сферу мышления на две несоизмеримые области, между которыми нет никакого перехода. И потому вся его длинная цепь рассуждений о метафизика повисла в воздухе. Он строго сформулировал задачу, довел ее до последней черты, но в итоге вывел решение, надолго озадачившее соплеменников. Итак, мы имеем дело с классическим случаем *незавершенного опыта.* Рано или поздно должен был появиться автор, который его в *принципе* завершил бы. Этим автором и стал Памфил Юркевич.

Вся третья часть анализируемой здесь речи-статьи выдержана Юркевичем в критическом духе. Он начинает с критики Канта и заканчивает ею. Свой же ответ, что всего важней, он формулирует как бы невольно, нехотя. По нескольку раз и с разных сторон он приближается к нему, но всегда с тем значением, чтобы еще и еще раз особо подчеркнуть погрешности Канта. И если подчиниться внешнему порядку слов, то мы этот ответ попросту не заметим, а если и заметим, то вряд-ли поймем. Не зная вопроса, нельзя разгадать и ответ. У Юркевича мы не найдем ясного и отчетливого представления собственного результата. Не найдем, ибо он ближайшим образом занят изложением и сравнением учения Платона и Канта, а не нарочитым изложением «учения Юркевича». Но в этом-то *специально* задуманном сравнении и происходит невольное, однако же желанное выражение его оригинальной идеи. Наша задача будет состоять в том, чтобы попытаться отчетливо выразить эту идею. Поэтому отрешимся от всех критических стрел в адрес Канта и хвалебных рулад в адрес Платона, сосредоточившись на ней самой. Нам важны не погрешности Канта и не величие Платона, и истинность и искренность идеи Юркевича.

Коротко, опять же метафорически, идея Юркевича состоит в следующем: на критический вопрос Канта только Платон, и лишь он один, может дать истинный ответ. «Истина кантова учения об опыте возможна только вследствие истины платонова учения о разуме»[4]. Иными словами, «категории как носители единой, общей и неизменяемой истины разума суть платонические идеи»[5]. Одной этой фразой Юркевич решил всю кантовскую запутанную задачу о возможности метафизики как науки. Действительно, как мы помним, общей логикой рассуждения требовалось определить содержательную связь категорий и идей, рассудка и разума. У Канта они распались на две несоизмеримые области мышления, у Юркевича же они положены в тождество. А это значит, что единство эмпирических понятий *действительно* исходит из разума, наука *действительно* крепко связана с идеями метафизики, и наоборот, метафизика с наукой. Отсюда общий вывод: метафизика как наука в *принципе* возможна. Что и требовалось доказать.

---

[4] Там же. — С. 520.
[5] Там же. — С. 507.

Вместе с тем Юркевич утверждает больше того, что требовалось. Речь шла о простой связи рассудка с разумом, у него же указано прямое тождество. Но у Канта был свой резон строго отличать рассудочное мышление от разумного, и в этом пункте с ним надо согласиться. Для Юркевича же их тождество представляется настолько очевидным, что он, прекрасно владеющий немецким языком, даже совершает ошибку при переводе Канта: слово «рассудок» он переводит как «разум». В чем тут дело? Решение Юркевичем проблемы метафизики только тогда приобретет значение доказанного принципа, когда вся сфера мышления, в свою очередь, соберется в непротиворечивое единство, в котором придут к согласию все его самостоятельные виды. К сожалению, Юркевич не дает сам прямой классификации мышления, но извлечь ее будет нетрудно. Он говорит: «Категории делают возможным опыт»[6]. Это значит, что идеи, будучи категориями, никак не могут быть идеями в смысле «откровения высшей сущности вещей» или быть идеями в строгом платоновском смысле, иначе опыт попросту утратил бы свое плодотворное значение. Такую позицию мы не можем приписать Юркевичу, убежденному стороннику положительных наук. В таком совершенном виде они должны предстать только в итоге познавательного процесса, в условиях «содержательной» философии. Именно здесь они становятся идеями *действительными*. Но категории не могут быть и идеями *актуальными*. В таком виде они мыслятся метафизическим разумом. Значит, *категории суть идеи потенциальные*. Они обозначают всеобщие потенции, делающие возможным разумный ход и единство познания.

Этот наш вывод находится в полном согласии с тем, что говорилось Юркевичем во второй части, как и с тем, что он говорит здесь, в части третьей. У него находим: «Категории, по-видимому, есть прирожденные формы»[7], то есть он мыслит их как потенции. Таким образом, все виды идей можно изобразить следующей схемой: *идеи потенциальные* (категории) — *идеи актуальные* (идеи метафизики) — *идеи действительные* (идеи «содержательной» философии). В соответствии с этим способность мышления приобретает необходимый порядок и единство: рассудочное мышление тождественно потенциальному состоянию разума, метафизическое — актуально-

[6] Там же. — С. 518.
[7] Там же. — С. 517.

му; философское мышление в строгом смысле означает полное и действительное раскрытие разума. Эти ясные и простые классификационные схемы позволяют прийти к общему выводу о том, что решение кантовского вопроса о метафизике, найденное Юркевичем, не заключает в себе внутреннего противоречия. Следовательно, это решение правильное и внутренне, логически оправдано. По-видимому, Юркевич и сам не сомневается в этом, ибо переходит от метафорического выражения своей идеи к строгому определению метафизики. Сообщить нам новое понятие о метафизике — вот основная цель разбираемого сочинения. Оно формулируется пока в нежных контурах отвлеченного понятия, отдельные признаки которого разбросаны по всему тексту; самые общие из них составили главный предмет заключительной части. Представляя эту часть, мы попытаемся достичь внятного выражение понятия, собрав в наглядное единство все отдельные замечания о метафизике.

Заключение. Юркевич говорит: «Во всех мыслящих существах... есть одна первобытная истина, есть одна первобытная метафизика, которая инстинктивно или сознательно лежит в основании возможности всякой науки»[8]. Позиция инстинктивной метафизики соответствует рассудочному мышлению. Категории рассудка заключают в себе, как идеи потенциальные, только *часть* истины. Развить, дополнить эту часть истинного содержания, от века данную нам, — в этом состоит плодотворная роль опыта. Его нельзя заменить никакими абстрактными умствованиями. Вместе с тем, научный опыт есть только *орган* познания истины и потому не способен строго помыслить собственный результат. Должна быть допущена метафизика сверхчувственного как «критика опыта»[9], которая не ограничивается только критической функцией, а есть особое *истолкование* опыта так, чтобы для «разума был дан предмет»[10]. Это позиция «сознательной метафизики». Ее критика и истолкование опыта имеет целью впервые помыслить *идеи как идеи*, достичь *актуального* выражения истины, которой влечется и изнутри определен научный опыт, и где она постоянно смешивается со случайным чувственным элементом. Актуальные идеи метафизики сверхчувственного,

[8] Там же. — С. 494.
[9] Там же. — С. 518.
[10] Там же. — С. 519.

сведенного к единству, должны составить «систему рациональных принципов»[11]. Всеобщим образом эта система раскрывается как система «элементарных наук»:

1) наука о нормах мышления (логика);
2) наука о нормах бытия (онтология);
3) наука о нормах деятельности (этика).

Но поскольку сами эти метафизические нормы (принципы) извлечены из опыта, то они не могут представляться чуждыми опыту, навязанными ему извне, напротив — благодаря им специальная ученость могла бы стать и высшей ученостью[12]. Как видим, идея Юркевича о научной метафизике отличается определенностью, ясностью и всеми признаками сознательного убеждения. Он даже находит ближайшее исполнение этой идеи: в деятельности *университета*, где «разные отрасли специальных познаний соединяются на почве одного умственного образования как бы различные созвездия единого стройного космоса»[13]. «Душою» же этого космоса наук является «система рациональных принципов» или метафизика, а «сердцем» — добавим от себя и о чем забывает сказать наш философ, увлеченный метафизической идеей, — являются платоновские идеи и разум или философия в строгом смысле. Такова судьба всех метафор — вначале они звучат как загадочные слова, а затем — как «система рациональных принципов».

Юркевич решал ту же задачу, что и Кант. Поэтому и его идея, и его слово об идее должны были включить кантовский элемент, учесть результаты кантовского опыта, но чтобы отличить Канта-философа, изрекающего истину, от Канта-человека, у которого разума «что-то мало», ему потребовался «божественный ум» Платона, нужна была метафорическая композиция из двух взаимоисключающих учений. И на вопрос: «Юркевич — кто он: Платон или Кант?» — ответ приходит сам собой: «Юркевич, просто Юркевич».

[11] Там же. — С. 525.
[12] Там же. — С. 526.
[13] Там же. — С. 494.

Вільчинська С.В
Львів

ЕРОТИЧНА ПРИРОДА ПІДСВІДОМОГО І УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ СЕРЦЯ (АСОЦІАЦІЇ І ПАРАЛЕЛІ ЗА КОНЦЕПТАМИ З.ФРЕЙЛА І П.ЮРКЕВИЧА)

Першою фундаментальною спробою усвідомити феномен ірраціонального характеру поведінки і діяльності людини була у XX столітті психоаналітика З.Фрейда, яка відкрила еротичну природу підсвідомого та визначила засоби оволодіння таємничими несвідомими силами душі. Одначе психоаналіз у тому його варіанті, який розгорнув З.Фрейд, є, в певному смислі, однобічним поглядом на несвідоме. Деякі вади та одіозності фрейдистських трактувань виправила сучасна психологія, загальнотеоретичні основи якої відповідають екзистенціально-феноменологічній традиції психоаналізу. Аргументацію неопсихоаналітичної критики фрейдизму посилюють і найвидатніші філософські і релігійні вчення минулого. Саме у світлі цих вчень можна побачити те тимчасове і нездорове, що міститься в модерних доктринах про несвідоме.

До таких вчень, що є талановитим випередженням і найсуттєвішою поправкою до психоаналітичних теорій, зокрема фрейдівської, належить українська «філософія серця», що викристалізувала свою теоретичну форму у філософії яскравого мислителя XIX ст. П.Д.Юркевича. Звичайно, відзначаючи роль «логіки серця» П.Юркевича у виправленні спрощень психоаналітичної теорії З.Фрейда, ми не прагнемо зменшити значущість поглядів останнього. Відзначаючи протилежність і збіжність бачення сфери психічного життя людини завдяки порівняльному аналізу теорій П.Юркевича і З.Фрейда, ми лише ще раз засвідчуємо існування інтегруючих концептів-ланок на ланцюзі переходу між парадигмами духовного буття людства. Вони є не-

одмінними в різних світоглядних системах і уможливлюють їх несуперечливу цілісну форму. Отож вчення П.Юркевича і є геніальним передчуттям деяких з них.

Зокрема, мислитель передбачає інтегруючі «концепти-панки», що забезпечують перехід до новітньої європейської філософії, які пов'язані з антропологічним поворотом мислення і запереченням гіпертрофованого раціоналізму. Скажімо, антираціоналізм Кіркегора, Шопенгауера, Бергсона, Фрейда та ін. долає настанову раціоналістичної профанації людської духовності і розширює останню за рахунок волі, емоційної компоненти душі, вітального гону, підсвідомого. Юркевичева метафізика людини також дає розширювальну інтерпретацію духовності, доводячи зовсім не другорядну роль нераціональних форм духу на шляхах поставання особистісної цілісності людини. Проблема ушляхетнення душі людини — чи не найперша для модерної антропології. Запропонувавши оригінальний варіант некласичного мислення, П.Юркевич щасливо обминає радикалізм, з позиції синтезу раціонального і нераціонального віднаходить не стільки пункти протистояння, скільки платформу співфілософствування, зазначаючи смисли, які прокладають дорогу до філософських концепцій антропологічного спрямування XX ст., наприклад, до всебічної розробки проблеми безсвідомого.

З іншого боку, порівняльний аналіз різних за теоретичними шляхами і схожих за одержаними результатами мислителів знаходить наукове виправдання й тому, що сприяє визначенню топіки духовних культур. Адже кожна з них має своєрідну «лінію життя» в історичному часі й просторі. Коли ж ці так звані «лінії життя» перехрещуються (а в ході наукового спостереження аналогій і паралелей через теоретичне «моделювання» цей процес прискорено), тоді ідейна парадигма, яку охоплює певна традиція в культурі, взаємодоповнює іншу, виявляючи ті крайні, однобічні моменти, які заважають несуперечливому цілісному світобаченню, і людство досягає, так би мовити, констант духу. Вони і визначають загальні контури змісту духовних культур, тобто їх топіку.

Пошук співзвучних методологічних, тематичних, змістових аспектів різних за теоретичними шляхами концепцій є доцільним ще й тому, що долає певним чином досить стійкий комплекс меншої цінності українця, або застерігає формуванню комплексу національного нарцисизму, які можуть мати

негативні наслідки у процесах політико-державної розбудови в Україні і т.п.

До попередніх зауважень треба додати і те, що теолог, прихильник християнського платонізму, П.Юркевич був не чужий психології, широко включав ідеї психологів та мислителів інших галузей науки до структури своїх розвідок. Філософ, скажімо, переконував сучасника у тому, що психологія можлива як наука і має вивчати феноменальні закони та форми душевного життя, не питаючи «чому і задля чого так?». Однак мислитель доводив, що психологія остаточно не зможе звільнитися від метафізики, бо емпіризм, на якому грунтується наука, містить і раціональне, і надраціональне. По суті психоаналіз і став у XX ст. спробою фундаментального дослідження «феноменальної форми душевного життя», що обумовило постання психології як науки, яка відмовилася від пояснення метафізичного сенсу «сутності світу» та «ідеального сенсу душевного буття» (про що так наполегливо у XIX ст. говорив П.Юркевич, визначаючи загальну задачу психології як науки). До того ж «логіка серця» П.Юркевича відповідає екзистенціально-феноменологічній традиції психоаналізу, висновки якого дивним чином відтворюють ряд ідей Юркевича.

Беручи до уваги наголошене вище, проаналізуємо той змістовий план «логіки серця» П.Юркевича, котрий посилює деякі важливі аргументи критики фрейдизму і виправляє певні одіозні елементи його трактувань підсвідомого.

Поза всяким сумнівом, гуманізм є основним керівним рушієм у творчості і З.Фрейда, і П.Юркевича. Захищаючи право людини на вільний розвиток своїх природних сил, своєї індивідуальності всупереч тим обмеженням, що створює суспільство, вони визнали світ безсвідомого, сферу серця за одвічно людські та універсальні, а тому й зробили їх предметом дослідження. У визнанні спільності мислителів у визначенні головної сили душевного життя особи є спокуса ототожнення поняття «серце» і поняття «підсвідоме». Але на шляхах пошуку численних аналогій з-під нашої уваги не може випасти принципова відміна у розумінні місця і ролі найвищих духовних категорій людини. Якщо П.Юркевич прагне з'ясувати, яким чином «серце» як емоційно-інтелектуально-вольове начало людської духовної істоти забезпечує цілісність особи, то З.Фрейд, навпаки, намагається пояснити те, що руйнує людську цілісність, роздвоює психічне життя, пов'язу-

ючи універсальні механізми мотивації поведінки людини з еротичною природою підсвідомого.

Проілюструємо протилежність поглядів названих мислителів у співставленні тез про так зване «містичне ядро» душевного життя людини.

П.Юркевич:

1. Серце — це зосередження всього тілесного і духовного життя людини.

2. Серце — центр багатогранних почувань, зворушень та пристрастей усіх відтінків, орган волі та бажання.

3. Серце — це охоронець та двигун усіх фізичних (тілесних) сил людини.

4. Серце — осередок душевного і духовного життя людини.

5. Серце — це джерело, осередок усієї пізнавальної діяльності.

6. Серце є осередком морального життя.

З.Фрейд:

1. «Воно» — найнижча, найглибинніша підструктура душевного апарату, зміст якої є безсвідоме.

2. «Воно» складають невтримані сексуальні та агресивні потяги, лібідо.

3. «Воно» скероване принципом задоволення.

4. «Воно» конфліктує з «Я» і «Над-Я».

5. «Воно» — гра низьких пристрастей.

Порівнюючи зміст категорій «серце» та «Воно», усвідомлюємо те, що, згідно з Фрейдом, підсвідоме є нижча сфера у структурі душевного життя людини, тоді як за Юркевичем, навпаки, «сфера серця» посідає вищі щаблі в цій структурі. «Серце» асоціюється з усім світлим, рожевим, чистим, тоді як «Воно» — з усім темним і «брудним» у душі. Вже ця зовнішня протилежність змісту основних понять зумовлює приниципову відміну між юркевичевською та фрейдівською «топічними картами» душевних процесів. Скажімо, в філософії серця П.Юркевича душевне життя людини складають духовно-теоретична (розум) та духовно-практична, насамперед моральна, діяльність (серце). Подібні інстанції є й у структурі психічного життя за З.Фрейдом. Але відзначені елементи духу в концепції П.Юркевича не укладають відношення залежності одне від одного або паралелізму подій в обох, тоді як З.Фрейд послідовно доводить залежність «Я» і «Над-Я» від сфери безсвідомого («Воно»),

оскільки «двигуном», «пальним» усіх дій, переживань, думок людини, її творчої енергії є сфера безсвідомих потягів, лібідо.

Протилежність розуміння мислителями взаємодії по... інстанціями душевного життя людини пов'язана і з розбіжністю елементів, що складають сферу «серця» та «Воно». У П.Юркевича «серце» не є щось цілковито позасвідоме. Серце — сфера не тільки почувань. пристрастей, але й високих моральних переживань, навіть певних актів пізнання. Сердечне життя є менш розчленоване і ясне, ніж життя розуму, певною мірою воно глибше заховане у своєму бутті, ніж розум. Тому Юркевич наполягає на зрівноваженні серця (емоцій) та голови (розуму) як найважливіших сил розвитку людського духу, від яких залежить особиста свобода людини у широкому значенні цього слова.

П.Юркевич дає таку афористичну ілюстрацію співвідношення серця і розуму: розум — це тільки світло, яке освітлює «глибоке серце». Але душа живе не тільки як оце світло, а й як таке єство, що цим світлом освітлюється. Розум — не керівна сила. Духовне життя зароджується наперед світлом розуму в темряві глибокого серця, безодня якого не приступна нашому зору. Лише на цій основі постає потім знання і розуміння. Розум — вершина душевного життя, а серце — її корінь. У такій афористичній формі філософ хоче зазначити думку: серце як основа душевного життя є той своєрідний емоційно забарвлений принцип, за яким стає можливою моральна особистість, неповторність індивідууму. «Глибина серця» — це щось просте (але не примітивне), неподільне, це джерело нових рухів та прагнень, які роблять душу придатною до вічності, які зумовлюють усвідомлення безмежного, абсолютного, загальнолюдських цінностей.

Пов'язання серця саме з моральним життям людини принципово відрізняє позицію П.Юркевича від позиції З.Фрейда, котрий обмежує сферу підсвідомого системою лібідо та витиснених із свідомості ідей. Отож, фрейдова «топічна карта» структури духовного життя детермінує функціональну обмеженість сфери «Воно», яка є панівною силою життєдіяльності людини, що не гармонізує, а роздвоює психічне життя людини. Опиняючись по той бік «Над-Я», керуючись рухами «Воно», людина не завжди зберігає у собі людяність. Байдужість «Над-Я» до морально-естетичного, соціального викликає в поведінці людини надзвичайно дужу енергію руйнування, часом

спричиняє агресивні дії тощо. До того ж фрейдова «топічна карта» психічного життя людини має більш визначені «Я», «Над-Я» та «Воно», ніж межі розуму і серця у П.Юркевича.

Дійсно, якщо сутність людини складає безсвідоме «Воно», на поверхні якого лежить пасивне, чуже «Я» зі своєю морально-естетичною компонентою («Над-Я»), то внутрішня конфліктність людини має стати закономірністю, оскільки стрижнем її діяльності є «принцип задоволення» та «принцип реальності», а все, що заважає їх здійсненню як смислобуттєвої мети, викликає величезної сили енергію негації. Навпаки, якщо сутність людини утворює морально-практична компонента серця, то доброзичливість і неконфліктність має стати логікою дій людини, оскільки морально-естетичне «Над-Я» додає людині енергії для гармонійної внутрішньої цілісності душевного життя. Так, юркевичевське «Над-Я» є скрижаллю, на якій написаний природний моральний закон, даний людині Богом від народження. Зосереджуючи результаті діяльності за-душевної, сердечної сфери, призначення якої вільно чинити добро, «Над-Я» забезпечує активізм у прагненні до безумовного блага та миру у співжитті з ближніми. Це свого роду внутрішній цензор, який спонукає на вчинок задля вищого порядку речей, але на відміну від фрейдівського «Над-Я» не є запереченням і обмеженням людської свободи, можливостей самовдосконалення, а, навпаки, є виходом внутрішнього потенціалу душі у самовизначенні себе як цивілізованої особистості.

Отже, П.Юркевич переконаний у тому, що «моральну гідність вчинка визначає тільки міра свободної любові до добра, заради якого його вчинено»[1], все, що поза цим, скажімо, мистецтво, яке детермінує зрілість думок, розумову здібність людини, є лише фізичною силою духу, яка без благодаті любові здатна перетворитися на дії, що можуть не відповідати її людській гідності. Обмежену роль розуму в душевному житті людини вбачає і З.Фрейд, котрий так само як і П.Юркевич піддає критиці раціоналістичний оптимізм, але при цьому ставиться до морально-культурних підвалин духу особи «Над-Я» з протилежної Юркевичу позиції, нехтуючи їх цивілізаційною функцією. Саме ця риса психоаналітичної теорії позбавляє її привабливості для гуманістичного світогляду сучасника,

[1] Юркевич П.Д. Серце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия // Философские произведения. — М., 1990. — С. 97.

виявляє її внутрішню слабкість та інертність у формуванні поваги до людини та духу оптимізму на шляху індустріального поступу людства.

Якщо у П.Юркевича людина є носієм культури і саме тому, керуючись загальнолюдськими цінностями, вона підносить себе над тваринним світом, перемагає у собі все нелюдяне, то у З.Фрейда людина має перевагу над тваринним світом лише у стані неврозу, що є розв'язанням конфлікту між природним і штучним, між плоттю і душею на користь визволення природних імпульсів «Воно». Вона запрограмована прагнути до всього, що є протилежністю культури. З логіки юркевичевої теорії душевного життя випливає образ справжньої людини як духовно досконалої істоти, унікальність якої зумовлена гармонією розуму і серця у сфері духу. Фрейдівський аналіз детермінує уявлення про людину як фізично здорову людину, яка прагне задовольнити всі свої бажання, гони. Унікальність її полягає в такій дисгармонії, яка зменшує лібідозне хворобливе напруження, завдяки оптимальному підкоренню «Я» і «Над-Я» безсвідомому «Воно». З метою оптимізації психічного життя особи З.Фрейд пропонує свою психоаналітичну методику і техніку усвідомлення підсвідомого («На місці Ід повинно стати Его»). П.Юркевич теж закликає людину «знати себе», закликає до духовного самовдосконалення, психічного повнокровного життя. Але щастя людини уможливлює лише внутрішня злагода зі світом, своєю природою та Богом.

Депресивний стан і подальша невротизація соціуму, світоглядний песимізм та почуття самотності людини епохи НТП викликали до життя психоаналітичну доктрину, яка ідеалізувала природні інстинкти та потяги індивідууму, «викриваючи» інтелект, філістерське самовдоволення якого призвело до жахливих часів кризи індустріального суспільства першої половини XX століття. Було утворено світоглядний вакуум через перегляд і руйнацію греко-римської, християнської культурної та філософської традиції. Майже півстоліття знадобилося європейському суспільству, щоб у пошуках нової планетарної свідомості зрозуміти сьогодні просту істину — відродити культурний оптимізм можна лише завдяки поновленню загубленої на початку віку традиції, яка поверне у духовну панораму постмодернізму ідеї поступу, персоналізму, гуманізму.

Сучасним цінностям більше відповідає «логіка серця» П.Юркевича ніж психоаналіз З.Фрейда, оскільки вона ствер-

джує думку про те, що Розум має не боротися з Вірою, а повинен шукати у неї порятунку і допомоги, ба саме Віра дає незмінні підвалини метафізичного пізнання — абсолютне поняття істини і загальнолюдських норм моралі, саме вона дає надійні засоби протистояння потоку інстинктивної жадоби життя. «Філософія серця» сприяє ствердженню демократично-гуманістичної тенденції у сучасній духовній парадигмі. До того ж «логіка серця» П.Юркевича містить низку ідей, що спростовують однобічності вчення З.Фрейда про еротичну природу несвідомого. Скажімо, логічним завершенням філософії серця є розширювальне тлумачення еротичної природи несвідомого, необхідність якого усвідомили і здійснили Юнг, Адлер, Бодуен та інші мислителі, котрі продовжили традицію психоаналізу.

Справді, світогляд, вихований на неоплатонізмі, містичній традиції християнства, не міг не створити розширювального трактування змісту сфери серця, яке ми знаходимо у П.Юркевича.

Біблія демонструє глибоке знання людської психології, людського серця, передчуває присутність у людині того,що сучасна психологія називає підсвідомим, але визначає цю сферу душевного буття засобами власної термінології. Біблійні тексти та релігійний ірраціоналізм містять потужний потенціал «антифрейдівського» спрощення, «профанації» еротичної природи підсвідомого (Б.Вишеславцев). Є підстави припустити, що науковцям і послідовникам психоаналізу, котрим поталанило подолати свій релігійний скептицизм або атеїзм, легше усвідомлювати необхідність розширювального трактування поняття лібідо та уникати однобічностей у розумінні змісту несвідомого.

Так, спроба К.Юнґа зблизити психоаналіз із релігією у процесі пізнання природи несвідомого і оволодіння нею закінчилась вдало. На основі достеменного аналізу аксіологічної і терапевтичної функцій релігійного світогляду він подав достатньо розгалужену структуру несвідомого, яку підтримано у широких колах сучасних антропологів, і тим самим окреслив чіткі межі феноменальної цілості психічного життя, до яких ближче концептуальна позиція християнської філософії, зокрема П.Юркевича, ніж позиція непослідовного раціоналізму, у тому числі й З.Фрейда.

Так само, як і християнський світогляд, платонізм несе з собою потужний потенціал ідей, які, впливаючи на менталі-

гет мислителя, спричиняють уникання спрощеного трактування еротичної природи несвідомого, вміщеному у класичному психоаналізі. Вчення Платона про Ерос стає необхідним коректором сучасних концепцій несвідомого тому, що воно є геніальним творчим синтезом двох протилежних підходів любі би міфологічної творчості: Гомера і Гесіода. Перший з них за лишив «Ерос лірики й індивідуального потягу»[2], а другий — «Ерос космічний та Ерос творчості»[3].

Згідно з Платоном, душу людини складають розумна, афективна і жадаюча частини. Треба збагнути її безсмертну суть, щоб подолати розбрат у душах і серцях і навести мости поміж світом зла, де немає місця ні мудрецю, ні праведнику, та світом справжнього добра і краси. Піднести людину до загубленого раю може любов. Любов — таке глибинне почуття, стан душі, який хоча б на певний час дає можливість насолоди від спілкування з чужою нам душею і створює підгрунтя для воз'єднання з втраченим взаємопорозумінням, гармонією інтересів у суспільстві. Ерос у Платона означає первинну функцію душі, функцію прагнення до повноти і повноцінного життя, «народження у красі», це стремління до Блага. Це всеосяжна, нескінченна творча сила, різноманітна за змістом, але завжди спрямована на «зростання буття», гармонізацію високого і низького, що є у світі. Любов — це космічний принцип, закон. Увесь світовий рух усвідомлений Платоном як результат любовного потягу. Все живе, поки є живим, прагне породжувати, оскільки є смертним, а хоче стверджувати себе назавжди. Якщо любов завжди прагне породжувати, то існує вічність, заради втілення якої й існують всі породження любові як фізичної, так і нефізичної. «Весь пафос платонізму не у простій духовності любові,.. а в духовній тілесності, котру він, без сумніву, відчуває і передбачає, одначе виразним чином не сформульовує для себе і для нас»[4]. Платон залишає нам витончену концепцію Еросу як сходження людини до найвищого блага, яке є ніщо інше як втілення ідеї небесної любові.

Багатьом авторам і читачам, котрі знайомилися з вченням Платона, не завжди щастило цілісно сприйняти істину як синтетичну, позаяк їм був неприступний внутрішній інтим-

[2] Лосев А.Ф. Эрос у Платона // Философия. Мифология. Культура. М., 1991. — С. 191.

[3] Там же.

[4] Там же. — С. 203.

...ний світ філософа. До речі, фрагментарно і не з першоджерел ...нав Платона З.Фрейд. На відміну від раціоналіста й атеїста ...а Фрейда, П.Юркевич, християнський філософ і прихильник методологічного плюралізму, зміг «почути» справжнього Платона і побудувати свою логіку серця на кращих традиціях платонівського синтезу, зокрема його вчення про Ерос.

Так само, як і Платон, П.Юркевич убачає в серці космічний сенс, коли визначає царину підсвідомого головною силою душевного життя людини. Тут присутня ідея загальнозначущості, загальнопоширеності серця у життєдіяльності людини. В теорії Юркевича «сфера серця» спрямована, зорієнтована на ті атрибути Еросу, які визначив Платон: вона покликана народжувати вічне. Сфера серця забезпечує сублімацію душі індивідуума до того, що співпричетне Благу, Духові, Добру. Людина творить справи морально цінні тільки на підставі своєї свободи. Добро не чинять із примушення, з інтересу. Добрі вчинки виходять лише з мотивів чистого і вільного серця, з любові до добра. А Слово Боже є метафізичною основою любові до добра, підвалиною моральної свободи людини, бо, на думку П.Юркевича, воно навчає тому, що людина створена за образом Божим. Бог — то є любов. Бог любить людину одвічно, і через це людина у своїй діяльності має уподібнюватися до Бога та його діянь. На противагу Платону, теоретична умоглядність П.Юркевича поступається місцем діяльнісному творенню, творчому активізму, оскільки в «логіці серця» привалюють ірраціональні компоненти. «Серце» цілісно обіймає безодню високих містичних переживань і є органом Духа. Саме цієї сили бракує розуму, щоб перевести свої приписи у дійсність, реалізований вчинок. Тому раціональне може бути лише можливістю, що відкриває перспективу для певних дій.

Отже, з позицій української «філософії серця», зокрема конкретного ідеалізму П.Юркевича, зростає, на перший погляд курйозна, істотна поправка до ідей З.Фрейда, одначе вона є цілком логічною і переконливою. З.Фрейд шукає «сублімації», ушляхетнення, але непослідовний раціоналізм його позиції дуже часто спричиняє низведення всього високого до низького, підозру і звинувачення у всіх бідах і хворобах культурного, священного начала буття. «Манія сексуальної профанації» заважає З.Фрейду віднайти механізм справжньої сублімації. Сублімацію у грандіозних розмірах описує нам П.Юркевич, котрий зміг органічно «переплавити» інтенційний рух Еросу в Платона й ерстич-

ні спрямування на піднесене, високе в християнстві. «Якщо вірно, що підсвідоме має еротично-тендуючу природу, то ось у що воно «сублімує» і ось які квіти зростають із прихованої глибини:

Свет из тьмы, над темной глыбой
Вознестися не могли бы
Лики роз твоих,
Если б сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень их
(Соловьев)»[5].

Вся культура і творчість — це сублімація, що спрямована на відкриття для себе цінностей. Там, де найвища цінність, там і ваш Ерос.

Як показав порівняльний аналіз деяких поглядів З.Фрейда і П.Юркевича на природу психічного, душевного життя особи, філософія серця містить потужний потенціал провидіння, який детермінує її співзвучність духовним домінантам сучасної епохи. Її основні концепти спростовують завузьке тлумачення еротичної природи підсвідомого, яке є суттєвою вадою класичного психоаналізу, перешкодою на шляху фундаментальних досліджень підсвідомої сфери людського життя. Філософія серця стверджує безумовну значущість несвідомого для ушляхетнення людського духу, доцільність першочергового здобуття повнокровного знання ірраціональної сфери для раціоналістичної антропології. Ці ідеї є аксіоматичними для новітньої антропології. Без сумніву, «філософія серця» посідає чільне місце в колі ідейної панорами XX століття.

[5] Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. — М., 1994. — С. 40.

Боровська Г.
Львів

ПАМФІЛ ЮРКЕВИЧ: ЄДИНЕ ЛЮДСТВО І ГУМАНІСТИЧНА ПЕРСПЕКТИВА

Система відношень між людиною і суспільством творить певну єдність, осмислення котрої дає підстави П.Юркевичу для розробки і формування вчення про єдине людство, сутність якого — «мир із ближніми як основа християнського співжиття».

Вже на початку своїх філософських досліджень П.Юркевич висуває ідею, яка стає для нього однією з центральних — «ідею людства як одного цілого»[1]. Подаючи характеристику «єдиного людства», він використовує поняття вселюдської свідомості. Взагалі категорія свідомості у П.Юркевича є синтезом відображення категорій «ідея», «дух», «душа», «серце». Вселюдська свідомість — основа світоспоглядання, взаємин і порядку в спільноті, і гармонійний уклад є результатом її діяльності. Питання про основу і ціль світу, про відношення світу і людини до Бога перебувають у просторі людської свідомості. Цей інтерес передусім духовний, постійний, це вічна потреба людства. Сама ідея є фактом існування вселюдської свідомості, логічним або діалектичним процесом, в якому абсолютне і має своє справжнє життя, своє істинне буття і свою суттєву незмінну форму.

Людська свідомість спрямована на пізнання вічного і Божественного. Дух, який просякає і водночас визначає явища світу, виявляє себе багатогранніщим і глибшим, ніж ідея. Дух є началом і вічністю, а ідея — тільки моментом у ньому. Дух є сутністю, життям, поставою людської свідомості: доцільність світу визначається естетичними, релігійними і моральними іде-

[1] Юркевич П. Идея // Философские произведения. — М., 1990. — С. 11.

ями людського духу. Дух — це зміст і необхідна умова свобо... людства, як єдиного цілого, і кожної індивідуальності.

Вищим рівнем свободи є моральна свобода. Основа вчення П.Юркевича у цьому напрямку — це визнання свобо... ди виявом Богоподоби і свідомості. Моральна свобода є умо... вою морального зв'язку між людьми, який тримається, пере... дусім, на ідеї права і на прояві морального духу — «моральні... сного закону, якого свідомість ми носимо в глибині нашог... духу»[2]. Порядок, закономірність і гармонія, на думку вчено... го — необхідні умови для гідного співжиття людства. Ці умо... ви можливі за достатньої свідомості і моральної свободи кож... ного члена суспільства. Моральні принципи, які є основою людського співжиття, порядок, закономірність і гармонія ма... ють тверді і непохитні підстави у всесвіті, у природньому сві... ті. «Погодимося, — зауважує філософ, — що природа не за... плутується у протиріччях... Якщо ми помічаємо у природі за... гальну закономірність явищ і пізнаємо відхилення від цієї за... кономірності в окремих випадках, то... об'єктивний зміст, який ми пізнаємо в них, передбачає підлегле значення меха... нізму у пізнаваній нами дійсності»[3]. Природа «дотримується правил,.. вона являє нам свою сутність в одноманітних і не... змінних формах»[4].

Духовний світ не відокремлений від природного, приро... да демонструє свою духовність правильністю і красою форм і образів, гармонією та величчю співіснування. П.Юркевич під... креслює, що людська спільнота має значно більші шанси для співжиття остільки, оскільки тільки людському духу знана ідея істини і добра. Тільки духу людському притаманні мо... ральні прагнення, ціннісна оцінка добра, свободний прояв подвигу в ім'я правди і любові. Людська єдність, у баченні П.Юркевича, є, за своєю сутністю, духовним єднанням інди... відів. Людський дух є зачинателем формування вселюдської свідомості як основи злагоди людської спільноти.

На думку П.Юркевича, людський дух є мізерним, але гі... дним відбитком Божественного духу. Бог є вищою субстанці... єю, вищою духовною сутністю, тому усвідомлення свободи,

---

[2] Там же. — С. 13.
[3] Там же. — С. 19.
[4] Там же. — С. 23.

...обов'язку, духовної та моральної спілки між людьми можливе ...мови Божественного світокерування.

В практичному аспекті ця проблема «єдиного людства» розв'язується у вченні про серце, його духовну і природну потребу любові до ближнього і прагнення миру з ним: «Ваше серце, — зазначає П.Юркевич, — відчуває легке хвилювання від *ідеї загального блага*, здійснення якої ви б хотіли помічати скрізь, хоч би куди впав ваш погляд»[5]. Розглядаючи серце як осередок кожної окремої душі і місце єднання душ, філософ намагається дати образ спільноти, яка свідомо прагне єднання. «Людина починає свій моральнісний розвиток з рухів серця, яке скрізь воліло б бачити благо, щастя,.. скрізь хотіло би зустрічати істоти радісні, що зігрівають одна одну теплом любові, що пов'язані дружбою і взаємним співчуттям»[6]. Моральний зв'язок між людьми встановлюється діяльністю серця за законами совісті і справедливості. У серці знаходиться моральнісний осередок душі, складається етично-правовий образ мислення та поведінки людини. В релігійному серці міститься основа визнання в ближньому самого себе. Воно закликає брати участь у нещастях і стражданнях ближнього з такою щирістю, наче це стосується тебе самого.

В діяльності в ім'я блага ближнім завжди вагомою є роль розуму. В усвідомленні моральних законів і правил, за якими живе спільнота, розум є верховною силою. «Розум, — підкреслює П.Юркевич, — усвідомлюючи моральнісні дії, порівнюючи їх, узагальнюючи, дає загальні моральнісні закони про те, що людині належить робити, загальні моральнісні правила і приписи та загальні ідеї, в яких ми усвідомлюємо існуючий моральнісний лад у світі і людині»[7]. Проте «для живої — а не тільки уявної — моральності потрібні каганець і олива. Мірою того, як у серці людини вичерпується олива любові, каганець гасне: моральнісні начала та ідеї тьмяніють, і, зрештою, зникають із свідомості»[8].

Друга частина концепції П.Юркевича про єдине людство грунтується на свідомій діяльності індивіда, прагненні жити у злагоді з ближніми. Розглядаючи релігійні, історичні, со-

[5] Юркевич П. Из науки о человеческом духе // Там же. — С. 181.
[6] Там же.
[7] Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека... // Там же. — С. 100.
[8] Там же. — С. 101.

ціальні аспекти людства, філософ підтверджує природню схильність людства до єдності. На початку цивілізації життя й інтереси людини були шільно пов'язані з родом, із плем'ям — це яскравий приклад того «спільного блага», тієї єдності, до якої людина буде рухатися через норми права, моралі, освіти на наступних щаблях розвитку.

З ускладненням суспільних відносин людина усвідомлює існування власної залежності від інших, наявність у світі мудрої сили, яка примушує її до цього. Людина визнає те, що вона не є самотня як у своєму знанні, так і у своїй діяльності.

Концепція співжиття П.Юркевича враховує людські якості і духовні потреби людини і виправдовує той життєвий лад, який побудований шляхом впровадження правничих норм і законів. Вона відстоює захист прав кожної окремої особи.

Другою суттєвою ознакою концепції про єдине людство є поняття внутрішнього морального закону, якій живе у кожній людині і веде її до співжиття, до віри, до Бога. П.Юркевич наголошує на діяльній любові до Бога, яка закликає до християнської єдності, бо «єдність усього людства, повна, безумовна єдність його під одним Богом, в одній вірі, в одній думці, під одним законом, в одному благові, в одній досконалості... — ще найвища мета, вказана людському роду його спокутником»[9]. Внутрішнє моральне законодавство — це мир із самим собою, це гармонія між моральною гідністю людини і задоволенням її чуттєво-духовних потреб. Віра в Бога як вершителя цієї гармонії і як вершителя єдності людства визначає християнську спільноту як правдиву моральну і духовну єдність.

Християнська єдність вимагає, щоб людина «з усіма своїми здібностями, зачинаннями входила в одне тіло Христове, в одну церкву всього людства як живий член, котрий, із належною покорою і послухом, посідає в цьому організмі відповідне йому місце, слугуючи йому з чистою совістю і у свою чергу живиться його вищими силами, без яких його індивідуальна особа є мізерністю»[10]. Адже свята ревність по справі Божій викликає на любов, на самозречення, на терпіння, на забуття себе і своїх дріб'язкових інтересів заради великої справи.

---

[9] Юркевич П. Мир с ближними как условие христианского общежития // Там же. — С. 356.

[10] Юркевич П. Идеи и факты из истории педагогики // Журнал Министерства народного просвещения. — 1870. — № 9-10. — С. 33.

Віра як свідома діяльна любов до Бога спонукає шанувати гідність людської особи, поважати чужі права і виконувати свої обов'язки. Віра вимагає від людини поводитися так, щоб не порушувати душевного спокою ближнього. Людина повинна бути просякнута вірою — ця умова вже подає надію і впевненість, що непорозуміння і зіткнення не згасять у ній відчуття духовної єдності людства, не згасять правди і любові, які становлять загальновизнані підвалини миру і братерської злагоди між людьми. Віра є гарантом душевної рівноваги, вона спонукає до дотримання норм, законів і правил спільноти, які водночас повинні бути гарантами її спокою. Тому і законодавець, котрий силою доброї волі і світлого розуму зупиняє зловживання, що порушують громадський мир, і служитель церкви Христової, котрий словом живого переконання відвертає людей від ворожнечі — всі вони, у розумінні П.Юркевича, чинять благородну справу для людства[11].

Основними принципами єднання спільноти у просторі християнського світу П.Юркевич визнає те, що, по-перше, діяльність людини, її поведінка повинні бути просякнуті вірою в єдиного Бога. По-друге, людина як моральнісна особа не має підстав ворогувати з іншими людьми. По-третє, за будь-яких зіткнень людина повинна керуватися моральнісними вимогами справедливості, які допоможуть їй зрозуміти де і коли її бажання суперечать благу ближнього і благу спільноти. Зрештою, в-четвертих, християнин повинен мати внутрішню душевну злагоду, яка досягається «перемогою над пристрастями, послухом голосу совісті, особливо діяльною відданістю волі Божій»[12].

Християнська спільнота за своєю моральною сутністю відповідає громадянському суспільству. П.Юркевич наголошує на необхідності розробки теорії громадянського суспільства, яке б гідно успадковувало досягнення історичного поступу цивілізації. Неоціненими на сьогодні є конструктивні пропозиції П.Юркевича щодо розбудови гуманістичного суспільства. Підвалинами гуманістичного суспільства він визначає християнську мораль та дотримання прав і свобод особи. «Не людина існує для закону, а закон для людини. Уклад у спільноті, держава, церква повинні реалізувати себе істинним і

[11] Юркевич П. Мир с ближними... // Там же. — С. 352.
[12] Там же. — С. 357.

безумовним служінням людині, послужити котрій прийшов сам син Божий»[13].

Християнська спільнота стоїть перед проблемою як зробити людину гідною образу і подоби Божої. Християнство визнає невіддільні права особи. Християнська оцінка її гідності є вищою формою гуманності: «Нікому ми не можемо, ніякому ми не сміємо відмовити у початках людської гідності Людина наділена у своєму єстві духом, в якому криється невичерпне багатство істини, добра, Досконалості»[14]. Християнство визнає божественну сутність людини й ідеалом людяності вважає здійсненість Богоподоби.

Гуманність у християнському світі дає людині можливість власного бачення і самооцінки. Християнська гуманність передбачає, що людина спроможна зважено користуватися своїми перевагами в інтелектуальному, політичному та становому відношеннях — адже вона є передусім особою моральнісною. Гуманістична традиція бачить людину здатною поважати право, закон і порядок у спільноті. У випадку, коли людина відходить від цих основ гуманності, суспільство повинно вміти захистити себе, тоді закони повинні примусово обмежити людину, а правосуддя — віддати її на страждання за неспроможність дотримуватися азбучних істин гуманності[15]. Гуманне суспільство добре усвідомлює те, що зло і злодійство мають свої причини, через те ставлення до нечестивої людини складається за рівнем християнської свідомості і загальної культури й полягає в піклуванні про її виховання і виправлення. Гуманне суспільство має за мету поставу моральної і розумної особистості, виховання котрої здійснюється на підставі релігії і моралі в контексті загальнолюдських і загальноприйнятих принципів.

Християнське виховання визнає своїм завданням нове народження синів Божих, воно постійно вдосконалює мистецтво бути гідним звання людини. Моральнісно-релігійні знання повинні передувати знанням природничим, і всі науки мають отримати друге народження (хрещення) від ідеї виховання, тому що перше народження отримали від ідеї знання.

---

[13] Юркевич П. Курс общей педагогики с приложениями. — М., 1869. — С. 22.

[14] Там же. — С. 21.

[15] Див. там же. — С. 15.

Вчення про єдине людство містить християнське тлумачення особистості. Доки існували релігії національностей і не було релігії людини, як сина Божого, доти людство могло бути захищене тільки там, де до нього брутально і настирно доторкувалися кривда і насильство. П.Юркевич обгрунтував право людини на вільне мислення, власну думку і людську гідність. Мислитель наполягає на цінності окремого індивіда, на залежності громади (суспільства) від конкретної особистості. Індивідуальне право він визнає вищим за колективне. «Ми вважаємо, — підкреслює П.Юркевич, — що доки людина домагається своїх приватних інтересів у межах *справедливості*, доти ці інтереси мають поважатися й верствою й цілою нацією. Це припущення про моральнісне право особи закладене у підвалинах законодавства всіх освічених народів»[16]. П.Юркевич визнавав гуманним суспільство, яке поважає права окремого індивіда. Гармонійний суспільний лад спирається на гарантію охорони цього ладу і тримається на внутрішній силі окремої людини. Право особи, яке захищає П.Юркевич, є центральною заввагою будь-якої організації, пов'язаної з людським життям. «Що ціле більше за свою частину, це *завжди* справедливо; але не *завжди* справедливо, що інтереси стану вище за інтереси окремої особи»[17]. Ми не можемо визнати право більшості, підкреслює філософ, тільки за одне те, що це більшість. Окрема людина може діяти відповідно з вимогами істини, обов'язку, честі, справедливості, і, навпаки, верства може відійти від цих вимог.

Отже, у минулому столітті П.Юркевич передбачив сутність цивілізованих стосунків між людьми, які повинні будуватися за нормами індивідуального права, і зробив вагомий внесок у гуманістичний рух за права людини — пріоритетний нині загальнолюдський напрямок.

[16] Юркевич П. Из науки о человеческом духе // Там же. — С. 175.
[17] Там же.

Кузьміна С
Сімферополь

П.Д.ЮРКЕВИЧ ПРО СУТНІСТЬ ОСВІТИ

У праці «Розум за вченням Платона та досвід за вченням Канта» П.Юркевич порушує важливу проблему сутності освіти, зокрема університетської. На цей час вже видані його «Читання про виховання» та «Загальні основи методики», в яких він заявляє про себе як про прихильника концепції формальної освіти і дає її власне бачення. Але педагогічні інтереси П.Юркевича визначилися ще раніше. Як він писав в одному зі своїх щоденників, педагогіка завжди була його пристрастю. Вже у «Серці» прозвучав цей мотив. Характерно, що з'явився він у зв'язку з іншим, — мотивом про зустріч знання з вірою, що відбувається у філософії[1]. У педагогіці ж можна тільки знайти «практичні початки, які зближували б область віри з областю науки»[2]. Тут, на наш погляд, П.Юркевич визначає коло і мету своїх наукових пошуків. Безсумнівно, що звернення до цих проблем зазнало впливу «духу часу», «характеру епохи», про які Юркевич так стримано й відчужено пише в «Матеріалізмі та завданнях філософії», і з відтінком гіркоти висловлюється в «Розумі та досвіді».

У 50 — 60-х роках XIX ст. питання про загальну та професійну освіту було одним з животрепетних. Це було результатом захоплення німецькою педагогікою і пошуками загальнолюдського ідеалу. Для П.Юркевича ці «животрепетні» проблеми були, перш за все, проблемами духовними: невипадково ключовий параграф «Читань про виховання» має назву «Освіта духу як вимога педагогії». Для Юркевича, як мислителя послідовного, розгляд цих проблем пов'язаний із розв'язанням питань про те, по-перше, що таке дух людський за своїми проявами та за своєю сутністю і, по-друге, як впливає і

---

[1] Див.: Юркевич П.Д. Вибране. — К., 1993. — С. 72.
[2] Там же. — С. 114.

повинна впливати освіта на дух. П.Юркевич не пропонує тут чогось нового. Як християнська виховна традиція, так і німецька педагогіка, що прагнула осмислити її за законами розуму, мають за мету саме духовне становлення особистості в освітньому процесі. Щодо П.Юркевича, то у своїй філософсько-педагогічній концепції він намагається узгодити духовні досягнення XIX ст. з істинами православної віри.

У розумінні П.Юркевича дух «є чимось більшим, ніж свідомість, ніж пізнавальна діяльність; він є існуючим предметом, реальною субстанцією, яка у своїх діях містить значно більше, ніж може увійти до свідомості»[3]. Стани й дії цієї реальної субстанції цікавлять філософа, коли він розмірковує про освіту та її сутність. Що приховано під простим визначенням: «Освіта — розвинуті смак, совість, мислення»? Ключ до його розуміння ми знаходимо у «Читаннях про виховання»: «Освічений дух, крім численної кількості корисних відомостей і добрих звичок, містить і усвідомлює в собі такі образи або взірці, за якими він у кожному окремому досвіді відрізняє істину від помилки, добро від зла, прекрасне від потворного»[4]. Як бачимо, поруч із корисними знаннями та добрими звичками йдеться про прийняті особистістю образи чи зразки, тобто про віру. Але чи є рівнозначними всі ці елементи? З приводу цього питання у П.Юркевича виникає діалог з німецькими педагогами, перш за все, з Гербартом. Немовби всупереч його метафоричному образу освіти у вигляді кулястої структури, що ширяє у просторі, П.Юркевич висуває думку про «опірний пункт» особистості. За відміною в образотворчих засобах (легка куля, що тільки підлітає під ударами долі, та дещо таке, що перебуває у спокої) приховується і різниця у змісті. Якщо для Гербарта освіта тримається «на нитках багатостороннього інтересу»[5], то для Юркевича «задушевна віра в Бога і любов до Нього» є опертям й охоронцем особистості[6]. Віра, за Юркевичем, дає ті «крила душі», без яких особистість не здатна до творчого ширяння.

Усі ці питання стосуються «початків освіти», тобто її вихідних позицій і настанов. Такі початки П.Юркевич знаходить у платонівській ідеї і фіхтеанському принципі «Я». На

[3] Там же. — С. 9.

[4] Юркевич П.Д. Чтения о воспитании. — М., 1865. — С. 122-123.

[5] Див.: Гербарт И.Ф. Избранные педагогические сочинения. — Т. 1. — М., 1940. — С. 178-181.

[6] Див.: Юркевич П.Д. Чтения о воспитании. — С. 207.

думку П.Юркевича, ці освітні початки є протилежними, більше того, їх протилежністю зумовлена відмінність православної і протестантської педагогіки[7].

Освіта, заснована на платонівській ідеї об'єктивного блага, що підкоряє собі особистість, передбачає подолання суб'єктивності думок, почуттів, споглядань. Але чи не є таке подолання суб'єктивності насильством над єством людини? Як помічає П.Юркевич, «темним є це поняття природи й у відношенні до духу йому протистоїть ідея свободи»[8]. Для філософа таке подолання суб'єктивності здається природним. По-перше, важливою психологічною особливістю дитинства він вважає те, що воно «є глядачем світу і глядачем найнеупередженішим, однаково уважним до всіх великих і дрібних явищ»[9]. По-друге, людському мисленню притаманне не тільки мати, сприймати досвід, який викликає конкретні душевні стани, але ще й критикувати свою емпіричну свідомість і душевні стани, що виникли під дією емпірії. Підвалину цієї критики становить знання ідеалів, здібність логосу[10]. Отже, «зняття суб'єктивності» через освіту — це підтримка природних якостей дитячого сприйняття світу й критичної форми самосвідомості. Але у перебільшенні критичного моменту в освіті приховується небезпека: він «часто виявляється рішучим зреченням від усього, що здобуто людським духом»[11]. Це черевате скептицизмом і нігілізмом. Тому освіта не може складатися тільки з одного прийняття ідей і зразків особистістю й критики свого досвіду за цими зразками.

П.Юркевич не називає автора ще одного «начала освіти», яке він вважає необхідним і дуже важливим: «Немає сумніву, що особистий рефлекс і культура особистих сил складають суттєву умову вічного прогресу й удосконалення»[12]. Як вже зазначалося, підгрунтям і умовою «особистісного рефлексу» є засвоєння зразків. Але Юркевич пише ще про «культуру особистісних сил». Цей вислів узятий ним з педагогіки Канта

---

[7] Див.: Юркевич П.Д. План и силы для первоначальной школы // Журнал Министерства народного просвещения. — 1870. — Март. — С. 108.

[8] Юркевич П.Д. Методика (Древние языки, краткая характеристика различных методов обучения и пр.) // Інститут рукопису ЦНБ НАН України. — 354 (Муз. 818 в). — № 4. — Арк. 1.

[9] Юркевич П.Д. Курс общей педагогики с приложениями. — М., 1869. — С. 47.

[10] Див.. Юркевич П.Д. Вибране. — С. 168.

[11] Юркевич П.Д. Философские произведения. — М., 1990. — С. 195.

[12] Юркевич П.Д. План и силы для первоначальной школы. — С. 108.

і розуміється як «вправлення душевних сил»[13], внаслідок якого освіта стає «другою природою» людини. Не вдаючись до фізіологічних і психологічних подробиць, спробуємо з'ясувати, що приховується під цією «другою природою».

Під «першою природою» розуміється тілесна організація людини, її органи чуттів, через які людина сприймає явища навколишнього світу. Але органи чуттів самі по собі не обумовлюють багатства й напруженості душевного життя, хоч і впливають на його інтенсивність. З цього приводу Юркевич зазначає: «Наше душевне життя на своєму початку дуже бідне, просте й нерізноманітне; тільки виховання, освіта, розвиток, що залежить від його взаємодії із зовнішнім світом, народжує ті численні та складні форми, що ми їх знаходимо з зрілій душі»[14]. Іншими словами, освіта передбачає розвиток певних форм душевного життя як наслідків і напрямків від її історії. Вони впливають на органи почуттів «першої природи» у такий спосіб, що відчуття, породжені впливом зовнішнього світу, «повинні просякнути ці форми,.. зачепитися за них, щоб досягти цілковитої свідомості»[15]. Юркевич навіть називає їх «немовби особливими, похідними від утворених органами почуттів»[16].

Але в понятті природи духу протистоїть ідея свободи. Чи слід тлумачити це так, що освіта суперечить свободі особистості? Навпаки, прийняття, засвоєння норм, зразків і законів визволяє особистість від «внутрішньої суб'єктивності», від мук пристрастей і бажань, дає їй душевний лад і свободу «пожити заради себе»[17], а органи почуттів, «другої природи», розвинуті форми душевного життя, визволяють «від сліпого впливу речей на нашу свідомість»[18]. Особистість отримує можливість «прислухатися до себе», виявити найважливіше у своєму внутрішньому світі, звернути на нього увагу. Це ніщо інше, як шлях до розвитку індивідуальності. Для П.Юркевича це дуже важлива тема, пов'язана з освітою. Для того, щоб зрозуміти, як відбувається становлення індивідуальності в її процесі, необхідно з'ясувати, що саме в людині є носієм індивідуального.

---

[13] Див.: Иммануил Кант о педагогике (пер. С.Любомудрова). — М., 1896. — С. 50.

[14] Юркевич П.Д. Философские произведения. — С. 429.

[15] Там же. — С. 421.

[16] Там же. — С. 425.

[17] Юркевич П.Д. Чтения о воспитании. — С. 157.

[18] Юркевич П.Д. Философские произведения. — С. 423.

За П.Юркевичем, індивідуальність безумовно належить душі, хоча частково і залежить «від більшої тонкості, правильності та швидкості, з якими один тілесний орган передає душі враження, перевищуючи у цьому відношенні інші органи»[19] Серед форм душевного життя Юркевич особливо виділяє уяву і підкреслює: «Жива й своєрідна індивідуальність кожного особистого духу, як і духу національного,.. мають своє наочне підгрунтя в переважаючій будові й спрямуванні уяви»[20]. В руках уяви знаходять відбиток риси тілесної організації, індивідуальні досвіди, характерні особливості країни, її природа й історія.

Отже, становлення індивідуальності відбувається в процесі взаємодії людини з навколишнім світом не тільки у сфері раціонального, але й у сфері емоційного. Ми бачимо, що П.Юркевич пов'язує індивідуальне в особистості з національним в освіті. З 60-х років минулого століття проблема національної освіти завжди була актуальною. Її висунув К.Д.Ушинський, і ентузіазм російської педагогічної громадськості щодо її розв'язання був не меншим, ніж ентузіазм у Німеччині з цього приводу. П.Юркевич вважає, що філософською ідеєю, яка стала підвалиною концепції національної освіти, був принцип-Я Фіхте. Але національна освіта, заснована на цьому принципі, уможливлює замах на свободу особистості. На думку П.Юркевича, патріотизм Фіхте не випадково перетворювався на фанатизм, коли йшлося про питання освіти. Прагнення «все покладати через Я і для Я» позбавляє особистість опори, об'єктивної мети самовдосконалення. Для П.Юркевича ж ясно, що самовдосконалення саме по собі позбавлене смислу, позаяк прагнення до нього стає значущим для нас тільки в системі моральних цінностей, що лежать поза Я[21]. Звідси, за Юркевичем, Фіхте змушений говорити про «колективне Я нації», щоб задовольнити прадавню потребу людини в джерелах загального розуміння, підмічену Гербартом. Але оскільки становлення Я нації відбувається серед інших Я, у боротьбі, остільки воно повинно бути монолітним і несуперечливим, тобто потребує штучної обробки особистісних Я. У такій площині розмови про свободу особистості втрачають сенс. Умовою цієї свободи П.Юркевич бачить дотримування загальнолюдського ідеалу, втіленого у

[19] Юркевич П.Д. Чтения о воспитании. — С. 22.
[20] Там же. — С. 62.
[21] Див.: Юркевич П.Д. Вибране. — С. 99.

християнстві. Це не означає, однак, що філософ був прихильником космополітизму. Навпаки, він підкреслював, що освіта може бути тільки національною, оскільки все дійсне необхідно існує як окреме[22]. Національна освіта повинна увібрати все найкраще, що є в народі. В усіх інших випадках етнічне має поступитися загальнолюдському[23].

Як вирішувалась ця проблема? К.Ушинський бачив шлях до її розв'язання у навчанні рідною мовою, а також у вивченні дещо туманного «духу народного». П.Юркевич вважав, що особистість набуває національних особливостей не під впливом раціонального, а у взаємодії з навколишнім світом, коли вона входить до нього й переносить його до себе, щоб відчути його, споріднитися з ним. Тому освіта повинна починатися з наочного навчання, своєрідну концепцію якого П.Юркевич розробив, а продовжуватися засвоєнням вітчизняної історії й рідної мови.

Необхідно підкреслити, що в мотиві індивідуальності освіти звучить турбота-заклик до обережності, до того, щоб в освіті «друга» природа не увійшла у протиріччя з «першою». Вони повинні злитися якомога природніше, й тоді освіта буде здаватися радістю та благом, здатним посилити унікальність особистості[24].

Важливим, на наш погляд, є також обгрунтування П.Юркевичем тези про моральнісний характер освіти, про освіту як доброчесність. У філософсько-педагогічних студіях з цього приводу Юркевич осмислює й конкретизує формулу Гербарта: те, в який спосіб визначається коло думок вихованця, повинно особливо турбувати вихователя, позаяк із думок випливають почуття, а з них — принципи та вчинки[25]. У П.Юркевича «принципи» Гербарта замінені на «потреби і прагнення»[26]. Мабуть, мислителю важливо те, що «коло думок», «відомості» перетворюють всю особистість, а не тільки впливають на формування принципів розуму. Дослідника хвилює питання, *яким чином* визначається коло думок, і які почуття, потреби і вчинки з нього випливають. Воно пригортає увагу тому,

[22] Юркевич П.Д. Курс общей педагогики с приложениями. — С. 25.
[23] Юркевич П.Д. Чтения о воспитании. — С. 63.
[24] Юркевич П.Д. Курс общей педагогики с приложениями. — С. 67, 81.
[25] Див.: Гербарт И.Ф. Избранные педагогические сочинения. — Т. 1. — М., 1940. — С. 153.
[26] Див.: Юркевич П.Д. Вибране. — С. 99.

що допомагає зрозуміти, як відбувається олюднення людини, а саме цим і цікава освіта П.Юркевичу. В педагогічних працях він намагається збагнути таємницю морального вдосконалення особистості і його залежність від якості та змісту знань. І, здається, він її розкриває. Ключ до неї він бачить у релігійності навчання, під якою розуміється ставлення до всього істинного й доброго як до священного. Воно повинно бути предметом безумовного вибору вчителя. Але це можливо тоді, коли останній в кожній науці за зовнішнім світом бачить світ вищий, духовний. Знання такого роду розвивають у людині здатність до засвоєння ідеального боку життя, породжують ідеальні почування, найвищі прояви гуманності. І навпаки, знання, що позбавлені духу релігійності, що засвоєні як відокремлені правила, як відомості про потреби й засоби їх задоволення, породжують почування егоїстичні, такі, що не ведуть людину до вершин людяності, а залишають її «частиною матеріальної природи», «механічним рушієм речей».

За Юркевичем, покликання людини поєднати у собі весь світ здійснюється в освіті. Вона повинна зібрати докупи людину, що має «три темпераменти: природний, історичний, вічний. Цей розподіл відповідає ідеям індивідууму, світу, розуму, вони відображаються у звичках індивідуума, в переконаннях світу, у пізнанні розуму про вище призначення й веде до таких завдань, як: навчання, освіта, просвіта. Людина є малим світом, вона поєднує у собі природу, людство й Божество»[27]. Цією майже дослівною цитатою з преп. Максима Сповідника П.Юркевич, на наш погляд, прагне підкреслити, що освічена людина відбиває весь світ у собі, набуваючи якості мікрокосму.

Як отримуються ці якості, або що є факторами освіти? Особа несе відбиток особливих якостей тих діячів, що впливають на її освіту»[28], — зазначає П.Юркевич. Він перераховує цих «діячів». По-перше, природне середовище. Дослідник відзначає: «Земля є великим виховним домом для людства, в якому провидіння вказало кожному народу його місце й школу його розвитку»[29]. По-друге, «форми загального духу, чи загальної волі» — сім'я, суспільство, держава, церква. Вони підкоряють і змінюють часткову волю, змушуючи людину діяти

[27] Юркевич П.Д. Методика... — Арк.1 (зв.).
[28] Юркевич П.Д. Курс общей педагогики с приложениями. — С. 81.
[29] Юркевич П.Д. Методика... — Арк. 2.

відповідно з тими ідеалами, які визнані й втілені в них[30]. Саме вони створюють природні умови для появи доброчесності, оскільки «найвищою чеснотою є та, що не знає, як звуть її, що засвоюється, як мова, зі спілкування з людьми й речами, а не з граматики й лексикону»[31]. По-третє, знання. Для Юркевича природно, що не всяке знання сприяє становленню освіти. Якостями специфічно освітнього знання є:

1. Нормативність. («Ми повинні знати тільки те, що гідне нашого моральнісного й богоподібного єства»[32].)

2. Функціональний характер. («Подавати учню такі відомості, які... вкорінюються в його душу й переходять або з пам'яті до його серця, або зі знання до мистецтва»[33].)

3. Естетичний характер. («Усі відомості повинні подаватися як словесні твори»[34], тобто мати закінчений, злагоджений вигляд, не набуваючи при цьому розважального характеру.)

Ще одним важливим фактором освіти П.Юркевич вважав учителя. Ця думка проходить повз усі його педагогічні твори.

Отже, природа, загальна воля соціальних інститутів, знання і вчитель — ось ті основні, на думку П.Юркевича, фактори, що впливають на освіту.

Що ж формує освіту особистості? Освіта самодіяльна, і тому П.Юркевич розглядає її як процес створення способу життя, що містить у собі всі щаблі становлення особистості — «рослинний», тілесний, свідомий і творчий. «Людина розвинула себе, як рослина; відкрила саму себе, як істота свідома; вона повинна винайти методи життя і знання, як істота розумна»[35], — у цьому педагогічному осмисленні вислову св. Григорія Нисського з'являється новий акцент, якого не було в ранніх творах П.Юркевича. Зараз філософ прагне дати більш чітке визначення духу і вбачає у свідомості лише форму його прояву. Справжньою силою його дії є енергія, воля; змістом його буття — творчість. Звідси цілком зрозуміло, чому основами організації освітнього процесу П.Юркевич вважає діяльність і природність. Філософ наполягає на тому, що школа є не місцем

[30] Юркевич П.Д. Курс общей педагогики с приложениями. — С. 212.
[31] Там же. — С. 90.
[32] Юркевич П.Д. Вибране. — С. 99.
[33] Юркевич П.Д. Чтения о воспитании. — С. 181.
[34] Юркевич П.Д. Курс общей педагогики с приложениями. — С. 227.
[35] Там же. — С. 195.

навчання, а місцем занять і вправ юнацтва[36]. Форми мислення й діяльності, які виробляє особистість, є набагато важливішими, ніж знання. Хоч Юркевич і був прихильником формальної освіти, все ж він наголошує на неприпустимості нав'язування готових форм мислення, діяльності й мови. Процес освіти повинен моделювати природний процес пізнання й починатися з любові, зі щирого інтересу до дійсності, притаманного дітям, з вільних досвідів і споглядань, з вивчення реальності за уявою і участю серця. Його продовженням має бути аналіз досвіду, що призводить до усвідомлення незнання, до віри в Бога і необхідності послуху перед авторитетом науки й учителя, закінченням — побудова цілісного кола думок (за законами логіки), уяви (за законами краси й гармонії), почуттів (за законами добра), вчинків (за законами справедливості)[37]. Отже, освіта неможлива без віри й участі серця. Пізнання і любов у ній є нерозривними. На цій тезі П.Юркевич наполягає, коли говорить про вивчення рідної мови в школі. Для нього цей пункт є принциповим, оскільки слово — це «художня оправа духу, що розмовляє»[38]. Удосконалюючи мову, людина засвоює культуру й історію свого народу як частини людства. В ній вона пізнає себе, відображаючи діяльність свого розуму й серця, а це потребує духовних пошуків і натхнення.

У філософсько-педагогічній спадщині П.Д.Юркевича ми знаходимо чітку, органічну і національно-своєрідну концепцію освіти. В термінах психології й педагогіки він прагне висловити істини Євангелія і вчення св. Отців. Він розуміє освіту як шлях спасіння, адже «зняття суб'єктивності», за своєю сутністю, співзвучне євангельському поклику «відмовитися від себе». Звідси ж зростає тема збереження душі. Розглядаючи освіту як унікальний шлях удосконалення духу за вічними законами істини, добра й краси, на ґрунті широких досвідів дійсності, П.Юркевич здійснює прагнення за допомогою «практичних початків педагогіки» зблизити віру з наукою.

---

[36] Юркевич П.Д. Чтения о воспитании. — С. 152.

[37] Див.: Юркевич П.Д. Курс общей педагогики с приложениями. — С. 263-272.

[38] Юркевич П.Д. Чтения о воспитании. — С. 146.

КУДРИК Л.
Львів

СПІВВІДНОШЕННЯ НАВЧАННЯ І ВИХОВАННЯ У ФІЛОСОФІЇ ПЕДАГОГІКИ ПАМФІЛА ЮРКЕВИЧА

Повертаючи з тривалого забуття ім'я і спадщину найвидатнішого філософа-українця П.Д.Юркевича, ми відкриваємо для себе і його педагогічний доробок, надзвичайно актуальний, але, на жаль, ще й досі недоступний широкому загалові. П.Юркевич був не тільки оригінальним філософом-теоретиком, а, як і Г.Сковорода та інші українські філософи-кордоцентристи, практиком. Тому значну частину свого життя і творчості філософ присвятив педагогіці. Його педагогічні праці мають для нас тим більшу цінність, що спираються на великий досвід викладацької діяльності (в Київській духовній академії та Московському університеті) і корисні, на наш погляд, як сучасним теоретикам освіти, так і практичним педагогам.

Педагогіка, за П.Юркевичем, є наукою синтетичною. Вона містить у собі надбання етики, психології, фізіології та інших людинознавчих дисциплін, стан розвитку яких і визначає перевагу того чи іншого педагогічного напрямку. Але яких би успіхів не досягла теоретична педагогіка, все залишається марним через моральну грубість тих учителів і вихователів, хто має втілити її у життя. Грубість ця полягає у нерозумінні як суті моральних ідей, так і особливого сенсу християнської релігії, у нездатності відрізнити у явищах дитячого життя добро від зла, правду від неправди, запоруку досконалості від зародків моральної розпусти. Питання про те, що таке добро і яке виховання народжує це добро в серці людини є, за переконаннями П.Юркевича, питанням усіх часів і всього людства, питанням науки, філософії, політики й релігії. Звернути на нього увагу практичних вихователів і ставив собі за мету автор «Курсу загальної педагогіки» та «Читань про ви-

хування». Тому, поділяючи педагогіку на дві великі частини — на теорію навчання і теорію виховання, — більшої уваги у своїх працях П.Юркевич надає останній.

Критерій освіченості сім'ї, суспільства і держави — міра їх уваги до виховання зростаючого покоління. У стародавній історії П.Юркевич бачить виховання дітей лише як податок, який громадянин був повинен виплатити кесареві. Тільки християнство здійснює великий поворот у загальнолюдській свідомості, створюючи сім'ю і проголошуючи піклування про дітей вищим моральним обов'язком: «Виховання дітей є служіння людству — служіння, виконуючи яке ми віддаємо Боже Богові — цієї моральної істини не знала прадавня освіта»[1]. Християнська педагогіка прагне наділити особистість вихованця рисами безсмертя, якими є мудрість і любов, правда і святість. Ідея християнської гуманності визнає незнищенну силу добра в серці людини і перемогу цієї сили над усяким злом. Християнське виховання, що грунтується на любові до людини, стає високою формою гуманності.

У філософсько-педагогічній концепції П.Юркевича виховання, за своїм значенням для формування людини, стоїть вище від навчання. Навчання передає учневі правильні відомості, виховання — кращі якості. Кращі якості повинні бути закладені в дитині змалку такими виховними інституціями як сім'я, церква, держава і школа, як штучне утворення, що отримує своє моральне життя від цільного зв'язку із сім'єю, суспільством, державою і церквою, мусить співпрацювати з ними. Важливо підкреслити, що найближчу мету виховання П.Юркевич убачає в *рівномірному* (справедливому) *розвитку всіх сил виховання*, при якому кожна з цих сил повинна бути розвинута до такого щабля досконалості, на якому вона відповідає цілісній ідеї людського призначення[2]. Людина розглядається як розум, як член морального організму і як індивідуальна особистість. Вона повинна знати і любити добро та мати сили творити його. Науку про людину мислитель будує на двох основних силах людського духу — голові (розум, теоретичний елемент духу) і серці (основа волі, емоцій, переживань, моральнісний або практичний елемент духу) — та на їх гармонії. Світ у своїй красі й зна-

[1] Юркевич П.Д. Курс общей педагогики с приложениями. — М., 1869 — С. 4.

[2] Там же. — С. 30.

менності відкривається насамперед глибинам серця і звідти вже — мисленню людини. Отже, в педагогічній практиці слід використовувати різні методи для розвитку всіх пізнавальних здібностей, щоб спрямувати дитину на цілісне (за допомогою емоцій, відчуттів, серця), а не фрагментарне (розумом) осягнення світу. Філософія педагогіки Юркевича, що грунтується на його «філософії серця», протиставляє холодному інтелектуалізму, абстрактному обов'язку теплу й життєву заповідь любові, сердечність як символ людяності. Справжній педагог відзначається лагідністю, співчуттям до особистих радощів чи смутків дітей, він пам'ятає, що народжує в чужих душах те, чим сповнена його власна душа.

Мета виховання співпадає з метою самого життя — це дух людини. У розумінні філософа дух є істота, що піддається вихованню, і саме це робить можливим як існування людства, так і його вдосконалення. «Тільки дух людини з його прагненням до істини, добра й Богоподібності є мета: все інше, зовнішні порядки співжиття, держава, церква є лише засобами, і вони повинні виправдовувати себе й освячувати себе правдивим і безумовним служінням людині, послужити якій прийшов сам Син Божий»[3]. Людина — істота богоподібна, вона містить у собі незнищенну іскорку божественного духу, постійно розвивається й удосконалюється. Філософ вирізняє три стадії людського зростання: людина *розвивається* як рослина; знаходить, чи *відкриває* саму себе як істоту свідому; і, нарешті, *винаходить* методи життя і знання як істота розумна. З цих трьох етапів — розвиток, відкриття, винайдення — вихователеві доводиться мати справу здебільшого з останнім. При цьому виховання повинно залишатися природнім і бути підмогою для самовиховання особистості.

Надзвичайно утруднює виховання поширена спроба замінити всі виховні заходи одним, а саме навчанням. П.Юркевич наголошує, що хоча навчання і вважається наймогутнішим виховним заходом, «проте педагогіка не знає такого мистецтва, щоб досконаліть розумову, що приходить із навчанням, зробити джерелом досконалості всієї людини»[4]. Між знаннями людини та її почуваннями і прагненнями завжди існує певна несумірність, так що здатність відрізняти добро від зла ще не є

[3] Там же. — С. 22.
[4] Там же. — С. 197.

здатністю робити добро і перемагати зло. Цю розбіжність між здатністю пізнавати та здатністю жити і покликане усунути виховання як заняття практичне, яке не тільки навчає вихованця тому, яким він повинен бути, але й робить його таким. Аналізуючи методи і засоби викладання, П.Юркевич наголошує, що вони повинні бути спрямовані насамперед на розвиток уваги, спостережливості і самостійного мислення дитини. Водночас він показує шкідливість нав'язування готових абстрактних відомостей, не підкріплених внутрішнім досвідом. «... В освіченому суспільстві накопичується багато думок і відомостей, які, як асигнації, нічого не варті, оскільки в тому ж суспільстві обертається надзвичайно мало дзвінкої монети досвіду і спостережень»[5]. Чи не проглядає у цьому влучному порівнянні П.Юркевича і наше високоосвічене суспільство з його засиллям інформації й духовною кризою?

П.Юркевич підкреслює, що відомості, які передаються учневі, мають сильний вплив на напрям його волі й на його характер, наприклад, відомості неясні й невизначені роблять особистість вихованця нерішучою, а його характер — слабким. Знання є представником речей, під впливом яких твориться характер. З щільного зв'язку між знаннями й гідністю особистості випливає висновок: учневі дається знання про те, що гідне знання. Міркуючи про те, які предмети заслуговують постійної уваги з боку учнів, педагог зазначає, що відомості про знаки і форми (мова словесна й письмова, числа, загальні поняття та ін.) мають значення допоміжне, виступають як засоби до пізнання дійсних речей. Витвори природи і людського мистецтва, людина, сім'я, суспільство, історія, залежність природи й людини від Бога — ось що заслуговує на поглиблене вивчення. Роздуми вченого-педагога кінця XIX ст. над змістом шкільної освіти звернені ніби у сьогодення, в кінець століття двадцятого: вимога гуманізації освіти, надання переваги гуманітарним предметам над природничо-математичними — бо ж «знання різних видів доброчесності краще від знання різних видів тварин»[6], — не втрачає своєї злободенності. Замість введення дітей в абстрактний, доступний лише зрілому людству світ мас, еліпсів, швидкостей, він пропонує розповідати дітям про подвиги і страждання, про героїв і подвижників, національних і світових.

[5] Юркевич П.Д. Чтения о воспитании. — М., 1865. — С. 169.
[6] Там же. — С. 177.

такі знання сприймаються не тільки розумом, а проходять через серце, переживаються душею, викликають співчуття, співпереживання, захоплення, повагу і любов. Звідси виводиться педагогічне правило: давати учневі такі відомості, які силою безпосередніх відчуттів, потреб, досвіду учня вкорінюються в його душу і переходять із пам'яті у серце, або зі знання у мистецтво, іншими словами, перетворюються або в загальне бажання добра, або у здатність до правильних дій[7]. Серед сучасних філософів освіти до П.Юркевича особливо близький Макс Шелер у своєму вченні про так зване *освітнє* знання. Говорячи про відмінність «освітнього знання» від знання, яке, незважаючи на свою цінність, не має нічого спільного з освітою, Шелер констатує: знання, що стало освітою — це знання, яке вже не залишається в нас ніби неперетравленим, знання, про яке не замислюються. Це знання, яке повністю засвоєно, яке стало життям і функцією, «другою натурою», що огортає нас ніби природній шкіряний покрив, а не як готовий костюм[8]. Це і є, за П.Юркевичем, знання тієї істини, про яку говорив Ісус Христос: «пізнайте істину — й істина звільнить вас».

Будучи релігійним філософом, Памфіл Юркевич на перше місце висуває знання моральнісно-релігійне. Критикуючи однобічність шкільної освіти, він відзначає головні її недоліки: змішування понять «розумний» і «моральнісно добрий», нехтування розвитком серця і християнським ученням про любов як щире прагнення чинити добро[9]. Пізнання і любов — у цих двох словах, за П.Юркевичем, міститься все найкраще, що можна передати молодому поколінню». «Якщо у школі учень втратив свою першу любов, якщо школа дала йому світло, але без тепла, здатність знати без здатності співчувати, то відомості, здобуті учнем, будуть використані ним у житті тільки як гарні засоби для задоволення його шанолюбства і для поширення його меж, а не для блага загального, не для щастя і досконалості інших людей»[10], — підкреслює він. Потрібний приклад особистості вчителя, його авторитет і любов, такий виклад світової і вітчизняної історії, який разом зі знаннями плекає в учня і кращі відчуття.

Найбільш вагоме значення в цьому процесі має релігія. Релігійному навчанню присвячений окремий розділ у «Читаннях

[7] Див.: Юркевич П.Д. Курс общей педагогики с приложениями. — С. 181.
[8] Див.: Шелер М. Избранные произведения. — М., 1994. — С. 36.
[9] Див.: Юркевич П.Д. Вибране. — К., 1993. — С. 107.
[10] Юркевич П.Д. Чтения о воспитании. — С. 198.

про виховання». Тільки вчитель-християнин, котрий усе життя залишається учнем Божественного одкровення і вихованцем церкви, на думку П.Юркевича, має право навчати дітей предметам віри. Хто сам не має справжньої живої віри, той не повинен торкатися її сфери, залишаючи релігійне навчання сім'ї й законовчителеві, щоб не спотворити істини віри й не спокусити дитячої душі. Але, з іншого боку, вчитель, котрий обминає ці предмети завдає шкоди своєму авторитету серед учнів і втрачає значення вихователя. Він виступає як вузький фахівець, котрий навчає всьому корисному, але нічому з такого, що приймалося б душею учня як заповітний скарб. Такий учитель без сторонніх впливів формує людину, що ні холодна, ні гаряча, людину вузької свідомості, чий кругозір обмежений наочною дійсністю. Позаяк поняття про предмети віри глибоко входять у літературу, історію, мову і загальну освіту, то саме вчителеві необхідно говорити про них. П.Юркевич висуває нелегке і відповідальне завдання перед учителем, актуальне і для сучасної школи на етапі духовного пробудження: «Поки вчитель не візьме на себе охоче і з любов'ю цього обов'язку навчати дітей предметам віри, доти школа перебуватиме не в нормальному становищі»[11]. На допомогу вчителеві мислитель пропонує багато конкретних цінних порад. Взагалі, його праці можна вважати підручником для вчителя. Так, для релігійного навчання вчитель зобов'язаний, пам'ятаючи, що священні книги християнства писані не для дітей, вибирати в них за правилами педагогіки те, що виховує віру в Бога і посилює світлу надію на його милосердя. Важливо при цьому керуватися загальнолюдською свідомістю, виховувати в учня довіру до авторитету всього людства і схильність перевіряти свій особистий розум його розумом. Дух партій і сект не повинен знаходити собі поживи. Хай долине до нас і застереження Юркевича проти профанації релігійних цінностей у школі: наближатися до Бога устами справа дуже легка, але негідна. Все повинно спрямовуватися до того, щоб у душі учня дозрівала внутрішня, незрима віра, а не лише формувалися навички зовнішнього виразу останньої.

Ще однією важливою метою виховання П.Юркевич вважав подолання розриву між знанням та вірою, встановлення гармонії поміж ними[12]. Необхідно усвідомити, що віра й наука не суперечать, а навпаки, допомагають одна одній. Тому розу-

[11] Там же. — С. 214.
[12] Юркевич П.Д. Вибране. — С. 114.

лива праця у засвоєнні істин віри має бути такою ж серйозною, як і в усіх інших випадках. Адже віра не є сліпим прийняттям: вона доповнює наші знання чітким і ясно визначеним. Тут на допомогу наставникові приходить головна його зброя — слово, коротке, влучне, зосереджене. Єдність знання, віри й поведінки — ось передумова гармонійного розвитку особистості, запорука повноцінного сприйняття людиною світу й усвідомлення себе в ньому істотою духовно вільною. Свобода, за П.Юркевичем, полягає у пізнанні волі Божої як єдиного джерела наших обов'язків і дотримання Божого моральнісного закону. Досвідчений вихователь може багато зробити, збуджуючи моральні сили учня за допомогою прикладів, повчальних розповідей, зрештою, вказівкою на те, що доброчесність необхідна для щастя людини. Але вершиною виховання залишається навчання релігійне: «Моральні правила вимагають з боку людини вільної покори, а підкорятися вільно людина може тільки найсвятішій волі Божій»[13]. Вихід дітей Божих з полону, досягнення ними моральної свободи П.Юркевич вважав головною метою педагогіки як науки релігійної величі.

Таким чином, навчання у педагогіці П.Юркевича — не самоціль. Розумове пізнання є лише сходинкою до осягнення вічного світу ідей. Завданням педагогіки є всебічне виховання людини: релігійне, етичне, естетичне, фізичне, виховання серця — осередка всіх сил людини, підвалини її неповторної індивідуальності. Адже розум — це вершина, але не корінь духовного життя людини: «Древо пізнання не є древом життя, а для духу його життя уявляється чимось більш дорогоцінним, ніж його знання»[14]. Навчання є лише інструментом, за допомогою якого здійснюється виховання особистості. І поки навчання не буде поставлене у цілковиту залежність від виховання, доти буде слушною скарга на аморальність і розпусту, що процвітають внаслідок невміння правильно розпорядитися набутим знанням.

[13] Юркевич П.Д. Чтения о воспитании. — С. 219.
[14] Юркевич П.Д. Вибране. — С. 91.

Григор'єва Н.
Київ

ПАМФІЛ ЮРКЕВИЧ І ДОСЛІДНА ПСИХОЛОГІЯ (З РУКОПИСНОЇ СПАДЩИНИ)

Наукове дослідження має керуватись правилом максимальної об'єктивності. Коли ж предметом дослідження є текст — у нашому випадку рукописний, невідомий ні науковцям, ні загалу, — така настанова є необхідною умовою. Знайомство з рукописами П. Юркевича відкриває нові сторінки його творчості: філософія права, історія філософії, психологія, зокрема, дослідна. Свідченням тієї пильної уваги, яку мислитель приділяє саме психологічним студіям, є його рукопис «Психологія і психіатрія», про який і піде тут мова.

В чому вбачаємо ми наше завдання? Прочитати, зрозуміти, відкрити шлях до оригінального твору П. Юркевича всім, хто цікавиться його творчістю. Нове дослідження освітлює ще незнані грані особистості філософа і вченого, пояснює незрозуміле, відкриває невідоме і по-новому являє давно знайоме, а водночас додає питань і проблем, прокладаючи шлях подальшим розвідкам.

По-перше, праці П. Юркевича з психології та психіатрії характеризують його як людину з грунтовними знаннями у цих галузях, вченого, обізнаного з настроями, течіями й ідеями, що панували в світових наукових колах його доби. По-друге, психологічні дослідження, які репрезентує стаття «Психологія і психіатрія», є цікавим матеріалом , що прояснює і доповнює оригінальні філософські погляди Юркевича.

Мислитель глибокий і коректний, він, торкаючись у деяких працях («З науки про людський дух», «Мова фізіологів і психологів») проблем психології, чітко розмежовує сфери метафізичного та емпірико-психологічного. В праці «З науки про людський дух» читаємо: «У наш час емпірична психологія

здобуває вартість точної науки... Різні стани та зміни душевного життя — предмети, які можна спостерігати, порівнювати, яких причини і умови можна вказувати фактично і які тому так само можна підводити під загальні закони і формули, як це робить природознавство у своїй царині зовнішнього досвіду... І там, і тут наука досліджує світ явищ, у першому випадку — душевних, у другому — тілесних, не торкаючись складної проблеми про справжню сутність цього світу»[1].

Після знайомства із спеціальними психологічними дослідженнями П.Юркевича стає зрозумілою пильна увага, яку він приділяє емпіричній психології, та вільна впевненість, із якою він оперує спеціальними психологічними термінами у філософських працях. Про його широку обізнаність із сучасними і попередніми науковими теоріями говорять матеріали, які містить рукописний фонд. Серед них — переклади російською праць Г.Лотце («Медицинська психологія» та «Душа і душевне життя»), Я.Пуркіньє («Почуття взагалі»), Льоце («Інстинкт»), конспективний виклад зауважень Ерліха на психологію Бенеке. В фондах Інституту Рукопису ЦНБ НАН України вони зберігаються серед матеріалів, що належать до спадщини Київської Духовної Академії. За каталогом О.Лебедєва, рукопис статті «Психологія і психіатрія», що є предметом нашого дослідження, значиться під шифром 352л 818а Муз №11. Окрім цього рукопису в тій самій теці зберігається короткий конспективний виклад лекцій з психології.

Свій власний твір П.Юркевич розпочинає зауваженням, що «психологія вийшла, нарешті, з того більш чи менш відокремленого, безплідного становища, в якому перебувала до цього часу і долучилась до наук природничих»[2]. Однак мислитель особливо підкреслює різку відмінність між його власною точкою зору та розумінням психології як природничої науки у френологів. «Френологія, — пише автор, — поставила собі завданням перетворити психологію на природознавство, органічна психологія — лозунг її... Особливість і пункт зосередження своїх поглядів френологи визначають тим положенням, що походження всіх у сукупності душевних діяльностей можливе не інакше, як за допомогою багатьох відповідних ті-

[1] П.Д.Юркевич З науки про людський дух // Вибране. — К., 1993. — С. 120.

[2] П.Д.Юркевич Психологія і психіатрія // Інститут Рукопису ЦНБ НАН України.- ДА 352л 818а Муз.- №11.- Зошит 1.- Аркуш 1.

лесних органів, хоча б органів мозку»[3]. Не вдаючись до аналізу даної теорії і лише посилаючись на неї, щоб якомога яскравіше показати відмінність власного погляду, П.Юркевич зазначає: «І ми приймаємо органи душі, лише не від неї, а в ній самій. Душа є організмом, як і тіло, чи краще сказати, вони становлять цілісний організм, який лише розгортається в різних напрямах і різним чином виявляє себе. Як фізична сторона має власні, відмінні один від одного, органи і системи, так само має їх і сторона психічна, з тією лише відмінністю, що ці останні сприймаються не чуттєвим зором, а одним лише внутрішнім оком самосвідомості»[4].

Для того, щоб мати надалі можливість вільно викладати власні думки, мислитель чітко визначає власну методологію, точніше свій погляд на методологію науки психології. «Ніщо не може так зашкодити перебігу психологічних занять, як нещасна схильність вводити доводи до дослідної науки»[5], — підкреслює він. Автор послідовно обгрунтовує безпідставність філософських теорій, які стверджують, що душа є лише силою мозку, або душі не існує взагалі. За суттю своєю такі теорії, вважає Юркевич, є емпіричними гіпотезами. Спростовуючи теорію всеохоплюючої чуттєвості, він згадує факти самосвідомості, що не підлягають чуттєвому сприйняттю. Власне теорії, опонентом яких виступає мислитель, за його власним виразом, «ідуть за фізику», оскільки беруться довести те, що лежить поза межами нашого досвіду — отже, їх природознавче коріння є простою видимістю. Насправді, вони лише «метафізичні чи однобічно емпіричні упередження». Чи можна позбавитись цієї «видимості» і «однобічності»? Звичайно. «Щоб поставитись до справи без будь-яких упереджень, — пише П. Юркевич, — і не плутатись через апріорні побудови в нерозв'язуваних здогадах, потрібно залишити осторонь питання про початок, джерело психічного життя, про сутність душі, а просто спостерігати психічні явища, як вони дані»[6]. Таку ж саму думку пізніше висловить С. Трубецькой: «Стверджуючи цілковиту емпіричність людського пізнання, ми мимоволі проголошуємо абсолютність досвіду замість того, щоб досліджувати його психологічну та

[3] Там же.
[4] Там же.
[5] Там же.
[6] Там же.

логічну можливості»[7]. Саме такий шлях — шлях уважного спостереження і неквапливого дослідження психічних явищ — демонструє Юркевичів рукопис.

З емпірико-психологічної точки зору, зазначає мислитель, визначення душі полягає у витлумаченні внутрішнього досвіду. Все разом узяте, що міститься у цьому досвіді, позначається в мові словом «душа». Отже, душу психічну ми розуміємо як сукупність усього того, що мислить, уявляє, відчуває, знає, хоче і діє в людині. Підставою ж для поєднання вищеназваних діяльностей в одну спільну схильність є ознака, притаманна їм усім: про буття їх свідчить не чуттєвий зір, а самосвідомість. Це «відображення душевних діяльностей у самосвідомості є, — на думку П. Юркевича, — єдиним приводом об'єднувати їх в одне коло»[8].

Приступаючись до спеціального предмету своєї статті, П. Юркевич зауважує потребу знайти точку дотику психології і фізіології. Так само як фізичне життя підтримується величезною кількістю окремих органів, так і психічне складається численними родами душевних сил, що відомі нам під назвою окремих почуттів, здатностей, схильностей, способів мислення тощо. Сили ці, що виявляються в різних душевних діяльностях, підлягають досвіду і є, таким чином, власне душевними органами. Відмінність їх від тілесних полягає в тому, що в душевному органі усвідомлюється лише вияв, субстрат, прихований від спостерігача, тоді як у тілесних ми бачимо матерію, дія якої навпаки усвідомлюється нами непрямо. Торкаючись далі аналогії між фізичною і психічною діяльністю, П. Юркевич зазначає, що як у тілесному світі системи з'єднуються поміж себе, аби забезпечити нормальне функціонування різних органів, так і кожна з душевних діяльностей потребує злагодженої дії більшої частини основних сил, що присутні в кожній окремій діяльності або цілком, або частково. Серед таких основних сил П. Юркевич виділяє свідомість, силу пізнавальну, силу чуттєву і силу воління.

Так само як система судин існує у вигляді артерій, вен, капілярів, так і психічні основні сили наявні на різних щаблях, — наприклад, сила пізнавальна існує в душі як сила уявлень, як розсудок і як розум.

---

[7] Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции.- М., 1890.- с.97.

[8] П.Д.Юркевич Психологія і психіатрія // Інститут Рукопису ЦНБ НАН України.- ДА 352л 818а Муз.- №11.- Зошит 1.- Аркуш 3.

Так само як окремий тілесний орган (наприклад, серце) складається з судин, м'язів, кліткової тканини та нервів, так з комбінації основних сил в різних формах походять подальші окремі душевні здатності: з почуття і пізнання — віра (чи принаймні, здатність віри — із здатності знання і відчуття) норов — із почуття і воління тощо.

У своїй праці П. Юркевич не раз ще повернеться до висловленої тези про єдність душевного і тілесного, яку становить людський організм. Так, ведучи розмову про фізіологію він доводить, що в людському організмі поєднуються в одній спільній діяльності не лише психічні сили з психічними, а фізичні з фізичними, але й психічні з фізичними — отже, людина має психофізичні органи (П. Юркевич вважає такими органами всі органи чуттів, язик та ін.)

Мислитель добре усвідомлює складність питання про з'єднання та співвідношення душевних і тілесних сил: «Я приймаю як припущення, — підкреслює він, — що ті душевні діяльності, яким безпосередньо або передує, або наслідує будь-яка діяльність тілесна і є ті ж самі, що перебувають у безпосередньому зв'язку і взаємодії з фізичним життям»[9]. Душевними силами, про які це можна безперечно твердити, є свідомість (яку П. Юркевич розглядає як здатність усвідомлення), здатність уявлення та чуттєвого відчуття, початок тих рухів, які ми називаємо спонуканням і прагненням.

Аналізуючи чуттєву свідомість, П. Юркевич зіштовхується з проблемою визначення свідомості — проблемою, що випливає з тлумачення свідомості як першої умови всього нашого мислення і пізнання. «Свідомість, — зауважує філософ, — скільки б ми не абстрагували, завжди є настільки неосяжною, незрозумілою за своєю внутрішньою природою, що ми вважаємо абсолютно неможливим дати їй остаточне визначення, яке вичерпувало б сутність її»[10]. Всі визначення є або невідповідними, або ж рухаються по колу, «покладаючи наперед щось таке, що саме спершу повинне бути зрозуміле, і зрозуміле знову ж таки через свідомість»[11]. Зазначивши, що свідомість як основа і джерело всієї психології, не може бути ні виведеною з чогось іншого, ні зведеною до нього, П. Юркевич констатує: «Мусимо

[9] Там же.- Аркуш 5.
[10] Там же.- Аркуш 9.
[11] Там же.

ройняти її як простий, в кожній людині необхідний факт, як ще те, що тільки можна робити, щоб самому зрозуміти щось інше; тому позначити цю подію в нашому внутрішньому світі словом «свідомість» означає вказати, власне, ті обставини, під якими вона виступає і привести їх до можливо простіших відношень. Таким чином, ми можемо сказати, що з'являється свідомість, або душа щось усвідомлює тоді, коли вона, переходячи з одного стану в інший, відчуває себе як щось постійне, — отже, вона розрізняє якусь зміну в собі»[12].

П. Юркевич виокремлює три види свідомості. Першим є чуттєва свідомість — «свідомість якої-небудь зміни в душі, спричиненої тілом, або тілесне враження душі»[13]. Невипадково П.Юркевич насамперед звертається до аналізу чуттєвої свідомості — адже, саме досвід (і досвід чуттєвий) виступає необхідною умовою нашої пізнавальної діяльності. Другий вид — це свідомість власної, з середини похідної, діяльності. При з'єднанні цієї свідомості з попередньою, душа розрізняє свої діяльні і пасивні стани. На цій щаблинці «душа за своїми іманентними законами переробляє зовнішні впливи і відливає їх у свої форми»[14]. Все, що є у відчуттях і уявленнях, стає об'єктом для душі і усвідомлюється нею як предмет — тому і називається предметною свідомістю. І, зрештою, третій вид свідомості — самосвідомість, коли усвідомлюються душевні діяльності як такі, поза їх змістом і зовнішніми чинниками.

Власне, лише перший вид свідомості розглядається П. Юркевичем в даній статті грунтовно, і пояснити це можна, виходячи з того завдання, яке ставить філософ перед собою: знайти точку перетину психології та фізіології. Саме чуттєва свідомість становить спеціальний предмет психологічного дослідження.

Проте чуттєвий досвід — лише початковий етап пізнавальної діяльності, умова її. Об'єкт зовнішнього досвіду дається людині лише в уявленні. Зрозуміло, чому більша частина статті присвячена розгляду здатності уявлення. П. Юркевич одразу зауважує, що разом із уявленням ми вступаємо в царину психічного. «Ми повинні різко відрізняти цей акт душевного життя від іншого, який звичайно з'єднаний із ним, але

[12] Там же.
[13] Там же. — Аркуш 10.
[14] Там же.

належить ще фізичній стороні людини, а саме від того, що називають внутрішнім відчуттям, але ще краще назвати його образом предмета в мозку»[15]. В уявленні, за Юркевичем, нема ніякого образу, уявлення не можна побачити так само, як і поняття або ідею. В здатності уявлення проявляється специфічна діяльність душі, відмінна від відчуття, і уявлення саме виконує основну функцію в процесі пізнавання: «Я завжди прикладаю мій внутрішній образ, мою загальну схему до кожного окремого образа, що з'являється внаслідок відчуття. Ми завжди, нарешті, повертаємось до відтворення тієї початкової схеми, що складає підгрунтя всіх наших уявлень»[16].

Ця специфічна діяльність душі, яка отримує назву здатності уявлення, можлива через те, що в душі, ще до будь-якого відчуття, існує внутрішній образ, обмеження простору. «Простір, — пише П. Юркевич, — є апріорною формою чуттєвого погляду, формою, в якій, узятій самій по собі, не може бути обмеженості, оскільки простір є безкінечним. Але оскільки вона переноситься на відчуття, яке саме у собі є вже обмеженим і скінченним, вона може являтися лише обмеженням, визначенням простору. Через певну, передумовлену гармонію, від якої ми не можемо відійти при поясненні психофізичних подій, відчуття спрямовує душу вживати таким певним чином іманентну їй діяльність просторового обмеження. Таким чином, кожне уявлення, оскільки воно належить до фігури і протяжності, є лише особливий вид діяльності душі, що обмежує простір, і розрізнення предметів за цими відношеннями є нічим іншим, як тільки свідомістю розрізнення цих видів діяльності»[17]. Не можна не помітити загального кантіанського духу цитати. П.Юркевич, безумовно, це розуміє, і чітко вказує, в чому полягає відмінність його власних поглядів. Читаємо в рукописі: «Кант не визнавав його (відчуття) даним а ргіогі, говорячи, що можна відволіктись і від свідомості відчуття, відповідно, від кольору, а простір і фігура все ще лишатимуться; але, по-перше, ніколи не можна цілком викинути з думки при уявленні колір, так само як можна відсторонитися від простору і фігури, утримавши уявлення кольору»[18]. Безумовно, може видатись, що посилання на Канта суперечать заклику чітко розмежовувати

[15] Там же.- Аркуш 22.
[16] Там же.- Зошит 2.- Аркуш 1.
[17] Там же.- Аркуш 1-2.
[18] Там же.

сфери метафізичного і емпірико-психологічного, проте це було б надзвичайно поверхове твердження. Віддавши належне досвіду, необхідно звернутись до осмислення цього досвіду, і П.Юркевич, як філософ, як мислитель, цілком слушно надає останньому особливої ваги.

В цьому дослідженні ми не будемо поспішати з передчасними висновками й узагальненнями. Нашим основним завданням є спроба охарактеризувати таку сферу наукових інтересів мислителя, як дослідна психологія, маючи перед собою унікальні матеріали рукописного фонду. З огляду на загальний характер нашого дослідження, докладний глибокий аналіз окремих видів душевної діяльності, який проводить Юркевич у статті, не отримує того повного й широкого освітлення, на яке заслуговує. Проте знайомство з психологічними студіями П.Юркевича, безсумнівно, має неабияке значення для формування цільного й повного духовного портрету мислителя.

Памфил Юркевич

ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХИАТРИЯ[1]

Помещение в кратком физиологическом словаре[2] особенной большой статьи по психологии очень знаменательно для нынешнего состояния этой науки. Этим высказано, как факт, что психология вышла из того более или менее обособленного положения, в котором была до сих пор, и примкнула к наукам естественным. Этим признано, что она занимает, наконец, в кругу родственных ей наук приличное место, с которого ей уже легко вступить с ними в союз, выгодный для обеих сторон. В особенности же это относится к френологии[3], которая в наше время поставила, как говорится, для себя задачею преобразовать психологию в естествознание, и «органическая психология» — лозунг ее. Уже это, наукою принятое направление, заставляет нас в начале нашего исследования указать ту точку зрения, на которой мы стоим, и обозначить ту цель, к достижению которой должны быть, по нашему взгляду, направлены все стремления.

Вполне убежденные, что учение о душевной жизни должно быть рассматриваемо и понимаемо органически, мы, однако, с этими словами соединяем смысл, несколько отличный от образа понимания френологов. Особенность и средоточный пункт своих воззрений френологи обозначают тем положением, что

---

[1] Загальний обсяг статті становить близько 70 рукописних аркушів. Друкується лише перша частина рукопису.

[2] Даних про видання фізіологічного словника в Росії в 2-й пол. 19 ст. немає. Можливо, П. Юркевич має на увазі певне німецькомовне видання. З огляду на велику кількість паралельних назв (термінів, спеціальних зауважень) російською і німецькою мовами, припущення щодо існування німецькомовного фізіологічного словника видається цілком слушним.

[3] Френологія (від гр. phrenos — душа, розум, серце і ...логія) вчення про локалізацію окремих психічних властивостей в різних участках мозку, котрі можна розрізнити шляхом безпосереднього обмацування людського черепа. Ідеї френології були висунуті австрійським лікарем і анатомом Ф.Галлем, отримали широке розповсюдження в європейських наукових колах у 1-й пол. 19 ст.

происхождение всех в совокупности душевных деятельностей возможно не иначе, как при посредстве [...][4] от многих соответственных органов, хотя бы, например, органов мозга; стремление их, взятое в основание, направляется к тому, чтобы чувственное познание этих (и это соединяемо с ними) органов употребить, как средство, к обоснованию душевной жизни каждого неделимого.

Другая школа следует другому подобному пути, с тою только разницей, что органы души в их несколько дальнейшем протяжении она находит во всем теле и на отдельные телесные органы смотрит, как на пространственные представления, как на чувственные символы лежащих в их основе внутренних идей, которые, поскольку сознают себя, суть — душа. Мы приводим эти взгляды не для того, чтобы входить в критическую оценку их — это завело бы нас слишком далеко и стеснило бы пространство, только что необходимое для собственного содержания нашего исследования, к тому же в дальнейшем ходе нашего исследования мы еще очень часто будем говорить об этом. Здесь мы хотим только попытаться представить в более ясном свете различие нашего собственного взгляда.

Принимаем и мы органы души, только не от нее, но в ней самой. Так, что, по нашему мнению, душа есть такой же организм, как и тело, или лучше сказать, что они составляют цельный организм, суть один и единый организм, который только разветвляется в различные друг от друга направления и различным образом обнаруживает себя. Как физическая сторона имеет свои одни от других ясно различимые органы и системы, так вот точно имеет их и сторона психическая, с тем только различием, что эти последние воспринимаются не чувственным зрением, но одним лишь внутренним оком самосознания. Здесь мы приходим к понятию о душе, которое должны разъяснить, прежде чем перейдем к дальнейшему исследованию.

Никакое покушение не может так вредить ходу психологических занятий, как несчастная склонность вводить доводы в опытную науку. Мы слышим, только в разных вариациях, оные древние положения:

(1) нет силы без материи, — а душа есть сила мозга, что потом другие весьма последовательно развили до того, что нет души вовсе. Сами по себе эти идеи были бы для нас ма-

[4] В рукописі нерозбірливо.

лозначащи, если бы только защитники их не воображали сами и не старались убедить свет, что они суть результат беспристрастного и широкого опыта, и те, для которых душа есть нечто существенное, преследуют воздушный призрак, тогда как, впрочем, собственные их предположения — философского свойства, или эмпирические гипотезы.

(2) Что должен быть предмет, которому приписана сила, это само собою разумеется, потому что сила — только основа явления, действия. Если же после этого прибавляют, что этот предмет есть субстанция материальная, т.е. такая, которая подлежит нашим чувствам, если даже утверждают, что ничего не может быть, кроме материи, это, однако, не другое что значит, как только то, что все существующее может быть воспринято чувствами. Нет никакой надобности в опровержение этого положения приводить факты самосознания, не подлежащие предварительному чувственному восприятию. Самое это положение идет за физику (huper physisch), так как оно хочет доказать нечто такое, что лежит вне всякого возможного опыта. Если же оно захочет, может быть, остаться в пределах его и сказать только, что все, для нас существующее, все, что не подлежит нашему опыту, должно быть воспринимаемо посредством чувства, то в таком случае в доказательстве очевиден круг, потому что сначала под опытом разумеется одно чувственное сознание, и потом отсюда же выводится вновь прежнее заключение. Но я имею опыт и о моем внутреннем Я, и о его состояниях, а этого моего самосознания, образования понятий ни я сам не могу увидеть, или послушать, ни другой не может сделать этого, хотя бы он владел и теми самыми точными физическими и химическими соединениями, которые разве могут быть приобретены будущими столетиями, хотя бы для него сделалось возможным исследовать мозг в самый момент его жизненных отправлений.

Итак, хотя такие теории и кажутся выросшими на почве естествознания, в сущности, однако, они или метафизический, или односторонний эмпирический предрассудок, и не менее препятствуют беспристрастному исследованию (если стать что-либо отправлять из них), как и те другого рода теории, по которым душа посылается в тело из другого мира или зиждет его для себя. Чтобы относиться к делу без предупреждений и не путаться по милости априорных построений в неразрешимых никогда догадках, нужно не спрашивать о начале, об источнике психиче-

ской жизни, о сущности души, а просто наблюдать психические явления как они даны, точно также, как наблюдаются нами телесные. Как при этом наблюдении мы не спрашиваем о той идее, воплощение которой родило вещество, так точно не нужно (пока мы не вступили на почву философии) стараться искать другой какой-либо основы психического, кроме той, которая лежит в том особенном характере, с каким выступают эти явления в опыте, или выводить следствия, каких не открывает опыт. Поэтому с эмпирико-психологической точки зрения определение души будет не что иное, как истолкование внутреннего опыта, картина всего того, в этом опыте находящегося, что вместе взятое обозначается в языке словом «душа». Следовательно, душу психическую мы понимаем, как совокупность всего того, что мыслит, представляет, чувствует, знает, хочет и действует в человеке. Субъектом этого понятия могли бы мы, пожалуй, положить даже самого человека, так как то, в сущности своей неизвестное (X), в котором бывают все поименованные деятельности, во всяком случае составляет часть человека. Поскольку же для нас душа — только одна сфера целой человеческой жизни, а о целом можно сказать то же, что говорится о части, то можно одинаково безошибочно сказать: человек, поскольку он мыслит, чувствует и т.д. есть душа.

Но как тело мы узнаем в его явлениях, так и душу знаем из ее действий, и для наблюдения и исследования это ничего не значит, когда мы силы — основу этих деятельностей — принимаем равнозначащими с ней самой. Следовательно, то, что мы называем силами, выходит не абстракция, как говорят обыкновенно, а силы живой, действительной вещи, части человека — души.

Основание же, почему собственно вышепоименованные деятельности с печатью души соединяем в одну общую склонность — это общий всем им характер, тот именно, что о бытии их свидетельствует не чувственное зрение, но самосознание. Это отражение душевных деятельностей в самосознании есть, очевидно, один лишь повод соединять их в один круг. Поэтому, хотя мы и отрицаем у животного самосознание, как средство объективировать по отношению к себе душевные деятельности, это, однако ж, мешает принять, что мышление, чувство и т.д., которые мы принуждены приписать и животному, составляют у него нечто общее, — что, таким образом, и животные имеют душу. Но на том самом

непосредственный опыт возможен только в приложении к душе человеческой, почему и в прежнем определении было сказано только о душе человеческой.

Итак, психология, как учение о душе, имеет своей задачею сообщить познание о всех душевных силах и поставить законы их действия. С этой целью она сопоставляет психические происшествия, как они являются самосознанию, замечает, в чем их сходство, в чем различие, и чрез это приводит их в надлежащий порядок. Ясно при этом, что отдельные обнаружения душевной жизни суть многоразличные комбинации и взаимодействия известных простых основных сил, и что эти последние опять друг друга взаимно предполагают и обусловливают, как в действии, так и в том, что они, таким образом, органически сочленены и органически действуют. Отсюда открывается аналогия с отношениями физической жизни, короткий эскиз которой мы хотим начертить здесь, чтобы яснее представлять значение органической психологии.

Как физическая жизнь разветвляется на множество отличных друг от друга органов, так и психическая — на многие роды сил душевных, которые известны нам под именем многих отдельных чувств, способностей, дарований, правил, побуждений, склонностей, образов мысли и действия. Эти силы, обнаруживающиеся в отдельных душевных деятельностях, подлежащих опыту, суть, таким образом, собственные душевные органы; и различие их от телесных состоит только в том, что в душевных органах сознается только отправление, а субстрат скрыт от наблюдателя, тогда как в телесных мы видим материю, а ее действие сознается нами непрямо, и часто это познание едва только может быть добыто путем многотрудного исследования. Системы, входя друг с другом в различного вида соединения, и чрез это сами подвергаясь многим видоизменениям, устрояют (в смысле: образовывают) отдельные органы, в которых совместные действия встречающихся в этих соединениях сил различных систем вызывают этот именно продукт, это именно отправление, подобно тому, как при встрече химических элементов образуются различные продукты, смотря по взаимной, часто незначительно варьирующейся, пропорции.

Тоже самое бывает и в деятельностях душевных. Психологическое исследование открывает, что каждая из богатых числом душевных деятельностей основывается на совре́мен-

ном совместном действии основных сил, которые в каждой отдельной деятельности или все, или отчасти, всегда чередуются. Такие основные силы суть: сознание, сила познавательная, сила чувственная, сила хотения. Из способа их взаимного образования, пропорций и комбинаций происходят уже специальнейшие силы души. Но как в теле каждая система состоит опять из частей, или как существенное каждой системы является в различных формах, так точно можно указать различные направления и формы душевных сил.

Система сосудов, например, является в виде артерий, вен, волосных[5] сосудов; система нервов, как система ощущающая, движущая, питающая, потом опять, как периферическая, как ганглиозная и как всеобщий центр нервов. Равным образом и психические основные силы являются на различных ступенях — например, сила познавательная существует в душе, как сила представлений, как рассудок и как разум. Но, как отдельный орган, сердце, например, слагается из сосудов, мускулов, клетчатой ткани и нервов, также точно опять из комбинаций основных сил в различных формах происходят дальнейшие единичные душевные способности, например, из чувства и познания — вера (или, по крайней мере, способность веры — из способностей знания и чувствования), нрав — из чувства и хотения, и т.д.

Итак, и в душе мы усматриваем совершеннейшее органическое сочленение. Теперь, так как задача естественной науки состоит в том, чтобы приводить множество к единству, многоразличие к многому простому, особенные частные силы ко всеобщим и потом опять, выходя из этого всеобщего простого, рассматривать происхождение единственного и множественного, посему и психология имеет целью найти для смешанных между собой душевных деятельностей основные силы и показать, каким образом из этих сил происходят деятельности в том виде, в каком они даны в опыте. Но обработка психологии всей в таком смысле и таком объеме есть цель науки, но никак не может быть целью статьи, составляющей лишь одну часть краткого физиологического словаря. Здесь могут быть рассматриваемы только те стороны психологии, которые имеют ближайшее отношение к физиологии. Поэтому главной целью для себя мы должны положить уче-

[5] Волосні судини — капіляри.

ние о душевных силах только по отношению их к отправлениям телесным. На этом основании мы не считаем нужным пускаться в дальнейшие, не принадлежащие сюда отделы психологии, и оставляем всякую попытку представить в какой-либо схеме сочленение душевных сил, потому что одна схема без всякого доказательства была бы банальна; а доказательства, если изложить их как следует, вполне только перешли бы границы отмеренного для нашей статьи места. Поэтому мы немного скажем в оправдание принятия нами отдельных душевных сил, хотя нам хорошо известно, как [...][6] наше представление с разных сторон. Опрометчивым и несоответственным с истинным характером осторожного исследования кажется нам, когда теперь хотят выводить все душевные деятельности из одной и существенной, и например чувство и стремление представлять только видоизменением или известным отношением представления. Это представляется нам похожим на то, как если бы кто начал физиологию чувства тем, что не положил никакого различия между зрением, слухом, обонянием и т.д., то при конце оказались они все не более как только поражения нерва или мозга чем-либо внешним. Можно, пожалуй, отказывать даже чувственным нервам в отдельной деятельности, все-таки нужно приписать ее соприкасающимся с ними мозговым органам, и слух никогда не будет видоизменением зрения.

Поэтому также, как ни стараются выдумать тождество между душевными деятельностями и представить чувство или волю простым мышлением, этого не достигнут, потому что я могу, пожалуй, сколько угодно мое представление относить к моему Я или к какому-нибудь движению, в результате я не получу ничего больше, как только представление, относимое к чему бы то ни было, и все еще остается неизвестным, почему бы из представления через одно лишь отнесение могло выйти что-нибудь другое, а как такое другое бесспорно навязывается сознанию чувство. Странно, впрочем, каким образом те же психологи, которые считают волю простым мышлением, принимают, однако ж, бытие особенной произвольной внимательности, которая может, если угодно, утверждать известную мысль; внимание это, очевидно, есть ничто другое, как воля. Следовательно, по теории этой, при специаль-

[6] В рукописі нерозбірливо.

ной внимательности к известной мысли одна мысль должна бы утверждать и господствовать над другою; но таким образом само внимание (как нечто особенное от мысли) опять пропадает. Пока, впрочем, мы ограничимся этими общими замечаниями; после еще не раз будет случай возвратиться к этим вопросам; между тем мы идем дальше.

Прежде всего требуется найти точку соприкосновения, в которой психология соединена с физиологией и тем вместе установить также собственный предмет нашего исследования. Идея органической психологии, как мы поняли и изъяснили выше, будет служить нам при этом руководством. Если справедливо, что человек по душе и по телу составляет цельный организм, в котором психические и физические отправления образуют внутренне друг с другом соединенное целое, если даже эти идеи организма должны осуществлять собою единичные органы, в которых всеобщие системы и силы совместно действуют своим особенным образом, то и в человеческом организме должны соединяться в одной общей деятельности не только психические основосилы с психическими, а физические с физическими, но и психические с физическими. Следовательно, он должен иметь психофизические органы.

Таковы, назовем только некоторые из них, суть: все чувства, язык, жизнь [такого] рода, где душа какими-либо из своих сил соединяется с физическими орудиями в одно целое, подобно тому, как система нервов входит в известный орган какими-либо нервами. Но так как система сосудов состоит в связи с [...][7] органа только через капиллярные, а нервная система — через периферические нервы, то нужно ожидать, что и душа только одною известною сферою своих сил соприкасается с телесными органами. Я согласен, что эта аналогия сама по себе еще ничего не доказывает; но пока я хочу — от тех, которые полагают все вообще душевные силы в непосредственной связи с телесными, — помимо того, чтобы они согласились, что по крайней мере часть этих сил непосредственно соединена с органами тела; и что во всяком случае должно быть допущено ими, потому что, если можно что сказать о целом, то тем более можно сказать о части. А доказательство, что не все душевные силы состоят в непосредственной связи с физическими органами, я изложу в отделе «об остальных свойствах души». Пока я принимаю, как

[7] В рукописі нерозбірливо.

допущение, что как бы то ни было (т.е. часть ли или все соединены), но те душевные деятельности, которым всегда и несомненно непосредственно или предшествует, или последует какая-либо деятельность телесная, и суть те самые, которые состоят в непосредственной связи и взаимодействии с физической жизнью. Душевные силы, о которых можно сказать это, не опасаясь возражений, суть: способность сознания вообще (называемого даже просто чувственным сознанием), способности представления и чувственного ощущения и начало движения, которое мы называем побуждением и стремлением. Эти-то силы мы и хотим подвергнуть исследованию, как сами в себе так и по отношению их к телу. Как с ними покончим, тогда уже свободно можем обозревать и остальные.

В исследовании нашем касательно отношений поименованных душевных сил к телесным органам мы выходим из того взгляда, что эти отношения опосредствуются нервною системою, и потому ее-то, преимущественно, и имеем в виду; поэтому могут здесь, пожалуй, спросить нас о нашем праве на то, и желать, чтобы мы изложили здесь уже заодно, на чем вообще основывается значение нервной системы для жизни психической. Мы, однако ж, не считаем этого нужным. Именно, что касается до всеобщих доказательств, то мы можем отослать к статье Фолькмана[8] «Мозг», где они изложены в совершенстве; только при этом мы должны прибавить, что на том же самом, что высказано в этой статье, может быть обосновано и общее психическое значение нервной системы. Сверх того в следующих отделах мы будем специально излагать эти доказательства в их приложении к отдельным частям мозга, таким образом, нарочито излагать все это было бы совершенно лишним, и только повторением одного и того ж. На одинаковых основаниях мы отлагаем до времени наши взгляды на хребтовый мозг и ганглии. Напротив того, мы должны хоть что-нибудь сказать о том взгляде, который отрицает у нервной системы значение посредства между душевными силами и органами тела, и пытается утвердить между ними некоторое непосредственное отношение. Что мышление не имеет никакого другого физического органа, кроме

[8] Фолькман Альфред Вільгельм (1800-77) — відомий німецький фізіолог, вперше ввів метод експериментальних фізіологічних досліджень. Роботи про будову і функції нервів, мозок, нервову систему.

мозга, против этого, правда, не возражают; но по отношению к чувствованию и хотению утверждают, что душа непосредственно приводит в действие субстанцию соответственного органа, и что нервы при этом только содействуют. Однако мы не знаем (именно в организмах, где нервы ясно указаны) ни о каком психическом действии на органы, при котором бы когда-нибудь не было деятельности первых, и мы не в состоянии указать ни на один опыт, где бы психическое действие было найдено без деятельности нервной. Теперь, так как положительно доказано, что перемены в органах, бывающие вследствие душевных деятельностей, осуществлены бывают происходящею вследствие возбуждения деятельностью нервов, то не может быть ничего яснее того, что влияние души на физическую сторону человека опосредствуется только через нервную деятельность. Теперь могут, пожалуй, еще сомневаться, действует ли душа при этом только на начала нервов? Но опыты, по крайней мере, неопровержимо говорят нам, что для произведения полного своего действия нерв должен быть совершенно неповрежденным, как и тот центр, которого он — отпрыск, и он должен быть соединен с этим центром; следовательно, нет никакого основания думать, что душевное возбуждение влияет на какой-нибудь другой пункт на нервах (а не на эти источники нервов, или центр, из которого они разветвляются к периферии тела). Теперь мы начинаем свои специальнейшие исследования.

Чувственное сознание

Сознание, как первое условие всего нашего мышления и познания, как нечто такое, что, сколько бы мы не абстрагировали, всегда бывает остатком, есть столь непостижимое, далеко не понимаемое в его внутренней природе, что мы считаем совершенно невозможным дать ему достаточное, исчерпывающее сущность его, определение. Все определения его, без исключения, или слишком тесны, или слишком широки, или вертятся в круге, полагая наперед нечто такое, что само прежде должно быть понято, и понято опять таки через сознание. Сознание есть основа и источник всей психологии, и поэтому не может быть, если кто не захочет поддаться полному обольщению, ни произведено от чего-либо другого, ни к этому дру-

гому возведено. Должно принять его как простой, в каждом человеке находимый факт, как все то, что только можно делать, чтобы самому уразуметь что-либо другое; поэтому обозначить это событие словом «сознание» — значит указывать, собственно, те обстоятельства, под которыми оно выступает, и приводить их к возможно простейшим отношениям. Таким образом, мы можем сказать, что происходит сознание, или душа что-либо сознает тогда, когда она, переходя из одного состояния в другое, чувствует себя, как нечто постоянное, следовательно, когда она различает какую-либо перемену в себе. Следовательно, для возникновения сознания необходима перемена в душе, и поскольку душа противопоставляет себя этому изменившемуся своему состоянию, она сознает его. Итак, мы только описываем здесь то, что бывает при происхождении сознания, но не можем сказать, что такое оно само в себе.

Как много может быть перемен внутренних, также многообразно может и сознавать их душа, следовательно, различие предметов производит столько же большое различие в способах сознания. Не смотря на то, можно привести их к следующим (способам):

1) сознание какой-либо перемены в душе, произведенной телом, или телесное поражение души — чувственное сознание;

2) ступенью выше стоит сознание собственной, изнутри происходящей деятельности. Как скоро это сознание присоединится к прежнему, душа различает свое деятельное состояние от состояния пассивного. Так как на этой ступени душа самостоятельно, по своим имманентным законам перерабатывает внешние влияния и отливает их в свои формы, то все влияющее, все содержащееся в ощущениях и представлениях (даже если бы это было собственное ее тело) делается для нее объектом и сознается ею, как предмет; поэтому название этого рода сознания — сознание предметное или миросознание;

3) наконец, третье, когда сознаются душевные деятельности как только такие, отрешенно от их содержания и определяющих их внешних причин, тогда сознание называется самосознание. Здесь душа сознает уже себя саму, она знает уже не просто только, что она поражается и чем она поражается, но и то, что это она, что это душа, которая терпит эти поражения, т.е., что это суть психических деятельностей, которые здесь действуют. Таким образом, она различает себя здесь от тела, и даже душевную деятельность делает, как Я, своим объектом.

Необходимо было разъяснить эти различные роды сознания, чтобы поставить в истинном свете то, что нужно разуметь под сознанием чувственным, о котором мы намерены здесь рассуждать. Это сознание разумеют, когда в обыкновенной жизни говорят о бессознательности, например, о потере сознания или обмороке. О нем вот что открывает нам опыт.

1) Ближайшая побудительная причина сознания есть телесное поражение. В чувственном сознании знается нами не самая душевная деятельность, но единственно лишь впечатления на душу со стороны физической. Потому заблуждением было бы считать необходимым для возбуждения такого сознания представление. Ибо представление (при самом восприятии) есть уже не пассивное поражение души, а свободная деятельность ее, и если представление переходит к сознанию, то это уже та сторона сознания — вторая — сознание предметное. А чувственное сознание может быть находимо и при простых ощущениях, где еще при этом нет никаких представлений. Когда какой-либо предмет зрения промелькнул пред глазами гораздо скорее, чем мы могли познать его, тогда мы хотя и сознаем, что хотя мы нечто ощутили, но представления не имеем никакого. Может даже встретиться нашим глазам и ясно видимый предмет, и мы сознавали его; а сила представления, наполненная в этот момент другими предметами, не была в состоянии воспринять его в себя; в таком случае может остаться в глазах бледный снимок с этого предмета, но все-таки мы не получили представления о самом предмете. Мы можем вследствие какого-либо внезапного звука с ужасом пробудиться от сна, но однако ж, не можем дать отчета, что такое слышали мы; мы знаем только, что мы слышали. Следовательно, чувственное сознание возможно и без представления.

2) Необходимое условие для произведения чувственного сознания — телесное поражение — не необходимо, однако ж, имеет следствием сознание. Мы касаемся здесь спорного вопроса: предполагается ли ощущением сознание или ощущение возможно и без сознания? Наш взгляд на это таков: мы знаем об ощущении постольку, поскольку наша душа поражена, и особенное происшествие в нервах и их центральном органе, служащее поводом к этому ощущению, мы можем заметить не по чему другому, как по особенной энергии их. Итак, когда

говорим об ощущении, то implicite[9] выражаем то, что вместе с нервною деятельностью поражается и душа. Но другой вопрос, каждое ли ощущение должно быть сознаваемо? Опыты над движениями рефлекса[10] при перерезанном или отделенном от головного мозга хребтовом мозге, хотя доказывают только, что деятельность нервов возможна без сознания, но сами по себе еще не говорят ничего про то, чтобы при этом могло быть найдено бессознательное ощущение; это самое имеет значение для тех анестезий, где прикосновение не ощущается (ощущение не приходит к сознанию), но производит конвульсивные движения. Поэтому мы должны искать других доказательств. Несомненно, что чувства наши никогда не покоятся, но находятся в беспрерывной неослабной деятельности. Можно бы усомниться в этом на том основании, что деятельность сама по себе немыслима, а всегда предполагает возбуждение, но едва ли можно отвергнуть, чтобы, по крайней мере, кровь и перемена материи не производили такого (т.е. возбуждения) постоянно. Но этой непрерывной деятельности мы, пока она не подвергнется какой-либо совне перемене, не сознаем. Поэтому сознание может быть только перемена в душевной деятельности, беспрестанная разность и смена. Итак, положим, что в продолжение всей нашей жизни нас окружало сверху, снизу и со всех сторон одно только синее небо, при том и тело наше было бы так устроено, что ни одна часть его не могла попасться нам на глаза, а глаз этих мы никогда не могли бы закрывать, тогда бы никогда не сознали синего неба вообще, тогда мы вовсе не сознавали бы ощущений зрения. Отсюда объясняется тот часто слышимый факт, что мельник не слышит мельничного шума, но сразу же замечает, как останавливается мельница. То есть для мельника поражение слуха звуком мельницы столько же привычно, как для нас — неслышание его. Поэтому будет одинаковою переменою: он ли не будет больше слышать мельницы, или мы, подходя к ней в первый раз, услышим ее; в том и другом случае сознается перемена в деятельности слухового нерва. Теперь, что стук мельницы действительно производит ощущение у мельника, а не просто поражает слуховой нерв, видно из следующего. Мы уже видели, что сознано может быть только то, что уже есть ощущение, что уже

---

[9] Неявно.

[10] Рефлексивными движениями [примітка П.Юркевича на полях рукопису].

произвело некоторое впечатление на душу, далее, что сознание бывает возможно только там, где происходит перемена, где одно за другим следуют два ощущения. В минуту остановки мельницы мельник сознает не только остановку эту, но и предшествовавший ей шум. Поэтому ощущение будет здесь такого рода душевной деятельностью, которая условленна не только остановкою, но и прежде еще стуком мельницы. Уличный шум в больших пределах сначала беспокоит нас во время сна, но мало по малу мы привыкаем к нему. Но хоть и не слышит привыкший к тому значительной уличной суматохи, он, однако ж, может хорошо слышать, как скребет мышь в комнате. Очевидно, главное дело здесь не поражение слухового нерва последним звуком, потому что уличная суматоха поражает его гораздо сильнее, и тогда было бы непонятно, отчего мы уже давно не слышим ее; но главное здесь, без сомнения, непривычка, перемена в ощущениях, которая и дает повод сознать мышь в комнате — это же вместе с тем доказывает, что уличная суматоха уже должна была производить в нас ощущение, хотя оно и не было сознаваемо. Подобно тому, мы, когда едем в экипаже, можем спать, но сразу же пробуждаемся, как только экипаж остановится. Так точно в сущности бывает и со всеми нашими ощущениями; в продолжение всей нашей жизни мы имеем ощущения от всех наших нервов, — но пока они продолжают сообщаться одинаковым образом, они не сознаются нами; только тогда начинаем сознавать их, когда в них произойдет какая-либо перемена. Это, собственно, служит главным основанием тому достопримечательному явлению, что мы ощущали в первый раз наши многие органы только тогда, когда они сделаются больны. Похоже на это ощущение голода; мы не чувствуем нашего желудка в обыкновенном его состоянии, но только в необыкновенном (или болезни, или голода, или пресыщения). Но на этом основании нельзя думать, будто желудочные нервы при обыкновенной пищеварительной деятельности не могут сообщать никакого ощущения; наоборот, именно потому и долженствовало быть ощущение прежде этих необыкновенных состояний, так как человек не иначе может сознавать какое-либо ощущение, как отличая его от другого.

3) Бессознательность. Случайное отсутствие сознания, а еще более постоянная наклонность к состоянию бессознательному есть весьма важный для медицины пункт в учении о сознании. Отсутствие сознания у индивидуума может быть или

частное, или общее. Частное — то, когда не сознается это или другое из мира внешнего, хотя для всего прочего способность сознания остается, как, например, при анестезии единичных органов — нервов — где она может совпадать с потерею способности ощущения. Далее, во всех тех случаях, когда мы слишком углублены в себя, т.е. сознание уже исполнено множеством внутренних образов, мы не в состоянии внутрять (inner werden) ни слишком сильно, ни даже слабо действующих новых поражений. Всеобщая бессознательность, которую мы впоследствии будем называть просто бессознательностью, может происходить вследствие различных причин, лежащих или во внешнем мире, или в нервных органах, или в душе неделимого. Внешний мир может производить бессознательность только положительным влиянием, потому что бессознательность, которая всякий раз происходила вследствие одного лишь отсутствия влияний внешних, немыслима, так как человек подвергается этому отрицательному действию внешнего мира беспрерывно в течение всей своей жизни. Если же внешний мир может производить бессознательность только положительным качественным или количественным влиянием, то она все-таки не иначе может происходить, как через нервные органы, или посредственно, или непосредственно от самой души. Таким образом, нам остается рассмотреть только эти два случая. Впрочем, в избежании повторений, мы только слегка коснемся многого такого, что в других отделах будет высказано вполне.

Психические причины бессознательного суть многие движения духа, как приятные, так и неприятные (особенно страх), потом, пожалуй, экстаз, о котором, впрочем, еще можно сомневаться, общую или только частную производит он бессознательность, как о тех, так и об этом последнем подробно будет сказано в своем месте.

Многочисленные физические моменты, производящие потерю сознания. Здесь, прежде всего, приключается головокружение, потому что оно может быть вследствие и представлений, и физических болезней мозга. Головокружение на самой высшей своей степени всегда оканчивается бессознательностью и, собственно, есть только предшествующий симптом различных душевных состояний, о котором мы будем говорить еще раз в последнем отделе при симпатических душевных расстройствах.

Самая обыкновенная причина бессознательности — сон. Так как мы будем говорить о нем в отделе о ночной жизни души, то здесь достаточно следующего: во сне еще нет полного отсутствия сознания; по крайней мере в обыкновенном здоровом сне оно не так значительно, как в болезненных состояниях мозга, и смотря по тому, глубок ли сон или чуток, и сознание возвращается легче или труднее. Тогда как в болезнях мозга, пока они продолжаются в одинаковой силе, свет сознания совершенно угашен, во сне обыкновенном он бывает только in minimo[11], которое, в свою очередь, может иметь разные степени. Равным образом и нервы во сне не находятся в совершенном бездействии, но только деятельность их в это время падает до того minimum их первоначальной субъективной деятельности, которой мы не сознаем, потому что она бывает уже при самом нашем рождении. Следовательно, во сне мы не сознаем никаких ощущений именно потому, что состояние души и нервных органов в это время на допускает никакой перемены, никакого преемства ощущений. Но бывает ли вообще, даже без отношения к ощущениям, бывает ли во сне пред какою-либо сменою в них (т.е. ощущениях) способность к возникновению сознания, этого никаким образом нельзя узнать, так как посредством опыта мы можем знать только о действительном возникновении сознания, а сознание это начинается только современно той перемене. Когда сон произошел вследствие болезненных состояний, тогда бессознательность, обыкновенно, бывает гораздо глубже, за исключением лунатизма, о чем больше будет говорено, когда коснемся сновидений. Сознание иногда теряется еще от чрезмерного раздражения какого-либо чувственного нерва; дело здесь, натурально, зависит от того, сильнее или слабее у индивидуума устройство мозга и нервов.

Сильные и внезапные впечатления света и звука, ощущения обоняния и осязания (только со вкусом не бывает ничего такого) производят чрезвычайное раздражение и вследствие того мгновенное окаменение того мозгового органа, который имеет ближайшее отношение к сознанию. Хотя полагают, что касательно этого (т.е. потери сознания за сильным поражением нерва) нервы ощущения не стоят в таком близком отношении к сознанию, как нервы чувства. Полагают на том основании,

[11] Мінімально.

что жесточайшие невралгии первых, например, боль глазная, не действуют на сознание, тогда как при невралгиях последних это бывает: но, во-первых, бывают, бесспорно, случаи, когда при невралгии ощущения производят обмороки, и хирурги часто рассказывают о бессознательности, которая бывает при операциях, хотя бы они не были соединены даже с потерей крови — вследствие единственно непрерывной боли. Во-вторых, невралгия высших нервов чувства гораздо чаще бывает центрального свойства, нежели невралгии нервов ощущения, так что в основании их лежит большею частью уже некоторая ненормальность в отправлениях самого мозга, как например болезненный сон, идиопатические спячки, обморок, эпилепсия (родимец, падучая болезнь с конвульсиями), сотрясение мозга, переполнение его кровью, равно как и внезапный отлив ее оттуда, — которые — все вообще — производят онемение в мозговых нитях, вследствие чего делается уже невозможным ощущение и соединенное с ним чувственное сознание. Предметы, которые внезапно давят на мозг, как например, посторонние тела и кровоизлияния, по большей части производят беспамятство, но головная боль, т.е. сознание, возвращается тотчас же, как только эти причины будут удалены. Если же давление усиливалось мало-помалу, так что мозг мог привыкнуть к нему, тогда и при давлении может сохраняться сознание. Если нарост толстой мозговой плевы, прошедший сквозь черепные кости, давит назад в черепную полость, то ощущается головная боль, а за нею последует беспамятство.

4) Теперь, что касается до ближайших отношений сознания к какому-нибудь материальному органу, то их чрезвычайно трудно определить, так что все, что только я осмеливаюсь сказать здесь об этом, до тех пор, пока будущее не уяснит более этого предмета, не за другое выдаю, как за гипотезу, которая мне кажется только самою вероятною из всех возможных здесь гипотез. Довольно уже и того, что она более объясняет, чем другие, и с нею открываются новые виды размышлению и исследованию. Доселе приведенные факты неоспоримо доказывают, что сознание происходит в мозгу. Но ощущения, представления, чувства также бывают посредством мозга; однако же мнение, будто бы сознание должно занимать одно и то же место с представлением, потому что сознание есть только наше живое, яркое представление, — это мнение несостоятельно уже потому, что сознание возможно и без представления. Между тем, сколько извест-

но, раздражения периферических нервов не сознаются, если уничтожена связь нервов с мозгом. Из наших недавних исследований очевидно, что ощущение возможно и без сознания, отсюда следует, что ощущение должно быть и тогда, когда уничтожена связь mit fraglichem centrumim Gehim[12], следовательно, оно возможно и в хребтовом мозгу под надрезом, так как единственное возражение, какое до сих пор делали против ощущения в хребтовом мозгу, только то, что ощущение это не было сознаваемо, хотя, впрочем, нет никакого основания отказывать ему — при его более или менее признаваемой самостоятельности — в непосредственной связи с душою, о чем позднее будет сказано более. Теперь рождается вопрос, каким образом возможны такие переменные ощущения — даже без связи со всеобщим средоточным пунктом, помимо сознания их душой? Хотя мы и полагаем перемену в ощущениях необходимым условием к возникновению сознания, это условие никак не единственное: если душа запросто должна подвергаться переменам состояний и замечать смену их, то она необходимо должна чувствовать себя при этом как нечто постоянное, пребывающее, в частности по отношению к чувственному сознанию, в организме, и по отношению к многоразличным его поражениям она должна чувствовать себя и находить себя пребывающим единством. Одним только многоразличием ощущений это не могло бы быть произведено, если бы в душе не было противоположного ему чувства единства, которое в свою очередь само по себе, конечно, не составит сознания, но вызывает его, противопоставляя многоразличию. Но так как немыслимо, чтобы душа сама через себя получила повод к ощущению единства, то причина его должна лежать в организме. Теперь, поскольку опыт свидетельствует, что сознание возможно только через мозговой центр, то собственное отправление, деятельность этого мозгового центра будет состоять в том, чтобы непрерывно поддерживать и возбуждать в душе ощущение единства. Постольку далее душа может ощущать единство, противополагая себя организму, поскольку он имеет различные части, то ощущение этого единства может происходить вследствие совокупного влияния всех частей мозга на орган — мозговой центр — которое бывает в опыте посредством нервов. Беспрерывно во всю жизнь деятельные нервы не только непрерывно возбуждают, как мы видели, специальные ощуще-

[12] З сумнівним центром у головному мозку.

ния, но и в то же время, деиствуя на их средоточный пункт, производят особую энергию — ощущение единства, посредством которого единичные части, отрешенно от их специальных ощущений, ощущаются как принадлежность единого целого. Но, относясь ко всем частям, это ощущение не сознается до тех пор, пока бывает одно только современное совместное действие нервов и нет никакого чередования, никакой смены состояний. Но лишь только происходит перемена в отдельных нервах и они изменяют соответствующее им единичное ощущение, лишь только вместо прежнего взаимодействия случается преемство — тотчас же душа сознает и ощущение своего единства и эти ощущения единичных нервов.

Теперь мы должны найти тот орган, который бы служил этим физическим потребностям, в котором, следовательно, сходятся не только все нервы организма, но и все центральные нервные органы. Мы не имеем надобности здесь подробно доказывать, что до сих пор этого пока еще не нашли, а только нашли один и единственный осязательный орган мозга, с которым все прочие несомненно входят в одинаковое непосредственное соприкосновение, и онемение или разрушение которого всегда и всякий раз сопровождалось бы совершенной бессознательностью. Единственное место в мозгу, к которому, бесспорно, примыкают все органы мозга, разветвляющиеся на нервы, суть мозговые полости, на которые мы, так как они соединяются друг с другом, по справедливости можем смотреть как на одну-единственную полость. Мы оставляем нерешенным, что наполняет, или что служит содержанием ее, в жизни физической: серозная ли жидкость (сукровица, патока, водянистая кровь), или другое какое вещество, и удовольствуемся, чтобы не отнять слишком много места для нашей гипотезы, тем, что приведем только главнейшие факты, которые делают очень вероятным, что мозговая полость есть именно тот самый орган, который находится в наиближайшем отношении к сознанию. Посторонние тела, опухоли, кровь могут быть в мозгу, не производя бессознательности; здесь, конечно, часто выигрывает привычка, но не всегда. Поскольку посторонние тела могут быть в мозгу пропорционально-короткое время, чтобы при этом оставалось, однако, сознание — потеряно было при первом натиске их, вследствие соединенного с ними потрясения мозга, и так как при опухолях в мозгу, возрастающих постепенно, всегда настает тот пункт времени, когда вдруг теря-

ется сознание, когда, следовательно, нам не помогает и закон привычки, если только будет затронута субстанция мозга. Бессознательность бывает во всех таких случаях, когда гнетущие мозг тела так распространяются и принимают такое положение, что давят на средоточный пункт мозга — на мозговые полости. Даже и тот случай, когда бы сознание при дальнейшей удержке этого положения, при дальнейшем распространении могло бы быть каким-нибудь случайным образом восстановлено, — и этот случай ничего бы не сказал против нашего положения, но только доказал бы, что и мозговая полость может привыкать к давлению. Мы, однако ж, очень сомневаемся, пробудится ли опять когда-нибудь при таких обстоятельствах человек от своего глубокого сна. Доказывают наше положение и кровотечения мозга. Если кровоизлияние бывает в самую мозговую полость или в основание мозга, следовательно в непосредственно близкое к ней место, тогда бессознательность всегда совершенная, и во всех тех случаях, ежели после удара еще сохранилось сознание, мы имеем право заключить, что это излитие не достигло еще мозговой полости. Экстравазат[13], помещающийся на составных частях мозга, или в них самих, может, правда, причинить бессознательность, но только тогда, когда она так значительна, или так расположилась, что посредственно через мозговую субстанцию сможет производить давление на мозговую полость, тогда как излияние в саму эту полость будет иметь такое же действие и при гораздо меньших количествах. Могут быть и такие случаи бессознательности, когда экстравазата мало в лоскутьях мозга, но при этом бывает переполнение мозга кровью; здесь сознание просто лишь потому, что угнетением мозговых нитей прерывается всякое отношение к органу сознания. Дальше, во всех тех болезнях, которые оканчиваются разлитием воды в мозговой полости, можно считать начало глубокого сна с того времени, как началось это разлитие, и наоборот. Правда, бывает спячка и без разлития воды; вода может разливаться в другие места мозга и причинять спячку; даже бывают такие случаи, когда вода находится в одной или двух мозговых полостях, и однако ж спячка не наступает до самой смерти. Но первый из трех случаев, натурально, не против нас уже потому, что разлитие мозга есть только один вид повреждения мозговых полостей. При втором

[13] Екстравазат — внутрішня кровотеча, кров'яна пухлина, гематома.

тем не менее могут быть сдавлены и мозговые полости. Что касается до третьего рода случаев, то для каждого органа бывают такие чрезвычайные патологические исключения, что он несмотря на величайшие повреждения, все еще продолжает свои отправления, если и не захотел бы кто предположить еще, что вода, может быть, эксудировалась только что в акт смерти. Но нет ни одного такого случая, когда бы все мозговые полости наполнены были водою, а сознание при всем том сохранялось. У кретинов и от природы слабоумных бывают многообразные уклонения в строении мозговых полостей. Они бывают или слишком велики, или слишком малы, последнее случается гораздо чаще, и эта малость есть, однако ж, простое следствие непомерной величины окружных образований, из которых иные, большей частью, задержаны в развитии. Сонливость, бесчувственность, трудное восприятие внешних впечатлений суть характеристические симптомы всех высших степеней кретинизма и идиотизма, симптомы, которые происходят от чего-либо другого, нежели от несовершенных представлений, которые не основываются на одной только тупости чувств, потому что, как известно, и при такой тупости может бывать острое видение и слышание. Можно, пожалуй, различать беспамятство, лишение всех чувств и бессознательность; и только слово «беспамятство» означает преимущественно такую бессознательность, которая произошла вследствие вовне действующих причин. Все же из такого различения выйдет только то, что бессознательность может происходить различным образом, с чем мы вполне соглашаемся. Мы уже выше перечислили различные прочие причины и для объяснения прибавляем здесь только следующее. Правда, могут быть причины бессознательности и такие, которые не прямо касаются мозговой полости, но только гнетут самую мозговую субстанцию и препятствуют ее деятельности, каковы, например, переполнение сосудов кровью, внезапный отлив всей крови, потрясение мозга. Но это, однако ж, не доказывает, чтобы бессознательность произошла непосредственно от мозговой субстанции, а только то доказывает, что при этом онемели мозговая и нервная нити, вследствие чего стало прервано и уничтожено отправление всех нервных поражений к органу сознания. Следовательно, бессознательность здесь случилась только потому, что невозможно сделалось ощущение. Но как объяснить ту бессознательность, которая происходит от невралгий и внезапных, слишком силь-

ных потрясений чувств? Очевидно, что здесь онемение должно касаться особенного органа, который служит для всех прочих нервов посредством к возникновению сознания, который для всех есть центр, и этот орган — мозговая полость[14].

Мы не опасаемся, что нам в наше время возразят, что мозговая полость ни к чему другому не служит, как только к тому, по большей мере, чтобы держать друг возле друга два полушария мозга и оберегать их от сращения, как будто бы они, несмотря на полость, не могли срастись! Утробная перепонка, грудобрюшная преграда могут доставлять такую выгоду для соприкасающихся с ними полостей; но им соответствует разве мозговая полость, а не гораздо ли более головная полость? Где какой-либо другой орган тела так подается в самого себя от других, что его окружает полость, которая не имеет другой цели, как только чтобы сделать орган полым? Сравнительная анатомия, конечно, не показывает у позвоночных животных никакого другого полостного устройства (поры, помещения) нервных центральных органов; но эти нервные центральные органы у беспозвоночных животных так отличаются от органов позвоночных, что та же самая цель достигается здесь, может быть, совершенно другими средствами (цель — сосредоточение нервных органов). А о самой душевной жизни насекомых знаем ли мы настолько, чтобы с определенностью утверждать, что они сознают свои ощущения, и что их инстинктивные действия предполагают сознание? (Этим предупреждается вопрос: как же, если нет у них полостного центрального органа сознания, они сознают свои ощущения и на чем основаны их инстинкты?)

О вероятном содержании мозговой полости мы не намерены слишком много распространяться, но во всяком случае оно должно быть нечто пространственное, физическое. Если наша гипотеза справедлива, то наш взгляд установлен таким образом. Периферические нервы беспрерывно возбуждают как мозговые органы и хребтовый мозг, так и содержание (вещество) мозговой полости. В тех (т.е. органах нервной системы и хребтовом мозгу) производят они различные каждому нерву свойственные ощущения, в этой (т.е. мозговой полости) ощу-

[14] Я думаю, что в натуре души ощущения непрерывны, без пробелов, потому что это требуется общим понятием о существующем, а доказывается постоянным душенастроением, без которого душа не бывает ни минуты [примітка П.Юркевича на полях рукопису].

щение единства души. Пока каждый единичный нерв однообразно и совершенно совместно с другими совершает свои отправления, до тех пор нет ничего другого, как только ощущение единства по отношению ко всем нервам, т.е. по отношению к целому организму. Но как скоро воспоследствует какая-либо перемена в нервной деятельности, смена ощущений, тут из этих ощущений и ощущения единства рождается сознание[15] Поэтому, если после перерыва связи нервов с мозговою полостью не сознается никакого ощущения, то в основании этого несомненно, лежит то, что душа с этой стороны не имеет уже ощущения единства, и та часть, от которой идет нерв, для нее уже больше не существует, почему она и не может сознавать уже ощущений оттуда.

Способность представления

Как только душа возбудилась к деятельности посредством чувственного сознания, в ней является некоторая внутренняя потребность — обратить внешний поражающий предмет в свою, так сказать, собственность, то есть преобразовать первоначальное и только всеобщее впечатление в представление. Следовательно, представление есть уже нечто психическое, и мы должны потому резко отличать этот акт душевной жизни от другого, который обыкновенно соединен с ним, но принадлежит еще физической стороне человека, именно от того, что некоторые называют внутренним ощущением, но что лучше обозначить словами «образ предмета в мозгу» (Hirn-bilder). То есть, каждое раздражение периферических нервов чувства должно вызывать деятельность той части мозга головного и хребтового, которой принадлежит нерв. Так как мы указываем здесь на хребтовый мозг, то должны сразу же заметить, что, по нашему мнению, он есть не только тот путь, по которому проходят нервы, но решительно представляется нам центром, в котором происходит нечто совершенно самостоятельное от мозга черепного, и который потому может и должен иметь особенные впечатления от своих периферических нервов, причем никак не нужно различать два ряда нитей ощущения, из которых бы один шел к мозгу череп-

[15] Сознание, что душа при этой перемене остается та же [примітка П.Юркевича на полях рукопису].

ному, а другие оставались в спинном мозгу, так что первым будто бы принадлежит только происхождение сознательных ощущений, а вторым — происхождение рефлективных движений. Как нет никакого достаточного основания к тому, чтобы эти движения мускулов, если они так называемые рефлективные, свершались посредством другой какой нити, нежели как если бы они произошли произвольно, точно так же это маловероятно и по отношению к ощущениям.

Вместо таких натянутых гипотез, которые анатомически ничем не могут быть оправданы, гораздо проще принять, что чувственные нити на своем пути через спинной мозг вступают в такое или другое ощущение с имманентными нитями и ганглиозными шарами этого мозга, и, находясь с ними в этом отношении, могут на них действовать. Как бы то ни было, но должно признать, что спинной мозг так же, как и черепной, получает впечатления от нервов ощущения и потом действует своим особенным образом. Для этой деятельности черепного и спинного мозга чрезвычайно трудно подобрать точное выражение, потому что слово «ощущение» означает собственно пережитое состояние души, которое произошло вследствие этой деятельности. Касательно чувства зрения, то, что происходит в мозговом органе непосредственно за зрением. называется «отобразом» (Nach-bild); потому и вообще действие, произведенное в мозгу деятельностью зрительных нервов, можно назвать тоже «образом» (Bild). Хотя под образом-то собственно разумеется уже сделанное, плод деятельности, но в мозгу деятельность и результат совпадают, его продукт есть его деятельность, и деятельность его есть его продукт. Поэтому название «изображение» в мозгу может быть принято тождественным с тем производным, которое следует за деятельностью мозга. Конечно, мы таким образом имеем только одно слово для предмета, но мы и не хотели ничего другого, потому что мы считаем ненужным, по крайней мере теперь, всякое исследование о том, как собственно в этом случае действует мозг, и как должно представлять себе эту деятельность.

Теперь на том же самом основании, на каком язык заимствует из представлений чувства зрения многие из своих терминов, мы имеем право слово «образ» предмета перенести и на другие чувства, впечатления (на мозг), происходящие от чувств — слуха, обоняния, вкуса и осязания — и отправления, ними возбужденные, имеем право обозначить таким

словом — «изображение в мозгу» — не опасаясь при этом остаться непонятыми. При этом мы должны прибавить еще только то, что под этим выражением мы, ради краткости, всегда будем разуметь вместе и те внутренние образы ощущения (чувствования), которые происходят в спинном мозгу.

Мозговые изображения надо разделять на рождающиеся вовне и изнутри. Первые происходят вследствие внешних впечатлений. Они бывают одновременно с этими впечатлениями, отчасти продолжают свое существование еще некоторое время после того, как внешнее возбуждение перестало действовать, и в таком случае называются «отобразами». Эти отобразы бывают не просто лишь в нервах, потому что, хотя они продолжают свое существование лишь несколько терций, но столько же долго и ощущаются, следовательно, необходимо должны находиться и в мозгу. Образы, изнутри рожденные, происходят просто лишь через воспоминание и бывают слабее, чем первые. Так как самые эксцентричные чувственные ощущения сюда не относятся, но в сущности принадлежат к рожденным вовне (образам), потому что то раздражение, которое бывает причиной их, влияет на нерв все равно на каком пункте, и для соответствующего органа поражения все-таки есть внешнее, будет ли соприкасающаяся нервная нить возбуждена при центральном или при периферическом своем конце. Различие между внешними и внутренними изображениями можно наглядно представить в следующем примере. Если, например, пристально взглянуть на розу и потом быстро закрыть глаза с твердым намерением в продолжение мгновения ни о чем не думать, то и при закрытых глазах все еще около полсекунды будет перед глазами носиться образ розы в совершенно одинаковой силе и раздельности, потом вдруг исчезнет, и поле зрения покроется мраком. Но если при этом иметь мысль, если нарочито захотеть представлять себе опять розу по закрытии глаз, тогда выйдет нечто совершенно другое, предстанет перед нами гораздо слабейший, тусклейший, неопределеннейший образ, но этот образ мы можем удерживать уже столько времени, сколько захотим. Еще яснее, может быть, выступает различие между этими двоякого рода образами в таком опыте. Нужно посмотреть на что-нибудь, на дом, например, потом закрыть глаза и стать сильно тереть их до тех пор, пока не родятся субъективные ощущения, но все это время беспрестанно представлять себе внутренним образом дом. Здесь ясно созна-

ется различие между образом этого последнего, т.е. дома, внутренне представляемого, и происшедшими, вследствие первого, лучами, цветами — различие в отношении живости и определенности. Что призрачные образы относятся к образам внешним — это само собою разумеется. По отношению к прочим чувствам бывает то же самое. Те же самые образы могут происходить в центральном органе и вовне и внутри, только с различною силою (можно слышать тоны и вне и внутри и т.д.), но здесь не так легко сделать любой опыт, потому что здесь мы не так скоро можем отрешиться, когда захотим, от внешнего возбуждения. Впрочем, и без того довольно часто можно иметь в жизни возможность случайным образом делать такие наблюдения над собою.

Теперь мы можем идти далее, к самому представлению. С представлением мы вступаем в область психическую. Здесь уже нет никакого образа, представление также нельзя видеть, как понятие или идею. Оно — динамический, невидимый знак души. Это лучше всего видно из тех случаев, в которых действительный предмет воззрения и представление, отсюда родившееся, бывают различны. Например, мы видим в каком-нибудь облаке собаку. Собака эта во всяком случае больше чем ощущение, потому что ошушение это сообщает нам только впечатление серого цвета в известном протяжении. Но вместе с тем она, однако ж, никак не понятие и не идея разума, поэтому не может быть ничем другим, как только представлением. Мы представляем себе облако как собаку, мы отливаем, то есть, во внутреннюю форму собачьего образа. Такой всеобщий образ мы должны, поэтому, уже содержать в себе. Он не лежит еще в ощущении, но только лишь самодеятельно нами придумывается (при чем ничто в материальном (существенном) облаке не изменяется); поэтому он состоит ни в чем другом, как в известном действии души. Душа уже должна была, по крайней мере однажды, образовать этот образ, внутренне нарисовать его, очертить пространство таким именно определенным образом, чтобы иметь возможность возобновить такую свою деятельность в этом случае. Она должна уже была совершить все это хотя и однажды, тогда как имела образ от ощущения действительной собаки. Но то же самое имеет все свое значение и по отношению к усмотрению всякой действительной собаки, поскольку мы представляем ее как собаку. Я всегда должен бываю прикладывать мой внутренний абрис, мою внутреннюю схему к каждому отдельному обра-

зу, происходящему вследствие ощущения. И таким образом мы всегда, наконец, возвращаемся к произведению той первоначальной схемы, которая лежит в основе всех позднейших представлений. Представление первой видимой собаки сообщает ребенку схему для всех подобных воззрений, таким образом уже в этом первоначальном представлении душа должна упражняться в той отличной от ощущения деятельности, которую она так часто повторяет после того[16]. Поэтому в ней самой, т.е. в душе должно быть нечто такое, что существует еще прежде всякого ощущения, и эта первоначальная деятельность ее в представленном нами примере есть ничто иное, как внутреннее очертание, ограничение пространства. Пространство есть a priori данная форма чувственного воззрения, форма, в которой, взятой самой в себе, не может быть ограниченности, потому что пространство бесконечно. Но, поскольку она переносится на ощущение, которое само в себе есть уже ограниченное и конечное, она может являться ни чем иным, как ограничением, определением пространства. В силу некоторой предустановленной гармонии, от которой мы не можем отрешиться при объяснении психофизических событий, ощущение определяет душу употреблять таким определенным образом имманентную ей деятельность пространственного ограничения. Таким образом, каждое представление, поскольку оно относиться к фигуре и протяжению, есть только особенный вид пространство ограничивающей деятельности души, и различия предметов по тем отношениям суть ни что иное, как только сознание различия этих видов деятельности. Но фигура и протяжение еще не составляют полного целостного представления видимого(мы говорим здесь прежде только о видимом), но для этого необходимы такжс цвет и ясное или слабое освещение. Поэтому на подобных же основаниях, как относительно пространства, так же точно и по отношению к представлению цветов и т.п., мы должны признать за душою некоторую первоначальную деятельность. Хотя Кант и не признал этого данным a priori, говоря, что можно отвлечься от всего содержания ощущения, следовательно и от цвета, а пространство и фигура все еще будут оставаться, но, во-первых, никогда нельзя вполне выбросить из мысли при представлении цвет, одинаковым же образом можно наоборот отрешиться от протяжения и

[16] Мы не говорим, что мы ощущаем церковь, небо, ощущаем музыку, но видим, слышим [примітка П.Юркевича на полях рукопису].

фигуры, удержав только представление цвета. Когда я вижу четырехугольное поле ржи, тогда я могу, отрешаясь от всего прочего, мыслить его только как четырехугольное, но я могу также и отрешиться от фигуры и представлять его как желтое. Если бы не было у нас заранее светового качества, мы никогда не могли бы достигнуть того, чтобы представить что-либо светящее, цветное: свет находится не в одних только нервах, поскольку и из субъективных ощущений образуем мы представления, следовательно, нечто от тех различное. Так же, как говорят: «Если бы не был глаз световидным» — мы должны сказать: «Если бы не была световидной душа, то каким образом мы могли бы увидеть свет?» Качество света, следовательно, имманентно нашей душе, но подобно тому, как формою пространства мы пользуемся тогда только, когда определяем его, — подобно тому, как в опыте нам встречается только фигура и протяжение, между тем как к понятию пространства мы приходим в первый раз уже гораздо позднее путем размышления, — так же точно и внутренняя схема света прилагается нами только к ощущению через ограничения в качествах цветов и различных степенях их, в их ясности или смешанности. Предмет бесцветный не существует для нашего представления видимого. Пока мы сквозь совершенно ясное и чистое стекло видим вполне какой-либо цветной предмет, находящийся за этим стеклом, например, картину, для нас стекло не существует, так что мы можем даже обмануться и подумать, что смотрим непосредственно на картину. Мы тогда только увидим стекло, когда примем другое положение по отношению к нему, где оно представит нам блестящие белые, синие, зеленые поверхности, сквозь которые мы уже не можем более видеть части картины. То же самое бывает и с водою. Если бы кто не поверил этому, то мы могли бы видеть ясный свет и без цвета, но это невозможно, мы не можем видеть свет, как только цветным, и то, что обыкновенно называется просто светом, есть не что иное, как интенсивный белоцветной свет (т.е. ощущение семи интенсивных цветов). Вообще в опыте мы знаем не о каком-либо свете самом вне нас, но только о светлых сияющих предметах. Когда призмою раздробленный солнечный луч дает семицветный спектр, это значит только то, что один и тот же солнечный луч в одном случае светит как белый, а при других условиях, как красный, синий и т.д. Здесь разлагается, раздробляется, видоизменяется (или как угодно назовите это) не абсолютный свет, а светящий солнечный луч. Мы можем находить,

что предметы, которым мы приписываем свойство светить, совершают в то время всякого рода физические и психические отправления, мы можем указать на те обстоятельства, подвести под те законы, при которых они усматриваются нами так или иначе светящими: но световое качество они всегда имеют только для нас и только в нас бывает видение света и цвета. Так, никогда не достижимо представление пространства вне нас существующего, пространства самого в себе, потому что мы не иначе можем представлять, как в форме пространства; так же точно никогда нельзя представить, что такое свет сам в себе вне нас, потому что мы не иначе можем видеть, как только в качестве света. Теперь могут, пожалуй, сказать, что это самосвечение есть дело нервов; однако мы об этой специфической деятельности нервов знаем настолько, насколько поражается наша душа. Но она не просто поражается, но именно таким определенным образом. Следовательно, она необходимо должна сама в себе иметь свойство или качество свето-ощущения и свето-представления. Итак, представление видения [17] есть приложение лежащих в нас первоначальных форм и первоначальных качеств чувственного воззрения к ощущению зрения. Мы сами есть те, кто образуют представления. Здесь не просто нечто нам представляется, но когда мы представляем нечто, будучи возбуждены посредством ощущения, здесь — творческая сила души, которая в этом случае действует. Поэтому представления не суть мертвые, вовне напечатанные на душе образы, но воздействие души из источников собственных, первоначальных сил. Фигура, протяжение, цвет суть прирожденные душе схемы представления, посредством которых становятся возможными действительные представления видения. Но поэтому они должны достичь реальности для нашего сознания, должны быть употреблены душою, положены в деятельности, а это не иначе может случиться, как только при материале ощущения.

Каждое целостное, совершенное представление видения есть соединение представления цветов с представлением фигуры и протяжения, и, следовательно, при таком соединении мы действуем многоразличным образом. Но один из существенных признаков этого соединения — тот признак, который особенно характеризует его как акт психический, — то, что мы можем

[17] Это воззрение, поскольку оно отлично от ощущения [примітка П.Юркевича на полях рукопису].

опустить какой угодно из составных элементов всего представления, величину, фигуру, цвет или ясность, или некоторые, и можем образовать только один или некоторые. Когда я, отрешаясь, как только можно, от прочих частей представления, довольствуюсь только одним-единственным, причем удерживаю в мысли, что эта часть — только одна часть того или иного представления, тогда я представляю себе соответствующий предмет под схемою этой части или стороны представления. Когда я, например, думаю о лесе, и, отвлекаясь от иных свойств, представляю себе его зеленым, тогда я представляю под схемою зеленого цвета. Таким образом, разнообразнейшие цвета, величины, фигуры могут стать эмпирическими схемами, под которыми я представляю предметы. Поскольку множество предметов может быть представлено под одною и тою же схемою, постольку эти предметы похожи друг на друга. Поэтому сходство предметов основывается на том, что при всем различии целостных представлений о них, деятельность представляющая тождественна в отношении к отдельным частям этих представлений. Возвратимся к началу нашего исследования и возьмем приведенный нами там пример облака, которое я представляю себе как собаку. В этих случаях я смотрю лишь просто на фигуру облака, потому я мыслю его только под определенной схемою фигуры, которую внутренне нарисовал. Но моя деятельность в таком случае будет почти та же самая, как если бы я представлял действительную собаку, но только в самом общем содержании ее фигуры, в результате выходит сходство предметов.

До сих пор мы объясняли силу представления только в фактах чувства зрения, потому что в них она более всего может быть понятна. Но то же самое бывает и при прочих чувствах. Поэтому мы коротко укажем на последнее. Звуки и тоны суть основные схемы представлений от слуха, также точно как пространство и свет — представлений видения. Звук соответствует форме, а его сила — протяжению, тоны соответствуют цветам. Указывая на внешние волны звука, на сотрясение струн, на фигуры звука, говорят, что слуховой нерв поражается звуковыми волнами, но при всем этом мы все еще не имеем пока ни звука — он в нас, в нашей душе. И прямо по отношению к слышанию это еще не доказывается тем, что гармония тонов и мелодий никогда не встречается в безжизненной природе, но что они должны быть постоянно

образуемы искусственно. Равным образом запах и вкус есть ни что другое, как приложение содержащихся в душе свойств обоняния и вкуса к особенным такого рода ощущениям. Что душа обоняет и вкушает, может только тому показаться странным, кто смотрит на дело с таким дивным предрассудком, что для него запахи и вкусы кажутся чем-то пошлым, недостойным высокородной души. Но когда ничего подобного нельзя ждать и нельзя требовать от души, тогда нужно заранее смело бросить всякое [...][18] в психологии, потому что тогда мы уже на ложной дороге, на которой никогда ничего удовлетворительного не можем найти, на которой душа представляется нам отвлеченною силою мысли. Наконец, что касается представлений осязания, то, вероятно, их основа — схемы тепла, холода, упругости, податливости, из комбинаций которых происходят многочисленные единичные сложные представления осязания: представления давления, жесткости и мягкости, шероховатости и проч. Но в подробное рассмотрение всего этого здесь мы не можем пускаться.

Итак, вот то, что мы должны были сказать в общих чертах о представлении. Теперь, хоть мы и различаем представления от простой деятельности мозга, и непосредственно из него рождающегося ощущения, но в действительности они не разделены. Никакое совершенное представление невозможно без ощущения и только при ощущении, внутреннем или внешнем, образуется представление. Представление хоть всегда служит поводом к другому, новому, но сначала всегда только в зародыше (т.е. бывает это новое — в том). Каждое представление может посредством какой-либо своей составной части, ставшей схемою, т.е. какого-либо признака, побудить к воспроизведению другого, уже однажды когда-нибудь под этою самою схемою бывшего у нас, представления. Душа ищет повторить тот самый факт, который однажды был уже ею произведен, и из отдельного представления схемы (бывшей поводом) вновь образовать целостное представление. Но когда это становится возможным, когда схема может быть наполнена, в таком случае она опять, как прежде, должна быть приложена к ощущению, а следовательно, должна снова повториться, если и не внешнее раздражение нервов, то, по крайней мере, внутренняя деятельность мозга, изображенная в мозгу. Пока еще этого нет,

[18] В рукописі нерозбірливо.

вызванное представление остается in potentia, в зародыше, в возможности. Стремление души вновь образовать в себе представления вызывает, поэтому, соответствующую мозговую деятельность, хотя в слабейшей степени. Таким образом, мы имеем некоторый род кругового движения: из ощущения бывает представление, представление же в свою очередь возбуждает само ощущение для того, чтобы из него и на нем иметь возможность развить новое представление. Поэтому при каждом представлении должен действовать и мозг. Но как нужно представлять себе это действие, в чем, собственно, должна состоять деятельность мозга и изображение в нем, это трудный и никогда не разрешимый пункт в вопросе.

Поскольку мы уже в области психического, дело уже гораздо легче. Ощущение есть ни что иное, как поражение души и возбуждение ее, произведенное посредством внутреннего или внешнего образа в мозгу, возбуждение к деятельности в определенной форме и определенном качестве, и что душа именно таким образом и в таком направлении возбуждается, к такому определенному образу действия, — это закон, основанный на устроении нашей натуры, закон, который мы должны признать как фактически действующий, чем мы можем пока довольствоваться.

О мозговой деятельности (поскольку она обусловливает собою представление, о действии ее на прочие органы мы здесь не говорим) мы никогда не знаем, что это такое. Мы с намерением прибавляем об этой трудности, чтобы не подумали, что мы считаем такое запутанное дело решенным, посредством нашего рассмотрения, чтобы яснее сознавать, на что вообще нужно обращать внимание при объяснении представления, чтобы не довольствовались объяснением представления просто лишь как особенной деятельности мозга — способ, которым дело не решается, а только выгоняется в шею и этим прекращается всякое дальнейшее исследование.

Публікація та примітки Н.Грогор'євої

У пошуках української ідентичності



Бичко І.
Київ

МЕНТАЛЬНА СПІВЗВУЧНІСТЬ УКРАЇНСЬКОЇ ТА ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКИХ ТРАДИЦІЙ: «КОРДОЦЕНТРИЧНІ МОТИВИ»

У світовій історії існує давня традиція розрізнення в цивілізаційних процесах Старого Світу *європейської* («західної», «окцидентальної») і *азійської* («східної», «орієнтальної») ліній розвитку. При цьому, як зауважує відомий український історик і філософ І.Лисяк-Рудницький, «для історика Європа — це щось більше, ніж великий півострів євразійського суходолу; вона — сім'я народів, які, не зважаючи на політичну роз'єднаність і часті жорстокі антагонізми в минулому, поділяють спільну культурну і суспільну спадщину»[1]. В контексті такого підходу Україна, на відміну від Росії, до складу якої вона примусово входила останні майже 350 років, є безперечно країною європейською. Росія ж, виявляючи від часів царювання Петра І енергійну настанову «негайної європеїзації», починає спекулювати на факті свого володіння українською територією, присвоюючи собі й українську історію.

Праукраїнський етнос, що формується у VI — VII ст.[2], вперше виявляє своє європейське («західне») духовне єство в рамках того державно-політичного утворення, що отримало назву Київська Русь. Етногенез же володимиро-суздальської (московської), майбутньої (з XVIII ст.) «російської», людності починається на далекій периферії Київської держави — у Волго-Окському межиріччі — лише в XI ст.[3], коли імперія Рюриковичів досягає зеніту свого розвитку і в ній вже зароджую-

---

[1] Лисяк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом // Історичні есе. — Т. 1. — К., 1994. — С. 2.

[2] Див.: Залізняк Л. Нариси стародавньої історії України. — К., 1994. — С. 151.

[3] Див. там же. — С.137, 148-150.

ться помітні відцентрові тенденції. Інакше кажучи, московський (праросійський) етнос зовсім не був автохтоном середнього Подніпров'я, як про це твердять російські імперські (царські і радянські) історики. До того ж формування праросійського етносу відбувалося за специфічних умов складних асиміляційних етно-культурних процесів в середовищі невеликих груп східнослов'янських колоністів, що інфільтрували на той час у потужний масив угро-фінських (автохтонних у Волго-Окському межиріччі, про що свідчить аналіз місцевих географічних назв)[4] племен. Територію формування праросійського етносу в літературі часто іменують «Північно-Східною Руссю»; проте, як зауважують навіть російські історики, назва «Русь» у цьому словосполученні є умовно-ретроспективною. Так російський радянський історик В.А.Кучкин, з посиланням на А.Шахматова[5], пише: «Обычно под «Северо-Восточной Русью» понимают территорию Волго-Окского междуречья. Такое понимание правильно для древнейшего периода, но *тогда к этому району не прилагалось понятие «Русь»* (підкр. нами — Авт.). Последнее вошло в употребление только после монголо-татарского завоевания» і далі: «под термином «Северо-Восточная Русь» в разные периоды должны пониматься различные... географические регионы. Характерной чертой этих регионов была их *принадлежность одной определенной династии древнерусских князей*, именно *Юрию Долгорукому и его потомкам* [підкр. нами — Авт.][6].

Отже, етнонім «Русь», що є власною назвою автохтонів середнього Подніпров'я («поляне, зовомая Русь» — читаємо в «Літописі Руському»), приймається володимиро-суздальською людністю за чисто зовнішньою (а не генетично-етнічною) ознакою — походження з Русі пануючої династії (Юрій Долгорукий — молодший син Великого Київського князя Володимира Мономаха). І лише після монголо-татарської навали цей термін вже з політичних (централістсько-імперських) міркувань приймається Володимиро-Суздальськими (пізніше — московськими) провідниками. (Спочатку титул Великого князя «всія Русі» дарують Володимиро-Суздальському князю

[4] Див.: Нерознак В.П. Названия древнерусских городов. — М., 1983.

[5] Див.: Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах. — Вып. 20. — Спб., 1908. — С. 328-329.

[6] Кучкин В.А. Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X — XIV вв. — М., 1984. — С. 3 (сноска).

Ярославу монгольські окупанти в нагороду за те, що на відмі-ну від Рязанського та ін. князів, що чинили збройний опір завойовникам, він фактично капітулював перед ординцями, згодом Великий князь Московський Іван III прибирає титул «государя всея Руси» вже керуючись месіаністською ідеєю Москви — «третього Риму».)

Отже, власне Русь (Київська Русь) ні в етнічному, ні в культурно-ментальному відношенні не була для Москви «історичною батьківщиною», «рідною землею», тобто землею, що «стає скарбницею історичної пам'яті та асоціацій, місцем, де жили, працювали, молились і боролись «наші» мудреці, святі, герої», тобто те, що робить рідний край «унікальним. Його річки, узбережжя, озера, гори й міста стають священними — місцями шаноби й захоплення, внутрішнє значення яких під силу збагнути тільки втаємниченим, тобто свідомим членам нації»[7]. Але, підкреслює Сміт, в історії трапляються випадки «крадіжки», привласнення чужої культури, чужої історії. «Пізніші пришельці, — пише Сміт, — для яких нові землі не є рідним краєм, можуть анексувати пам'ятки й залишки попередніх цивілізацій,.. привласнюючи їхні культурні досягнення, аби вирізнити й уславлювати територіальну націю, якій (поки що) може бракувати власних досягнень»[8]. Так чинять Ірак, привласнюючи давню вавілонську культуру від Хаммурапі до Навуходоносора, так чинить Гана, привласнюючи культуру і назву середньовічної імперії Гана, яка лежала набагато північніше. Так чинять росіяни, привласнюючи історію, культуру і назву землі, історія якої почалася на два-три століття раніше від виникнення самого їхнього етносу.

Тому, попри всі потуги російських зверхників виглядати в очах світової громадськості цілком «європейською державою» (це прагнення властиве петербурзьким і московським можновладцям від Петра I і Катерини II до політичного керівництва радянської і пострадянської доби), Росія аж ніяк не вписується в «західну» історико-культурно-ментальну парадигму. «Русский народ, — читаємо у знаменитого київського філософа М.Бердяєва, — по своей душевной структуре народ восточный. Россия — христианский Восток, который в течение двух столетий подвергался сильному влиянию Запада и в

[7] Сміт Е.Д. Національна ідентичність. — К., 1994. — С. 18-19.
[8] Там же. — С. 124.

своем верхнем культурном слое ассимилировал все западные идеи... Московская Россия имела очень высокую пластическую культуру с органически целостным стилем, очень выработанные формы быта. Это была восточная культура, культура христианизированного татарского царства. Московская культура вырабатывалась в постоянном противлении латинскому Западу и иноземным обычаям. Но в Московском царстве очень слаба и невыражена была культура мысли. Московское царство было почти безмысленным и бессловесным...»[9].

Про обскурантистсько-деспотичний тип московської культури, про штучно-зовнішній, «запозичений» характер її «європейськості» пише немало російських авторитетних авторів. О.К.Толстой прямо говорить про «дві Русі»: «Одна Русь має коріння в універсальній, бодай європейській культурі. У цієї Русі ідею добра, честі, свободи розуміють так, як на Заході. Але є ще друга Русь, Русь темних лісів, Русь тайги, фанатична Русь. Ця друга Русь зробила деспотизм і фанатизм своїм ідеалом. Деякі історичні дані дозволяють уособити перший ідеал Русі у старому Києві»[10]. А відомий російський філософ («перший російський інтелігент», як називає його Бердяєв) П.Чаадаєв прямо пише: «То, что у других народов просто привычка, инстинкт, то нам приходится вбивать в наши головы ударами молота. Наши воспоминания не идут дальше одного дня; мы как бы чужие для себя самих. Мы так удивительно шествуем во времени, что по мере движения вперед пережитое пропадает для нас безвозвратно. Это естественное последствие культуры всецело заимствованной и подражательной. Внутреннего развития естественного прогресса у нас нет, прежние идеи вымещаются новыми, потому что последние не вырастают из первых, а появляются у нас откуда-то извне. Мы воспринимаем идеи только в готовом виде; поэтому те неизгладимые следы, которые отлагаются в умах последовательным развитием мысли и создают умственную силу, не бороздят наших сознаний. Мы растем, но не созреваем, мы продвигаемся вперед, но в косвенном направлении, т.е. по линии, не приводящей к цели»[11]. На

[9] Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990. — С. 7-8.

[10] Цит. за вид.: Чубатий М. Княжа Русь-Україна та виникнення трьох східнослов'янських націй. — Нью-Йорк — Париж, 1964. — С. 100.

[11] Чаадаев П.Я. Философические письма // Сочинения. — М., 1989. — С. 21.

противагу Росії, продовжує Чаадаєв, «народы Европы имеют общее лицо, семейное сходство... Дело идет здесь не об учености, не об чтении, не о чем-то литературном или научном, а просто о соприкосновении сознаний, о мыслях, охватывающих ребенка в колыбели, нашептываемых ему в ласках матери окружающие его среди игр, о тех, которые в форме различных чувств проникают в мозг его вместе с воздухом и которые образуют его нравственную природу... Вам надо назвать их? Это идеи долга, справедливости, права, порядка. Они имеют своим источником те самые события, которые создали там общество, они образуют составные элементы социального мира тех стран. Вот она, атмосфера Запада, это нечно большее, чем история или психология, это физиология европейца. А что вы взамен этого поставите у нас?»[12]

Але, як це не прикро для радянсько-російських кращів української історії, чи не найбільшого удару по «теорії» тяглості російської історії від Київської Русі завдав К.Маркс. Підкреслюючи цілком європейський характер «імперії Рюриковичів» (Київської Русі), її типологічну подібність до імперії Карла Великого[13], Маркс категорично відмовляється визнати будь-яку історичну тяглість між Київською державою і Московією. «Колискою Московії, — підкреслює він, — було криваве болото монгольського рабства, а не сувора слава доби норманів. А сучасна Росія є ніщо інше як перетворена Московія»[14]. «Московія, — підсумовує своє дослідження коренів російської історії Маркс, — виховалася і виросла в жахливій і мерзенній школі монгольського рабства. Вона посилилася лише завдяки тому, що сягнула віртуозності у мистецтві рабства. Навіть після свого визволення [від татар — Авт.] Московія продовжувала грати свою традиційну роль раба, що став паном. Згодом Петро Великий поєднав політичне мистецтво монгольського раба з гонористими прагненнями монгольського владаря, якому Чінгісхан заповів реалізувати свій план завоювання світу»[15].

У цитованій праці Маркс, до речі, спростовує ще один міф імперсько-російської історії — про нібито «новгородське» походження російського етносу і, відповідно, російської історії

---

[12] Там же. — С. 22.

[13] Див.: Маркс К. Разоблачения дипломатической истории XVIII века // Вопросы истории. — 1989. — № 4. — С. 4.

[14] Там же. — С. 5.

[15] Там же. — С. 11.

(звідси — міфічна дата початку російської історії у 862 р. і спорудження у Новгороді пам'ятника «Тисячоліття Росії»). Новгород і справді має тисячолітню історію, в ньому, хоч він політично входив до складу Київської держави, розвивалася оригінальна культура (в тому числі і політична) цілком європейського типу, а на теренах новгородської землі вже з VIII ст. формувався оригінальний східнослов'янський етнос. І мали б ми сьогодні не три (українці, білоруси, росіяни), а чотири східнослов'янські народи: крім названих, ще й новгородців (чи може б вони якось інакше називалися), якби не трагічні події 1478 і 1570 років. У 1478 р. Іван III зруйнував і пограбував місто, знищивши велику кількість його жителів, а у 1570 р. Іван IV остаточно знищив новгородську людність (від неї залишилась тільки невелика етнічна група на узбережжі Білого моря, яку сьогодні називають поморами). «Уверяют, — пише російський історик М.Карамзін, — что граждан и сельских жителей изгибло тогда не менее шестидесяти тысяч. Кровавый Волхов, запруженный телами и членами истерзанных людей, долго не мог пронести их в ладожское озеро. Голод и болезни довершили казнь Иоаннову, так что иереи в течение пяти или шести месяцев не успевали погребать мертвых: бросали их в яму без всяких обрядов»[16]. Піддавши геноциду новгородську людність, Іван IV повертається до Москви. Але, як свідчить англійський посол у Московії того часу Дж.Горсей у своєму щоденнику, по дорозі додому Іван IV наказав «своїм воєначальникам та іншим службовцям вигнати з міст і сіл на 50 миль в окрузі людей всіх станів: дворян, селян, купців, ченців, старих і молодих з їх сім'ями, добром і худобою і відправити їх, щоб очистили і *заселили* [підкр. нами — Авт.] зруйнований Новгород»[17]. Отже, в кінці XVI ст. населення Новгорода повністю оновилось і нові жителі нічого спільного (в етно-культурно-ментальному відношенні) не мають зі справжніми, автохтонними новгородцями. Історія Великого Новгороду (як і історія Київської Русі) виявилася також вкраденою Москвою. Тож К.Маркс не даремно підкреслює особливу ненависть Московії до того, що він називає «руськими республіками» (тих регіонів колишньої Київської держави, населення яких зберегло духовні орієнтації європей-

[16] Карамзин Н.М. Предания веков. Сказания, легенды, рассказы из «Истории государства Российского». — М., 1988. — С. 593.

[17] Горсей Дж. Записки о России XVI — начала XVII века. — М., 1990. — С. 55.

ського типу. «Варто відзначити ті витончені зусилля, до яких Московія, так само, як і сучасна Росія, постійно вдавалася для розправи з республіками. Почалося з Новгорода і його колоній, потім настала черга козацької республіки [мається на увазі знищення Запорізької Січі і загарбання України взагалі — Авт.], завершилося все Польщею»[18]. Російсько-радянська історія не могла вибачити своєму ідеологічному кумиру слів гіркої правди про себе, що спростовували наріжні її міфи; вона «покарала» свого «класика» повним «забуттям» статті «Викриття дипломатичної історії XVIII ст.» (вона була надрукована лише у 1989 році, коли вже почався розвал радянської імперії).

Ми мусили присвятити так багато уваги питанню якісної відмінності етно-культурно-історичного характеру України і Росії, їх приналежності до різних типів цивілізації (європейського і азійського), оскільки тривале перебування України у складі Російської імперії нагромадило товстий шар усіляких підробок і фальсифікацій, створило безліч ідеологічних міфів (про «старшого брата», про «спільну колиску» трьох братніх народів, про принципову «першість» Росії в усіх сферах життя і т.п.), які майже цілком сховали під собою історичний зміст української (і російської) історії, культури, духовності.

Наведемо лише один, але типовий для згаданої ситуації, приклад. У 1988 р. на засіданні «круглого столу» в Ленінградському університеті , присвяченому питанням вітчизняної історії філософії, з повідомленням «Про необхідні і достатні ознаки російського філософа» виступив доцент М.В.Хованов. «Передусім, — сказав він, — доведеться відкинути як неспроможну, хоч і спокусливу своєю простотою думку вважати «російськими філософами» лише тих, хто є росіянами за національністю. По-перше, така ознака непридатна для оцінки мислителів, які творили в часи, коли російська нація ще не сформувалася [отже, нації ще не було, а національна філософія вже існувала — Авт.]. По-друге, такий вузьконаціональний принцип робить проблематичною приналежність до російських філософів, наприклад, українського філософа Сковороди [але ж чому український філософ обов'язково мусить бути «російським мислителем»? — Авт.]. Тому, — робить висновок автор, — єдиною істотною ознакою, спільною для всіх мислителів, приналежність яких до історії або сучасності російської філософії визнають

[18] Маркс К. Разоблачения дипломатической истории XVIII века. — С. 9.

практично всі (?), є включеність у процес розвитку філософських форм духовної культури тієї державно-територіально-культурно-етнічної спільноти, яка пройшла стадії розвитку під назвами Стародавня Русь, Російське царство, Російська імперія і яка нині набула форми СРСР»[19]. Отже, «логіка», як то кажуть, «залізна». Якщо живеш у Російській державі (і навіть у формально федеративному СРСР), ти — росіянин (саме такою логікою керувався і В.Бєлінський, заперечуючи взагалі українську історію: «Так называемая «история Малороссии» есть всего лишь эпизод из царствования Алексея Михайловича,» — безапеляційно твердив він; сюди ж належить і відоме Пушкінське: «Славянские ль ручьи сольются в русском море?»). А якщо ти при цьому пишеш російською мовою (а всі національні мови в Російській імперії були просто заборонені — звідси Шевченкове: «Од молдаванина до фінна на всіх язиках все мовчить...»), то годі й сумніватися у твоїй «російськості». То ж і читаємо у радянській п'ятитомній «Философской энциклопедии» (М., 1960 — 1970) про українських мислителів минулого: Д.Велланський — «русский ученый-медик и философ-идеалист»; С.Яворський — «русский церковный деятель и публицист»; П.Юркевич — «русский религиозный философ»; а М.Смотрицький взагалі не зрозуміло чий: «ученый-филолог и общественный деятель Юго-Западной Руси». Ф.Прокоповича — українським, а С.Полоцького — білоруським мислителем «Энциклопедия» вважає лише наполовину (і на тому спасибі). Лише Г.Сковороду все ж «милостиво» названо українським філософом (це великий «прогрес» — адже всі дореволюційні російськи історики філософії, за винятком киян М.Бердяєва і В.Зеньковського, одностайно кваліфікували Сковороду як філософа російського). Всі вони були підданими Російської імперії — це головна «підстава» для зарахування їх до російських мислителів. Але чому ж тоді не додали до них («за компанію») ще й І.Канта — адже і він під час семилітньої війни, коли російські війська окупували Кенігсберг, як законопослушна людина, прийняв (на час окупації) російське громадянство? Можуть, правда, сказати, що Кант писав німецькою мовою. Але ж і Г.В.Лейбніц писав переважно французькою (і трохи латинською) мовами, але вважався філософом німецьким; Ш. де Кос-

[19] Хованов Н.В. Каковы необходимые и достаточные признаки русского философа // Философские науки. — 1988. — № 9. — С. 77.

тер і Е.Вергарн писали французькою мовою, але ніхто не сумнівається, що вони письменники фламанські (можна ще згадати про російськомовного казахського поета О.Сулеменова і теж російськомовного киргизького письменника Ч.Айтматова).

Але що ж є підставою для віднесення франкомовного філософа Лейбніца до німецької філософії, а франкомовних письменників — до фламанської літератури (і водночас етнічного єврея А.Бергсона і етнічного росіянина А.Кожева, що писали французькою мовою, все ж таки до французької філософії)? Наукова відповідь на це питання вперше була дана у працях групи французьких істориків-мідієвістів, заснованої у 1929 р. в Парижі, які об'єдналися навколо заснованого ними (конкретно — професорами М.Блоком і Л.Февром) часопису «Аннали. Економіка, цивілізація, суспільство» (звідси й назва групи «школа Анналів», або — «анналісти»). Йдеться про поняття менталітету (або ментальності), якому анналісти надають значення особливого типу (екзистенціально-інтроспективної, за основним своїм змістом) методології. Це — певного роду «канон інтерпретацій» — «психологічний інструментарій» («outillage mentale» — говорять учасники «школи Анналів»), який синтезує (переважно на дораціональному, емоційно-латентному рівні свідомості) традиції, вірування, звичаї певної, зокрема етно-національної, людської спільноти в їх «реальному» і «уявному» (марновірства, фантазії, міфи, символи, ритуали, фобії та ін.) вимірах. Менталітет, таким чином, інтегрує хаотичний і різнорідний потік напівусвідомлених сприйнять і вражень, характерний не для окремих індивідів, а саме для людських спільнот («німотної більшості») в упорядковану картину світу — світогляд. Менталітет, отже, є ніби своєрідним контекстом («ефіром», «горизонтом»), в якому знаходить вияв специфічний, унікально-неповторний спосіб «бачення» («прочитування») змісту навколишнього світу, властивий даній етно-національній спільноті. В результаті, як зауважує відомий культуролог А.Гуревич, культура (зокрема — філософська культура) формує ніби «невидиму сферу, за межі якої належні до неї люди неспроможні вийти. Вони не усвідомлюють і не відчувають цих обмежень, оскільки вони знаходяться «всередині» даної ментальної і культурної сфери. «Суб'єктивно» вони відчувають себе вільними, «об'єктивно» ж вони їй підпорядковані»[20].

---

[20] Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов». — М., 1991. — С. 51.

Характеризуючи в цьому плані менталітет українського народу — а саме в ньому і знаходимо критерії розрізнення між представниками українства (як і будь-якої іншої етно-національної спільноти) та інших етно-культурних спільнот (навіть в разі їх мешкання не в рідній землі і писання текстів нерідною, чужою мовою) — ми б хотіли наголосити на таких його специфічних рисах (нагадуємо ще раз, що йдеться про світоглядний, а не про, скажімо, «побутовий» менталітет — адже далі говоритимемо про вияв менталітету у філософському, релігійному, літературно-художньому і т.п. аспектах):

— *антеїзм* (від імені грецького міфічного героя Антея — сина богині землі, який був нерозривно зв'язаний з землею-матінкою, постійно отримуючи від неї життєві сили). Українська земля виступає для її народу не як суто географічне, але *духовне* поняття («ненька-Україна»). «...Прив'язаність до певних територій або місцевостей у їхніх межах... має міфічний і суб'єктивний характер. Для етнічної ідентифікації більше важать прив'язаність та асоціації, ніж життя на певній землі або володіння нею»[21]. Маємо, таким чином, історичний зв'язок історичної території, історичної пам'яті і міфології (згадаймо знайдену у 1919 р. «Велесову книгу» — збірку міфів про походження українського народу) як зв'язок духовний;

— *екзистенціально-плюралістичне бачення світу*, зверненість до «внутрішнього», індивідуально-неповторного світу людини і множинність («поліфонія») світобачення. І саме у тих діячів культури, яких, як говорилося вище, російська філософія, літературознавство і т.ін. без жодного сумніву зараховувала до «російських», названа риса українського менталітету проглядалася досить виразно: у Сковороди, наприклад, реальність складається з трьох світів, у Гоголя — два світи (світ «мертвих» і «живих» душ), у Юркевича — три світи і т.д.;

— і, нарешті, *кордоцентризм* (від лат. cordis — серце), ідея домінування «серця» (глибин людської духовності, т.зв. «внутрішньої людини») над «головою» (формальним, логіко-раціональним мисленням). Кордоцентризм, за свідченням українського філософа О.Кульчицького, є специфічного роду соціопсихічним чинником, що типово виявив себе у «селянському» типі психології (більшість населення України впродовж віків становило селянство), але їй притаманні риси не «селянськості» вза-

[21] Сміт Е.Д. Національна ідентичність. — С. 31.

галі, а індивідуалізм (на відміну від російського, скажімо, «общинного колективізму»), «клімат інтимності», звуженість життєвої активності колом «малих колективів» (малі родини, на відміну від великих «патріархальних» родин в Росії, гурт приятелів тощо). Саме тут виявляється кордоцентрична зверненість до «внутрішнього життя», що розкривається як «здатність до товариськості, психологічного розуміння чужого душевного життя,.. здатність до інтроспекції і споглядальної настроєності»[22]. В селянському індивідуалістичному побуті українців, зауважує з наголосом Кульчицький, проте знайшовся ґрунт для окцидентального (західного) персоналізму. «До того ж, цей персоналізм значно більше, аніж у Західній Європі, дбав про інтровертне заглиблення у внутрішній світ особистого переживання. Зрештою українська культура запозичує й повністю стверджує окцидентальний персоналізм, але надає йому дещо іншого напрямку... напряму розбудови особи вглибину, замість експансії вширину. У своєму світосприйманні українська культура, як сила, що формує національну психіку, здійснює, таким чином, «орієнтацію на Європу»[23].

Такими є головні риси українського світоглядного менталітету, або дуже близького до нього за змістом поняття національного характеру. «Національний характер, — читаємо у І.Лисяк-Рудницького, — тотожний із своєрідним способом життя, комплексом культурних вартостей, правилами поведінки та системою інституцій, притаманних даному народу. Національний характер формується історично... Після того, як національний характер встиг скристалізуватися, він звичайно виявляє чималу стабільність і уміння відкидати або асимілювати підривні впливи...»[24] Звичайно, говорячи про унікальність національного характеру, (етно-національного менталітету), не слід вважати цю унікальність чимось абсолютним. «...Національний характер, — міркує далі Лисяк-Рудницький, — є радше індивідуальною комбінацією прикмет, які широко поширені у світі й спільні багатьом народам. Це спостереження важливе з методологічного погляду. Стверджуючи й оцінюючи подібності та різниці, що існують між націями, та застосовуючи порівняльну методу, ми спроможні здефініці-

[22] Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. — Мюнхен-Львів, 1995. — С. 155.

[23] Див. там же. — С. 157.

[24] Лисяк-Рудницький І. Україна між Сходом і Заходом. — С. 1.

ювати відносну оригінальність даного типу і ступінь його спорідненості з іншими народами»[25].

Остання обставина («подібність», «ступінь спорідненості з іншими народами») виявляє близькість українського менталітету саме до європейської ментальної парадигми, принаймні набагато ближчу, аніж до російського (східно-азійського типу, як про це вже говорилося). Про цю близькість, навіть «співзвучність», і піде подальша розмова, причому в центрі нашої уваги будуть стояти насамперед кордоцентричні інтенції української та західноєвропейської світоглядної свідомості (хоча йтиметься і про ментальну співзвучність й інших рис українського і окцидентального (західного) світоглядних орієнтирів).

Європейська кордоцентрична ідея має своїм джерелом Святе Письмо, у тексті якого ми постійно зустрічаємо посилання на «серце» як своєрідний емоційно-етичний центр глибин людського духу, як морально-практичний «репрезентант» «внутрішньої людини»: «Що таке в серцях своїх думаєте?»[26]; «Затовстіло бо серце людей»[27]; «Серце ваше наповнилось смутком»[28]; «Серцем рішучим трималисъ Господа»[29] і т.д. Християнська теологія не є догматично-аскетичною прихильницею абсолютного протиставлення духу і тіла. Вже у працях Іренея Ліонського читаємо, що не усяке «тілесне» відвертає Бога — душа людська, даючи тілу життя, формуючи («одухотворюючи») тіло, сама ніби «уподібнюється» (на духовному рівні, звичайно) тілу; витлумачена у такий спосіб душа набуває рис містично-ірраціонального начала людини — *серця*, якому приписується увесь спектр людської діяльності, від розумової до емоційно-почуттєвої (при незмінному домінуванні останньої).

Такий кордоцентричний погляд на світ формується вже на ранніх етапах розвитку праукраїнського суспільства і в культурних пам'ятках доби Київської Русі становить вже одну з провідних ліній вітчизняного філософування. Серце тут, за свідченням В.Горського, виступає «однією з іпостасей, що генерується ще притаманним міфологічній свідомості образом медіатора, посередника між людиною і навколишнім світом... Воно [серце — Авт.] вважається органом, що з'єднує воєдино

[25] Там же.
[26] Мр. 2:8.
[27] Дії. 28:27.
[28] Ів. 16:6.
[29] Дії. 11:23.

всі сутнісні сили людини — думку, волю і віру...» Митрополит Іларіон, віддаючи шану Володимиру Великому за введення християнства, говорить, що «в серці князя «засяяв розум»... Зосереджуючи в собі розум, віру, чуття і волю людини, серце виявляється центром залучення, причетності до трансцендентного, сакрального, позаземного»[30].

У помонгольську добу екзистенціально-кордоцентрична традиція на Україні продовжується — татаро-монгольська навала зруйнувала українську державність, але культурний процес істотно не постраждав (військова присутність ординців на українських теренах, на відміну від московських, тривала порівняно недовго, лише близько 100 років — від взяття Києва Батиєм у 1240 р. до розгрому татаро-монгол у 1320 р. на річці Ірпінь литовсько-руським військом під проводом князя Гедеміната). То ж культурний поступ тут лише трохи пригальмувався, але досить швидко відновив свою колишню інтенсивність (тим більше, що литовська влада дуже толерантно ставилася до давньої культури України-Руси, навіть давньо-українська мова офіційно правила за державну у Великому Князівстві Литовському). Основні філософські орієнтації цього періоду (XIV — XVI ст.) формуються у контексті агіографічної («житійної») літератури, т.зв. «ісихазму» і, головним чином, «ареопагітизму» (творів Псевдо-Діонісія Ареопагіта, т.зв. «Корпус Ареопагітики», перекладених на старо-українську мову у 1371 р.). Два останні напрямки були творчим (переосмисленим в контексті київоруської екзистенціально-кордоцентричної традиції) запозиченням відповідних течій візантійського пізнього неоплатонізму, яке заклало фундамент оригінального вітчизняного філософського феномену — українського неоплатонізму XIV — XVII ст., який став філософсько-світоглядною базою діяльності критиків полонистсько-католицької інвазії в Україні — полемістів (діячі т.зв. «братських шкіл», Острозького науково-освітнього центру та ін.).

Паралельно в цей же час у Німеччині на базі того ж самого «Корпусу Ареопагітики» (перекладеного латиною ще у IX ст. І.С.Еріугеною, але вперше введеного у широкий філософський вжиток І.Екгартом на початку того ж самого, що і в Україні, XIV ст.) виникає напрямок німецької екзистенціально-діа-

[30] Горский В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII века. — К., 1988. — С. 101-102.

лектичної містики, що розгортається в оригінальну течію німецького неоплатонізму, багато в чому співзвучного неоплатонізмові українському. І співзвучності обом національним формам неоплатонізму надавала спільна (струменіюча від спільної ареопагітичної основи, але по-різному прочитувана в різних етнокультурних історичних ситуаціях) *кордоцентрична інтенція*.

Друга лінія світоглядної «співзвучності» української і європейської світоглядної парадигми у кордоцентричному «вимірі» є лінією так званої «барокової свідомості», що виявляє себе і в Західній Європі і в Україні як своєрідна опозиція деяким негативним моментам ренесансної свідомості (універсалістські претензії раціоналізму; «титанізм», як специфічна форма морального релятивізму та ін.). В радянській історико-філософській літературі було прийнято оцінювати філософію Нового часу як «метафізику XVII — XVIII ст.», що їй притаманний, як характерна риса, раціоналістично-«просвітницький», переважно матеріалістичний (механістичного штибу), підхід до осмислення світу. Насправді ж філософія XVII ст. досить істотно відрізнялась від філософії XVIII ст. (як, до речі, і світогляд Ренесансу і Реформації, які радянською філософією теж практично ототожнювалися). Так, не можна заперечувати істотно раціоналістичні (в розумінні визнання розуму високою цінністю) орієнтації Ф.Бекона, Р.Декарта, Дж.Локка, Г.В.Лейбніца, але на відміну від мислителів XVIII ст. (наприклад, французьких енциклопедистів, цих справді щирих шанувальників «раціо») названі мислителі XVII ст. досить чітко усвідомлювали не тільки сильні, але й слабкі сторони раціоналізму. Так, свої знамениті «ідоли» (труднощі) пізнання Ф.Бекон прямо виводив з особливостей самого розуму; неможливість виведення єдиної цілісної філософської позиції з тези «Ego cogito», стала причиною дуалізму Р.Декарта, — до речі, цьому мислителю належить дещо дивна для раціоналіста сентенція: «Могло б видатися дивним, чому такі важливі судження бувають знахідками в писаннях поетів частіше, ніж у писаннях філософів. Причина та, що поети писали завдяки ентузіазму і силі уяви: є в нас іскри знання, — їх філософи видобувають за допомогою розуму, але за допомогою уяви вони викрешуються і блищать яскравіше»[31]. Раціоналіст Г.В.Лейбніц одним з перших вводить у філософський обіг

[31] Цит. за вид.: Макаров А. Світло українського бароко. — К., 1994. — С. 71-72.

поняття «перцепції» — «несвідомого», «дорозумного» знання, яке істотно обмежує претензії на абсолютність раціонального («апперцепції»).

Але всі ці опозиційні щодо раціоналістичного максималізму пізньоренесансної свідомості вияви «барокової» (як її стали називати) свідомості чи не найпослідовніше виявилися у Б.Паскаля. «Для європейської культури та її подальшого розвитку, — читаємо ми у А.Макарова, — величезне значення мало... досягнуте у XVII ст. розуміння принципової неоднозначності змісту різних сфер психічної діяльності. Заслуга тогочасних мислителів полягає в тому, що, внаслідок пильного вдивляння в глибини людської душі, вони дійшли висновку, що *наша «внутрішня сфера» позбавлена однорідності, прозорості та ясності,* що уважний погляд в кожному її куточку відкриває загадкові й моторошно чорні глибини»[32]. «Що далі йшло пізнання, — продовжує Макаров цю думку, — шо більше осягала наука реальні простори, то менше залишалося шансів знайти для людини якесь гідне місце на створюваній нею науковій (в даному разі — астрономічній) картині Всесвіту. Відкривши для себе його безмежжя, розум XVII століття загубився у ньому, як у пустелі»[33]. То ж і читаємо у Паскаля: «Мене жахає вічна німотність цих просторів»[34]. Вивчаючи людину, зауважує Паскаль, «я зрозумів, що абстрактні науки взагалі чужі її натурі і що, займаючись ними, я ще гірше розумію, яке має місце у світі, ніж ті, кому вони невідомі»[35]. Знання про людину, за Паскалем, лежить водночас в основі будь-якого (в тому числі й науково-абстрактного, природничого) знання: «Ми пізнаємо істину не одним розумом, але й серцем, цим останнім шляхом ми осягаємо перші начала, і тоді прагне сперечатися за них розум, який тут ні до чого... Знання перших начал, як, наприклад, що існує *простір, час, рух, число* є міцним як жодне інше знання, що отримується нами шляхом міркування. На такі ось знання серця та інстинкту повинен спиратися розум і на них будувати свої міркування. Серцем ми відчуваємо, що є три виміри у просторі і що числа безкінечні, а розум згодом доводить, що не існує двох квадратних чисел, з яких одне було б подвоєнням другого. Начала відчуваються, а судження виводяться — і те і

[32] Там же. — С. 36.
[33] Там же. — С. 41.
[34] Паскаль Б. Мысли. — К., 1994. — С. 322.
[35] Там же. — С. 314.

друге з цілковитою певністю, але іншими шляхами. Смішно було б вимагати розумові від серця доведень його основних начал, щоб погодитися з ними, як, рівною мірою, було б смішно серцю вимагати у розуму відчування всіх його висновків, щоб прийняти їх»[36]. «У серця свій порядок, — твердить Паскаль, — у розуму ж свій...»[37].

«*Висунута ж античними філософами ідея зближення науки і моралі,* — підкреслює А.Макаров, — *інтелектуального й духовного прогресу не витримала іспиту часом.* І першими почали здогадуватись про це мислителі XVII століття... вони водночас бачили, що сучасна їм наука вже не може бути спільницею етики і повертає на шляхи, що відводять її далеко від сфери інтересів культури. Свідомість таких знаменитих мислителів, як Паскаль та Лейбніц, достеменно сповнена суперечностей, що виникали між наукою і релігією (а вона була для них найяскравішим утіленням духовного життя людини). У скрутному становищі опинились тоді й українські мислителі, такі як К.Транквіліон-Ставровецький, Л.Баранович, І.Максимович, І.Орновський»[38]. Тут, на грунті кордоцентричної «барокової» свідомості й виникає одна з істотних ліній «співзвучності» української та західноєвропейської філософії. Українське бароко (або як його ще називають «козацьке бароко»), глибоко відображаючи світоглядний менталітет українського народу, тривало в Україні набагато довше, ніж у Західній Європі, знаходячи відгомін навіть у творчості діячів українського відродження 20-х років нашого століття.

Ще одна лінія «співзвучності» української і західноєвропейської філософської думки була пов'язана з продовженням у XV — XVII ст. (Г.Сузо, Й.Таулер, Я.Беме, Й.Шефлер та ін.) вже згадуваного напрямку німецької екзистенціально-діалектичної містики, започаткованої у XIV ст. І.Екгартом, який від XVII ст. стає широкою базою ідейної опозиції раціоналістичній програмі Просвітництва. Вплив цієї опозиції позначився навіть на поглядах таких в цілому прихильників Просвітництва як Г.В.Лейбніц (персоналістсько-плюралістична «монадологія», підкреслювання істотної ролі у пізнавальному процесі несвідомого сприйняття — «перцепції» — напротивагу ясно усвідомлюваному сприйнят-

[36] Там же. — С. 116.
[37] Там же. — С. 332.
[38] Макаров А. Світло українського бароко. — С. 55.

тю — «апперцепції» та ін.), та І.Кант (принципово антимоністичний — дуалістичний — підхід до пізнання, «розведення» у типово бароковій манері сфер гносеології і моралі і так само «бароковий» хід «обмеження *знання*, щоб звільнити місце *вірі*»). А у XVIII ст., знов таки в Німеччині, виникає на такій же базі широкий філософсько-культурницький рух «Sturm und Drang», що виявляє різку недовіру раціоналістичній методології, наголошуючи, натомість, на вирішальній ролі емоційно-почуттєвої сфери духу в людському житті (Й.Г.Гердер, Й.В.Гете, Ф.Шіллер та ін.), учасники ж руху філософи Й.Г.Гаман і Ф.В.Якобі відверто відкидають раціоналізм і акцентують головну увагу на інтуїтивно-ірраціональних моментах, як, на їх думку, визначальних у стосунках людини зі світом.

Екзистенціально-«барокове» підгрунтя філософського спротиву ренесансній програмі європейського Просвітництва набуває, як бачимо, особливого розмаху в Німеччині XVII — XVIII ст., а у XIX ст. вибухає з новою силою у філософії німецького романтизму (Ф.Шлегель, Новаліс (Ф.Гарденберг), Ф.Шлейєрмахер та ін.). Однією з провідних ідей німецького романтизму постає кордоцентрична інтенція на світ. Таким своїм спрямуванням німецький романтизм значною мірою завдячує голандському філософу XVII ст. Ф.Гемстергейсу, який наголошував у своїх творах, що світ є не тільки фізичним (механічним) феноменом, як вважав І.Ньютон, але рівною мірою і *моральним*. З цього й виходять німецькі романтики (насамперед Новаліс). Моральний аспект світу, хоча й не менш реальний, ніж фізичний, проте «закритий» для розуму (раціонального пізнання). Однак людина долає цю «закритість» за допомогою притаманного їй особливого «морального органу», який через *любов* широко «одкриває» людині моральний зміст світу. Таким «моральним органом», за Новалісом, є «почуттєвість», або *серце*; воно — найістотніший орган, утворення якого пов'язане з «нашим справжнім самовдосконаленням»[39]. З огляду на сказане Новаліс розрізняє три «реальності»: історію, філософію і поезію: перша створює, друга упорядковує і пояснює, третя — «підносить кожне окреме через виявлену відмінність до самого цілого»[40]. Поезія — вища форма філософського знання (поезія як метафізика), вона — єдино можлива форма вияву універсаль-

[39] Див.: Novalis. Schriften. — Bd. 2, Stuttgart. — C. 369.
[40] Там же. — C. 372.

ного характеру знання, енциклопедія «опоетизованих» наук. Інакше кажучи, Новаліс хоче підкреслити реальність універсального, а єдино можливою формою його реальності є конкретно індивідуальна форма, якою може бути тільки поетично-образна узагальненість.

Цілком корелюється з кордоцентричними уподобаннями німецького романтизму (як, до речі, з аналогічними уподобаннями німецької екзистенційно-діалектичної містики XIV — XVII ст.) позиція родоначальника української класичної філософії Г.Сковороди. Реальність, за Сковородою, не є моністичним буттям,вона є гармонійною взаємодією *трьох* світів: макрокосмосу — великого світу, в якому живе «все породжене»; мікросвіту — світу людини, малого за обсягом, але який глибиною не поступається великому світу природи (всесвітові) і, у певному розумінні, навіть «охоплює» останній; символічного світу (Біблії), — крім того, кожен з цих світів складається з двох («видимої» і «невидимої») «натур».

Екзистенційний плюралізм Сковороди водночас має виразно кордоцентричний характер: «Голова усього в людині є серце людське. Воно ж і є в людині сама дійсна Людина, а усе інше є зокілля...»; «Серце є корінь життя і обитель вогню і любові»; «Глибоке серце є ніщо інше, як думок наших безмежних безодня — дійсне єство і істотна дійсність і сама есенція — і зерно наше, і сила, в якій тільки і полягає рідне життя і буття наше, а без неї є мертва тінь»; «Серце — чисте зерно, що проросло і небеса, і землю, дзеркало, яке уміщує у собі і живо змальовує усе створіння вічними красами, твердь, що утвердила мудрістю своєю дивні небеса, рука, що тримає в собі коло земне і порох нашої плоті», — подібними твердженнями сповнені тексти Сковороди.

Отже, великий світ (макрокосмос) і людина (мікрокосмос) перебувають у стані гармонійної взаємодії. Але гармонія ця встановлюється не автоматично — своїм ґрунтом вона має творчу ініціативу самої людини. Для гармонізації своїх взаємин зі світом (макрокосмосом) кожна людина має віднайти свій, відповідний — «сродний», каже Сковорода, — спосіб життя у світі. Проте ці можливі «сродні» способи репрезентуються людському індивідові символічно — тобто знаходження свого унікального (відповідного саме даному індивіду — «сродного») способу гармонізації зі світом опосередковується третім світом, світом символів, Біблією.

Розглядувана з точки зору свого буквального («видимої натури») змісту, міркує Сковорода у трактаті «Ікона Алківіадська», Біблія «є брехня і шал Божий, але не тому, що вона нас брехні учила, але тільки у брехні викарбувала сліди і шляхи, що повзучий розум наш возводять до піднебесної правди». У Біблії, «у цих брехнях, як у лушпинні, закрилося сім'я істини». Отже, шлях до «невидимої» натури третього світу лежить через «розшифровку» символів натури «видимої». «Розшифровка» ця, проте, не є суто теоретичною працею, вона охоплює всю сферу людської життєдіяльності, оскільки вимагає вміння бачити за оманливою зовнішністю життєвих реалій їх справжній — *духовний* — сенс. Тому філософія тлумачиться Сковородою як саме життя, а не теорія. «Філософія, або любов до мудрості, — наголошує Сковорода, — скеровує усе коло діл наших до тієї мети, щоб дати життя духу нашому, благородство серцю, світлість думкам, яко голові всього. Коли дух веселий, думки спокійні, серце мирне — то й усе світле, щасливе, блаженне. Оце і є філософія». Бачимо, що саме «серце» об'єднує світ у Сковороди — адже єдність (гармонія) трьох світів Сковороди є цілісністю (не тотожністю, але «незілляністю»). «Серце» ж породжує і антеїстичність сковородинської картини світу — «сроднісгь» макро- і мікросвіту. І у цьому, виразно *україноментальному,* спрямуванні творчості видатного філософа адекватно виявляється етно-національний, український характер його творчості — адже «сродність», у тлумаченні Сковороди, є вміння «читати» природу «внутрішнім зором» *відповідно до традицій, звичаїв, моральних цінностей своєї (рідної) землі:* у чужих землях — таке переконання мислителя — годі шукати істину і щастя.

Від Сковороди екзистенційно-антеїстичні, кордоцентричні (нерідко й «барокові» й «необарокові») стежини простяглися у XIX і XX ст. вітчизняної філософії і культури в цілому, будучи промовистим свідченням (попри російськомовність та ін. подібні трагічні знаки чужоземного панування в українських теренах) їх неупокореного українства. Яскравим прикладом цього плану є творчість ще одного українського мислителя XIX ст. П.Юркевича. Як і інші українські мислителі, Юркевич малює реальність плюралістичною, складеною з трьох сфер: а) «ноуменального світу», ідеального царства «вічної правди», б) «реального світу», що є царством розумних істот, в) «феноменального світу» примарного існування тілесності. Активна взаємодія цих трьох світів становить, за Юркевичем, гармонію ці-

лого (у своєму розмаїтті) світу. Але гармонійна взаємодія світів не означає їх повної «прозорості». Насамперед це стосується реального світу розумних істот. Звичайно ж, оперуючи ідеями, розум пізнає буття розумних істот, але будучи сферою загального, він принципово не може вичерпати індивідуальне. Цілком спроможний відповісти на питання, що є розумні істоти, він неспроможний відповісти на питання, хто вони є. Непроникліва для розуму, «голови», глибина особистісно-індивідуального і є те, що Юркевич називає «серцем».

Розум виявляє загальне в діяльності людей, серце ж — основа неповторності й унікальності людської особистості. Тим-то в серці творяться ті явища і події історії, які принципово неможливо вивести із загальних законів. «У серці людини лежить джерело тих явищ, які закарбовані особливостями, що не випливають із жодного загального поняття чи закону»[41].

Звичайно, розум, «голова», керує, планує, диригує, але серце — породжує. «Серце, — коментує цей момент вчення Юркевича Д.Чижевський, — породжує лише ті явища душевного життя, які не можуть бути з'ясовані загальними закономірностями психіки. В ту сферу, що в ній панує загальна закономірність і правильність, серце *не втручається*. Воно лише розкриває себе в цій сфері, і то не разом, а помалу та раз від разу. В глибині серця завше залишається джерело нового життя, нових рухів та стремлінь, які не вміщуються у закінчені, обмежені форми життя душі і роблять її придатною для вічності»[42]. Іноді (останнім часом) називають філософію Юркевича «філософією серця». Гадаємо, що це не зовсім адекватне визначення змісту філософської позиції Юркевича. Звичайно ж, кордоцентризм є одним з основних змістовних характеристик цієї позиції, але Юркевич є представником «філософії серця» не більшою мірою, ніж інші українські мислителі (такі як Іларіон, полемісти, Сковорода, Куліш та ін.) Тим паче, що в творчості Юркевича є і переспіви кордоцентричної тематики вітчизняних і зарубіжних (наприклад, ідей кордоцентризму німецького автора Ф.Деліча, викладених у праці «Система біблійної психології», виданої у Лейпцігу 1855 р.) мислителів. Значно більшого значення набуває творчість Юркевича в плані його кардинального

[41] Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия // Философские произведения. — М., 1990. — С. 92.

[42] Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — Мюнхен, 1983. — С. 151.

впливу на формування істотних «зсувів» у рамках традиційно «неекзистенційного» російського філософського менталітету.

Йдеться про те, що в російському культурно-світоглядному житті у другій половині XIX ст. виникає нова, не пов'язана з жодною питомою російською літературно-світоглядною традицією (це визначають майже всі російські дослідники), лінія, представлена іменами Ф.М.Достоєвського, Л.М.Толстого, В.С.Соловйова і (вже на початку XX ст.) діячами так званого «срібного віку» російської культури. І ця лінія, не маючи й справді питомого російського коріння, проросла на російському грунті з українського гуманістично-екзистенціального кореня — з творчого зерня, викоханого працею М.Гоголя і П.Юркевича: «Мы все вышли из гоголевской 'шинели'» (Достоєвський).

Обидва писали російською мовою, і це збивало російську громадськість, породжуючи в її уяві оманливий образ «великого русского писателя-реалиста» (як називав В.Г.Бєлінський М.Гоголя). Але ж «російська мова» Гоголя, за свідченням відомого російського філолога І.Мандельштама, була «внутрішнім перекладом з української» (а майбутній російський історик В.О.Ключевський, будучи студентом Юркевича у Московському університеті, відзначав у останнього «сильный хахлацкий акцент», гадаємо, не тільки в прямому, але й у переносному смислі). То ж цілком зрозумілою була лють «несамовитого Вісаріона», коли Гоголь у знаменитому «Листуванні» розкрив справжнє — україноментальне, екзистенційне — підгрунтя своєї творчості. Адже світ гоголівських творів у контексті «Листування» постав лише поверховим шаром реальності, лише примарним світом, що ховав під собою інший, справжній (хоч і «невидимий», користуючись мовою Сковороди) світ, світ людської душі і *серця*. Перший світ — світ «мертвих» душ — є своєрідним «шифром», до якого слід знайти «ключ», щоб досягти світу «душ живих», — і ключ цей необхідно шукати у душі власній, у власному *серці*. «Ціллю творчості Гоголя, — відзначав Д.Чижевський, — було: оживити душі, роздмухати у людини жар душі, де він починає згасати, показати, що прекрасна душа є природно-прекрасна мета для людини. Між останніми словами, що він написав був перед смертю, були: "Будьте не мертві, а живі душі"»[43]. На відміну від Бєлінського, Л.Толстой відгукнувся на гоголеве «Листування» співчутливо-схвальною реплікою: «Это наш Паскаль».

[43] Там же. — С. 102.

Відомий російський літературознавець-дисидент К.Мочульський так оцінює вплив Гоголя на російську літературу: «Йому судилося круто повернути всю російську літературу... зрушити її зі шляху Пушкіна на шлях Достоєвського. Всі риси, які характеризують «велику російську літературу», що стала світовою, були визначені Гоголем... Із Гоголя починається широка дорога, світові простори. Сила Гоголя була така велика, що йому вдалося зробити неймовірне: перетворити пушкінську епоху нашого письменства в епізод, до якого повороту нема і не бути може. Він розбив гармонію класицизму, порушив естетичну рівновагу, яку чудом досягнув Пушкін... Від Гоголя пішла вся «нічна свідомість» нашої словесності: нігілізм Толстого, безодні Достоєвського, бунт Розанова. Її «день», пушкінський золотом тканий покров, був скинений... Можна жалкувати за днем, що так швидко промайнув, і здригатися перед страшним нічним «карликом», автором «Мертвих душ». Але не можна відкидати того, що велика російська література вийшла із «Шинелі» цього «карлика». Без Гоголя, можливо, була б рівновага, антологія,благополуччя: безконечно продовжений Майков, а за ним безплідність. Після Гоголя — «повне неблагополуччя», світовий розмах і світова слава»[44].

Гоголь вніс в російську літературу і культуру в цілому не притаманний їй екзистенційно-гуманістичний (і, зрозуміло, «кордоцентричний») зміст, кардинально змінивши органічний (пушкінський) шлях її розвитку, але тим самим наблизивши до європейського («окцидентального»), світового контексту.. Юркевич виконав, по суті, аналогічну роботу у сфері російської філософії, вихованши родоначальника новітньої — екзистенційної за змістом — російської філософії В.С.Соловйова. Українська філософсько-світоглядна думка, отже, виявляється не тільки «співзвучною» фундаментальному змісту європейської філософії, але й здатною спричиняти глибокі перетворення у змісті філософських традицій — такої, зокрема, як відмінна від європейської культури, культура «християнізованого татарського царства» (М.Бердяєв), культура російська.

[44] Мочульский К. Духовный путь Гоголя. — Париж, 1934. — С. 86-87.

Ткаченко О.
Київ

НАРОДНИЙ СВІТОГЛЯД І ТРАДИЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

В процесі розвитку духовної культури існує закономірний зв'язок, який дозволяє зберегти характерні особливості національного світогляду. І щоб зрозуміти «душу народу», необхідно проникнути в її глибини, її витоки, з'ясувати, як відбувались її злети й падіння.

Щодо української, зокрема київської, філософської традиції, то варто зазначити, що вона сягає в глибоку давнину, в той період, коли наші предки виробляли самобутню світоглядну систему, своє «філософське» осмислення дійсності. Саме в цьому народному світогляді потрібно шукати коріння характерних рис і особливостей української філософської думки. Митрополит Іларіон (І.Огієнко) з цього приводу говорив: «Віра народу лежить в основі його культури, і цієї культури годі нам зрозуміти без вивчення народньої віри. А в основі цієї народньої віри — більше чи менше — лежить таки його віра дохристиянська. У цьому вага дохристиянських вірувань...»[1].

Нажаль, природно-історичний поступ народного світогляду наших предків був зупинений наприкінці X ст. введенням християнства і його тривалою агресією проти прадавньої віри українців. Цей факт, звичайно, дає підстави стверджувати про труднощі становлення і розвитку самобутньої національної української культури, зокрема філософії. Однак, український народ попри всі труднощі, зберіг свою національну культуру, свій національний світогляд, що знайшов вияв у національній українській філософії.

---

[1] Митрополит Іларіон. Дохристиянські вірування українського народу. — К., 1994. — С. 6.

Говорячи про специфічні риси українського народного світогляду та їх відображення у філософській свідомості, варто, перш за все, зупинитися на тих основних рисах українського світоглядного менталітету, який сформувався ще за часів дохристиянського періоду Київської Русі і знайшов своє продовження у подальшому розвитку української філософії, став традицією національного філософування.

Віра наших предків у творчі сили рідної природи, її одухотворення та персоніфікація знайшли своє відображення в такій характерній рисі української філософії, як *антеїзм*, у переконанні українських мислителів у *«сродності»* людини всьому світу.

Індивідуалізм, властивий українському характеру з давніх-давен, повага до особистості та її свободи знайшли свій вияв у домінуванні *екзистенційних* мотивів в українській філософській думці.

Емоційність як характерна риса психічного характеру нашого народу з прадавніх часів відбилась в *емоціоналізмі* української філософії, в так званому *кордоцентризмі*.

Український народ зростав у Божому покликанні, у глибокій релігійності, яка сягає до тих часів, коли в людині з'явилася іскра свідомості. Саме *релігійність* і є найглибшим джерелом і головною рисою української філософської культури.

Ці специфічні риси української національної філософії дають підставу стверджувати, що в її розвитку домінуючою є соціально-психологічна обумовленість, яка надає специфічного забарвлення філософській думці українського народу. Деякі елементи «філософського» мислення давніх русичів були наявні вже в народному світогляді задовго до хрещення Русі та появи писемності. На основі першої світоглядної самобутньої міфологічної системи створювалися перші передфілософські утворення, формувався свій стиль мислення, свої орієнтації на освоєння світу. Як зазначає Д.Чижевський, «національними підвалинами», на яких виросла національна філософія, був «народний світогляд»[2].

Однією з головних характерних рис української світоглядно-філософської ментальності є релігійність. Релігійно-філософський тип філософствування став традиційним для україн-

[2] Див.: Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992. — С. 17.

ської культури. На цій основі будувалися різні концепції, виникали різні філософські, політичні, етичні, естетичні напрями. Філософія в Україні, фактично, зрослася з релігією (якщо, звичайно, не брати до уваги марксистсько-ленінську філософію, її монопольне панування в період тоталітаризму в СРСР). В центрі уваги релігійних філософів була людина, її внутрішнє життя, її життєвий шлях. Релігійно-гуманістичною спрямованістю пронизана творчість перших мислителів Київської Русі — київських «книжників». Ці ж риси стають домінантними і в подальшому розвитку української філософії — у філософсько-гуманістичній думці другої половини XIII — першої половини XVII ст. Новий етап у розвитку української філософії пов'язаний з українським Просвітництвом (др. пол. XVII — XVIII ст.), де традиції української релігійної філософії знаходять свій вияв у творчості вчених-професорів Києво-Могилянської академії.

Особливе місце в історії української філософської думки посідає релігійно-етичне вчення Г.С.Сковороди. Саме в його творчості найбільш яскраво на той час втілилися специфічні традиційні риси українського світоглядно-філософського менталітету. Світогляд мислителя має чітко виражений пантеїстичний характер, характерний для народного світогляду українців в дохристиянський період. Бог у нього тотожний природі і має різні імена — «природа», «натура» тощо. Він всюдисущий, він є невидимою натурою, первинною щодо видимої (матеріальної) натури. Він — у всьому матеріальному, в нашій плоті, в кожному з нас, він вічний. Людина, вважає Г.Сковорода, наділена атрибутами Бога. Вона містить у собі весь світ. Тому-то головним завданням людини є пізнання самої себе — «пізнай себе», «поглянь у себе». Взагалі, визнання того, що людина є малим світом (мікрокосмосом), що в ній прихований цілий світ, є типовою рисою української філософії. Внутрішньому світу людини, її духовному буттю, самопізнанню (богопізнанню) українськими мислителями віддається перевага.

Релігійний зміст складає основу філософських поглядів і стає традиційним у більшості українських мислителів XIX ст. Це, в першу чергу, представники професійної, так званої «академічної» філософії, яка сформувалась як філософська школа у Київській духовній академії. Перший професор філософії в академії І.Скворцов, його учні та послідовники — В.Карпов, Й.Михневич, О.Новицький, П.Авсенєв, П.Юркевич та ін. — продовжили традиції вітчизняної релігійної філософії.

Характерною особливістю релігійної філософії цього періоду є те, що вона розвивається не тільки в межах богослов'я. Релігійна ідея, сфера релігійних переживань стають домінантними у світогляді різних соціальних течій, окремих мислителів. Релігійним пафосом просякнуті ідеї Кирило-Мефодіївського товариства, революційного дворянства тощо. Сфера релігійних переживань не обминула і творчості таких видатних українських мислителів, як М.Гоголь, Т.Шевченко та ін.

Так, у кирило-мефодіївців головна проблема — національне визволення — пов'язувалася з проблемою релігійного відродження. Взагалі, специфічною рисою їх романтизму був християнський характер. Шлях до правди, до рівності, до свободи — через любов до Бога, до Христа, котрий накреслює людству шлях до спасіння. Коли ж людина відходить від Бога, то наступає зло і нещастя на світі. Але Бог милостивий. В момент найбільшого падіння роду людського він дає початок його відродженню.

Продовжуючи релігійні традиції, М.Гоголь пов'язує добро, світло, красу з діяннями Бога. Бог є творцем усього прекрасного, він дав людині життя, і за це людина повинна бути вдячна йому. Не тільки окрема людина має керуватися релігією, але й усе суспільство повинно бути релігійно зорганізованим та релігійно скерованим.

Народний поет, виразник народних дум і почуттів, Т.Шевченко ніколи не зміг би виступити із засудженням такої характерної традиційної народної риси українців, як релігійність. І даремними були спроби представити його войовничим атеїстом. Релігійні погляди Т.Шевченка виявляються переважно в межах етичної оцінки людського життя. Що ж до Шевченкового моралізму, то слід зазначити, що він є центральною ознакою його ставлення до Бога. Однак треба мати на увазі, що Т.Шевченко не ототожнював свого ставлення до Бога і до церкви. Він засуджував церкву, підпорядковану царському сенодові, попів-чиновників, що допомагали гнобити народ, насаджувати чужу мову. Поет-мислитель славить Бога, його волю, його правду, його слово. Він вважає, що дійсна віра повинна бути чистою і глибокою. Це така віра, яка безпосередньо встановлює зв'язок між Богом і людьми. Таке ставлення до релігії, до Бога характерне не тільки для Т.Шевченка. Воно склалося ще раніше (згадаємо Г.Сковороду).

Висока українська емоційність, емоційність як основна характерна риса української душі, її «кордоцентричність» сприяли формуванню такої тенденції української філософії, яка отримала назву «філософії серця» і стала в ній переважною традицією. Це вчення розвивали Г.Сковорода, М.Гоголь, П.Куліш, П.Юркевич та ін.

Екзистенційно-гуманістична спрямованість філософських поглядів Г.Сковороди є принципово кордоцентричною. Головними в людині, вважає Г.Сковорода, є не розумові здібності, а емоційно-вольове єство її духу, серце. За своєю істотою, за своїм «серцем» людина тотожна Богу; пізнаючи своє єство, людина пізнає Бога. Тому сократівський принцип «пізнай себе» проходить червоною ниткою крізь його філософські твори. Пізнання таємниць світу і самої людини можливе тільки через людину, в якій головним інструментом пізнання є серце. В серці людина повинна знайти останній критерій, основу пізнання і життя. В діалозі «Наркісс» Г.Сковорода називає серце людське «головою всього в людині», «коренем життя і обителлю вогню і любові». Без серця людина є «опудалом і пнем», так же само, як «горіх без зерна ніщо, так і людина без серця». Отже, в «серці» людини гармонійно поєднується весь світ — великий (макрокосм) і малий (мікрокосм).

Кордоцентричну традицію української філософської думки продовжив М.Гоголь, основний інтерес котрого становить людська душа. Як і Г.Сковорода, М.Гоголь називає душу «серцем», яке є для нього не стільки шляхом пізнання, скільки його глибинним джерелом. Тому єдиним шляхом пізнання людської душі є самопізнання, заглиблення у себе, у свою душу, а звідти — й шлях до пізнання світу, Бога. На думку М.Гоголя, ключем, яким можна відкрити людську душу, є не розум, а почуття, емоції, естетичні та художні переживання. Безумовно, зазначає Д.Чижевський, М.Гоголь підмічає одну з суттєвих рис психічної вдачі українців — це «ухил до духовного усамотнення», до «духовного монастиря».

З «глибоким колодязем» порівнює серце П.Куліш. Воно — «таємне», «невідоме нікому», в ньому «надія», передчуття, провидча сила. Через «серце» людина спілкується з Богом, та воно й саме є божественним, найкращим даром Бога, найпевнішим, найпростішим шляхом до небес. Тому важливо очистити серце від усякої скверни, зробити його храмом Божим. У «серці» людина носить не тільки Бога і світ, а й мину-

ле і майбутнє. Кулішівське протиставлення «зовнішнього» «внутрішньому» (яке є істинним, правдивим) привело до протиставлення минулого сучасному, хутора — місту. Воно кличе повернутися до минулого, розвиває «хуторянську філософію», яка, на відміну від «городянської», дає людині «серце».

Прямим результатом розвитку української релігійної філософської традиції є філософська спадщина П.Юркевича. Найбільш виразною і показовою в його релігійно-ідеалістичному вченні є «філософія серця».

У філософському вченні П.Юркевича поняття «серце» є центральним. Серце — це найглибше, що є в людині, «безодня», яка породжує з себе і зумовлює собою, так би мовити, свідомі психічні переживання. Воно є їхньою основою. Так, вчення П.Юркевича про серце в дусі теорії підсвідомого відрізнялося від старших за нього та сучасних йому романтичних психологів (фон Шубарта, Будаха, Каруса та ін.) зокрема тим, що серце, в порівнянні з «головою», є не нижчою, а вищою функцією. На його думку, «серце» не може бути цілком *позасвідоме*, просто його життя (на відміну від розуму) менш розчленоване і ясне. Тому схопити, зрозуміти та пізнати його розумом неможливо, адже розум — це сфера загального, він неспроможний проникати в глибини особистісно-індивідуального. Серце, як висловлюється П.Юркевич, є «центром душевного і духовного життя людини». Перш за все поняття «серце» символізує окремішність, індивідуальність кожної людини як істоти духовної. Серце скеровує вчинки людини і змушує жити людину добром або злом; це добрий і злий скарб людини, це «центр» морального життя людини. Проте слід підкреслити, що символ серця у П.Юркевича — багатозначний. Серце є центром і релігійних переживань людини. На думку П.Юркевича, зазначає Д.Чижевський, в серці лежить основа релігійної свідомості людського роду. Тобто світ, як система життєвих явищ, існує та відкривається насамперед для *глибокого* серця, а звідти вже й для мислення. «Таємницею серця людини», «глибиною серця» і є душа людини, яка і в Г.Сковороди, і у П.Юркевича вічна та безсмертна. Процес формування українського народу, його національного характеру («української душі») відбувався на терені автохтонної землеробської культури, яка породжувала в його свідомості найхарактерніший архетип ласкавої, плодючої землі, рідної природи. Це знайшло своє відображення у творчості україн-

ських філософів про «сродність» людині всього світу, в антеїзмі. Звідси природа, як макрокосм, відображає процеси, аналогічні людському світу — мікрокосму.

За класичної доби української філософії ця риса найяскравіше виражена у Г.Сковороди, М.Гоголя, П.Куліша, Т.Шевченка. У Г.Сковороди проблема щастя людини прямо пов'язана з його концепцією «сродної праці». Мислитель впевнений, що кожна людина має природний нахил до певного виду діяльності, і дуже важливо «пізнати» цю «сродність», зайнятись тим видом діяльності, яка є бажаною і виконується з насолодою. І, навпаки, коли людина займається працею, до якої не лежить серце, тобто «несродною» працею, тоді вона зазнає лиха й бід.

Так само як і Г.Сковорода, М.Гоголь зазначає, що кожна людина, отримавши від Бога певні здібності до праці, повинна з'ясувати для себе, що то за праця, ствердити себе на якомусь місці. Кожен іде своєю дорогою до Бога, до Вічного, говорить М.Гоголь, у кожного є своя душевна справа, і не можна вимагати від нього того, чого в нього немає. Як зазначає Д.Чижевський, аналізуючи висловлювання М.Гоголя з цього приводу, саме це «є характерне для українського духу — здібність розуміти іншу природу, іншу людину, інший нарід, розуміти, що у кожного може бути свій шлях, для нього природніший...»[3].

В екзистенційно-кордоцентричну лінію своєї творчості вносить антеїстичний мотив і П.Куліш, яскравим прикладом чого є його «хуторянська» філософія. Народна простота, народна культура, народна мова — це життя серця, яке може розкрити себе тільки в умовах села, «хутора». Саме тут людина може щиро розмовляти з Богом, відкривати для себе Всесвіт, природу.

Про ставлення Т.Шевченка до релігії вже згадувалося вище. У цілісності своєї творчості він постає як український мислитель, з тими ж характерними рисами світогляду: екзистенційністю, кордоцентризмом і антеїзмом. Антропоцентричний підхід поета-мислителя говорить про те, що в людині він цінує, перш за все, вічні, загальнолюдські якості. Зображення ним світу природи яскраво відбиває український характер, зв'язок людини з природою, з рідною землею. Як зазначає Д.Чижевсь-

[3] Там же. — С. 122.

кий, «для Шевченка, природа є щось *підрядне* людині, є резонатор, або дзеркало людських переживань, і вдивляючись і вслухаючись в неї, людина чує і бачить *тільки себе саму*. Природа відкликається на усе, що діється в серці людини, відбиває внутрішнє життя людини в наглядних образах та символах»[4]. Людина і природа, природні явища і земля в поезії Т.Шевченка прагнуть до гармонії, до з'єднання частин в єдине ціле.

Індивідуалізм як загальнонаціональна риса, повага до особистості та її свободи, знайшли своє відображення у домінуванні екзистенційних мотивів в українській філософській думці. Екзистенціальна спрямованість характерна для творчості Г.Сковороди, М.Гоголя, Т.Шевченка, П.Куліша, Л.Українки, М.Коцюбинського та ін.

В екзистенціальній орієнтованості розкриває Сковорода внутрішній світ людини, її переживання, почуття, міркування й емоції. Екзистенціальний настрій філософської позиції Сковороди особливо відображають його назви. Вони часто виступають домінантою образів певного твору.

Продовжуючи екзистенціальні традиції української філософської думки, Шевченків побратим П.Куліш став предтечею європейського екзистенціалізму. Особливість Кулішевської екзистенціальної концепції в тому, що в ній передбачається внутрішня свобода як індивіда, так і народу, який повинен жити за законом Божим, за законом природи.

Романтично-екзистенціальна спрямованість також характерна й для творчості М.Гоголя. В усій цілісності своєї творчості М.Гоголь постає як глибокий, багатомірний мислитель, котрий, розуміючи складність життєвого простору людини, прагнув не знищення «мертвих душ», а їх зцілення, оживлення.

Свою причетність до романтично-екзистенціального напрямку виявила у своїй творчості українська письменниця Лариса Косач — Леся Українка. Шедевром поетеси є її драма-феєрія «Лісова пісня», яка містить у собі глибоку філософську ідею вічності природи, її постійного оновлення, міфологічно-антеїстичну ідею органічної єдності людини з природою. Оповитий романтикою містичний образ Мавки, котра «покинула своє верховіття і низько на дрібні стежки спустилася, одягши жебрацькі шмати», і образ Лукаша, котрий зра-

[4] Там же. — С. 168.

див їй і був покараний за це, є застереженням і закликом до людей про необхідність бережливого ставлення до природи.

Екзистенційними мотивами пронизана творчість відомого письменника та мислителя М.Коцюбинського. Основною ідеєю його творчості є відчуження, втрата людиною органічного зв'язку з природою. М.Коцюбинському характерне типове екзистенціальне змалювання внутрішнього світу людини, її складних стосунків з природою. Його творчість просякнута екзистенційними мотивами любові, смерті, голоду, гріха, провини тощо.

Звичайно, характерні традиційні риси українського філософствування знайшли своє втілення не тільки в творчості згаданих нами мислителів. Однак саме останні продемонстрували їх у найбільш яскравій, суттєвій і найбільш зрілій формі. Навіть побіжний аналіз характерних особливостей української філософії дає право стверджувати, що в ній міцно закріпились давні традиції філософствування. Насичені релігійною сутністю антеїзм, екзистенпіальність та кордоцентризм стали провідними домінантами в українській філософській думці, надали їй специфічного звучання.

Проте не варто вважати, що в українській філософії не мали самостійного значення ідеї Просвітництва, різних натуралістично-реалістичних раціоналістичних напрямків, концепцій, що не «вписуються» в антеїстично-екзистенціально-кордоцентричний контекст. Разом з ним вони утворили ту цілісність, яка має назву «українська філософська думка».

Онищенко І.
Київ

ПРОБЛЕМА РОЛІ ЕЛІТИ ЯК ВИЗНАЧАЛЬНОГО ФАКТОРУ ЕТНОГЕНЕЗУ (Суспільно-політична думка України XVIII — XX ст.)

Ієрархічна побудова світу передбачає наявність вищих і нижчих начал. Цей закон діє і в суспільстві, яке може існувати лише за умов чіткого підпорядкування. Суспільство — це складна система з певною структурою і зв'язками поміж елементами цієї структури. Жодна система не може обійтися без організації, координації та підпорядкування. Вона мусить мати центр, який керує цілим. Ієрархічні структури в суспільстві іманентні його єдності та цілісності. Зміна суспільно-політичних орієнтирів повсякчас вимагає нової структурованості етносоціального організму.

Одним із виявів ієрархічності суспільного життя є принцип елітарності. Потребує уточнення сам термін «еліта». Для цього звернемося до тлумачного словника, за яким «еліта» — *від лат.* eligo — вибираю та *фр.* elite — краще, добірне. У повсякденному житті з елітою ототожнюється вищий прошарок пануючого класу в суспільстві. Між тим, критеріями елітарної приналежності можна вважати як інтелектуальний рівень особи, рівень прибутків, достатку людини, так і високий соціальний статус, лідерство у своїй сфері діяльності. Етнічна еліта — це та творча меншість, навколо якої формується нація.

Найважливішою функцією еліти є вироблення зразків людської поведінки, на які орієнтуються всі члени суспільства. Без соціальної еліти, яка повинна формувати ці зразки, розвиток суспільства стає непередбачуваним і нестабільним. Відомий іспанський філософ Х.Ортеґа-і-Гассет у трактаті «Бунт мас» стверджував: «Маси, за своєю природою, не по-

винні та й не здатні керувати власним буттям, а ще менше правити суспільством»[1].

Частина еліти бере на себе місію виразника інтересів етносу, створюючи національну ідеологію. Конструюючи певну символічну реальність, вона виконує націотворчу функцію, є ініціатором культурних новацій. Через це саме модернізаторські зусилля еліти забезпечують виживання, конкурентоспроможність нації. Еліта обирає етнічні символи як основу мобілізації в суперництві з іншими елітами. Контроль над локальним суспільством дає можливості упривілейованого користування ресурсами — як природними, так і людськими.

Менталітет національної еліти ідентифікується з необхідністю створення кар'єри на власній території. Провідні верстви, що пов'язані з територією, і є патріотами своєї землі. Згадаємо гумільовське поняття «пасіонарність», до якого можна долучити весь комплекс характеристик еліти. «Органічна здатність до напруження, до жертовної діяльності задля ілюзії — високої мети» — це завдання пасіонаріїв, які, як лідери етнічної групи, здатні мобілізувати етнічність (тобто мобілізація осіб з однаковими етнічними рисами не відбувається без своєї еліти). Наявність у народу ідеї, що об'єднує, є наслідком свідомої діяльності провідної верстви — національної (етнічної) еліти. Згодом цей ідеал охоплює всю націю.

Поглянемо під цим кутом на історію формування українського етносу, нації та держави. Не заглиблюючись у праісторію, згадаємо, що політичною елітою доби Київської Русі були нормани, що асимілювалися. Саме вони «підштовхнули» державотворчий процес у полян. М.Костомаров писав: «В початках, як у Києві засіли варязькі князі з ріжнопелеменною дружиною, ті Варяги пхнули Полян до діяльності; й вони зробилися наче-б-то завойовниками народів»[2]. Київська Русь являла собою поліетнічний, багатомовний, об'єднаний соціально й економічно, організм, який, після виконання своїх функцій, розпався на окремі етнічні держави.

Галицько-Волинська держава, маючи сильну економічну і політичну еліту, об'єднала етнічні українські землі; в ній сильніше проступили і прикмети етнічної культури та психології. Майже сто років Галицько-Волинське князівство, як осередок укра-

[1] Ортега-і-Гассет Х. Бунт мас. — Нью-Йорк, 1965. — С. 15.
[2] Костомаров М. Дві руські народності. — К., 1991. — С. 40.

інської державності, сприяло етнічній консолідації українців, економічному та культурному визріванню українського етносу.

Після занепаду Галицько-Волинського князівства починається відчутне гальмування етнічного визрівання української нації. За Польсько-Литовської доби носіями самостійницьких тенденцій були представники української великої земельної аристократії, котра, склавшись із колишніх княжих і боярських родів, зберегла у своїх руках політичну владу. Після приєднання земель Волині, Київщини і Брацлавщини до Речі Посполитої, з прийняттям Люблінської та Берестейської уній українська провідна верства — шляхта — переймає більш високу польську цивілізацію, зрікається батьківської віри й культури: «Коли українські аристократичні роди на переломі XVI — XVII ст. спольщилися й покатоличилися, і не стало таких оборонців православія й народности української, як князь К.Острозький, оборона справи перейшла до православної шляхти (котра боронила її на сеймі) і до міщанства (котре ще в половині XVI ст. дуже добре зорганізувалось в т. зв. братства)[3].

На певний час Україна залишається «нацією без голови», поки її представницьким класом не стає козацтво, яке розпочинає боротьбу за відновлення державності. Верхівка козацтва була міцно зв'язана спільним економічним інтересом, мала спільну традицію та культуру, а головне, випливаючу з цієї спільності власну політичну лінію. Отож після революційних подій 1648 — 1654 рр. у соціально-класовій ієрархії українського соціуму сталися кардинальні зміни: з'явився новий етнічний провід «політичної нації» на новому витку української історії — козацтво. Нова генерація аристократичної верстви (за сутністю, а не генетично), згідно з тогочасною ментальністю мала ствердити легітимність існуючої влади. Інакше кажучи, нова еліта прагнула довести історичну законність своєї влади на підставі тяглості національної традиції, ствердженням спадкоємності «козацької політичної нації» від «руської нації». Можна стверджувати, що саме тоді справжня українська еліта виокремлюється як суспільна група, тобто стає вищою і економічно, і політично, починає усвідомлювати свою державотворчу місію.

Занепад України-Гетьманщини і навальний наступ централізованого російського уряду викликає до дії колоритних

[3] Дорошенко Д. Славянський світ в його минулому й сучасному. — Берлін, 1922. — С. 17.

представників української аристократії, котрі, прагнути отримати дворянські привілеї, фактично розпочали справу українського національного відродження. Згодом цим завданням переймаються й українські інтелектуали.

Друга половина XIX — початок XX ст. — це важливий етап формування і діяльності нової провідної верстви — демократичної інтелігенції, яка репрезентувала, на думку І.Крип'якевича, різні кола громадянства. Таким чином, можна відзначити, що завдяки специфіці історії українського народу проблема його еліти потребує всебічного дослідження.

Серед сучасних вчених не існує єдності у підходах до проблеми еліти. Дехто не вважає необхідною умовою для консолідації етнічної групи наявність еліти, яка має можливість та інтерес (економічний, політичний, соціальний, релігійний) до мобілізації в самостійну групу. Можна зустріти твердження, що слово «еліта» належить до оціночних понять і здебільшого нарцисичне, тобто це — висока самооцінка і позитивна самоназва групи осіб, що живуть безпосередньо близько до вогнища влади й беруть участь у керівництві суспільством, у виробленні його ідеологічної та політичної стратегії. Така розбіжність у визначенні поняття «еліта» та її ролі в історії не є новим явищем у суспільно-політичній думці.

Починаючи з XVIII ст. і Французької революції, відколи стара шляхта стала втрачати своє значення, а монархічний принцип був підданий сумніву, проблема еліти щоразу дужче опановувала думку вчених.

Англійський філософ консервативного напрямку Томас Карлейль, розглядаючи історію французької революції, доводив, що як тільки маси починають превалювати над творчими особами, настає криза цивілізації. Народні маси, на думку філософа, являють собою пасивний елемент, що керується емоціями. Це елемент догматичний і нетерпимий.

Чільною постаттю, що доклала багато зусиль до аналізу розуміння філософського аспекту елітарної концепції історії (хибне тлумачення якої призвело світ до Другої світової війни) був німецький філософ Фрідріх Ніцше. Створюючи свою філософію життя, вчений дав глибоку критику демократії як спекуляції на «думці народу», бажання йти за більшістю через нерозвинутість політичної свідомості й культури. Ф.Ніцше вважав, що суспільство повинно апелювати не до рівності, а до різноманітності людей, враховувати їх неоднаковість, само-

бутність. Знаменита теза філософа, що «білокура бестія» краще, ніж сіра маса, й досі часто упереджено сприймається науковцями. Ф.Ніцше закликає до нової переоцінки цінностей, яка дала б можливість майбутній аристократії духу розвинути новий, необхідний для добра всього людства тип людини, що прагнутиме до самовдосконалення і витвору нових цінностей. Це і є завданням еліти на будь-якому етапі розвитку нації.

Політологи вважають творцями теорії еліт італійських вчених Вільфредо Парето та Гаетано Моску. У своїй роботі «Елементи політичної науки» Г.Моска стверджував, що влада завжди повинна знаходитися в руках меншості. Цю меншість вчений називає пануючим класом або елітою. Парето поділяв суспільство на два шари: вищий (управлінці) та нижчий (ті, ким управляють). Сукупність груп індивідів, що діють з високими показниками у будь-якій сфері, і є елітою.

Ці проблеми перебували у колі зору й вітчизняних мислителів. Задовго до появи оформленої теорії еліт питання елітарності цікавили Григорія Сковороду, який, на думку Д.Чижевського, стоїть у центрі української духовної історії. Г.Сковорода фактично вперше в українській філософській думці поставив етико-гуманістичну проблему призначення людини. Погляди Сковороди на людину — елітарні. Він протиставляє «істинно добрій», духовній людині «легковажну чернь», «юрбу». Вибраними людьми народжуються, проте цього недостатньо, бо треба пройти шлях самостановлення. Елітарна людина має бути освіченою і ненадмірною. Думки філософа щодо еліти ґрунтуються на християнському вченні, на прагненні до простоти й любові до людства.

Видатний представник вітчизняної філософської думки середини XIX століття Памфіл Юркевич не залишив нам своєї теорії еліти, але знайомство з його спадщиною дає можливість проаналізувати ставлення вченого до цієї проблеми. Відомий вислів П.Юркевича про те, що народ, який не склав держави, рухається у колі звичок, живе почуттям зручності й безтурботності. Філософування П.Юркевича базується на тезі, що історичний процес необхідно розглядати не з точки зору розвитку діалектики, а з позиції можливостей розумово-духовного споглядання того чи іншого філософа, тобто особистості. Не натовп, а людина, котра вимагає від себе більше, ніж інші, здатна нести на своїх плечах тягар вибору, може бути носієм державницького мислення. Саме така людина є «етні-

чним антрепренером» — лідером, котрий має необхідний рівень свідомості для мобілізації людей.

Українські політологи консервативно-державницького напрямку — В.Липинський, С.Томашівський, В.Кучабський — розробляючи свої концепції методологічно використали і трансформували на українському ґрунті західноєвропейські теорії еліти. Незважаючи на певні відмінності, їхні погляди цілком ідентичні щодо питання про основні причини втрати Україною своєї державності: внутрішня слабкість українського народу, асиміляція власної еліти на користь панівної нації (поляків або росіян), втрата нацією вищих соціальних верств, які виступають носієм політичної свідомості й вищої елітарної культури.

Фундатором теоретичної концепції української еліти був В.Липинський — найяскравіша постать нечисленного українського панства, яке свідомо і беззастережно називало себе власне українським. Свої міркування про еліту вчений виклав у третій частині твору «Листи до братів-хліборобів» та у трактаті «Покликання варягів чи організація хліборобів».

В.Липинський стверджував, що національна індивідуальність — це продукт історичного процесу соціального життя даного колективу, це твір, формація історії[4]. Образно порівнюючи еліту з «дріжджами», на яких «пасивне етнографічне тісто» росте й перетворюється в активну націю, вчений наголошував: «Не етнографічна маса, яко така, не тип, не характер, не мова, не окрема територія творять самі по собі автоматично націю, а творить націю якась активна група людей серед цієї етнографічної маси»[5]. Виходячи з цього, сам термін «національна аристократія» в первісному своєму значенні позначав людей, що мали своїм завданням об'єднання й організацію.

На початку XX ст. В.Липинський був упевнений, що національна аристократія мусить завжди так об'єднувати й організовувати свою націю, щоб під її проводом нація мала щонайкращі матеріальні й моральні умови для перемоги в тяжкій боротьбі за існування. Без цих двох основних рис — матеріальної сили й морального авторитету — В.Липинський не бачив можливості існування національної еліти. Але щоб мати потрібну для виконання своїх організаційних завдань мате-

[4] Липинський В. Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму. — Нью-Йорк, 1954. — С. 128.

[5] Там же. — С. 138.

ріальну силу, еліта мусить бажати правити, організовувати (до того ж, уміти жертвувати і ризикувати своїм життям); мусить володіти технічними засобами війни та оборони (державою, зброєю та армією); мусить володіти економічними засобами (землею, фабриками, машинами)[6].

Щоб провідна верства була здатною виконати етнодержавотворчу місію, вона мусить бути відповідно численною і мати не лише сильне бажання влади, але й міцну віру в легітимність своїх бажань. На жаль, українська еліта часом була надто пасивною. Ніде з такою легкістю еліта не відмовлялася від влади, як на Україні. І.Лисяк-Рудницький вважав, що асиміляція національної еліти на користь еліти-завойовниці зводить народ до маси з низьким рівнем національної свідомості. Інертна етнічна маса, що залишалася, була вже неповною, неструктурованою нацією. Саме таке становище було на Україні у XVIII та на межі XIX і XX століть.

Не можемо обминути й поглядів на проблему еліти Всеукраїнського Владики митрополита Андрія Шептицького, якого вважають великим християнином-філософом. У 1941 році у зверненні до духовенства А.Шептицький наголошував, що «великий нарід — це цілість дуже зложена злукою прерізних природних угруповань людей. В добре зорганізованій державі владу виконують найкращі в народі — це влада аристократії»[7].

Багато уваги приділив проблемі етнічної еліти й Дмитро Донцов. Основою розуміння ним суспільного буття є теорія «провідної верстви», національної еліти. «Провідна верства», на думку Д.Донцова, повинна творитися вихідцями з усіх соціальних станів суспільства на підставі суворого добору кращих із подальшим їх самовдосконаленням. У формуванні державницької свідомості народу «провідна верства» виконує роль постійного двигуна, творця нових ідей, які підхоплюватиме все суспільство.

Представників народницького напряму в українській суспільно-політичній думці (зокрема М.Грушевського) іноді спрощено обвинувачують у недооцінці ваги провідної верстви у процесі творення нації. Загальновідомо, що центральним фактором історичної дії М.Грушевський вважав народ (це провідна ідея творчості історика). Та приписуючи масовим

[6] Див. там же. — С.130-138.

[7] Див.. Шептицький А. Як будувати рідну хату? — Люблін, 1989. — С. 8.

явищам першорядне значення, дослідник водночас ні запереч-чує, ні недооцінює важливості індивідуальностей. У праці про «Початки суспільства» читаємо: «Щораз сильніше переконуюсь про вирішальну ролю в вічних змінах людського життя постійної конкуренції індивідуалістичних і колективістичних тенденцій та переодичного укладу переваги то одних, то других»[8]. Можливо має рацію Л.Винар, котрий вважає концепцію українського народництва суб'єктивно-догматичним поясненням історичного процесу в XIX столітті. Згадаємо, що М.Грушевський у роботі «Нариси історії Київської землі від смерті Ярослава до кінця XIV віку» (1891 р.) зауважив, що завдяки провідній верстві середньовічної України розквітає письменство, духовна культура, стверджується християнство. Натомість народна маса — громада — стоїть осторонь і живе за своїми порядками. М.Грушевський висуває гіпотезу, що головною причиною занепаду княжої держави після монголо-татарської навали був внутрішній конфлікт між елітою й народними масами Київської Русі.

Цікавими, на наш погляд, є думки з цього приводу Л.Цегельського, які він висловив у передмові до видання брошури «Митрополит Андрій Шептицький» у 1937 році: «Наше суспільство, а особливо наша т. зв. інтеліґенція, вихована на радикальних ідеологіях та на тенденційних історіографіях, що є кривим дзеркалом нашого справжнього минулого, ставляться з упередженням до... аристократії. Наша аристократія — всі оці Сапіги, Сангушки, Чорторийські, Шептицькі, Дідушицькі... — провинилися перед нашим народом. Але й українська суспільність винна перед цими старими та багатими родами, бо відганяла їх від українства гайдамацьким радикалізмом, а то й просто відкидала їх бажання співпраці на українській основі»[9].

Отже, запобігання конфлікту між елітою та народом є актуальним завданням і сучасного суспільства. Зрадикалізоване українське громадянство повинно зрозуміти, що «українство та любов народу можуть жити не тільки у курній хаті, але й у магнатській палаті»[10].

---

[8] Цит. за вид.: Винар Л. Ранні історичні праці М.Грушевського і київська історична школа В.Антоновича // Український історик. — 1966. — Ч. 3-4. — С. 27.

[9] Цегельський Л. Митрополит Андрій Шептицький. — Львів, 1995. — С. 5-6.

[10] Там же. — С. 6.

Як уже наголошувалось, українські політологи державницької школи вважають українство рухом верхів, рухом аристократичним, який прагне до самовдосконалення і, сформувавши свій світогляд, отримує можливість мобілізувати суспільство на зміну цінностей. Саме ця проблема вельми актуальна в нашому суспільстві. Тому, можливо, має сенс попередження В.Липинського: «Доти, доки не витвориться у нас раса панів, яка захистить Україну ззовні і поборе українського хама внутрі, — про українську націю не може бути мови»[11].

[11] Липинський В. Україна на переломі. — Філадельфія, 1991. — С. XV.

ЗМІСТ

І. ФІЛОСОФІЯ В КИЄВІ КРІЗЬ ВІКИ

Кримський С. Культурні архетипи Києва 4

Горський В. «Слово про закон і благодать» – перша пам'ятка київської філософської думки 14

Кушаков В. Філософ у печері: затворництво як форма практичного філософування доби Київської Русі 26

Завгородній Ю. Образ Індії у середньовічних текстах доби Київської Русі 40

Громов М. Исихастские традиции в восточнославянской культуре 46

Стратій Я. Розвиток філософської та політико-правової думки в Києво-Могилянській академії 61

Чорний О. Антропологізм у спадщині чернігівського літературно-філософського кола і київської релігійно-філософської школи: порівняльний аналіз 76

Лимар Е. Вчення про щастя Лазаря Барановича 84

Тихолаз А. Духовно-академічна освіта та становлення філософії у Київській духовній академії 91

Куценко Н. К истории Киевской духовной академии: Иннокентий Борисов и Яков Михайлов – становление двух типов академического мышления 111

Мозгова Н. П.Ліницький та київська релігійно-філософська школа другої половини IX – початку XX століття 125

Лисий І., Фицик І. З філософського життя Києва другої половини XIX сторіччя 139

[illegible]чук М. Античнознавчі студії О.М.Гілярова 146

[illegible]ця С. «Подолання метафізики»: [illegible]ико-естетичний проект Густава Шпета 167

[illegible] І. Франко в київському [illegible]чному просторі 177

Пронякін В. Про деякі особливості київської філософії 60–х – першої половини 80–х років XX століття 18

Чайка Т., Малахов В. Про київського естетика А.С.Канарського і його гурток 19

II. До 170-річчя з дня народження П.Д.Юркевича

Левченкова О. П.Д.Юркевич про предмет філософії 20

Шевченко В. Вчення про пізнання П.Юркевича та його сучасне історико–філософське значення 21

Думцев В. Юркевич: Платон или Кант? (К истории одной философской метафоры) 22

Вільчинська С. Еротична природа підсвідомого і українська філософія серця (асоціації і паралелі за концептами З.Фрейда і П.Юркевича) 24

Боровська Г. Памфіл Юркевич: людство і гуманістична перспектива 25

Кузьміна С. П.Д.Юркевич про сутність освіти 25

Кудрик Л. Співвідношення навчання і виховання у філософії педагогіки Памфіла Юркевича 26

Григор'єва Н. Дослідна психологія в рукописній спадщині П.Юркевича 27

Памфіл Юркевич. Психологія та психіатрія 28

III. У пошуках української ідентичності

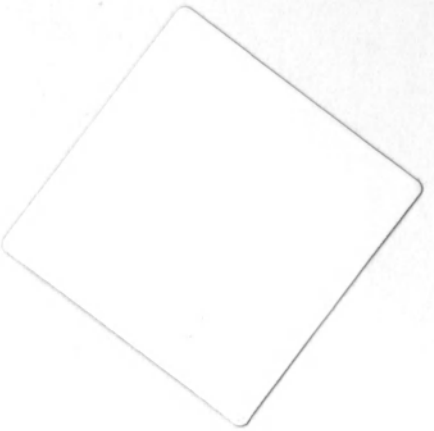
Бичко І. Ментальна співзвучність української та європейської філософських традицій: «кордоцентричні мотиви» 316

Ткаченко О. Народний світогляд і традиції української філософської думки 338

Онищенко І. Проблема ролі еліти як визначального фактору етногенезу 347

20/98

2-00



y

124681

1463

UKMA Library * Book

0003639