

ПРОБЛЕМА ВІРИ ТА РОЗУМУ В КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНО-АКАДЕМІЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ (20—30-ті РОКИ XIX СТОЛІТТЯ)

У статті аналізуються погляди професорів Київської духовної академії на центральну проблему духовно-академічного філософування — співвідношення віри та розуму у процесі світопізнання.

Якщо розглядати розвиток духовно-академічної філософії в Україні з точки зору проблематики, що висувалась на перший план на різних його етапах, не можна не помітити тієї проблеми, яка пронизує філософські дослідження та пошуки професорів Київської духовної академії в різні часи її історії, а саме: проблеми співвідношення віри і розуму. За слушним спостереженням Г. Шпета [1], тлумачення цієї проблеми визначало сутність і специфіку духовно-академічного філософування взагалі.

Визначення проблеми віри та розуму як пріоритетної у пошуках професорів КДА — богословських, психологічних, гносеологічних, етичних і загалом світоглядних — обумовлене, на наш погляд, кількома причинами.

По-перше, зазначимо, що на початок XIX століття для двох напрямків християнства — католицизму і протестантизму — ця проблема вже була, фактично, розв'язана і з'ясована. Більшість католицьких богословів була одностайна у тому, що після Томи Аквінського майже жодного нового слова в її тлумаченні виголошено не було, а відтак вбачала своє завдання не в її аналізі, а в популяризації вчення Аквіната. На думку католицьких мислителів, між вірою та розумом існує злагода: віра складає непохитну підвалину світорозуміння, а розум має доводити відповідність до неї догматичних істин. Зрозуміло, що таке тлумачення не залишало самостійного місця вільному розмірковуванню, а конкретніше — філософії, відводячи останній місце "служанки богослов'я" й народжуючи такий феномен європейського філософування як схоластика, призводячи до засудження католицьким духовенством будь-яких виявів вільної думки, вогнищ інквізиції і відлучень від церкви.

Хоч як це парадоксально, але у своєму палкому прагненні узгодити віру з розумом схоластика філософія сприяла, врешті-решт, не тільки їхньому розмежуванню, а й зміщенню акцентів у бік значущості розуму. Згодом протестантизм (як реформаційний рух усередині католицизму), розглядаючи проблему віри та розуму, прагне зробити віру ро-

зумною, представити її як систему, що цілком задовольняє розум, зробити предмети віри якщо й не цілком зрозумілими, то, принаймні, обґрунтованими за допомогою раціональних доказів. Несподівано для себе, протестантські богослови, які поставили у центр свого вчення людину, причому, людину розумну та мислячу, доходять висновку, що й сама віра є продуктом людського розуму, а, отже, елемент розуму у знанні превалює над елементом віри.

Як бачимо, католицькі та протестантські теологи ще до початку XIX століття досить чітко окреслили й закріпили доктринальне розв'язання проблеми співвідношення віри та розуму. Що ж стосується православ'я, то тут це питання було ще далеким від свого вирішення, адже для православних богословів аж до кінця XVIII століття це питання не було ані принциповим, ані потребувало особливого розгляду: все записане у Біблії, й остання (попри деякі відомі вислови апостола Павла, які, зрештою, можна витлумачувати по-різному) ніяк не наголошувала протистояння чи неспіввіднесеність розуму та віри. Міркування католиків з цього приводу певною мірою влаштовували православних і не викликали в них відчуття загрози для всього християнського віровчення. Навіть системи філософів — раціоналістів Нового часу (Р. Декарта, Б. Спінози, Г. Лейбніца) — бралися, з певними поправками, до уваги та вивчалися, оскільки ці системи знаходили місце для Бога — хай навіть у формі деїзму чи пантеїзму. Інше ставлення, безумовно, викликав атеїзм французьких матеріалістів. Але тільки поява критичної філософії І. Канта, з її радикальним відкиданням віри як засобу пізнання понадчуттєвих речей, вивела православних богословів зі спокійної сплячки.

Як відомо, початок XIX століття характеризується активним реформуванням системи вищої, й зокрема духовної, освіти на теренах Російській імперії. В межах історико-філософського курсу ново-відкритих православних академій вивчення філософії І. Канта посідає помітне місце. Звичайно, що

розглядали кантівське вчення з критичної точки зору, але саме такий його розгляд і сприяв становленню професійного філософування в академіях, допомагаючи йому вивільнитися з догматично-логічних тенетів вольф'янізму і вийти на простір історико-критичного мислення.

Знайомство з творчістю І. Канта й інших представників новітнього німецького ідеалізму (І. Фіхте, Ф. В. Й. Шеллінга, згодом Г. В. Ф. Гегеля) не могло не спонукати до розгляду проблеми співвідношення віри та розуму у знанні. Здійснена І. Кантом переорієнтація процесу пізнання з зовнішніх речей на феномени людської свідомості вимагала по-новому осмислити роль і значення засобів здобуття знань, а якщо завважити, що німецькі мислителі фактично відкидали віру як такий засіб, зокрема і для пізнання надчуттєвих речей, підпорядковуючи, або виводячи її з розуму, то цілком закономірним постає прагнення духовно-академічних філософів, так би мовити, реабілітувати віру, і саме віру релігійну.

Полемізуючи з І. Кантом, православна духовно-академічна філософія, й особливо її київська гілка, почавши на цьому шляху з несміливих кроків, згодом мала серйозні здобутки, чимало сприявши народженню й утвердженню самобутньої російської релігійної філософії, представленої іменами В. Соловйова, П. Флоренського, С. та Є. Трубецького, М. Бердяєва та ін.

У цій статті ми спробуємо окреслити площину розв'язання проблеми віри та розуму київськими філософами на етапі становлення київської духовно-академічної традиції філософування, тобто в 20–30-х роках XIX століття.

Відомо, що у перші роки існування реформованої Київської духовної академії (1819–1823) всі її філософські курси — від початків логіки до історії сучасної філософії — читав Іван Сковрцов, який не був прихильником І. Канта, хоча сприймав деякі з його ідей. Зокрема, у праці "Критичний огляд Кантової релігії в межах лише розуму" (1838) І. Сковрцов підкреслює заслугу німецького мислителя у визнанні конечності людського розуму, неможливості обґрунтування моральності з принципу задоволення й припущення первинної гріховності та недосконалості людини. Визнання цих ідей має призвести до розуміння, що диктатура практичного розуму, яку, на думку І. Сковрцова, проповідує І. Кант, не є абсолютною, оскільки розум, як такий, не є творчим началом відносно істини, він лише сприймає та пізнає її [2]. Сприйняття почуттів, таким чином, є первісним відношенням духу до істини, і на цій основі зростає перша форма пізнання істини — віра. Як бачимо, І. М. Сковрцов, визначаючи місце віри та розуму в процесі людського пізнання віддає перевагу вірі (згідно з загальною християнською догматикою), але не відводить їй

виняткового місця, стверджуючи, що потребу розуміти істинний зміст віри реалізує філософія та наука, знаряддям яких є людський розум. Зрештою, зауважує він, "Одкровення та розум мають одне начало — Божественне" [3].

Таким чином, І. Сковрцов накреслює обриси можливого розв'язання проблеми віри та розуму, яке б узгоджувало досягнення філософії та науки з християнською догматикою. Втім, київський протоієрей ще не був таким радикальним, аби цілком послідовно стверджувати рівні можливості та гармонійне поєднання віри й розуму. Дотримуючись вимог Статуту духовних академій, він каже, що істинна філософія є поводитирем до Христа і мірилом критики будь-яких філософських систем визнає передусім Одкровення [4].

На наш погляд, тлумачення І. Сковрцова репрезентують типовий для раннього періоду розвитку духовно-академічної традиції погляд на розв'язання проблеми віри та розуму. Саме в цей період народжуються інтуїції щодо специфічно православного розуміння цієї проблеми як такої, що мала з'ясувати стосунки між філософією та релігією взагалі. Характерно, що необхідність розв'язання питання про взаємини релігії та філософії окреслилась у процесі критики вчення І. Канта і його наступників, що сприяло, водночас, і засвоєнню позитивних здобутків філософії німецького ідеалізму.

Як відомо, до філософії, особливо кантівської, офіційна влада у зазначений період ставилась досить вороже, тому слід віддати належне тим викладачам духовних закладів, які усвідомлювали і відстоювали її значущість та необхідність у системі академічної освіти. Власне, цьому питанню присвячена і промова І. Сковрцова "Про метафізичне начало філософії", виголошена на відкритті КДА у 1819 році, і праця Василя Карпова, його колишнього студента, "Вступ до філософії" (1840), де автор визначає предмет, мету, сутність та призначення філософії, викладаючи основи власної філософської системи. Зокрема, за В. Карповим, філософія — це наука, "яка розглядає все буття як одне гармонійне ціле в надчуттєвому або мислимому, наскільки воно може розвиватись зі свідомості та знаходити вираження в системі" [5].

Ідея надчуттєвого або ж "того, що мислиться у свідомості", складається, з одного боку, з абсолютного і того, що пізнається почуттями, а з іншого — постає як суб'єктно-об'єктне відношення. Відповідно філософія, на думку В. Карпова, має бути синтетичною. "Синтетизм — це така система філософії, — зазначає він, — яка розглядає знання і буття, ідеальне та реальне в нероздільному ... їхньому існуванні, а не виводить одне з іншого, і таке виведення вважає неприпустимим" [6].

Саме така система, за переконанням мислителя, дозволяє уникнути пасток, що їх розставляє

раціоналізм: така система "ставить розум у більш вузькі межі, зрівнює його з іншими силами у свідомості людського суб'єкта і, звертаючи увагу на його сутність та діяльність, показує його залежність від абсолютного і того, що пізнається почуттями" [7].

Як зазначає Г. Шпет [8], підґрунтя для своєї системи В. Карпов запозичив у В. Круга — послідовного, але не радикального кантіанця. Втім, зауважимо, В. Карпов не сліпо наслідує німецького мислителя, а досить аргументовано критикує його, і, власне, ця критика й надає праці вихованця Київської духовної академії особливої цінності.

Другою особливістю цього етапу є те, що при розгляді проблеми віри та розуму ще не зовсім розрізняється віра як психологічний феномен та віра як феномен Одкровенної релігії: ці поняття часто змішуються, що призводить до певної термінологічної та гносеологічної плутанини, а отже, й до незрілості спроб розв'язання питання про віру та розум. Зокрема, на такому дещо "запсихологізованому" рівні написана згадана праця В. Карпова.

З іншого боку, в цей період закладаються основи принципового розв'язання проблеми співвідношення віри та розуму з точки зору їх гармонійного поєднання у підходах до розгляду філософських, богословських, науково-природничих, етичних і взагалі світоглядних питань. І синтетична система філософії В. Карпова є, на нашу думку, досить яскравим цьому свідченням.

Представники духовно-академічної філософії 30-х років XIX століття не тільки полемізують з І. Кантом. Деякі з них — зокрема, Йосип Міхневич, професор філософії КДА, а згодом — Рішельєвського ліцею в Одесі, а також Петро Авсенев, який працював на філософських кафедрах у КДА та Університеті Св. Володимира, — досить активно звертаються до спадщини іншого німецького філософа — Ф. В. Й. Шеллінга.

Щодо Й. Міхневича (йому належить "Досвід простого викладу системи Шеллінга, розглянутої у зв'язку з системами інших німецьких філософів" (1850) — одна з перших серед вітчизняних праць, що з поміркованою неупередженістю та систематичністю викладає погляди видатного німецького філософа), то його погляд на співвідношення філософії та релігії, а отже, розуму й віри, багато в чому, сформований саме під впливом "філософії Одкровення" пізнього Шеллінга. Порівнюючи античну, язичницьку та християнську філософію, Й. Міхневич доходить висновку, що саме християнство, як релігія Одкровення, дало змогу розв'язати багато філософських питань, на які не спромоглась відповісти антична філософія — витвір суто людського розуму. Привнесення елементу Божественного Одкровення істотно змінило як проблематику філософії, так і вказало нові шляхи розв'язання давніх

проблем. Внаслідок цього, у філософії ствердились два закони: неписаний закон людського розуму та писаний закон Одкровення, втім, переконаний Й. Міхневич, "лише та філософія вводить до святилища істинної мудрості, яка випливає з розуму, аж ніяк не віддаляючись від Одкровення" [9].

Що стосується П. Авсенева, то засвоєння ним спадщини Ф. Шеллінга відбувалось через сприйняття ідей послідовників останнього — представників містично-релігійного спрямування — Ф. Баадера, Г. Стеффенса, Я. Гьореса, Г. Шуберта. Захоплений психологією, П. Авсенев визначав її значення щодо філософії. На його думку, психологія є тією наукою, яка "повідомляє людині пізнання про неї саму, що є осередком усього іншого пізнання" [10], а "розумова психологія є частиною філософії, і, як частина, своє життя отримує від цілого" [11].

Водночас, розглядаючи проблему віри та розуму, П. Авсенев намагався розмежувати психологію та філософію у тлумаченні феномена віри, що стало значним кроком уперед у справі розробки та визначення понятійного апарату обох сфер знання, сприяло уникненню термінологічних помилок у розв'язанні питання про співвідношення віри та розуму. Також варто зазначити, що саме П. Авсенев, звертаючи увагу на особливості національної душі, визначив характерні риси та склад російського характеру на відміну від західноєвропейського, й у зв'язку з цим вказав на шлях розвитку філософії в Росії у напрямку до філософії релігійної. У світлі проблеми про віру та розум це міркування увиразнювало як гармонійне співвідношення та співіснування двох елементів у процесі пізнання, так і самовизначення православного філософування.

Здобутки представників духовно-академічної традиції у 20—30 роках XIX століття склали підґрунтя для подальших розмірковувань щодо проблеми віри та розуму у знанні. Вони окреслили напрямок, а більш істотне, змістовне його наповнення залежало від їхніх наступників або ж навіть сучасників, але тих, хто зумів поглянути на проблему з суто філософської точки зору, а, отже, надав їй гідного обґрунтування.

Одним з таких сучасників став Орест Новицький — професор Київської духовної академії та Університету Св. Володимира. Зазначимо, що О. Новицький розглядає проблему співвідношення віри та розуму як з огляду на стосунки між філософією та релігією [12], так і з точки зору визначення розуму як найвищої пізнавальної здатності [13].

Філософію О. Новицький визначає як певну діяльність розумного начала, завдяки якому світ "осяюється" у своєму розмаїтті найвищим світлом ідей, що вносять до нього життя, єдність, гармонію. О. Новицький виділяє три джерела пізнання: на-

очність (науки природничі); чисте споглядання (науки математичні); чистий розум з його ідеями (філософія). Всезагальні закони буття першопочатково споглядає розум у самому собі як свою власну природу. Розум забезпечує єдність нашого пізнання, яка ґрунтується на пізнанні та спогляданні розумом ідей. Власне, ідеї і складають предмет розуму, саме через їх пізнання розум характеризується О. Новицьким як найвища пізнавальна здатність. Оскільки походження ідей не пояснюється ані з почуттів, ані з фантазії, ані з розсудку (його справа — аналізувати та синтезувати, переходити від частини до цілого, але тільки в межах умовних причин та дій), то можливо припустити їхню надчуттєву природу, а відтак "цілком справедливими є вимоги тих, хто здатність "уразумевать" предмети понадчуттєві визнає особливою, найвищою здатністю пізнання" [14].

Підкреслимо, що О. Новицький протиставляє розумові не віру, а розсудок як такий, що не здатен досягнути найвищі істини й оперує лише з чуттєвими даними. Через невідповідність між розсудковими та ідеальними поняттями розсудок або ж плутається у своїх антиноміях, спричиняючи скептицизм, або ж, прагнучи їхнього подолання, схилиється то в бік натуралізму чи матеріалізму, заперечуючи буття ідеальне, то, ігноруючи дійсність буття чуттєвого, будує системи раціоналізму, спиритуалізму чи пантеїзму.

І розум, і віру, яка виходить з сердечних поривань, О. Новицький відносить до сфери людського духу: там їхні спільні витoki, там вони постають взаємопов'язаними та взаємодоповнюючими джерелами пізнання ідей: "Сердечна впевненість у найвищих, необхідних людині, істинах є всезагальний, незаперечний факт,— пише він,— ...а в них саме й знаходить виразу зміст ідей нашого розуму" [15].

Таким чином, "ідеї розуму перш за все сприймаються серцем і перетворюються в ньому у відчуття: відчуття істинного, доброго та прекрасного, які в свою чергу стають ідеями істинного, доброго та прекрасного" [16].

Після цього, сприйняті серцем ідеї "стають власністю духа і супроводжуються найживішою, хоча ще й темною вірою у дійсність предметів понадчуттєвого світу і найживішим, хоча ще й позазвітним переконанням в істинності ідей" [17]. Це є моментом, за О. Новицьким, де віра та найвище знання збігаються. "З ідей розуму народжується віра, тому що вони є спогляданням вищого світу, як факту; але вони також дають і знання, тому що це споглядання виходить з розуму. Знання має тут найвищу вірогідність, оскільки розум не умовиводить, а тільки споглядає, і віра має істинне значення, оскільки не є безпідставним визнанням чогось за істину, а є самим знанням" [18].

Таким чином увиразнюється зв'язок між розумом та вірою, філософією та релігією, й водночас реабілітується необхідність самої філософії як такої, що спирається на закон єдності як на найвищий закон істини. Філософія, підкреслює О. Новицький, є необхідною за самою своєю сутністю як найвищий щабель розвитку пізнання: "Філософія захищає релігійну віру та мораль від зневіри та забобон" [19]. У філософії думка сягає своєї крайньої межі. Там вона, звичайно, може бути осяяна світлом Одкровення, але "це вже є не ступенем її власного розвитку, а чудесною Божественною допомогою людському роду" [20]. В одкровенній релігії, стверджує мислитель, "доповнюється недостатність ідеального знання Божественною Вірою" [21], "закон, мистецтво та наука, як розвиток ідей, виступають з природної релігії, з первинних відчуттів та уявлень, і знову повинні прийти до релігії, але вже осяяної Божественним Одкровенням" [22].

Таким чином, О. Новицький, багато в чому спираючись на діалектику Г. В. Ф. Гегеля, стверджує спільну діяльність розуму та віри не тільки у справі пізнання світу, а й у справі його конститування, розглядає таку співдіяльність як необхідну умову існування людського духу та вихідну засаду філософування: "Філософія, якщо вона хоче бути здоровою і повною життєвих сил,— підкреслює він,— має бути моральнісною та релігійною, повинна містити в собі ідеї Доброго, ідеї Вічного і Божественного" [23]. Характерно те, що О. Новицький звертається і до умов розв'язання питання віри та розуму з православної точки зору. На його думку, шлях подальшого розвитку філософії саме і є шляхом, "на якому повинно бути з'ясоване відношення розуму і віри в дусі Православ'я" [24]. Великі надії на торування цього шляху філософ покладає на розвиток вітчизняної філософської думки, а якщо вона виявиться неспроможною, за різних обставин, це зробити, то цю справу повинні здійснити інші православні народи.

Творчість О. Новицького стала, на наш погляд, новим кроком у розвитку київської духовно-академічної філософії. В його творах знаходимо спробу не тільки постановки, а й власне філософського розв'язання проблеми співвідношення віри та розуму. О. Новицький тлумачить зазначену проблему як проблему не тільки богословську, а й філософську, чітко визначаючи сфери діяльності віри та розуму, можливості їхньої гармонійної взаємодії, розглядаючи останню як вихідну умову філософування взагалі. Такі переконання О. Новицького сформувались вже не тільки під впливом філософії І. Канта, а й внаслідок досягнення філософії Г. В. Ф. Гегеля, що переконливо засвідчують промова "Про закиди філософії в теоретичному та практичному відношенні, їхню силу та вагу" та стаття "Про ро-

зум як найвищу пізнавальну здатність". Відлуння поглядів О. Новицького ми зустрічаємо у представника духовно-акад епічної філософії 50—60 років XIX століття П. Юркевича, в працях якого вони знаходять подальше обґрунтування та логічну довершеність.

Таким чином, можна стверджувати, що саме у 20—30 роках XIX століття професорами Київської духовної академії була започаткована певна традиція філософування, що виражалася передусім у

своєрідному ставленні до розв'язання проблеми віри та розуму як засобів пізнання. Виходячи з ідеї принципової єдності людського духу, представники київської духовно-академічної філософії у зазначений період стверджували рівноправне значення та гармонійне співвідношення віри та розуму як вихідних умов філософування та засобів світопізнання, сприяючи формуванню суто православного бачення цієї проблеми.

1. Див. *Шпет Г.* Очерк развития русской философии // Сочинения. М.: Правда, 1989.— С. 155
2. Див.: 1. С[кворцов]. Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума.— СПб., 1838.— С. 52.
3. Там само.— С. 23
4. Там само.— С. 54.
5. *Карпов В. Н.* Введение в философию.— СПб., 1840.— С. 67.
6. Там само.— С. 70.
7. Там само.— С. 72.
8. Див.: *Шпет Г.* Вказ. праця.— С. 178—181.
9. *Михеич И.* Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношении.— Одесса 1839.— С. 76.
10. Из записок по психологии архимандрита Феофана Авсенева// Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии, архимандрита Иннокентия, протоиерея И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архимандрита Феофана) и Я. К. Амфитеатрова, изданный академиею по случаю пятидесятилетнего юбилея (1819—1869) ея.— К., 1869.— Ч. 2.— С. 22.
11. Там само.— С. 17.
12. Див.: *Новицкий О. М.* Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности // Журнал Министерства народного просвещения.— 1838.— Ч. 17.— С. 229—339.
13. Див.: *Новицкий О. М.* О разуме как высшей познавательной способности // Журнал Министерства народного просвещения.— 1840.— Ч. 27.— № 8.— С. 125—142.
14. Там само.— С. 128.
15. Так само.— С. 126.
16. Там само.— С. 131.
17. Там само.— С. 131—132.
18. Там само.— С. 132.
19. *Новицкий О. М.* Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности.— Цит. вид.— С. 320.
20. Там само.— С. 306.
21. *Новицкий О. М.* О разуме как высшей познавательной способности.— Цит. вид.— С. 141.
22. Там само.— С. 141.
23. *Новицкий О. М.* Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности.— Цит. вид.— С. 320.
24. *Новицкий О. М.* Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований.— Ч. IV—K, 1861.—С. 380.

Olesya Kyrylchuk

PROBLEM OF REASON VERSUS FAITH IN KYIV SPIRITUAL PHILOSOPHY (1820—1830th)

This article focuses on the philosophy of the professors of Kyiv Spiritual Academy in 1820—1830 regarding the problem of reason versus faith in the process of developing one's worldview.