

- ²³ Там же. - С.109.
²⁴ Там же. - С.109.
²⁵ П.Юркевич. Общая педагогика с приложениями. М., 1869. - С.239.
²⁶ Там же. - С.195.
²⁷ П.Юркевич. План и силы для первоначальной школы//Журнал Министерства народного просвещения. 1870 № 3,4. - С.107.
²⁸ П.Юркевич. Общая педагогика с приложениями. М., 1869. - С.204.
²⁹ Там же. - С.184.
³⁰ Там же. - С.189.
³¹ Там же. - С.51.
³² Там же. - С.183.
³³ Там же. - С.172.
³⁴ Там же. - С.110.
³⁵ Там же. - С.97.
³⁶ Там же. - С.96.
³⁷ Там же. - С.178.
³⁸ Там же. - С.184.
³⁹ Там же. - С.109.
⁴⁰ Там же. - С.108.
⁴¹ Там же. - С.20.

Шевченко В.І.

(Чернігів)

Ф.ПРОКОПОВИЧ І Г.ГЕГЕЛЬ : ДВІ ВЕРСІЇ ДІАЛЕКТИКИ

Проблема взаємин київської релігійно-філософської школи та німецької філософії потребує ґрунтового історико-філософського переосмислення. Сьогодні є чимало вагомих підстав для переосмислення згаданої проблеми вже тому, що тепер в Україні йде інтенсивний пошук аргументованої філософської стратегії національно-незалежного та державно-самостійного світобуття.

Аналіз україно-німецьких філософських відносин у контексті нових національно-політичних та культуротворчих реалій через це видається актуальним. Він має допомогти розібратись у тому, що в україно-німецькому спілкуванні українська філософія набула, а що - втратила. Адже коли робиш щось одне, то не робиш усе інше. Коли енергія і час витрачались в Україні на освоєння концепцій німецької філософії, то обмежувався часо-простір вивчення й розробки проблем української світоглядно-філософської думки.

Необхідність своєрідної "ревізії" україно-німецьких стосунків у галузі філософії виправдовується ще й тим, що українська філософія у часи Російської імперії, а потім і в добу існування Радянського Союзу (відповідно - УРСР) як спадкоємця імперії замовчувалась. Зате німецька філософія постійно мала офіційну та напівофіційну підтримку державної влади й державно-політичних організацій.

Зазначимо, що про позитивний аспект україно-німецького філософського спілкування написано і сказано хоч далеко не все, проте досить багато. Беручи це до уваги, зупинимось на деяких втратах української філософії, про які поки що мало пишеться. Візьмемо як вихідний пункт філософію Києво-Могилянської академії, котра в цілому репрезентує класичну добу української філософії, і співставимо її з німецькою класичною філософією. Конкретніше - проаналізуємо розуміння діалектики, світу, начала, субстанції і свободи у філософії Ф.Прокоповича та Г.Гегеля. Співставлення дасть можливість також відтінити й підкреслити деякою мірою своєрідність української думки, котра кілька сторіч дискримінувалась, викликала нерозуміння в Росії і в СРСР, перекручувалась офіційними політико-філософськими стандартами, спертими переважно на німецьку філософію, починаючи ще від часів Петра I.

Історико-хронологічне співставлення поглядів Прокоповича і Гегеля, зрозуміло, не коректне, бо мислителів розділяє ціле століття. Проте у плані дослідження світоглядно-філософських тенденцій таке порівняння припустиме і має сенс. Передусім з огляду на те, що діалектика Гегеля через філософію К.Маркса, а далі - Г.Плеханова, В.Леніна та винайдений Й.Сталіним "марксизм-ленінізм"

справила і продовжує справляти істотний вплив на умонастрої в Україні. Виконуючи “філософський заповіт” Леніна, основна маса філософів в Україні з другої половини 20-х років ХХ ст. була зайнята “матеріалістичним перетлумаченням” філософії Гегеля, а з середини 60-х і до кінця 70-х років ця тенденція взагалі була однією з провідних у філософії на Україні.

Характерно, що навіть деякі сучасні українські антимарксистичні, пройшовши певну школу Гегеля - Маркса - Леніна - Сталіна, визнають, хоч і на підсвідомому рівні, вихідну засаду вчення Гегеля - віру в пріоритет тотальності, тобто у Абсолют¹.

Відзначити доцільно й те, що в Україні тепер хоч і не широко, зате іноді гучно, особливо у Києві та Львові, представлена лінія А.Шопенгауера, Ф.Ніцше., О.Шпенглера та інших представників німецької “філософії життя”, котра проводиться ідеологічно та практично прибічниками Д.Донцова. Причому якраз між марксо-ленінцями та прихильниками донцовської інтерпретації шопенгауєрівської “волі” та ніцшеанської “надлюдини” в Україні точиться полеміка гостріше, ніж у сучасній Німеччині. Та все ж підкреслимо, що світоглядне підсоння цієї полеміки криється все-таки у філософії Гегеля. Мовиться про те, що центр суперечок утворює проблема розвитку України, а основи вчення про розвиток, як загальновідомо, перебувають перш за все у діалектичній концепції Гегеля.

Багато чинників сучасних філософських суперечок, свідомо чи підсвідомо спертих на філософію Гегеля, пояснюється історико-політичними обставинами українського буття, котрі в даному разі не розглядатимемо. Зосередимось замість цього на питанні про те, чи мала українська філософія власну концепцію світобуття й світоперетворень. Якщо мала, то поширення і панування діалектики Гегеля, як теорії розвитку і пізнання, не має в Україні виправдання внутрішніми філософськими чинниками. Якщо ж такої концепції не було, тоді можна вважати, що поширення і панування теорії розвитку Гегеля - Маркса - Леніна виправдане, бо воно компенсувало недоліки української світоглядно-філософської думки.

Звернувшись до філософії Києво-Могилянської академії, як і до пізніших часів української філософії, можемо однозначно твердити: так, українська філософія мала власну оригінальну концепцію світобуття і світоперетворень. Досить виразно це проявляється у порівнянні філософії Прокоповича і Гегеля (хоч можна було б співставляти з міркуваннями Гегеля міркування у цьому напрямку і пізніших українських філософів - Г.Кониського, Г.Сковороди тощо). Загальний же результат такого співставлення підводить до висновку про те, що в українській і німецькій класичній філософії розроблялись дві мало схожі між собою концепції діалектики світобуття.

Діалектика у творах Прокоповича, зокрема, характеризується як важлива наука і як мистецтво логічно правильного і безпомилкового дослідження істини, а також як метод мистецтва діалогу (диспуту) та обміну думками з метою визначення істинного й хибного. Розрізняються при цьому "штучна" і "практична" діалектика. Штучна діалектика - це теорія або логіка діалогічного (діалектичного) методу, який спеціально виробляється філософами в результаті вивчення правил та законів процесу дослідження світу й процедур мислення. Така діалектика не встановлює нові істини, а аналізує відомі істини.

Нові істини, з погляду Прокоповича, здобуває практична діалектика. Вона є безпосереднє, пряме дослідження світу, людини, історії, пов'язана з досвідом життя. Разом з тим штучна діалектика, як логіка, і практична діалектика, як діяльно-творче пізнавальне освоєння світу і людини, розглядаються українським мислителем виключно у екзистенціально-гуманістичному "вимірі", так як вважаються аспектами діяльного існування людини серед людей і в природному довкіллі².

Філософія ж Гегеля пропонує цілком іншу інтерпретацію діалектики, котра примикає до містико-апофетичної тенденції у німецькій філософській думці XIV-XVII ст. (М.Екхарт, Я.Бйоме, Й.Шефлер та ін.). Діалектика у контексті цієї тенденції визначається Гегелем як наука, що зображує бога у його вічній істині. Німецький філософ висловлює переконання у тому, що діалектика теоретично відтворює бога

таким, яким існує “він у своїй вічній сутності до створення природи і якого б то не було кінечного духу”³.

Таке визначення діалектики дає можливість Гегелю робити висновок про те, що вона, як логіка, являє собою царство “чистої” думки та абсолютної істини, представлені існуванням бога “у собі” та “для себе”. Оскільки ж діалектика є також продукт “кінечного” людського розуму, то її причетність до зображення сутності бога, на думку німецького мислителя, дає підстави підходити до неї як до “царства тіней” (понять), що має джерело перетворень власного змісту “у собі”. Джерело це - бог, який проявляється в іманентному розвитку як Абсолютний дух. Через це Гегель діалектику вважає не одним із вироблених історією філософії відомих методів дослідницької та учбово-освітньої роботи (саме так характеризується діалектика Прокоповичем та іншими представниками філософії Києво-Могилянської академії), а всеосяжним, абсолютним методом та “душею” розвитку змісту світового процесу та його пізнання й усвідомлення.

Отже, можемо констатувати: у тлумаченні суті й змісту діалектики у філософських поглядах Прокоповича домінує реалістичне людське начало, у той час як у міркуваннях Гегеля про діалектику переважає містико-теологічний елемент. Ця відмінність істотно впливає на розуміння світу як об'єкта діалектики.

Прокопович світ аналізує головним чином у людському (антропоцентричному) і фізичному (природознавчому) аспектах. Звичайно, мислитель, як церковно-православний діяч, визнає існування бога, проте надає цьому символу-поняттю різне значення і смисл. Скажемо, в одних випадках “бог” символізує “безначальність”, котра оточує визначені світ, а в інших - це образ творчого упорядковуючого засновку (універсальний закон) світобуття. Таке розуміння бога “єресиархом” Прокоповичем зближує його погляди на світ з поглядами Дж.Бруно, Ф.Бекона, Т.Гоббса та інших філософів-гуманістів пори Відродження і Нового часу.

Разом з тим Прокопович в розумінні світу проявляє оригінальність. Так, якщо мислителі Заходу у XVIII ст. безпосереднє начало або первинне у фізичному світі вбачали

переважно у матерії-природі-бозі, то Прокопович це начало визначає як “природне тіло”. Таке поняття, як показує уважний розгляд змісту творів українського мислителя, теоретично стилізує образ доступного для вивчення Космосу (Землі, Сонячної системи тощо).

Причому “природне тіло” витлумачується як внутрішньо диференційована фізична реальність, котра розпадається на різні, але рівні у своїй несхожості роди буття. Складовими ж “природного тіла” є матерія, природа і форма. Матерія - це сума стихій та елементів, з яких утворюється все у світі. Різні їх поєднання і співвідношення утворює відмінні роди сущого, а одиниці, котрі своїми зв'язками утворюють самі ці роди, розпадаються внаслідок смерті на відповідні стихії та елементи. Природа ж - це способи існування родів буття та самого світу, а форма - порядок, організація (“фігура”) існування природного буття при певному складі і співвідношенні матерії тіл. Отже, фізичний світ, як “природне тіло”, покладається у філософії Прокоповича плюралістичним, поліцентричним, складеним із різних матерій.

Таким же плюралістичним виступає у світорозумінні Прокоповича і світ суспільний. Людський світ, пише мислитель у творі “Кант”, існує “збуреним”, хаотичним. Все у ньому “вгору ногами, у діл головами”, бо “кривда скаче”, “невинність плаче”, а правда перебуває у неволі³.

Суттєво відзначити й те, що питання існування бога, ангелів, демонів тощо Прокопович виносить за межу філософії, вважаючи, що їх розгляд - завдання метафізики й теології.

Світ же у філософії Гегеля сприймається як дух-бог, утілений у форми буття, а заодно і як буття, втілене у форми духу-бога. Таке світосприйняття і світорозуміння в цілому характерне не стільки для антично-європейської філософської традиції, скільки для “східної” філософської парадигми. Починаючи від створених у давній Індії “Вед”, світобуття у філософії Сходу витлумачується як духовно-матеріальна дійсність, утілена у Слові-Брахмані, а останнє “вогненно” реалізує себе у тих же духовно-матеріальних тілах.

Подібно міркує і Гегель, який світове начало вбачає у єдності Буття і Ніщо, у межах якої Буття та Ніщо однакові,

тотожні (Слово-Буття і Брахман-Ніщо в індійській філософії також тотожні). Причому процес втілення абсолютного духу зображується Гегелем, по суті, у контексті східних міфів про “світове яйце”, з якого усе “завите” в ньому розвивається методом “ареопагітиків”, тобто способом еманції від “нижчого” до “вищого”. Правда, східна думка припускає також рух від “вищого” до “нижчого”, що не спостерігається у Гегеля. Світ, з погляду німецького мислителя, “розпливається” для людини, так як вона прагне встановити у ньому безкінечне “божественне”. Існування бога, як вже зазначалось, розглядається у такому контексті як фундаментальна проблема діалектики (логіки), а сама діалектика визначається як вчення про досвітове існування бога. Їстотною ознакою філософії Гегеля постає, таким чином, сполучення, поєднання діалектики і метафізики, логіки й теології.

Різниця у світорозумінні, котра виявляється при співставленні філософії Прокоповича та Гегеля, приводить до цілком несумісного між ними вирішення і такої важливої світоглядної проблеми, як проблема субстанції. Світова субстанція у філософії Прокоповича, як, до речі, в усій філософії Києво-Могилянської академії XVIII ст., аналізується у фізичному плані як природний рід буття, а у пізнавальному - як те “останнє”, котре виявляється або відкривається людьми у світі. Одночасно це “останнє” розуміється як “початок” і “кінець” світу. Тобто визначення субстанції у філософії Прокоповича відносне. Субстанція береться як умовна при даних обставинах буття лінія розмежування світу, як Космосу, від оточуючої його невизначеності Хаосу.

Гегелівське вирішення проблеми субстанції також, як і у філософії Прокоповича, невіддільне від визначення світового начала. Якщо всеосяжне світове начало є Бог - Абсолют, то субстанційним його визначенням постає “поняття речі”, але такої речі, котра репрезентує у собі тотальне існування буття-ніщо бога. Принцип абсолютності існування духу як “речі” приводив Гегеля до заперечення існування Хаосу, котрий у класичній німецькій філософії своєрідно визначався Кантом як “річ у собі”. Гегель, на противагу Кантові, вважає “річ у собі” безглуздою вигадкою, “примарою”,

беззмістовною тінню неіснуючого. Через це у гегелівському тлумаченні фізичного світу зникає межа між визначеністю та невизначеністю, порядком і безладдям, істиною та ілюзією. Пізнавальне покладання субстанції у такому разі набуває абсурдного характеру, бо визначене і невизначене думкою виявляються тотожними в Абсолюті. Світ внаслідок цього стає непроникним для пізнання, котре набуває форми продукування фікцій, кожна з яких може вважатись субстанцією світобуття.

Різний концептуально-пізнавальний підхід до визначення субстанції зумовлює, зрештою, цілком відмінні концептуальні типи діалектики, як логіки і теорії раціонального мислення. Діалектика Прокоповича поліфонічна, спирається на реальну багатосубстанційність світобуття і враховує відмінності процедур дослідження різних родів буття (субстанцій). Тому у своїй філософії Прокопович і розрізняє діалектику як логічний метод і суму “практичних діалектик” вивчення дійсності, що різняться своїми логіко-змістовними формами. Прокопович у своїх творах показує, що існують специфічні відмінності між логікою осягання природного буття та логіками осмислення різних “мистецтв”, між логікою пізнання історії та логікою аналізу людської екзистенції (станів страху, радості, надії, віри тощо). Таке розуміння діалектики як логіки означало, що вона ефективна як засіб упорядкування здобутого знання. Набування ж знань завжди проходить у творчому дослідженні, котре часто не числиться з будь-якою логікою, вимагає цілком нової або удосконалення наявної логіки мислення.

Діалектика ж Гегеля, прагнучи зобразити розвиток Абсолюту, виявляється монологічною і замкненою, “круглою”. Вона розгортається як передвизначений і завершений діалог абсолютного духу із самим собою, що має форми “виведення” поняття з поняття. Діалектика Прокоповича у цьому смислі потенційно нібито перегукується з філософією німецького романтизму (Ф.Харденберг, В.Ваккенроден та ін.) і з сучасною “негативною діалектикою” Франкфуртської школи, котрі монологічно-тотальній діалектиці Гегеля і гегельянців протиставляли діалектику “безсистемності” або діалектику саморуйнування та “констеляції” системи.

Розбіжності у розумінні світу, субстанції та суті діалектики, що виявляються при співставленні філософії Прокоповича і Гегеля, істотно впливали на інтерпретацію місця і значущості людини у світі. Концентровано відмінність інтерпретацій проявляється у різниці підходів при вирішенні проблеми свободи людини. Для Прокоповича й інших філософів Києво-Могилянської академії свобода - це самодіяльність, як внутрішньо притаманна людям здатність самообмежуватись. Свобода спирається на знання дійсності та уміння встановити міру в різноманітних, у тому числі й у нових, стосунках з людьми та природним довкіллям. Тобто свобода розуміється як творчість нового, під час якої реалізуються природні здібності людини. Тому свобода у розумінні Прокоповича засновується любов'ю. Проте не "еросом", а "філотесом", тобто любов'ю у смислі взаємозв'язку та взаємодопомоги людей одне одному.

Свобода ж у розумінні Гегеля - це не тільки якісно вищий стан розвитку духу людини до вершин Абсолюту, що протилежний стану рабства. Екзистенціально свобода, вважає Гегель, встановлюється кожною людиною не стільки завдяки співмірності, скільки внаслідок боротьби з власною і чужою природою, мета якої в тому, щоб здобути визнання серед інших людей. Тому вичерпну засаду свободи Гегель бачить не в любові, а в смерті, котра нібито і є "абсолютним доказом свободи". "Вже одним тим, що суперники йдуть на смертельну небезпеку, - пише Гегель, - вони покладають як щось негативне своє обопільне природне буття, доводячи, що вони розглядають його як щось мізерне"⁵. Свобода в цьому смислі постає альтернативою життя і смерті, де життя означає свободу однієї і неволю або смерть іншої людини. Здобута кривавою біїнею свобода набуває чин безмежного свавілля, стає предметом ненависті.

Співставлення деяких ключових рішень найважливіших проблем філософії Прокоповича і Гегеля, таким чином, дає підстави для висновку про те, що українська філософія вже у XVIII ст. мала оригінальну концепцію світу і процесу його творчого освоєння. Тільки через несприятливі політичні обставини українського буття вона не набула такої популярності, яку здобули ідеї німецької класичної філософії. Проте

завдяки творчості Г.Сковороди, М.Гоголя, філософії Кирило-Методієвського товариства, П.Юркевича, М.Драгоманова вона привела до вчення про поступ І.Франка. Підкреслимо, що це вчення у кінці XIX ст. було, по суті, єдиною надійною альтернативою як вченню про розвиток, так і створеній французькими мислителями теорії прогресу. Вчення про поступ специфічне тим, що виходить з реальної поліцентричності світобуття, поліфонічності пізнавального процесу і враховує той незаперечний факт, що люди у своєму бутті керуються різною логікою мислення.

Додамо до сказаного ще й те, що монологічна діалектика Гегеля зберегла основні містико-тотальні засади і в марксистсько-ленінській матеріалістичній інтерпретації. Певною мірою це показав ще у 30-ті роки К.Каутський у своїй роботі з критики історичного матеріалізму, а вже у повоєнні роки на присутність у матеріалізмі Маркса - Леніна містичного елемента звернули увагу філософи Франкфуртської школи. Загравання з діалектикою Гегеля останні (Хоркхаймер, Адорно, Маркузе тощо) розцінили як "зрадливий елемент" усієї марксистсько-ленінської філософії.

Та все ж слід визнати, що діалектика, зрозуміла як теорія розвитку, виражає окремі реалії світобуття. Так, біологічні організми саме роз-виваються із певних зародків. Проте екстраполяція теорії розвитку органічних систем на весь світ невідворотно набула форми раціональної містики, котра, як зазначав ще І.Франко, приваблювала своєю наукоподібністю учення про світову об'єктивну закономірність. Містична віра в об'єктивну закономірність ("основні закони діалектики"), власне, і вела марксистсько-ленінську філософію до практичного банкрутства, котре в Україні ще до кінця не усвідомлене. Дехто гадає, що філософія Маркса - Леніна правильна, а застосування її було неправильним, хибним.

Суспільно-історичні реалії світу напередодні XXI ст. і той факт, що теорія розвитку зарекомендувала себе як теорія штучного створення соціальних конфліктів та катастроф, дають підстави твердити таке: осмислення світового процесу і тенденцій українського буття тепер не має вагомих аргументів для того, щоб спиратись на теорію розвитку. Діалектика Гегеля, писав ще П.Юркевич, вважала, що

пізнання завжди рухається у тому ж напрямку, у якому рухається сам предмет⁶. Подібно міркували також Маркс і Ленін, який особливо наполягав на тотожності думки і речі і на тому, що Маркс, спираючись на Гегеля, створив єдиновірне вчення про розвиток світового процесу.

Проте принцип тотожності мислення і буття, на який спирається теорія розвитку, зазначав Юркевич, є фікція, уявна перемога думки над буттям. Насправді ж, наполягав український філософ, ідея тотожності руху думки і речей довільно обмежує пізнання і не відповідає його формам і законам. Пізнання є вільна діяльність, а тому людина у пізнавальному відношенні може підходити до предметів не так і не з того боку, з якого “бралась” за них природа зі своїми умовами і причинами, щоб народити і сформувати існуючий світ речей’. Засада світоперетворень, з цього погляду, криється не у тотожності, а у відмінності вільного людського і необхідного природного існування.

Підсумовуючи викладене, можна робити певний висновок щодо сучасної філософської стратегії в Україні. Суть її, очевидно, доцільно пов'язувати з умінням спертись на засади тієї теорії діалектики, що розроблялась у Києво-Могилянській академії і знайшла своє специфічне продовження у філософії М. Драгоманова, І. Франка, В. Винниченка, М. Хвильового та інших українських мислителів. Зрозуміло, що відновлення і піднесення української філософської традиції у цьому аспекті потребує відповідної корекції в тому смислі, що слід обов'язково урахувати все нагромаджене світовою думкою при вирішенні проблем світового процесу.

ПОСИЛАННЯ:

¹ Див.: Сверстюк Євген. Блудні сини України. - К., 1993-С.27.

² Див.: Прокопович Феофан. Філософські твори: У 3-х т.- К., 1980. - Т.2. - С.26-57.

³ Див.: Прокопович Феофан. Кант//Аполлонова лютюня.- К., 1982. - С.157-158.

⁴ Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Наука логіки: В 3-х т. - М., 1970. - Т.І. - С.103.

⁵ Гегель Георг Вильгельм Фридрих. *Энциклопедия философских наук*: В 3-х т. - М., 1977. - Т.3. - С.242.

⁶ Див.: Юркевич П.Д. Докази буття Божого// *Філософська і соціологічна думка*. - N 9. 1992. - С.111.

⁷ Див.: Там само.

Сарапін О. В.

(Київ)

ДУХОВНО-АКАДЕМІЧНА ФІЛОСОФІЯ : ПРОДОВЖЕННЯ СХІДНОЇ ТРАДИЦІЇ ЧИ РЕЦЕПЦІЯ НІМЕЦЬКОГО ІДЕАЛІЗМУ?

Порівняно недавно предметом пильної уваги дослідників став феномен духовно-академічної філософії. Йдеться про становлення й розвиток релігійно-філософської думки, репрезентованої викладачами духовних академій. (Упродовж ХІХ ст. існували чотири духовних академій: Петербурзька, Московська, Київська та Казанська).

Особливу актуальність, на мою думку, набуває питання витоків духовно-академічної думки. З'ясування цього питання пов'язане не стільки з пошуками основоположень духовної філософії, зокрема в традиції східної патристики, скільки з дослідженням особливостей сприймання академістами ідей німецького ідеалізму. Звідси для обґрунтування пропонується засадова теза. Її суть: процесу становлення духовно-академічної філософії сприяло не тяжіння до східнохристиянської традиції, а вплив німецької критичної думки. Іншими словами, потужна течія німецького ідеалізму виявилась своєрідним каталізатором пробудження релігійно-філософської думки в духовних академіях.

Підставою для такого твердження слугує визнання різних і водночас взаємодоповнюючих один одного засновок. З одного боку, слід відзначити факт відсутності прямого зв'язку між вогнищами духовної освіти ХІХ ст. і патристичною традицією. Достеменно такий зв'язок виявився порушеним. На протязі п'яти віків в руському православ'ї домінувала аскетична течія, адепти якої не визнавали будь-які філософські