

Горський Вілен
Стратій Ярослава
Тихолаз Анатолій
Ткачук Марина

КИЇВ
В ІСТОРІЇ
ФІЛОСОФІЇ
УКРАЇНИ



КИЇВ
В ІСТОРІЇ
ФІЛОСОФІЇ
УКРАЇНИ



Київ
Видавничий дім
"КМ Академія"
Університетське
видавництво
"Пульсар"

2000



Розділ 1

Горський В. С.
ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ
В КУЛЬТУРІ
СТАРОДАВНЬОГО
КИЄВА

Розділ 2

Стратій Я. М.
ФІЛОСОФІЯ
В КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКІЙ
АКАДЕМІЇ

Розділ 3

Тихолаз А. Г.
ФІЛОСОФІЯ
В КИЇВСЬКІЙ
ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ

Розділ 4

Ткачук М. Л.
ФІЛОСОФІЯ
В УНІВЕРСИТЕТІ
СВЯТОГО ВОЛОДИМИРА



КИЇВ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ УКРАЇНИ





У книзі проаналізовано становлення й розвиток філософії в Києві починаючи від зародження її у складі культури стародавнього Києва княжої доби. Спеціальні розділи присвячено характеристиці сутності філософських поглядів чільних представників “академічної” філософії, які працювали в Києво-Могилянській академії, Київській духовній академії та київському Університеті Св. Володимира. Тим самим відтворюється картина регіональної київської філософської культури як одного з визначних компонентів загального змісту української філософської думки. Книгу адресовано студентам, аспірантам, науковцям. Її з цікавістю прочитає кожен, хто небайдужий до історії філософії України.

ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Характерною ознакою нинішнього етапу розвитку історико-філософських досліджень в Україні є суттєва активізація зусиль, спрямованих на поглиблене вивчення розвитку вітчизняної філософської думки.

Такий поворот у науковому досліді вчених – цілком зрозумілий і виправданий. Передусім він зумовлюється потребами процесу національного самоусвідомлення, що складає стрижневу особливість нашого сучасного культурного життя. Разом з тим він зумовлений нинішнім станом наукового опанування проблемою. Вкрай обмежене коло фактографічного базису, актуалізованого попередніми дослідженнями, і недостатній рівень осмислення наявного конкретного матеріалу стимулює до особливих зусиль, спрямованих як до залучення нових даних в актуальне поле фактів, що характеризують зміст і особливості процесу розвитку української філософської думки, так і до глибшого їх осмислення, яке має здійснюватися на ґрунті новітніх досягнень методології історико-філософського дослідження.

Цими міркуваннями й керувались передусім автори запропонованої книги, в якій, сподіваємось, читач одержить можливість поглянути з висвітленням раніше не досить вивчених подій, статей та ідей, що утворюють суттєвий шар у сукупному здобуткові в сфері філософської думки представників української культури. Разом з тим добір та інтерпретація матеріалу обумовлювались певними особливостями методологічної засади, яку автори книги намагались реалізувати в процесі дослідження.

Передусім ідеться про конкретний культурний локус, що визначає кордони, в межах яких здійснюється аналіз процесів, що є предметом дослідження. Нас цікавлять найзначніші події та персоналії, діяльність яких протікала в Києві, які своєю творчістю демонстрували змістовне наповнення й особливості київської культури, того духовного кола, що визначає перебіг процесів, – у тому числі й у сфері філософії, – в межах Києва як інтелектуального осередку духовного життя українського народу.

Зрозуміло, це певним чином обмежує значення результату з урахуванням потреб відтворення цілісної картини історії української філософії. Поза нашою увагою лишилися ті філософські вчення, ідеї, теорії, творці яких діяли на ниві української культури за межами київського кола. І все ж таки шлях, обраний нами, видається виправданим з огляду на стратегічну мету – відтворення об’єктивної, цілісної картини філософії як визначального компонента історії української культури.

Адже в силу діалогічної природи культури взагалі вона розвива-

Висловлюємо вдячність

*Фондові сприяння українській мові й культурі
при італійсько-українській Торговій палаті в Мілані
за фінансову підтримку цього видання*

ISBN 966-518-161-0
("KM Academia")
ISBN 966-7671-06-2
("Пульсари")

- © Горський В. С., Стратій Я. М., Тихолаз А. Г., Ткачук М. Л., 2000
- © М'яковська Н. В., Соловйов В. С., художнє оформлення та макет, 2000
- © Видавничий дім "KM Academia", 2000
- © Університетське видавництво "Пульсари", 2000

ється не через монологічне саморозгортання певних, одвіку притаманних їй рис, а демонструє, радше, картину безперервного оновлення, діалогу, — точніше полілогу — складових компонентів її, що в результаті утворюють синтетичний, багатобарвний образ культури певної спільноти, народу й людства в цілому.

Українська філософська культура в цьому сенсі творилася через взаємодію київської, харківської, львівської та інших культур, кожна з яких є особливою, зумовленою специфікою історичної долі і традицій, модифікацією української культури.

З іншого боку, звернення до регіональної філософської культури в певному розумінні розширює поле дослідження, даючи змогу виявити плідні результати міжнародної взаємодії представників різних філософських традицій, що волею долі реалізували свій творчий потенціал у межах культури даного регіону. З огляду на це, звернення передусім до київської філософської культури виправдане, принаймні, з трьох точок зору.

По-перше, з давніх-давен Київ усвідомлюється як духовний, інтелектуальний центр України, що надає процесам, які складають зміст філософського життя в Києві, визначального характеру, зважаючи на долю розвитку української філософії в цілому.

По-друге, Київ і київське культурне коло за своїм значенням входять за межі лише української культури, становлять один з могутніх духовних стержнів греко-слов'янського світу. Більш того, можна твердити, що Києву, який з давніх часів влився як “другий Єрусалим”, “другий Константинополь”, належить гідне місце серед великих світових міст, що підсумовують досвід історії людства. В цьому сенсі київська культура посідає належне їй місце в культурному колі Афін чи Єрусалима, Рима чи Константинополя, Відня, Парижа, Самарканда тощо.

Зрештою, по-третє, розташований на перетині шляхів, що з'єднували Степ і Ліс, Схід і Захід, Північ — “від варяг” і Південь — “до греків”, Київ здавна був ареною плідної взаємодії багатьох культур, що й творили той неповторний синтез, яким є київська філософська культура.

Ми не вперше звертаємося до проблеми “Філософська думка в Києві”. Саме таку назву мала видана 1982 року “Науковою думкою” книга. Певним чином ми намагались врахувати позитивний досвід, набутий авторами названого видання. Але обмежитись ним, гадаємо, неможливо, зважаючи передусім на табу, які встановлювала на шляху творчих зусиль тогочасних дослідників марксистсько-ленінська методологія, що панувала тоді в історико-філософській науці України. Автори намагались також врахувати й здобутки багатьох учених, які звертаються до аналізу філософії діячів “київського кола” (частково синтетичний результат цих зусиль відображає видана кафедрою філософії та релігієзнавства НаУКМА в 1997 р. збірка наукових праць “Київські обрії. Історико-філософські нариси”).

Підсумовуючи надбання попередників і колег, автори книги аж ніяк не претендують на підведення риси в подальшому висвітленні теми.

У зв'язку з цим відзначимо, принаймні, два обмеження, що їх свідомо визначили автори, беручись за дослідження.

По-перше, поза межами аналізу в цій книзі лишилися складні й неоднозначні процеси, що утворюють зміст філософського життя в Києві впродовж ХХ століття. Ця тема надзвичайно відповідальна і потребує спеціального висвітлення, котре спиралося б на детальний аналіз, який нині хіба що розпочинається.

По-друге. Як відомо, зміст філософської культури не вичерпується повністю здобутком представників так званої “академічної”, професійної філософії. Суттєву частину, — особливо в східнослов'янській традиції, — утворює сукупність філософськи значимих ідей, репрезентованих у продуктах не-філософської — конкретно-наукової, політичної, релігійної, мистецької діяльності тощо.

Певним чином це враховано в першому розділі книги, який звертається до культури Київської Русі, що заклала підґрунтя стилю філософського мислення діячів київської культури надалі. Але головну увагу в книзі зосереджено, власне, на здобутку київських представників “академічної” філософії, котрі інституціонально об'єднувались навколо Києво-Могилянської Академії, Київської Духовної Академії та Київського Університету Св. Володимира. Ми свідомо зосередились на вивченні спадщини київських представників професійної філософії, оскільки вона менше висвітлювалася нашими попередниками (особливо це стосується ХІХ століття). Істотно значення мало й урахування потреб сучасного розвитку філософських досліджень в Україні, яким, на наш погляд, бракує не так широти охоплення проблем, як професіоналізму в їх осмисленні. Сподіваємось, що наша праця стимулюватиме дослідників до подальшого осмислення київської філософської культури, культури інших регіонів, що в сукупності своїй творять багатоманітний образ української філософії.

Переднє слово і перший розділ книги написані доктором філософських наук, професором В. С. Горським. Другий розділ — кандидатом філософських наук Я. М. Стратій; третій розділ — кандидатом філософських наук, доцентом А. Г. Тихолазом; четвертий — кандидатом філософських наук, доцентом М. Л. Ткачук.



1

ФІЛОСОФСЬКІ
ІДЕЇ
В КУЛЬТУРІ
СТАРОДАВНЬОГО
КИЄВА





1.

БІЛЯ ДЖЕРЕЛ КИЇВСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Спрямовуючи мислений погляд в глибокі віки у пошуках відповіді на питання: “откуда есть пішла” філософія в Києві, ми звертаємося передусім до тієї яскравої доби в історії нашого міста, коли воно було центром не лише політичного, а й духовного, культурного життя могутньої давньоруської держави – Київської Русі. Щоправда, мабуть, погляд на давньоруську добу, як час, від якого починає свій відлік київська філософська думка, потребує певних пояснень хоча б тому, що понині існує досить усталений погляд, згідно з яким культура Київської Русі взагалі не мала власної філософії. На думку Г. Шпета, ця пора заслуговує на назву епохи “невігластва”, якій притаманний був, за його словами, “низький культурний рівень, дикість звичаїв і брак розумових натхнень”¹. Відомий історик української культури й філософії Дм. Чижевський висловлюється стриманіше, але по суті так само. Все, що було створено на Україні в галузі філософської думки до Г. Сковороди, писав він, є “більше історією навчання філософії, аніж історією філософії”². Зрештою, в пошуках прихильників такої точки зору не обов’язково звертатись до висловлювань діячів, котрі жили на початку століття. Ось ще одна цитата вже нашого сучасника: “Епоха «Слова о полку Ігоревім» не дає жодних фактів, які б дозволили висновувати, що на Русі існували філософи і філософія”³. Традиційно донині вважається, що історію української філософії слід починати, якщо не з Г. Сковороди, то з Києво-Могилянської Академії.

Такий погляд теж має певний сенс, якщо виходити з усталеного в модерній західноєвропейській культурі уявлення про філософію як окрему галузь науково-теоретичного знання, що матеріалізується у вигляді цілісних філософських систем і теорій. Справді, для історика “філософії вчень і систем” культура Київської Русі не буде предметом спеціального інтересу. Але річ у тім, що цим зміст власне філософії не вичерпується.

Йдеться про те, що філософія як така взагалі не є наукою. Це особливий тип духовної діяльності, що служить з’ясуванню граничних підстав людського буття. Якщо людина, розмірковуючи над сутністю будь-якого явища, заглиблюється у з’ясування смисложиттєвих проблем, вона вступає у сферу філософії. В цьому сенсі філософія утворює той глибинний рівень, який об’єднує людей даної культури, надаючи осмисленого характеру їхній життєдіяльності.

Досліджуючи культуру з огляду на таке розуміння філософії нас цікавлять у ній передусім не завершені філософські вчення й системи, а філософські значимі проблеми, котрі хвилювали людей цієї доби і до розв’язання яких вони прагнули. Звичайно, історико-філософська наука не має в своєму розпорядженні приладів, за допомогою яких можна було б зареєструвати певний момент, від якого бере свій початок філософська думка. Намагання точно вирахувати на часовій осі ту точку, з якої починається відлік історії філософії, – справа марна хоча б тому, що такої точки просто не існує. Філософія не народжується в результаті якогось одноразового акту. Шлях становлення філософії від “ніщо” в “дещо” – історично тривалий процес, перші вияви якого реєструють вже не початок, а певний результат роботи філософської думки. Індикатором такого результату в київській культурі є наявна, як в оригінальних, так і в перекладних писемних пам’ятках, що функціонували в культурі стародавнього Києва і створювались давньоруськими інтелектуалами, які творили в Києві, свідома постановка смисложиттєвих питань і намагання вирішити їх. З такої точки зору киеворуська культура має, безумовно, самостійне історико-філософське значення.

Принаймні, в киеворуських пам’ятках XI–XII ст. ми вже подибуємо спроби з’ясувати проблему “о бытии сего мира, о первом человеке и яже суть была по нем”, – відповідь на це філософське питання містить “Промова філософа”, що включена до найдавнішої частини “Повісті врем’яних літ”. У першому літописному зводі ми знаходимо й намагання з’ясувати “что есть луче всего в свете семь?”. Вже Володимир Мономах у своєму “Повчанні” розмірковує над таємницею людського буття – “Что есть человек, яко помниши и?”⁴.

Багато таких і подібних їм питань, що виявляють безпосередню дотичність до смисложиттєвої проблематики, й утворюють у сукупності коло властиво філософського пошуку давніх київських інтелектуалів.

Він, цей пошук, що засвідчує початок історії власне філософського думання в Києві й культурі, центром якої він був, стає можливим завдяки дії факторів, котрі зумовлюють усвідомлення потреби та можливість філософування.

Чи не найсуттєвішим серед них є християнізація Русі. Християнство передусім сприяє прилученню нашої культури до світової філософської традиції. Візантійська, давньоболгарська, а через них і антична філософська спадщина завдяки християнству приходить на Київську Русь і включається до того духовного ґрунту, на якому починається розвиток нашої філософської традиції.

Християнський світогляд утворюється, як відомо, в результаті взаємопроникнення передусім двох найбільш розвинених культур стародавнього світу – греко-римської та культури Близького Сходу. Цей синтез дозволяє звільнитись від багатьох суперечностей, властивих кожній з цих культур, забезпечуючи разом з цим функціонування багатьох ідей, зокрема, античної філософії у складі духовної культури середньовіччя, в тому числі в Стародавній Русі.

Безпосереднім джерелом ознайомлення з античною філософською думкою для діячів Київської Русі виступає візантійська культура. Адже, саме Візантії належить головна заслуга збереження античної спадщини в епоху середньовіччя. Ставлення діячів візантійської культури до античної філософії було неоднаковим. Серед них були й ті, хто більш-менш широко використовував її, й ті, хто рішуче засуджував. Але, так чи інакше, античність для Візантії була своєю рідною культурною спадщиною, до якої вона постійно зверталась при розв'язанні філософських проблем, що їх висувала перед нею нова епоха. “Життєвий шлях античної літературної спадщини протягом візантійського тисячоліття, – відзначала Л. А. Фрейденберг, – можна представити як повсякчасні над нею роздуми”⁵. Тим самим через взаємодію з візантійською культурою Київська Русь отримала можливість прилучитися до античної спадщини. Це досягалось шляхом безпосереднього контакту давньоруських книжників з надбанням візантійської культури, чи опосередковано – завдяки діяльності представників “золотого віку” болгарської культури, чії переклади з грецької на старослов'янську мову ширились на території Київської Русі.

Серед античних мислителів найвідомішими на Київській Русі були Арістотель і Платон. В “Ізборнику Святослава 1073 року” вміщено філософський трактат Теодора Раїтуїського, в якому було викладено ідеї з “Категорій” Арістотеля та “Вступу до «Категорій» Арістотеля” неоплатоніка Порфирія. Завдяки цьому трактату давньоруський читач одержав змогу ознайомитись із тлумаченням цілої низки фундаментальних філософських категорій⁶. На Арістотеля і Платона широко посилається Йоан Екзарх Болгарський – автор дуже популярного на Русі “Шостиднева”. У давньоруській збірці “Бджола”, крім цитат із творів отців церкви, містились уривки, що приписувалися Плутарху, Діогену, Сократу, Піфагору, Арістотелю, Епікуру та іншим. Надзвичайно багатим на відомості з античних джерел був поширений на Русі переклад “Хроніки” Йоана Малали. Значний матеріал для ознайомлення з ідеями античних мислителів містили твори відомого візантійського вченого Йоана Дамаскіна, що в

перекладі на давньослов'янську мову були знані в Київській Русі. Аналогічну інформацію містила й поширена на Русі “Діоптра” – твір візантійського письменника другої половини XI ст. Філіпа Філософа. Наведені факти дають уявлення про досить широке побутування у складі культури Київської Русі ідей античних мислителів. Але, говорячи про вплив античності на вітчизняну філософську думку, не слід обмежуватись лише переліком видатних грецьких філософів, чії імена можна знайти в пам'ятках давньоруської писемності. Важливо врахувати не лише імена, відомі на Київській Русі, а, передусім, ті ідеї античної філософії, що справили певний вплив на давньоруську думку.

У цьому плані слід відзначити чи не найбільше відображення в філософській думці Київської Русі (як і в подальшій історії київської філософії) ідей неоплатонізму. Будучи християнізованою Псевдо-Діонісієм Ареопагітом, філософія неоплатоніків міцно увійшла до складу середньовічної традиції, в тому числі й вітчизняної думки.

При цьому слід зважати, принаймні, на два суттєвих моменти. По-перше, неоплатонізм певною мірою був синтезом досвіду філософських шукань античних мислителів у цілому. Він мовби підсумовував багатоманітні результати, одержані античною філософією. У неоплатоніків йдеться не тільки й не так про філософію Платона, як про сполучення з цією філософією вчення давньогрецьких стоїків, скептиків, епікурейців, Арістотеля. Тому, якщо візантійська культура виступала для Русі найважливішим транслятором античної філософської спадщини, то сама ця спадщина значною мірою була представлена крізь призму неоплатонічної філософії. Вже на ранньому етапі розвитку вітчизняної філософської думки в культурі Київської Русі були знайомі праці Порфирія, Теодора Раїтуїського, Максима Сповідника та інших авторів, котрі донесли до свідомості давньоруських мислителів ідеї неоплатонізму.

По-друге, неоплатонізм, при всіх властивих йому рисах, що зближують його з християнством, усе ж лишався філософією, а не релігією, до того ж філософією античною. Тому християнізований варіант неоплатонізму, яким він представлений у середньовіччі, в тому числі й у вітчизняній, київській культурі, є результатом неминучої деформації цього філософського вчення. При всій аналогії між неоплатонічною тріадою “єдине – розум – душа”, що визначала головні етапи сходження духовного цілого у світ земного, з християнським уявленням про трійцю, між ними була принципова відмінність. Якщо елементи неоплатонічної тріади мислились абстрактними, безособовими сутностями,

що відзначають етапи діалектичного розвитку від світла до темряви, то іпостасями християнської трійці виступають “особи”. Тому там, де неоплатонічна традиція передбачає процес, християнська теологія – вчинок. Античність, будучи включеною в середньовічне мислення, яке утверджувалось на Русі, здобуває невластивого їй особистісного, “діяльнісного” характеру і спрямовує не на споглядання, а на діяльність по утвердженню людиною себе в цьому світі.

Взагалі, в ранньохристиянській традиції було закладено в принципі негативне ставлення до античної філософської думки в цілому. “Елліністична мудрість” протиставлялась як культура “зблуканого людства” “богоданому писанню”, яке визнавалось єдиним джерелом і критерієм істини.

У межах такої позиції вирізняються два відмінні підходи до античної спадщини. Один, сформульований в “Апостольських посланнях”, у “Промові проти язичників” Афанасія Александрійського та деяких інших творах, виходив з однозначно нігілістичного заперечення філософії “зовнішніх” (по відношенню до християнства) античних мислителів.

Такому підходові протистояв інший, більш гнучкий, у межах якого не виключалось, хай і обмежене, але все ж таки конструктивне ставлення до античної спадщини (Климент Александрійський, Василій Кесарійський, Григорій Ниський, Ориген та ін.).

На думку Григорія Ниського, звернення до античної спадщини необхідне, по-перше, для критики ересей, які теоретично ґрунтуються на ідеях античних філософів. По-друге, під час проповіді для переконання невіруючих можна також вдаватись до аргументів, запозичених з античної філософії, оскільки остання зрозуміла тим, до кого звертається проповідник. Чітке формулювання такого ставлення до античної філософії дає Йоан Дамаскін: “І цариці властиво користуватись послугами служниць”⁷.

У межах такого підходу розробляється концепція, згідно з якою антична філософія і культура наче вписується в біблійне тлумачення всесвітньої історії людства. В “Етимології” Ісидора Севільського (570–636 рр.), слідом за Августином, історія людства зображувалась у вигляді шести епох, що послідовно змінювали одна одну: 1) від Адама до Ноя; 2) від Ноя до Авраама; 3) від Авраама до Давида; 4) від Давида до Вавилонського полону; 5) від Вавилонського полону до народження Христа; 6) від народження Христа до кінця світу.

У хронологічну сітку історії, збудовану таким чином, включалась і антична культура. В результаті, скажімо, Гомер вважався сучасником біблійного Саула; час діяльності Фалеса

Милетського припадав на четверту епоху, а книга “Есфирь” вважалась сучасницею Платона й Арістотеля. Тим самим обґрунтовується хоча й обмежене, та все ж таки в цілому позитивне ставлення до античної спадщини.

Оскільки вважалось, що “богодана істина” хронологічно була проголошена раніше від часу, коли жили античні мислителі, то в принципі допускалось відображення цієї істини і в творах “зовнішніх”, античних мислителів. Вони позбавлялись першоавторства щодо знань, які вважались істинними. Пріоритет тут віддавався старозавітним пророкам. Але й античні мислителі здобували статус хай “зблудших”, “несвідомих”, а все ж таки носіїв істинного знання. В світлі такого підходу слід розцінювати заяву Йоана Екзарха Болгарського про те, що Платон багато своїх ідей запозичив у Моїсєєвому “П’ятикнижжі”. Це, однак, не відповідало істинній картині розвитку філософської думки, проте створювало передумови й для позитивного сприйняття деяких ідей античних філософів.

У культурі Київської Русі можна виявити відображення обох зойно названих підходів. Відображенням боротьби прибічників двох тенденцій є один з яскравих документів доби Київської Русі “Послання пресвітерові Фомі” митрополита Климента Смолятича. Визначний давньоруський письменник у ньому прямо зізнається, що писав він “от Омира и Аристотеля и от Платона”⁸, не вбачаючи в цьому зради християнській істині, як твердив його опонент, що поділяв, мабуть, позицію прибічників відверто нігілістичного ставлення до “еллініської мудрості”.

Досить велика популярність давньогрецьких мислителів, на яку вказують пам’ятки книжності Київської Русі, свідчить про переважання в давньоруській культурі більш прогресивної тенденції, яка в певних межах спиралась на свідоме осмислення ідей античних мислителів.

Звичайно, ці ідеї не механічно пересаджувались на ґрунт вітчизняної культури, вони суттєво трансформувались відповідно до загального спрямування середньовічного способу світосприйняття, що утверджується в той час на Київській Русі.

Звернення до античності не засвідчує ані повернення до рівня філософської думки давньої Греції, ані прямого продовження цих ідей.

У межах давньоруської культури розробляється новий тип мислення – мислення середньовічного, який в цілому знаменував собою суттєвий крок вперед порівняно з античною філософією.

Як духовна квінтесенція культури філософія завжди виступає способом осмислення людського буття. В центрі будь-якої

філософії завжди перебуває людина. Тому прогрес в історії філософії в кінцевому підсумку визначається ступенем заглиблення на шляху до осягнення сутності людської особистості. Зіставляючи з такої точки зору античний і середньовічний типи мислення, доцільно звернутись до запропонованого О. Ф. Лосевим розрізнення між субстанційною та атрибутивною особистістю⁹.

Субстанційною особистістю є тоді, коли вона представлена як органічний зв'язок тіла і душі, об'єктивного й суб'єктивного. Лише такий погляд дозволяє розуміти її як неповторну індивідуальність. Атрибутивне ж розуміння акцентує увагу лише на одній з ознак особистості — об'єктивній чи суб'єктивній, кожна з яких сама по собі не утворює субстанцію особистості, лише виражає суттєві ознаки, атрибути її.

У межах античного світорозуміння людина не виділяється зі світу природи, що не дозволяє, лишаючись на позиції такого типу філософствування, стверджувати образ субстанційної особистості. «Античність, — як відзначає О. Ф. Лосев, — досить багата роздумами саме про атрибутивну особистість і майже позбавлена будь-яких інтуїцій субстанційної особистості»¹⁰.

По суті, вперше підхід до осягнення субстанційної особистості стає можливим у межах середньовіччя. Новий тип мислення, що складався в епоху середньовіччя, відповідав більш високому рівневі розвитку самосвідомості людини. Тут уже не абсолютизується чуттєвий космос, а особистість набуває статусу божественної, що підноситься над космосом, є творцем його. Людина вже не мислить себе нероздільною часткою природи, не прагне пасивно споглядати довколишню дійсність, а намагається подолати світ кінечного буття, звертаючись не до природного космосу, а до нехай абсолютної й понадлюдської, а все ж таки особистості. Такий підхід дозволяв не лише подолати абстрактно-споглядальний характер античного мислення, а й давав простір для утвердження назрілої ідеї історичного прогресу. Нова модель, яку стверджувала середньовічна філософія, передбачала розрізнення буття сутності від існування, яке вже не уявляється замкненим у самому собі, а спрямованим від минулого через сучасне до майбутнього, в якому очікувалось здійснення жаданого злиття існування із дійсною людською сутністю.

У межах середньовічного типу мислення відкриваються можливості для звернення до внутрішнього світу людини, усвідомлення обмеженості її фізичного буття й можливостей у безкінечному світі. Глибоке переживання таємниці буття, властиве людині тієї пори, приводить її до загостреного морального самовідчуття. Все це зумовлювало своєрідність давньоруського філо-

софського мислення, яким воно складається в культурі Київської Русі.

І все ж, цей новий тип мислення народжується значною мірою на ідейному ґрунті, закладеному античною культурою, й у кращих своїх виявах зберігає органічний зв'язок з давньогрецьким лоном, яке породило його. При чому, якщо йдеться про співвідношення античної і давньоруської філософії, слід мати на увазі, що для сприйняття надбань давньогрецької культури, за всієї властивості їй принципової відмінності од середньовічної, саме на слов'янському ґрунті було й немало, так би мовити, додаткових сприятливих факторів. Адже засвоєння християнства відбувалось тут на ґрунті культури, що відзначалась надзвичайно розвиненим відчуттям близькості людини до природи, відчуттям, що так і лишилось до кінця непереборним. Як справедливо відзначає В. В. Бичков, «прийняття Руссю християнства не могло порушити глибинного архетипічного зв'язку слов'янської духовної культури «людина — природа», навпаки, воно суттєво одухотворило її, піднісши на новий щабель»¹¹. На цьому ґрунті й створюються сприятливі передумови для позитивного розгляду давньоруської філософії в контексті античної мислительної культури.

Але роль християнства не обмежувалась функцією простого ретранслятора здобутків світової культури. Адже необхідно ще з'ясувати, як взагалі було можливим засвоєти досягнення понад тисячолітнього розвитку філософії на рівні вітчизняної філософської думки, що робила тільки перші кроки в переході з «ніщо» в «дещо». Зазначена різниця потенціалів могла дати творчий здобуток лише завдяки могутнім стимулам, котрі спонукали б до напруженої інтелектуальної праці, спрямованої до засвоєння тисячолітнього філософського здобутку. Таким стимулом і виступає християнство як релігія Писання з властивою йому благоговійною пошаною до Слова. Не лише священні тексти, а й світ в цілому сприймається як книга, що містить заповідану Богом «сокровенну» істину, зміст якої людина й має осягнути. В такому сенсі культура, що розвивається під впливом християнства, неминуче набуває книжного характеру, спонукає до осягнення смислу, «прихованого» в слові, стимулює до роздумів над словом, пошуку його метафоричного, символічного значення. А це, власне, й було могутнім каталізатором, що сприяв налаштуванню свідомості на філософський реєстр. Адже, мабуть, мав рацію Л. Вітгенштейн, який зазначав, що «вся філософія є «критикою мови»»¹².

Згадаймо в зв'язку з цим започаткований Володимиром процес «учення книжного». Не просто починається він. На перших

порах спроби просвітити книгою сприймалися як насильство над “живим життям”. Матері “нарочитя чаді діти”, яких за наказом князя посілали до школи, ридали за ними, “аки по мертвечи”. І справді, оволодіння писемним словом вело до втрати родоплемінних зв'язків, що ґрунтувались на усній традиції. Воно означало смерть для роду. Але разом з цим народжується культура слова книжного, писемного, яка виникає з тієї самої потреби, що зумовлює необхідність появи філософії.

Писемність, а слідом за нею рукописна книжність виникають як засіб передачі знань, що виходили за межі інформації, яка витворювалась усною традицією роду й передавалась від покоління до покоління. Але поява внутрішньої потреби в такій “додатковій” інформації засвідчує не лише початок занепаду родової свідомості та зародження писемної культури, а й виступає істотним фактором, що, врешті-решт, веде до виникнення філософії.

Можна сказати, що філософська думка народжується тоді, коли для нормальної життєдіяльності стає недостатнім набір тих навичок, відомостей і вмінь, які передавались усною традицією роду. Розвиток життя відтоді вимагає більше знань, ніж їх можна було нагромадити протягом одного людського життя. Виникає необхідність узагальнення. От тоді й народжується філософське знання як засіб, що озброює людину вмінням звести численне до нечисленного. Філософія починається в слові, що розуміється як вираз узагальнюючої думки. Характеризуючи цей процес стосовно історії античної філософії, Т. В. Васильєва описує його таким чином: “коротким є термін життя людського, щоб збагнути і кожному добродійності в усіх її проявах, і кожний з видів птахів, дерев, будинків. Вже на початку життєвого шляху необхідно знати, що таке добро і зло, що є птах, що – будинок, що – дерево. Які бувають добродійності, птахи, дерева й будівлі, досконально треба буде знати – охоронцеві моралі, ловчому чи пташникові, дроворубові або садівникові, архітекторові чи власникові будинків, кожний повинен знати ці речі в найзагальнішому вигляді. Ось про цей “найзагальніший вигляд” і почала турбуватись філософія”¹³.

Щойно відзначена особливість стосовно процесів, які відбувались в культурі Київської Русі, актуалізує значення дотичності цієї культури до кирило-мефодіївської традиції.

Мабуть, без перебільшення можна стверджувати, що жоден з діячів слов'янської культури не був таким популярним, не став предметом такого широкого вшанування в Київській Русі, як Кирило і Мефодій.

Принаймні вже перші пам'ятки давньоруської писемності

досить чітко фіксують наявність поширеного культу творців слов'янської писемності. День пам'яті їх відзначено у місяцеслові, вміщеному в Остромировому Євангелії – першій датованій пам'ятці давньоруської писемності. Їх зображення прикрашали алтарні частини соборів Давньої Русі поряд з образами отців церкви (найдавніше таке зображення понині зберігається в Кирилівській церкві XI ст. в Києві). В пам'ятках давньоруської писемності слов'янські просвітителі зображуються глибокими мудрецами, видатними моралістами, звернення до авторитету яких вважалось достатнім для утвердження певної ідеї, повчання тощо.

Культ їхнього імені був нерозривно пов'язаний зі значимістю справи Кирила і Мефодія, що заклали підвалини могутньої традиції, яка суттєво визначала перебіг духовного життя слов'янських народів, у тому числі й українського. СENS цієї традиції визначався кінець кінцем тими глибинними світоглядними потенціями, що були закладені в слові й справі солунських братів.

Звичайно ж, передусім Кирила і Мефодія шанують як творців слов'янської писемності, як вчителів “слов'янську мову”, а сутність кирило-мефодіївської традиції передусім пов'язана зі ствердженням високого авторитету книжності, тексту, слова в системі духовних цінностей Київської Русі. Саме ця традиція пов'язана з утвердженням у культурі Київської Русі високого авторитету “книжної мудрості”. Книги уподібнюються річкам, які “напоюють весь світ”. Так сказано в літописній похвалі Ярославу Мудрому, який прославлявся за те, що він “насеял книжними словесами серця верних людей” землі руської. “Ізборник” 1076 року розпочинається спеціальною статтею “Слово некоего калугера о почитании книжном”. Студійський статут, прийнятий Києво-Печерським монастирем, передбачав обов'язкове регулярне читання книжок, обережне з ними поводження усіх іноків.

Відзначаючи пройняте глибокою пошаною до книжного слова ствердження кирило-мефодіївської традиції, слід зважити на те, що сам по собі такий процес мав революціонізує значення для розвитку давньоруської духовності, сприяючи становленню середньовічного стилю мислення, який приходив на зміну родовому світосприйняттю, що історично зживало себе. Процес цей відбувався не безконфліктно. Адже численні панегірики книзі, книжковій мудрості, які простежуються, починаючи з “Повісті врем'яних літ”, “Слова про Закон і Благодать” Іларіона й аж до проповідей Кирила Туровського та “Моління Данила Заточника”, свідчать про те, що, мабуть, чимало було тих, кого треба було настійливо переконувати в корисності книжкового слова.

Утвердження авторитету писемного слова не лише створювало передумови для виникнення філософії. Воно суттєво визначає зміст і напрямок філософування. Передусім це засвідчувало значний прогрес у становленні людини як особистості, прогрес у розумінні центральної світоглядної проблеми “людина і світ”.

Якщо на рівні міфологічної свідомості людина мислить себе невіддільно пов'язаною з природою, впорядкованим космосом, то нове світорозуміння, яке стверджувалося разом із культом книжності, передбачає усвідомлення людиною себе як суверенної особистості, що відрізняється од природи. Людина співвідносить себе з Богом, з яким вона вступає у спілкування з метою збагнути істинний сенс власного буття. Книзі в цьому процесові відводиться поважна роль посередника між людиною і Богом. Вона сприймається як текст, у якому Богом зазначена адресована людині істина про сенс її буття. Причому, книга розуміється в найширшому обсязі. Певним чином весь світ уявляється ні чим іншим, як книгою, створеною надсвітним творчим началом за допомогою слова. Природа як буття *in rebus* (“буття в речах”) уявляється текстом, що, будучи прочитаним людиною, дозволяє їй прилучитись до Бога як буття *ante res* (“буття до речей”). Але суттєво, що поряд з осягненням божественної істини через розшифрування ребуса природи, не меншої, а певною мірою навіть більшої ваги та значення набирає осягнення *ante res* за допомогою тексту Святого Письма, книги у власному розумінні цього слова, яка виступає як буття *post res* (“буття після речей”). Отже, писаній книзі, Слову книжному відводиться відповідальна роль посередника між людиною і Богом. Така настанова утворює ґрунт традиції, започаткованої в слов'янській культурі Кирилом і Мефодієм, продовженої їхніми учнями — фундаторами “золотого віку” болгарської культури. В пам'ятці цієї традиції “Прогласі до Євангелія” прямо проголошувалось: “Душа безбуквна мертвою являється в людях”. “Безсловесний” паганин уподібнювався тварині. Оволодіння писемним словом розумілося як процес становлення людини як такої. Головною ж функцією книжника вважалося “вивільнення” слова, “відняття безсловісся”, завдяки чому книжник наче “творив” людину.

Показово, що слову відводилась роль не лише важливого фактора, який творить людину як особистість. Воно розглядається як важлива характеристика, що утворює народ як етнічну спільність. Адже старослов'янське слово “языкъ” вживалось не лише в звичному значенні “мови”. Воно має значення “народ”. Згадаймо хоча б Іларіона, який у “Слові про Закон і Благодать” пише: “како закон отиде, благодать же и истина всю землю исполни и вера в вся языки простресе и до нашего языка

русского”¹⁴. Через мовну спільність обґрунтовується ідея єдності всіх слов'янських народів у “Сказанні про перекладання книг”, яке включене до складу “Повісті врем'яних літ”. У цьому зв'язку слід відзначити як суттєву характеристику кирило-мефодіївської традиції ствердження нею ідеї рівності й суверенності народів, однакового права всіх народів розвивати свою самобутню культуру. Своїми джерелами ця прогресивна тенденція сягає часу діяльності солунських братів, відзначеної своєрідністю позиції, що відрізнялась од тієї, яку займали відносно слов'янських народів Константинополь і Рим.

Ідейним ґрунтом для позиції в цьому питанні, яку поділяють Кирило і Мефодій, служить їхня відданість традиціям раннього християнства, зокрема, властиве їм шанування апостола Павла, чи не найпоштовхнішого поборника рівноправності народів та демократичних традицій. Характерно, що в Пространних Житіях Кирила та Мефодія проводиться пряма аналогія між діяльністю солунських братів та апостола Павла. Зрештою, ці ідеї, що лежать в основі паулінської традиції, не суперечили духові раннього християнства з властивою йому проповіддю рівності всіх людей, як грішників, перед Богом.

У зв'язку з цим показовим є навіть не так створення Кирилом і Мефодієм слов'янської абетки, як їхня перекладацька діяльність. Переклад Євангелія апракос, Апостола, Паремійника, текстів церковних служб забезпечував створення по суті всього церковного чину слов'янською мовою. Тим самим реалізувалась можливість не лише апостольської діяльності слов'янською мовою, — що, в принципі, не викликало заперечень ані у Візантії, ані в Римі, — а й літургійної діяльності. Саме це вважалося неприпустимим не тільки в Римі, де панувала відома концепція “тримовності”, а, мабуть, ще більшою мірою у Константинополі, де взагалі єдино допустимою в літургії вважалась грецька мова. Імператор Михайло III, який відправляв Кирила й Мефодія до Моравії, в листі до папи Миколая I (865 р.) навіть латинську мову характеризував як “мову варварську і скіфську”. Можна нагадати й про відомі послання Фотія католікоосу вірменської церкви Захарію, в яких він доводить, що Бог навмисно обрав греків для поширення християнської віри, оскільки лише їхня мова придатна для цієї мети.

Уведення Кирилом і Мефодієм слов'янської мови в літургію слугувало не лише визнанню причетності слов'ян до світової культури, а й утвердженню їхньої рівності та суверенітету стосовно інших народів, які представляли цю культуру. Саме цей аспект надає особливої актуальності кирило-мефодіївській традиції в суспільно-політичному житті Київської Русі, яке знач-

ною мірою зумовлювалось боротьбою за утвердження власної незалежності проти гегемоністичних тенденцій, передусім Візантії.

У силу цього в межах такої традиції на Русі розвивається культ св. Климента, запровадження якого безпосередньо пов'язане з діяльністю Кирила. Як відомо, мощі четвертого Папи Римського, одного з перших християнських мучеників, були “знайдені” у 861 р. під час перебування Кирила в Корсуні. Частину мощей Климента Кирило забрав з собою у Моравію, потім переніс їх до Риму, де вони були покладені в церкві св. Климента, в якій, за бажанням Мефодія, було поховано і самого Кирила.

Частину мощей Климента було перенесено Володимиром з Корсуні до Києва й покладено в Десятинній церкві. Німецький хроніст Титмар Мерзебурзький, що відвідав Київ близько 1017 р., й саму Десятинну церкву називав храмом Климента. Климентові присвячене “Слово на поновлення Десятинної церкви”, клирик цієї церкви пише твір “Чудо св. Климента об отрочаті”. Характерно, що головною ідеєю цих пам'яток писемності є утвердження суверенності й величі Русі, її столиці Києва як міста, яке піклується про розквіт і славу руського народу. Не лише в XI ст., а й пізніше уявлення про самостійність Русі, незалежність її від Візантії пов'язувались з ім'ям Климента. В середині XII ст. спалахує боротьба навколо спроби Ізяслава Мстиславовича утвердити митрополитом у Києві русича Климента Смолятича, не звертаючись за благословенням до Константинополя. Заперечуючи представникам провізантійської орієнтації, чернігівський єпископ Онуфрій аргументував правомочність поставлення митрополита без санкції Константинополя вказівкою на те, що “глава у нас есть святого Климента, якое ставять греці рукою святого Івана”¹⁵. Русь ім'ям Климента наче урівнювалась із Візантією, що стверджувала в аналогічній ситуації свій авторитет ім'ям Іоана Златоуста.

Говорячи про значення кирило-мефодіївської традиції в культурі Київської Русі, слід відзначити й притаманне їй співвідношення слова та діла. Адже сенс зусиль солунських братів по утвердженню слов'янської писемності, розвитку культури книжності, зовсім не вів до аскези, не передбачав зречення від світу земного в ім'я осягнення і втілення сенсу слова Божого.

Слово книжне, осягнення сокровенної в ньому істини не є самоціллю, а лише засобом для цілеспрямованої діяльності. Ось таке розуміння співвідношення слова й діла, де при всій повазі до слова перевага надається не йому, а ділу, складає важливу характеристику світогляду, на якому ґрунтується кирило-мефо-

діївська традиція. Ця ідея закладена й у визначення філософії Кирилом, про що детальніше йтиметься далі.

Констатуючи вирішальне значення для становлення філософської думки Київської Русі християнства і пов'язаного з ним прилучення через візантійську та давньоболгарську культури до тогочасних здобутків світової філософії, було б помилковим уявляти київську культуру того періоду як монолою, однозначно зумовлений християнською доктриною. Навпаки, християнство є хоча й важливішим, але всього лише одним із компонентів, що, зрештою, визначав результат філософського осмислення дійсності в давньоруській культурі. І якщо введення християнства дійсно сприяло прилученню до тогочасних здобутків світової філософської думки, якщо воно стимулювало самий процес філософського мислення, то результат процесу аж ніяк не автоматично визначався настановами християнського світорозуміння.

Це зумовлювалось, передусім, процесуальним характером християнізації Русі. Навіть у Києві (не кажучи про периферію, де процес утвердження провідної ролі християнства триває впродовж всього XI й XII століть) після офіційного хрещення киян християнське світорозуміння у складі культури змушене протягом усієї киеворуської доби реально співіснувати, вступаючи у взаємодію з міфологічним світорозумінням східних слов'ян та іншими культурами, в точці перехрещення впливу яких розвивається київська філософія.

Такий взагалі закон взаємодії культур. Культура попередня, як і та, що співіснує поряд з новоутверджуваною культурою, не припиняє свого впливу, принаймні, впродовж тривалого часу. Механізми різних культур рухаються з різною швидкістю, і тому законом існування культури взагалі є її різноманітність¹⁶. На кожному етапі свого розвитку актуальна культура зберігає багато компонентів попередніх, співіснуючих з нею культур, що вступають у взаємодію з явищами нової культури, реалізуючи в новому контексті невикористані смислові потенції, і разом з цим трансформують і сам новий контекст.

Зрештою, цьому сприяє й особливість християнської релігії, що претендує стати повчанням про праведне життя, адресоване кожній людині. А тому й філософ у такій культурі є завжди людиною діла. Він не може обмежитись спогляданням істини, а прагне донести її до серця кожного. Але, щоб бути почутим і зрозумілим, треба враховувати рівень культури тих, до кого апелюєш. Це породжує в культурі Києва прагнення християнської церкви “вписати” свою культуру в традиційну. Такі заходи не лише сприяли поширенню нової культури. З іншого боку,

вони зберігали життя традиційним уявленням за нових умов їхнього існування.

До речі, аналогічні процеси характерні не лише для культури Київської Русі, а й для середньовіччя взагалі. На Заході Європи дослідники констатують явище, що його О. Я. Гуревич називає “парадоксом середньовічної культури”, який породжувався “зустріччю, перетином народної культури з культурою “вчених”, освічених людей, взаємодією фольклорних традицій з офіційною церковною доктриною”¹⁷.

Результатом такого процесу є множинність, плюралізм підходів до розв’язання філософськи значимих проблем, який демонструють пам’ятки писемності киеворуської доби. В кожному з таких підходів різною мірою відроджені елементи культур, що реально взаємодіяли на полі давньоруської духовності.

Звертаючись до пам’яток, що були створені й функціонували в давньокиївській культурі, ми можемо віднайти як вияв уже констатованої раніше щирої поваги до книжного слова, книг, які “суть реки, напоюющие вселенную”, так і негативне ставлення до “книжної мудрості” як “спокуси бісівської”, яку демонструє, скажімо, “Киево-Печерський патерик” в “Словах” про Никиту Затворника та Лаврентія Затворника.

Реконструючи уявлення про світ в цілому, притаманні діячам київської культури, ми подибуємо й рішуче протиставлення земного та Божого, як добра і зла, й оперте на цьому негативне ставлення до світу “тварного”, “плотського” й пов’язаний з цим заклик, що читається в “Житті Феодосія Печерського” Нестора — “никакоже не пещься о плотнем”, “не имети надежда от земных никоєя”¹⁸.

Але більш поширеним у київській культурі був також підхід, який демонструє спробу максимально пом’якшити постульовану розірваність світу, представити світ земний прилученим до творця й тим самим співпричетним добру, прекрасним у своїй гармонії й гідним замилювання. Саме таким настроєм просякнута роздуми про розмаїтість світу земного у “Повчанні” Володимира Мономаха й у “Шостидневі” Йоана Екзарха Болгарського.

Зрештою, літопис доносить до нас свідчення й про наявність у складі культури позиції, що теж мала своїх речників і прихильників, і згідно з якою світ розглядається взагалі в єдності своєї природної цілісності, позиції, що тяжіє до наївно-пантеїстичних уявлень стародавніх слов’ян. Відображення її містить відома оповідь волхвів про створення людини, що читається у “Розповіді про волхвів”, вміщеній до “Повісті врем’яних літ” під 1071 роком.

Не менш різноманітні уявлення про сутність людини. З од-

ного боку ми констатуємо тут акцент, що робиться на “соборному” началі людини, який зумовлює відсутність виявленого інтересу до її індивідуально-особистісних характеристик.

Такий підхід, за виразом В. О. Ключевського, приводив до того, що князі, яких описує літописець, виявляються “як дві краплі води схожі один на одного, так що спостерігачеві іноді важко вирішити, хто з них Іван і хто Василь”¹⁹.

З іншого боку ми маємо змогу говорити про такі твори, як “Повчання” Володимира Мономаха, “Моління Данила Заточника” — яскраве свідчення високого ступеня усвідомлення особистістю своєї індивідуальності та неповторності життєвого шляху.

Наведені приклади (а їх ми доповнимо впродовж наступного аналізу) переконливо свідчать, що в змістовному плані філософська думка в стародавньому Києві являє поліфонію багатьох голосів, неповторність кожного з яких визначалась різноманітним перетином культур, що реально взаємодіяли в духовному житті Київської Русі.

Спостерігаючи не лише багатоманіття голосів, що утворюють “звучання” давньоруської філософської думки, але часто виявляючи наявність різних голосів у одному й тому ж самому творі, в одного й того ж автора, де кожен голос лунає вільно, наче не помічаючи наявності інших голосів, інших підходів, багато в чому не співпадаючих, ми маємо достатні підстави говорити про “гетерофонію”²⁰ давньокиївської філософської думки, що виявляється під час аналізу кола проблем, що склали предмет роздумів київських інтелектуалів. До числа таких проблем належить і спроба з’ясувати — що ж собою являє філософія?



2.

РОЗУМІННЯ ФІЛОСОФІЇ В КУЛЬТУРІ ДАВНЬОГО КИЄВА

Чи не найвиразніше особливості давньоруської київської філософії виявляються у розумінні самого поняття філософії, яке функціонувало в киеворуській культурі. Терміни “філософ”, “філософія”, “філософувати” досить часто зустрічаються в пам’ятках киеворуської доби. У запису під 898 роком літопис за Іпатіївським списком іменує “філософами” просвітителів слов’ян Кирила і Мефодія; в розповіді про вибір релігії князем Володимиром, вміщеній під 986 роком, “філософом” називають посланця греків, який ви-

кладає Володимирові сутність християнського погляду на світ. Званням “філософ” вшановується один з яскравих представників когорти давньоруських книжників Климент Смолятич. Аналіз контексту, в якому функціонує в киево-руських пам'ятках поняття “філософія”, дозволяє висновувати, що воно передусім розуміється як шанована діяльність, що передбачає високорозвинений розум, “хитрість” розуму, як про це зазначено в характеристиці Кирила і Мефодія у згаданому вже “Сказанні про перекладення книг слов'янською мовою”. “Філософ” – обов'язково “книжник”. Умовою оволодіння філософією вважається діяльність по збиранню, подібно бджолі, “меду” книжної премудрості. Такий образ містить, зокрема, перекладна пам'ятка XI ст. “Житіє Теодора Студита”. Уподібнення того, хто навчається філософії, до бджоли, що збирає “сладость словесную”, містить відоме “Моління Данила Заточника”.

Філософ, далі, – це вчитель, здатний передати досягнену ним книжкову премудрість іншим. У цьому сенсі філософами іменуються й просвітителі слов'ян Кирило та Мефодій, і грецький посланець, що обстоює християнське віровчення перед князем Володимиром.

Але суттєво, що ані “хитрий” розум, ані володіння книжною премудрістю, ані здатність до навчання інших, будучи обов'язковими ознаками філософа, самі по собі ще не вважаються достатніми критеріями для характеристики філософії.

Філософ повинен обов'язково мати розвинений інтелект, бути книжником, виявляти здатність до учительства.

Проте не кожен, хто має “хитрий” розум, не будь-який книжник або вчитель вважається філософом. Ця відмінність досить чітко простежується під час текстуального аналізу відповідних фрагментів давньоруських пам'яток.

У “Сказанні про перекладення книг слов'янською мовою” розповідь про Кирила і Мефодія починається таким пасажем: “єсть мужь в Селуни, именовъ Левъ, и суть у него сынове розумиви языку Словенску, и хытра два сына у него и философа”¹. Характерно, що “хытросць” та “філософія” тут аж ніяк не ототожнюються, а розмежовуються одне від одного.

У характеристиці Климента Смолятича так само розрізняються поняття “книжник” та “філософ”: “Бысть книжникъ и философъ, – говорить про нього в Іпатіївському літописі, – такъ, якоже в Руськой земли не башеть”². Між іншим, в більш розгорнутій характеристиці Климента Смолятича, яку містить “Никонівський літопис”, не менш чітко вирізняється й ознака учительства: “и бе схимник, и зело книженъ и учителенъ, и философъ велий, и много писаниа написавъ предаде”³.

Мабуть, можна впевнено стверджувати, що “хитрість” розуму, “книжність” та “учительство” розглядаються скоріше як зовнішні ознаки філософа, але не сутнісна характеристика філософії як специфічного типу духовної діяльності.

Щодо останнього, гадаю, є сенс зосередити увагу на визначенні філософії, що поширюється в текстах киеворуської доби й не втрачає своєї популярності у вітчизняній культурі з часом, принаймні до XVII ст. включно.

Йдеться про визначення філософії, яке включене до Пространного Житія Константина-Кирила Філософа. Насправді автором Житія був не київський, а видатний болгарський діяч Климент Охридський. Але доцільність включення цієї пам'ятки до орбіти аналізу, спрямованого на реконструкцію давньокиївських духовних реалій – виправдана, якщо зважити на високий авторитет у Київській Русі, а згодом і в українській культурі взагалі, яким користались рівноапостольні святи, просвітителі слов'ян Кирило та його брат Мефодій, а також враховуючи популярність і поширеність у київській культурі тексту Пространного Житія Кирила.

Крім сказаного раніше, досить поширена на Київській Русі легенда, яка ототожнювала з Кирилом образ грека-філософа, який брав безпосередню участь у виборі релігії Володимиром⁴, зрештою, понад 50 списків Пространного Житія Кирила⁵, виявлених серед давньоруських пам'яток, достатньо засвідчують авторитет і популярність Кирила, як і визначення філософії, що приписується йому, – в київській філософській культурі.

Визначення філософії, про яке йдеться (до речі, вперше у слов'янській писемності), міститься в IV розділі Пространного Житія Константина-Кирила Філософа, де оповідається про бесіду Кирила з логофетом Феоктистом, регентом при малолітньому візантійському імператорові Михайлові III. Логофет звернувся до Кирила із запитанням: “Философе, хотехъ уведети, что есть философия?” Онъ же хытрымъ умомъ ответиль: “божіамъ и чловечямъ вешемъ разоумъ, елико можетъ чловець приближитися бозе, яко детелію обучитъ чловека по образу и по подобію быти сътворшему его”⁶. Аналізу цього визначення присвячено значну літературу, що дає змогу визначити традицію, в якій формується це розуміння філософії, й головне спрямування філософського пошуку, що зумовлюється ним⁷.

Найглибшим джерелом, до якого генетично тяжіє наведене розуміння філософії, є антична традиція. Визначення онтологічного статусу філософії (“Знання Божих та людських речей”) тлумачиться Кирилом відповідно до розуміння філософії стоїками і, як писав О. Ф. Лосев, означає “в перекладі на нашу сучасну

мову, що філософія оперує крайніми або граничними категоріями”⁸.

Що ж до визначення телеологічного статусу філософії, який передбачає відповідь на питання про мету, якій слугує філософія (вчення про діяльнісне уподібнення Богів), то воно виявляє передусім співзвучність з ідеями філософії Платона. В діалозі “Теетет” Платон роз’яснює, що оскільки зло незнищенне в світі земному, але відсутнє серед богів, остільки прагнення до втечі від зла й прилучення до добра є не що інше, як “посильне уподібнення богів”⁹.

Але навряд чи справедливим було б розглядати визначення Кирилом філософії як результат самостійного виведення його на підставі осмислення безпосередньо спадщини античних філософів. Спадщина ця дійшла до візантійської культури доби, в якій формувались погляди Кирила, опосередкованою неоплатоністською традицією і відповідно трансформувалась у християнізованому неоплатонізмі. Тому більш ймовірно, що безпосереднім джерелом для Кирилового визначення філософії було досить поширене в тогочасній візантійській культурі визначення філософії, яке, зокрема, репрезентує Йоан Дамаскін. Характерно, що у більш пізніх давньоруських збірках до XVII ст. фрагмент із Життя Кирила, що містить розуміння філософії, знаходиться поруч зі списками відповідних місць з “Діалектики” Йоана Дамаскіна, які включають шість відомих тлумачень філософії¹⁰ (філософія є пізнання сутнього; філософія є пізнання речей Божіих і людських; філософія є розмисел про смерть; філософія є уподібнення Богів; філософія є мистецтво мистецтв і наука наук; філософія є любов до Бога).

Зіставляючи Кирилове визначення зі щойно наведеним, цікаво з’ясувати, чому з усього набору широко відомих на той час визначень Кирило акцентує увагу при з’ясуванні мети філософії саме на уподібненні Богів. Відповідь на це питання, мабуть, повинна враховувати не так характер античних першоджерел, як особливості власне християнського бачення цієї традиції. Щодо цього пошлю на спостереження сучасного французького дослідника Жан-П’єра Майє, який відзначає, що “рівень розвитку досліджень грецької патристики протягом останніх тридцяти років широко продемонстрував, що тема уподібнення Богів є однією з тих, де християнська думка перших віків з найбільшою легкістю приєднувалась до еліністичної філософії”¹¹.

Отже, поворот саме до ідеї обоження в розумінні філософії, передусім, визначається впливом грецької патристики як найважливішого компонента традиції, в межах якої осмислюєть-

ся закладене в класичній античності й розвинене неоплатонізмом розуміння філософії.

Щодо цього, покажемо звернення в III розділі Пространного Життя Константина-Кирила Філософа (розділі, що безпосередньо примикає до фрагмента, який містить виклад Кирилового розуміння філософії) до авторитету чи не найшанованішого Кирилом представника грецької патристики Григорія Богослова.

У Житті оповідається про дивний сон, який побачив у ранньому дитинстві Кирило: “Седми же летъ отрокъ бивъ, виде сонъ.., яко стратигъ, събравъ юже хошеши подружіе на помощь и съврѣсть себе. Азь же глядевь и смотривъ всехъ, видехъ, единоу красенішоу всехъ, златыми и бисеромъ и въсею красотою, ею же бе имя Софіа, сиречь моудрость, тоу избрахъ” (З, 22). Батьки Кирила, почувши від нього розповідь про бачений сон, звернулись до сина з таким повчанням: “Ръци ж премоудрости: сестра ми боуди, а моудрость знаемоу себе сътвори: сіаеть бо премудрость паче слънца, и аще приведеш и себе имети пѣдружи то отъ многа зла избавишись ею”. Відповідь батьків Кирила в Житті будується як своєрідний колаж запозичень з Книги Приповістей (Пор.: VI:20, 23; VII:4) та книги Премудрости Соломона (Пор.: VII:29).

Цитована з Книги Приповістей Соломонових фраза: “На мудрість скажи: Ти сестра моя!” прочитується не лише на початку повчання батьків у Житті Кирила. Вона вміщена й у відомий “френ” Григорія Назіанзіна “Про страждання моєї душі”. Зв’язок Життя з цим твором очевидний. Якщо зважити, поперше, що він містить оповідь про видіння Григорієм двох дівкарасунь — Доброчесності й Мудрості, які відкрили йому шлях до духовного життя, і тим самим, по суті, збігається в загальних рисах зі змістом сну юного Кирила, і, по-друге, безпосередньо перед оповіддю про цей сон Житіє адресує читача до авторитету Григорія Богослова, чії книги, як оповідається в Житті, юний Кирило вивчив “изъоустъ” (III:17), а автора цих книг він змалку обрав собі захисником і наставником. У похвалі Григорієві Богослову, вміщеній тут-таки, Кирило звертається до нього з закликом: бути для нього як “оучитель и просветитель”.

Я не випадково звернувся до III розділу Пространного Життя. Адже тут досить чітко визначається та традиція, в межах якої й здійснюється розуміння філософії, приписуване Кирилові. Починаючись від старозаповітного Соломона й сягаючи Григорія Богослова, вона дає можливість стверджувати, що розуміння філософії Кирилом перебуває, як справедливо зауважує В. Топоров, “всередині щільної духовної традиції з дуже чітко

орієнтованим вектором — від старозаповітного джерела до ново-заповітних святоотечеських текстів, візантійських богословів”¹².

Для нас суттєво, що в межах цієї традиції в розумінні філософії актуалізується передусім поняття “Софії”, “софійності”, що надає вирішального значення трактовці й у нашій культурі філософії як “любомудрія”.

Звернення в цьому зв'язку Кирила до авторитету Григорія Богослова виявилось якнайдоречнішим. Адже серед каппадокійського гуртка Григорія виділяє передусім схильність до “любомудрія”. “Я перший з любителів мудрості, — говорив він, — я ніколи не віддам перевагу нічому іншому, крім цього заняття”. Філософію (любомудріє) він називає “стяганням та володінням усім найдорогоціннішим”¹³.

Філософії Григорій відводить особливе місце в реалізації головної життєвої мети людини — “обожнення”. Людина покликана до “уподібнення” Богові, оскільки створена за образом Божиїм. Можливість цього “уподібнення” визначається природною спорідненістю людського духу з Божеством. Бог — це розум, і тому передусім розум тварний зустрічається з Богом. “Розум єднається з розумом, як з найближчим і найбільш сродним”¹⁴, — підкреслює Григорій. Сприяття здійсненню цього сенсбуттєвого покликання людини й має філософія. Богопізнання як шлях і життєве завдання, шлях спасіння й “обожнення” не дано пройти кожному. Всі повинні пам'ятати Бога, але “філософувати про Бога можна не всякому, — підкреслює Григорій Богослов. — Так, не всякому. Це недешево здобувається...”¹⁵. Для цього необхідно підготувати власну душу, очистити її від зовнішнього намулу, досягти внутрішнього спокою й тиші. І цьому, власне, й сприяє філософія як “любомудріє”. Тут актуалізується одна чи не найсуттєвіша риса розуміння Софії-Премудрості, що простежується впродовж усієї історії культури, яка передувала добі, що розглядається. Йдеться про ствердження рефлексивності як лише Софії властивої здатності мислити.

Започаткована в античності через розуміння мудрості як пізнання самого себе, вона одержує свій розвиток у неоплатонізмі (згадаймо хоча б сформульоване Прокломом в “Першоосновах теології” положення: “Кожний розум мислить сам себе, але перший розум — лише сам себе”) й завершується в православній софіології, один з чільних представників якої Дионісій Ареопіт у творі “Про імена Божі” стверджує, що Бог як дійсна мудрість “знає світ не через пізнання істот, але (в силу відання) самого себе”¹⁶.

Мудрість, таким чином, розуміється як розгадування загадок

власного “Я”, осягнення сенсу життя. Світ мудрості, світ Софії, до якого звернута філософія, виступає як світ “пре-подобія”, уподібнення нижчого вищому. Тому мудрість — це осягнення вищого, але не заради знання істини самої по собі, а в ім'я битійного входження в світ значущих подій, вищих життєвих цінностей. Мудрість — це не тільки, та й не так знання істини, а передусім “життя в істині”. Це, як підкреслюється в одній із статей “Ізборника Святослава 1073 року”, — “мудростьное житие”¹⁷.

Сказане від початку визначає антропологічно-екзистенційну спрямованість філософського розуму в культурі Київської Русі — особливість, що простежується в історії філософії в Києві й надалі.

Не менш важливим в розумінні філософії як “любомудрія” є врахування властивого їй специфічного ставлення до мудрості, як до любові. Філософія не є мудрістю. Вона передусім є розумінням величі мудрості як чистого мислення і тому виступає не так пізнанням її, як усвідомленням, що викликає благочестиве схилення перед нею. Премудрість — більше, ніж те, що може бути освоєне обмеженими пізнавальними здібностями людини. Вона, — як зазначає В. Топоров, — “осягається скоріше, ніж логосними структурами розуму, чуттям, ще точніше — серцем, яке є “органом” для сприйняття вишнього світу”. Цим передусім пояснюється, — зауважує він, — той присмак емоційного хвилювання, художність сприйняття, інтуїтивність осягнення, “схвилюваність”, психологічність, суб'єктивність, свого роду тяжіння до небувало, “несказанного”¹⁸.

Тим самим у розумінні філософії і в реальній спрямованості, якої набуває філософування в культурі Київської Русі, актуалізується наявне в християнській традиції, принаймні, з часів апологетів, розуміння мудрості як єдності знання і праведного життя. “Мудрість полягає в доброчесності, поєднаній зі знанням”¹⁹. А тому й філософія як благоговійна любов до мудрості вимагає сполучення істинного слова й праведного діла. До того ж, зберігаючи високу пошану до Слова, пріоритет тут віддається не йому, а Ділу. “Мудрість, — пояснював уже цитований щойно Лактанцій, — перебуває не в язиці, а в серці незалежно від того, якою була розповідь; розкривається річ, а не слово. І нас цікавить не граматик чи оратор, які мають знання, як треба промовляти, а мудрець, чия наука полягає в умінні жити”²⁰.

Саме тому в киеворуській культурі допускається, з одного боку, можливість осягнути справжню мудрість поза філософією, коли істина буття відкривається не через вивчення книг, де вона загадана Богом, а через безпосереднє осягання Боже, як

вияв вищої ласки Божої. Саме таким вбачає Нестор героя створеного ним “Життя Феодосія Печерського”, який був “гроубь сы и невежа”, а виявився “премудрей философь”²¹. Головним тут є те, що істинне Слово втілюється в праведне Діло.

З іншого ж боку, справжня філософія не може обмежуватись осягненням істини і повчанням про праведне життя. Вона обов’язково має вивершуватись життям згідно з пізнаною істиною. Саме тому в киеворуських текстах “учительство” не лише сполучається з філософією, а й вирізняється від неї. Показово, що в поширеному на Русі апокрифі “Ходіння богородиці по муках” серед мешканців пекла названо й того, хто прочитав “святі книги”, навчав людей, але сам не дотримувався проголошеної ним істини у власному житті²².

Отже, можна висувати, що розуміння філософії в культурі Київської Русі розвивається передусім “під сигнатурою Софії”, як зазначає С. Б. Кримський в одній із своїх статей, де саме Київ осмислюється як місто, присвячене Мудрості Божій, що дозволяє говорити про нього “не лише як слов’янську столицю, державний, культурний та етнічний центр Русі-України, а й як семіотичний феномен чи текст, що кодується мовою матеріально-просторового середовища уявлення про космічний порядок”²³.

Враховання цієї особливості є обов’язковим під час з’ясування специфіки київської субрегіональної філософської культури, якою вона склалася впродовж тисячолітньої історії. Ця ж особливість визначає й переважну спрямованість філософського пошуку в напрямку осмислення проблем людської історії і сенсу людського життя. Як зазначав Д. С. Лихачов, давньоруську літературу “можна розглядати як літературу однієї теми й одного сюжету. Цей сюжет — світова історія, і ця тема — сенс людського життя”²⁴. Отже надалі розглянемо саме це коло проблем.



3.

ІСТОРИОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ НА ОБРАЗ ІСТОРІЇ В КУЛЬТУРІ КИЇВ-У ТВОРАХ ДІЯЧІВ ДАВНЬО-КИЇВСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Образ історії в культурі Київської Русі формується на перетині книжної тенденції та народної, що постійно тяжіє до зближення з дійсністю, наочно виявляючи політичні тенденції та ідеї свого часу. Погляд на історію, розуміння сутності, шляхів і причин розвитку людського суспільства конкретизується в зв’язку з розв’язанням актуальних політичних завдань — обґрунтуванням незалежності давньо-

русської держави перед загрозою іноземних загарбань та гегемоністських претензій Візантії, патріотичної ідеї єдності землі Руської, засудженням міжусобного розбрату князів, що послаблював могутність держави. Ці мотиви визначають спрямування чи не переважної більшості давньоруських пам’яток культури, починаючи від “Слова про Закон і Благодать” Іларіона, давньоруських літописів і до “Слова о полку Ігоревім”.

На цьому ґрунті реалізуються визначальні характеристики історіософських уявлень, серед яких однією з провідних є універсалізм у погляді на історію людського суспільства. В пам’ятках давньоруської писемності ця тенденція реалізується, принаймні, на кількох рівнях. Передусім в ідеї “богоданості” князівської влади, що осмислюється як начало, об’єднує життя держави. По-друге, в прагненні включити історію князівства до єдиної історії землі Руської. По-третє, в уявленні про русичів як представників спільності слов’ян. Зрештою, у включенні історії слов’ян до загальної історії християнського світу, яка отожднюється з історією людства. Говорячи про події історії, давньоруський київський книжник ніколи не забуває про рух історії в світових її масштабах, співвідносячи з ним конкретні події, що є безпосереднім предметом його опису.

Досить наочно таке спрямування демонструє “Слово про Закон і Благодать” Іларіона Київського — пам’ятка, якій приділено спеціальну увагу, з огляду на особливе місце, що посідає вона в історії киеворуської філософської думки.

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

Серед дослідників немає однастайності щодо датування твору. На думку М. Д. Присьолкова “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 безсумнівно лишається думка, до якої схилився разом з багатьма іншими дослідниками й М. Грушевський, що твір цей — “не пізніше сорокових років”¹.

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. Митрополити 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, чие авторство приписувалось Іларіонові, 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 й як автор, добре обізнаний з творами Георгія Амартола, Козьми Пресвітера, Климента Охридського, чеськими життями св. Віта і легендою про св. Вацлава, творами Єфрема Сирина, можливо, Климента Олександрійського. Він виявляє знайомство з багатьма апокрифічними творами. Зрештою, згадаємо відзначений М. Нікольським збіг тексту “Молитви” Іларіона з месою Августина 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 в давньоруській культурі цілісний образ історії, головних тенденцій і рухів її розвитку. Тим самим “Слово” набирає в культурі Київської Русі значення зразкового твору, прообразу, на який згодом спирається вітчизняна історіософська думка. “Любителі книжного почитання... — відзначав М. Грушевський, — списуючи, безцеремонно переробляли, покорочували і копіїлювали його протягом восьми віків”². Про це засвідчують і 52 списки “Слова...”, що збереглись до наших днів.

Зразковим “Слово про Закон і Благодать” є і в тому сенсі, що відображає деякі риси, які визначили пізніше своєрідність вітчизняної філософської думки. В цьому сенсі характерним є виразне спрямування твору до поєднання найзагальніших міркувань щодо історії людства в цілому із проблемами збоден-

ного 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 викладові епізодів біблійної історії, котрі символізують вчення про закон і благодать, яке містить Послання апостола Павла до галатів — “Про закон, що Мойсей дав, та про благодать і істину, що Ісусом Христом були”(8)³. Друга частина передбачає тлумачення сенсу біблійної історії в контексті всесвітньо-історичного розвитку людства — “як закон відійшов, благодать же й істина землю усю заповнила” (8). 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” (8). Зрештою, завершує “Слово” “похвала кагану Володимирі, від нього хрещені були” (8) і синові його Ярославові 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” (21) місто Київ і народ руський, лише за видимістю вивершує “Слово”. По суті, вона, як підкреслював відомий дослідник цього твору акад. І. Жданов, “має значення не висновку, не додатку, а значення вихідної точки, головної підстави всього твору”⁴.

У 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 збоденних питань тогочасного суспільно-політичного життя. Звідси й притаманний киеворуській 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 із 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 спробувати 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 тогочасного стану історії, якому він складає натхненний гімн. Саме таке загальноемоційне забарвлення погляду Іларіона на сучасне суттєво вирізняє образ історії, відтворюваний у "Слові", від того, що був притаманний західноєвропейській тогочасній культурі. Цікаво щодо цього зіставити "Слово..." як зразок давньокиївського історіософського бачення з трактатом Августина "Про Град Божий", який справедливо характеризують як "звід християнської філософії історії"⁵.

Звертаючись до сучасного йому стану людської історії, Августин, як і його наступники, з глибоким скепсисом і песимізмом розцінюють його. Оптимізм пов'язується лише з вірою в неминучість у далекому майбутньому перемоги "Граду небесного". Що ж до тогочасного стану, він змальовується лише як картина тяжкого страдництва "Граду Божого" "поміж нечестивих" (III,1)⁶, непримиренної боротьби, яку веде "Град Божий" з тими, хто "покладає славу свою в собі самому", а не в Богові (V, 63). 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 — в своєрідності конкретно-історичної ситуації, в тій позиції, яку займає мислитель стосовно сучасного йому суспільного життя.

Час, коли жив Іларіон, був справді 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 тогочасного стану історії людства, відтворюваної в ньому.

Такого настрою марно було 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 у типовому для середньовічного способу мислення баченні історії, прийнятому 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 виразом полярних засад у "Слові про Закон і Благодать" є "закон" і "благодать". "Закон" — це "тінь", "благодать" — "істина"; "закон" — це "рабство", "благодать" — "воля" (9); "закон" — "виправдовує", "благодать" — "не виправдовуються, а спасаються" (11). "Виправдання у цім світі є, а спасіння у майбутньому віці" (11).

Загалом ідея протиборства двох засад у людській історії притаманна й поглядові, що його обстоює Августин. Але суттєвою є відмінність, якої набирає тлумачення цієї ідеї кожним з мислителів. Показовим з огляду на це є зіставлення біблійної легенди про Агарь і Сарру, яке містить і Августинове "Про Град Божий" та 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 і нездоланий зміст усієї 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, сповненого боротьби двох непримиренних засад. Він, як пише автор "Про Град Божий", "позначає синів благодаті, громадян вільного града, союзників вічного миру, де не буде прагнення до особистої і в певному роді приватної сваволі, але де буде любов, що радіє про загальне й тому незмінне благо, що творить з багатьох єдине серце..." (V, 70).

Для Іларіона ж співіснування засад, що протиборствують в історії, можливе лише як протиріччя актуального і потенціального. "Благодать" від початку існує лише в потенції, бо "Бог передвічно замислив Сина свого у світ послати, щоб Тим благодать явити" (9). Але актуально дві протилежності існувати не можуть. Вони змінюють одна одну впродовж земної історії людства. "Спершу закон, потім благодать" (9), — роз'яснює Іларіон. "Закон" утворює початковий етап історії людства, сенс якої — "утовлення" до істини і благодаті. Лінія історії, отже, уявляється Іларіону спрямованою до вершини, де "вітхе" й "нове" не так протиборствують, як змінюють одне одного, характеризуючи кожне принципово відмінні два етапи людської історії — "вітхий", коли панує "закон", і "новий", що приходить йому на зміну, провіщаючи перемогу "благодаті".

Звідси впливає надзвичайно важливий для історіософії “Слова...” висновок про те, що все нове, молоде, те, що виникає пізніше в історії, набуває вищої цінності порівняно зі старим, попереднім. Саме в ім’я ствердження цієї ідеї Іларіон і звертається до легенди про Агар і Сарру (Гал., 4,24–31). Вона важлива для нього ствердженням пріоритету молодого Ісаака – сина вільної, а не старшого Ізмаїла – сина рабині.

Логічного завершення ця ідея набуває 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 ветхі, в іудействі постарілі, а якщо так, то продеруться міхи й вино пролететься» (Мт. 9,17). Не змогли бо закону тіні утримати, багато разів ідолам поклонялися, то як істинної благодаті втримають учення? Але новому ученню – нові міхи, нові народи. І обоє збережуться” (15).

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 тільки й можливе звершення самої історії. Іларіон певним чином переакцентує такий умонастрій. Він так зачарований сучасним станом земної історії, що вже тоді був 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 у модусі часу, як простору. Картина руху історії вимальовується Іларіоном як процес поступового впорядкування життя на нових територіях, що здійснюється завдяки християнізації. Християнство уподібнюється росі, благодатному дощеві, 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 пануючим 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” (9), – роз’яснює Іларіон. Вірність цій ідеї, яку Іларіон неодноразово повторює в своєму “Слові”, дозволила М. К. Нікольському вбачати в позиції Іларіона “риси близь-

кі до адапціонізму, тобто божественному усиновленню людини через хрещення”⁷.

І, зрештою, з цим же логічно пов’язаною є притаманна “Слову” відсутність зацікавленості майбутнім. Це – зрозуміло. Адже сучасне не викликало в Іларіона стурбованості, він не прагне звільнитись від нього, а тому помисли його не спрямовані у майбутнє. Звідси впливає й властива Іларіонові яскраво виявлена в його “Молитві” інтерпретація християнського вчення про майбутнє воскресіння, спасіння, воздання 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 та мороку й утвердить 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 поглядіві київського інтелектуала на людську історію⁸.

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

Вони – в опозиції до сучасного, вони прагнуть звільнитись від нього й не мислять собі сучасне земної історії інакше ніж крізь призму напруженого чекання майбутнього, де кожний одержить за все загодяне ним тут, нині. Показова щодо цього позиція, яку обґрунтовує знаний 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”⁹. 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, завершує 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 Іларіонові, який всім змістом свого твору прагне утвердити пафос сучасного як ідеалу, що вже звершений. Загалом, притаманний Іларіонові оптимізм щодо сучасної йому дійсності виявився нетривалим у давньоруській культурі. Мірою зростання суперечностей суспільного життя в ній дедалі більше визріває негативне ставлення до дня сучасного,

який протиставляється очікуваному майбутньому. І все-таки 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 у подальшій вітчизняній традиції.

Твір Іларіона, по суті, перша пам'ятка давньокиївської культури (яка дійшла до наших днів), що стверджує ідею єдності й величч “землі Руської”, “що знана і чувана є в усіх чотирьох кінцях землі” (17). 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”, притаманні “Законові” як неістинному принципіві, що ґрунтується на стверженні ідеї обраності одного народу, протиставляється “щедрість”, властива “Благодаті”, яка рівно осягає всі народи, всі землі. Більше 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 в 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 старозавітною історією. Тут історія ця нарешті одержує своє остаточне звершення. Цей мотив має для автора “Слова” особливе значення. Адже він розробляється на ґрунті 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 од вимог дотримання “конфесійної чистоти”. Для ствердження важливої для нього ідеї використовується весь арсенал засобів, у тому числі й тих, що прямо запозичуються зі сфери народної самосвідомості, яка тяжіла до далеко ще не зжитого остаточного міфологічного світогляду.

Показовою щодо цього є аргументація величч оспівуваних Іларіоном великих князів Київських Володимира і Ярослава, яка ґрунтується 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 їхні споминаються і прославляються” (17).

У певному розумінні таке ставлення до предків, до попередньої історії взагалі відповідає принципіві цілісного бачення світу, притаманного середньовічному способіві 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 впливає з вимог християнського канону. Справа в тому, що сам цей канон не вичерпує змісту нашої давньої культури. Він суттєвою мірою визначає головне 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 тому, що таким чином стверджується велич їхня 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 давньої 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, згадавши позицію Василя Великого, який стверджував, що характеризуючи видатних історичних діячів, не слід “дошукуватись земних їхніх вітчизн, коли про справжній їхній град можна домислитись”. Таким є “град мучеників”, “град Божий”¹⁰.

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 призначення, але реалізується в результаті земних зусиль. Тому природно завершує “Слово” тема, що змальовує образ ідеального діяча історії, який присвячено останню частину твору, що містить хвалу Володимирові та Ярославіві. По суті, зміст цього ідеалу відобразив уявлення кола інтелектуалів, які вбачали своє покликання в обґрунтуванні великокнязівської політики. До їхнього числа належав також Іларіон.

Не випадково через це серед доброчеснот, якими відзначається носій цього ідеалу, чільне місце відводиться розумові. 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” (15), в ньому засяяло “світло розуму” (16). Причому надбання 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] (16).

Велич князя Володимира, що ввів християнство на Русі, на думку Іларіона, передусім полягає в тому, що розум його “вищий розуму земних мудреців” (19). Володимир, роз'яснює “Слово”, велич Бога “тільки від благого розуміння і від розуму гострого утямив” (19).

Але ідеальний історичний діяч, на думку Іларіона, не лише обдарований гострим розумом. Важливо, щоб він був здатний також передати знання істини, яка відкрилась йому, тим, хто не відає її. Він має бути просвітником, вчителем істини. Володимир Великий, вважав Іларіон, почувши голос Бога, “не на поговір полишив сказане, а ділом справдив” (20), він “наш учитель і наставник” (17). Продовження Ярославом справи, започаткованої Володимиром, вбачається в тому, що він створив у Києві “дім Божий великий Святій Його Премудрості” (21) – храм Софії, що мислиться як образ обжитого і впорядкованого світу, в якому панує розумне начало.

Зрештою, ознакою справжнього історичного діяча є не лише високорозвинений інтелект, що дозволяє осягнути істину, не лише здатність передати іншим знання збагненої істини, а й готовність власним життям неухильно слідувати цій істині. Ідеальний історичний діяч виступає втіленням єдності слова й діла, він не лише навчає добродійному 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 у властивому йому милосерді. Володимирові “щедроті й милостині і нині людьми поминаються” (20), – 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 добродійностей належить піклування про церкву та її служителів, благовірність.

Ідеї “Слова” знаходять свій розвиток у концепції історії, яку

розробляє в “Повісті врем'яних літ” Нестор. Як і Іларіон, він прагне ввести давньоруську історію до всесвітньо-історичного контексту. Повість “откуда есть пошла земля руская” починається з опису “всесвітнього потоку” й “Вавилонського стовпотворіння”, що відповідно до офіційної доктрини поклали початок історії всіх народів. Характерно, що тут давньоруський народ вводиться в єдину спільність слов'ян. У запису під 898 роком встановлюється досить складний зв'язок, який має теоретично обґрунтувати ідею слов'янської єдності. Підкреслюється, що передусім була одна мова – слов'янська. Слов'янська грамота, яка є на Русі й у болгар, перш за все була дана моравам. Мефодій – брат Кирила і безпосередній учасник створення слов'янської писемності, був єпископом у Панонії на столі апостола Андроніка – учня апостола Павла. А апостол Павло жив в Іллірії, де раніше жили слов'яни. А ми, Русь – теж слов'яни і мова у нас спільна з іншими слов'янськими народами.

Разом з тим протягом всієї історії Київської Русі надзвичайно гостро переживається ідея єдності землі руської. З роками ця ідея суттєво актуалізується. Мірою підсилення процесу роздробленості в умовах постійної загрози з боку іноземних завоювальників у суспільній думці зростає настрій, коли, за влучним виразом Ключевського, “киятини гостріше думав про чернігівця, а чернігівець про новгородця і всі разом про Руську землю, про загальну земську справу”¹¹.

Традиційно центром Русі не лише в XI, а й у XII та XIII ст. вважався Київ. Втративши роль адміністративного центру всієї держави, він лишається духовним центром країни, що символізує єдність землі руської. Часто в XII ст. слово “Русь” ототожнювалось із Києвом. Піти “на Русь” означало піти до Києва. В Новгороді шлях, що вів до Києва, називався “руським шляхом”. За часів роздробленості Київ сприймається як незмінний представник Русі в цілому. Разом з тим зберігається усвідомлення широкого значення слова “Русь” як спільної вітчизни – території, що включає всі давньоруські князівства, і з якою в цілому пов'язане відчуття спорідненості, відчуття єдиного народу. Такою Русь виступає в свідомості ігумена Даниїла – автора “Ходіння” до Палестини, в якому він розповідає про те, як ставив свічку біля “гроба Господня” від “всея Руської землі”. Такою осмислює Русь автор “Слова о полку Ігоревім”, де воїни ведуть боротьбу за землю Руську, вбиті лягають в Руську землю і по всій Руській землі розходиться туга за поразку, якої зазнав Ігор зі своєю дружиною. Такою є самосвідомість авторів “Киево-Печерського патерика”, який вихваляє чорноризців монастиря, що “яко пресветлаа светила вь Руской земли сіаху”¹², а за-

сновник монастиря Антоній оголошується “начальником Рускым мнихом”¹³.

І навіть коли давня Русь, роздроблена на багато князівств, упала під ударами Батиевих орд, автор “Слова про погибель Руської землі” відтворює картину Батьківщини, наче оглядаючи всю Руську землю з її центра, з холмів Києва. Для нього кордони Вітчизни визначаються —

“Отселе до угор и до ляхов, до чахов,
от чахов до ятвязи, и от ятвязи до литвы,
от литвы до немец, от немец до корелы,
от корелы до устьяга, где тамо бяху
тоймици погаыни, и за дышючим морем;
от моря до болгар, от болгар до буртас,
от буртас до чермис, от чермис до морьдвы...”¹⁴

Універсалізм, властивий поглядом на історію давньоруських книжників, не виключає усвідомлення й тих соціальних суперечностей, які реально визначали зміст тогочасного суспільного життя.

Пам’ятки культури Київської Русі відображають, переважно, дві рівні суперечності, властиві давньоруському суспільству — боротьбу трудящих мас проти соціального поневолення в умовах феодалізації країни й міжособні суперечки в таборі пануючого класу суспільства. Провідним спрямуванням теоретичних концепцій, що обґрунтовуються в зв’язку з осмисленням цих суперечностей, є намагання пом’якшити їх, розробити систему заходів по гармонізації суспільного життя в умовах боротьби між окремими соціальними верствами суспільства.

У “Читанні” про князів Бориса та Гліба Нестор представляє історію роду людського як арену боротьби добра і зла, Диявола і Бога. Диявол, розповідає Нестор, спокусив “перших людей” Адама і Єву, він намовив їхніх нащадків поклонятися ідолам, не слухати пророків, і тому Бог змушений був надіслати сина свого з тим, щоб він через апостолів сповістив істину всьому світові. Для русичів, за Нестором, роль апостола взяв на себе Володимир, який запровадив на Русі християнство. Але підступи Диявола не припиняються — й результатом цього є розбід між князями. Ця ж думка — в “Повчанні про казні Божі”, введеному під 1068 роком до складу “Повісті врем’яних літ”, де підкреслюється, що на міжособну війну людей спокушає Диявол. Так через загальний погляд на історію як арену боротьби добра і зла вводиться надзвичайно хвилююча для давньоруських книжників тема — єдності землі Руської та пов’язаного з цим засудження князівських міжусобиць.

Самий факт роздробленості сприймався як природний і законірний. Обстоюючи ідею єдності Руської землі, київські інте-

лектуали обґрунтовують не ідеал єдинодержавної влади, а ідеал братерства й співробітництва між усіма князями, які мали суворо дотримуватись принципу ієрархії з підпорядкуванням “молодших” князів “старійшим”. Тим самим здійснюється спроба виправдати принцип суверенного існування кожного князівства, на яке спиралось дроблення, і разом з тим не допустити розбрату.

З цим перудусім пов’язане ідейне спрямування культу князів Бориса і Гліба, відображене в літературі, що розробляє тему життя цих перших руських святих. Ця сама проблема складає одну з провідних у “Повісті врем’яних літ”, у “Повчанні” Володимира Мономаха, в “Слові о полку Ігоревім”, автор якого, не заперечуючи принципу роздробленості як такого, постійно наголошує на необхідності дотримуватись обов’язків, які обмежували б князівську свободу. З цим у давньоруській думці пов’язане й обґрунтування принципу “отчини”, що був спробою встановити своєрідний компроміс між відцентровими й доцентровими силами, які діяли в тогочасному суспільстві. Смісл його — в уявленні про “отчину” як область, що має свого законного господаря і захищається “отчинним правом” від зазіхань з боку інших князів. Це обмежувало права “старійшого” (великого) князя, але з іншого боку мало стримувати міжособний розбрат. Джерела принципу на рівні теоретичного обґрунтування його Нестор в “Повісті врем’яних літ” прагне вивести з оповіді про розподіл земель між синами Ноя — Симом, Хамом й Афетом, які, начебто, вперше установили порядок “не преступати никому же жребий братень, и живяха кожна в своей части”. На цю старозаповітну легенду накладаються реалії тогочасного суспільного життя, що несли в собі живий відбиток родових відносин. У період утворення давньоруської держави традиційна слов’янська общинна структура лишалась незмінною. Князь розглядався не як власник землі, монарх, а представник роду, сім’ї, яку покликано було для управління руською землею. З цим пов’язана вміщена в “Повісті врем’яних літ” під 862 роком легенда про закликання варягів, з якими слов’яни, як повідомляється в легенді, склали угоду, щоб ті “володіли ними і судили по праву”. Легенда ця відображала провідні політичні, антивізантійські тенденції того часу й відповідала рівневі історичного мислення, згідно з яким всякому новому явищу в суспільному житті шукали пояснення на стороні. Його вважали занесеним іззовні, а не таким, що виникло в результаті закономірного історичного розвитку. Власне, можливість такого розвитку взагалі виключалась. Вважалось, що все існуюче перебуває незмінним од віку, а тому нове може бути таким тільки для даної місцевості, отже воно має бути іноземним за походженням. Традиція

виводити походження правлячої династії з іноземної держави — досить поширена в середні віки. Французи до XVI ст. вірили в походження династії французьких монархів від Франка — легендарного сина героя Троянської війни Гектора. Німці багато зі своїх правлячих династій вважали генетично пов'язаними з Римом, швейцарці — зі скандинавами, італійці — з германцями і т. п. Знаменно, що у версії легенди, яку відтворює Нестор, ініціатива закликання варязьких князів виходить від слов'янського народу, який укладає “угоду” з варягами, а не цивілізується ними. Всі руські князі вважались представниками єдиної сім'ї, родичами й утворювали відповідно старшинству одну генеалогічну ліствицю. З іншого боку, вся Руська земля представлялась як ліствиця областей, відмінних своїм значенням одна від одної. Порядок княжого володіння мав ґрунтуватись на точній відповідності сходинок обох ліствиць — генеалогічної і територіальної. Введений у практику суспільного життя Ярославом, він був юридично закріплений його онуками, які в 1097 році на Любечському з'їзді ухвалюють рішення — “кождо да держит отчину свою”. Ясно, що такий принцип на практиці вимагав постійних переміщень князів, які рухались б з області в область відповідно старшинству і загальній кількості членів князівського роду. Протягом 150 років після смерті Ярослава Мудрого вимоги принципу “отчини” неодмінно проголошувались і постійно порушувались у практиці політичного життя. Він, за характеристикою Ключевського, “діяв завжди і ніколи — завжди частково і ніколи цілком”¹⁵.

За таких умов особливої ваги набувають моральні чинники, що сприймаються як єдина основа для ствердження в умовах роздробленої Русі моральної та ідеологічної дисципліни. Теорія “отчини” прагне розробити етичні обмеження державної влади за умов загострення міжособного розбрату. Принципи братньої любові, поваги молодшого до старшого оголошуються чи не найголовнішими чеснотами державного діяча. “...Живіть між собою в любові, бо всі ви брати від одного батька й одної матері. І якщо будете жити в любові між собою, і Бог буде з вами, і підорне під вас ворогів ваших, і будете мирно жити. Та коли будете в ненависті жити, в сварках і міжособицях, то й самі загинете, і землю батьків та дідів своїх погубите, яку здобули трудом великим. Але слухайте брат брата, живіть мирно”¹⁶ — висловлює цю ідею Нестор, вкладаючи її в записі під 1054 роком в уста Ярослава Мудрого, який заповідає принципи синам своїм.

Ця ідея лежить також в основі культу Бориса та Гліба, святість яких вбачалась, зокрема, в тому, що принципи братньої любові й підкорення молодшого старшому вони ставлять вище

за життя. Вони гинуть, але не дозволяють собі порушити ці важливі для них моральні настанови. Блискучим втіленням цього принципу є лист Володимира Мономаха Олегові Святославичу (“Гориславичу”, як називає його “Слово о полку Ігоревім”). Олег в міжособній війні вбив сина Володимира Ізяслава, захопивши Суздаль і Муром, що належали Ізяславові. Старший син Володимира Мстислав помстився за брата, розбив військо Олега, і той змушений був тікати за межі Русі. Ось цьому вбивцеві свого сина Володимир пише листа, в якому закликає його повернутись на Батьківщину, забути давню ворожнечу. Д. С. Лихачов, аналізуючи цей лист, відзначає: “Лист написано з дивовижною ширістю, задушевністю і разом з тим з великою гідністю. Це гідність людини, котра усвідомлює свою величезну моральну силу. Мономах відчуває себе стоячим понад дріб'язковістю і суєтою політики. Він турбується про правду і свою країну... Лист до Олега не був викликаний випадковим настроєм чи випадковими політичними обставинами... У Мономаха були чіткі уявлення, ціла етична система в галузі політики”¹⁷.

Ідеал старшинства, братньої згоди палко проголошується й у “Слові о полку Ігоревім”. Теорія суспільного примирення і загальної згоди інтерпретувалась ще й в іншому плані. В умовах зростання класових суперечностей, які були вже досить відчутні з другої половини XI століття, вона розробляється як засіб, спрямований до пом'якшення класового антагонізму. Відображення такої інтерпретації можна відшукати в “Ізборнику” 1076 р. і в “Повісті врем'яних літ”. Але чи не найчіткіше її викладає “Повчання” Володимира Мономаха. Згідно з Володимиром “начаток всякого добра” — “страх Божий в серці” та “милостиня щедра”¹⁸. Перше передбачає головними чеснотами — покладання на Бога, терпіння, покірливість, задоволення своєю долею і незлобивість. Носіями їх передусім мають бути “праведники”, які володіють “малим”. Що ж до сильних миру цього, то вони не повинні припускатись крайнощів в управлінні, підтримувати “милостинею” “нужденних” і “убогих”. Особливою своєю заслугою Володимир Мономах вважає те, що він “і бідного смерда, і вбогу удовицю не давав сильним обідити”.

Разом з тим, теорія “милостині” в інтерпретації, яку вона одержує в “Повчанні” Володимира Мономаха, відображає антиаскетичну тенденцію, що є провідною в суспільній думці Київської Русі, особливо на ранніх стадіях її розвитку. Генетично ця тенденція тягнє до ідеалів “веселія” та “богатирського молодства”, що притаманні народній свідомості східних слов'ян. Володимир Мономах спеціально пояснює, що до добродісного життя приводить “ні усамітнення, ні чернецтво, ні голод, що інші

добродійні терплять, адже й малими ділами можна заслужити милість Божу”¹⁹.

Досить виразно і в “Слові про Закон і Благодать”, і в “Повісті врем’яних літ”, і в “Повчанні” Володимира Мономаха прослідковується в зв’язку з цим ідея, згідно з якою “спасіння” вважалось можливим шляхом божественного “усиновлення” людини через хрещення її. Отже, саме по собі хрещення розглядалось як акт, достатній для забезпечення “спасіння”, яке тим самим не потребує будь-яких додаткових зусиль.

Але поряд з цією тенденцією, яка спрямовувалась на гармонізацію суспільного життя, на пом’якшення соціальних антагонізмів, йому притаманних, з кінця XI століття формується й інша позиція. Спираючись на вихідні засади світогляду, що акцентує увагу на відмінності й протилежності земного й небесного, як світу зла й добра, представники цієї позиції підкреслюють принцип дисгармонійності земного як джерела зла по відношенню до людини. Ця тенденція в сфері ідеології одержує розробку в двох докорінно відмінних одна від одної програмах. З одного боку, вона використовується для проповіді аскетичного придушення плоті, наближення тим самим через піст, молитву до неземних істот. Шлях спасіння прибічники такої точки зору вбачають “у другому хрещенні” – в чернецтві. Ця програма досить промовисто проголошується в “Киево-Печерському патерику”.

З іншого боку, погляд на світ земний як на світ зла виступає обґрунтуванням заклику до боротьби зі злом, що панує в світі. У такому тлумаченні ця тенденція знаходить свій вираз в єретичних рухах, що набувають свого поширення пізніше.

Загальні позиції в підході до розуміння історії зумовлюють і постановку питання про причини історичних подій. Домінуючою тут є тенденція, що розвивається в руслі провіденціалізму. Вищою причиною всіх історичних подій вважається Божественне провидіння, від якого, зрештою, залежать “продуктивні” причини нижчого порядку – необхідність, матеріальна причина тощо. Такий погляд, загалом, характерний для автора “Повісті врем’яних літ”. Наприклад, наводячи легенду про смерть “віщого” Олега від свого коня, він прагне переконати в неминучості здійснення Божого суду, від вироку якого не може бути вільною навіть видатна особа. Але абсолютизація ролі провидіння суперечила ідеї про особисту відповідальність людини за свої вчинки і віддяку, яка чекає її на тому світі.

Тому вводиться поняття про ще одну причину історичних подій – самовладдя, свободу волі людини, яка оголошується однією з основних властивостей душі людської. Душа, поясню-

ється в “Толковій Палей”, не є часткою сутності Божої, вона – лише творіння його, що суперечливо поєднує божественне й людське, чуттєве начало. Це знаходить свій вияв у боротьбі двох “волінь” душі, кожне з яких спрямовує вчинки людини на добро чи на зло. В “Слові про митарства” пояснювалось, що до людини від моменту хрещення її приставлено два ангели – від Бога і Сатани. Який з них керуватиме життям людини, зрештою, залежить від неї самої. Отже, кінцевою причиною людських вчинків виявлялась сама людина, яка, будучи самовільною, несе особисту відповідальність за наслідки своєї діяльності. Це спонукає давньоруських книжників, не обмежуючись апеляцією до Божого промислу, виходити за межі провіденціалізму, вишукуючи більш прагматичні причини історичних подій, зокрема, в діях людей, учасників цих подій. У літописі часто спостерігається досить скептичне ставлення до намагань пояснити всі життєві негаразди лише втручанням “сатани”. Розповідуючи під 1015 роком про вбивство князя Бориса слугами Святополка, літописець, звичайно, відзначає, що діяли вони за вказівкою сатани, який “на зьлое всегда ловит” людину. Але тут-таки додає, що зла людина гірше за чорта, оскільки чорти бояться Бога, а зла людина ані Бога не боїться, ані людей не соромиться.

Сказане дозволяє висновувати, що в давньоруській культурі на основі визнання самовладдя людини формується антропологія, що обґрунтовує уявлення про людину як активного суб’єкта дії. Цікаво, що такий підхід наочно виявляється в спробах аналізувати негативні вчинки людей. Якщо Бог вважається достатньою причиною для пояснення добрих вчинків тих, хто відповідав вимогам канонізованого ідеалу, то носій зла, вад потребував пояснення, яке було неможливе без певних спроб з’ясувати внутрішній світ людини, описати її психічний стан тощо.

Аналіз історіософських уявлень дозволяє висновувати й про характер розуміння часу як важливого параметра і визначальної форми людського досвіду в культурі Київської Русі.

У цілому лінія розвитку уявлень щодо розуміння часу йде в напрямку поступового подолання циклічного сприйняття лінійним, що веде до чіткішого усвідомлення різниці між минулим, сучасним і майбутнім.

Але в культурі Київської Русі цей процес був ще далекий від свого завершення. Мабуть мають рацію ті дослідники, які говорять про своєрідну “троянду часів”, “поліфонію” різних типів, масштабів, систем сприйняття й виміру часу як специфічну особливість, що виявляється в давньоруській культурі. Крайні полюси її утворює сприйняття часу, що тяжіє до давніх міфо-

логічних уявлень, і, з другого боку, сприйняття руху земної історії в душі християнського світорозуміння.

Перше, досить чітко представлене в літописних оповіданнях про волхвів, визначається циклічним сприйняттям природного процесу. В межах такого погляду відсутнє уявлення про абсолютний початок і неповторну оригінальність кожного явища. Минуле сприймається як таке, що наче присутнє в теперішньому. З цим пов'язаний і сімейно-родовий час, в межах якого ведеться лік поколінь від зачинателя роду. Минуле тут не протистоїть сучасному й майбутньому. Воно рівнозначне з ним. Саме цим пояснюється виправдання Іларіоном сучасної величі й покликання Русі посланням на її славне минуле.

Разом з тим на Русі поширюються всесвітньо-історичні хроніки діячів Візантійської культури. Вони включались до складу руських літописів, багатьох інших пам'яток давньоруської культури (Візантійський "Летописец вкратце от Августа даже и до Константина и Зои цесарей греческих" включено у найдавніший список "Ізборника" 1073 р., досить поширеним на Русі був "Летописец вскорє" Константинопольського патріарха Никифора і т. п.). Через них в тіло вітчизняної культури включається уявлення про рух історії, яке було вироблене в межах християнського світорозуміння. Історія тут сприймається як процес, що має свій початок, який припадає на період створення світу і гріхопадіння Адама і Єви, кульмінацію, пов'язану з часом олюднення Христа і страстей Христових, і кінець – друге пришестя Христа і страшний суд. Тут цінності набуває не лише минуле, а й майбутнє, що "вирівнює" лінію часу, надаючи їй плану розгортання з минулого через сучасне у майбутнє. Це сприяло усвідомленню невпинності історичного процесу й цінності історичного факту самого по собі. З останнім пов'язане яскраво виявлене в давньоруських літописах прагнення до точного датування подій, хронологічного розташування матеріалу. Але поряд з цим, такий погляд стосується лише "врем'яних літ", про які писав літописець. Він чітко відрізняє земний плин часу, створеного Богом, від "безвремінних літ", від вічності як атрибуту Божественного, не підвладного змінам часу. В апокрифічній "Книзі Єноха Праведного" розповідалось, що після створення людини "разреши господь віка, человека радї, и разделї е на времена и літа, на місяцы, и дни и часы, да размыслить человекъ времянь премїну, зачала и конца, да чететь своея жизни смерть"²⁰. Отже, час, який розвивається в лінійній послідовності, відзначаючи відрізки земного життя, не може вимірювати вічність Божественного. Земна історія в цьому співвіднесенні з

вічністю уявляється у вигляді завершеного циклу, в кінці якого людина і світ земний повертаються до свого творця, час повертається у вічність. Таким чином і в межах християнської версії циклічне сприйняття часу ще не додалося остаточно.

Та лише цим своєрідність уявлень про час в давньокиївській культурі не вичерпується.

По-перше, неоднозначно усвідомлюється спрямування руху часу в межах лінійного уявлення про нього. В давньоруській культурі існував досить поширений погляд, згідно з яким картина напрямку руху будується не егоцентрично (як це звично для нашого, сучасного сприйняття часу, де минуле мислиться розташованим "позаду" нас, а майбутнє – "перед нами"), а таким чином, що початком вважається минуле, яке розташовується попереду причинно-наслідкового ряду. Тому перші князі, які жили в минулому, називались "передніми", а те, що відбувається в теперішньому – "задні" події. "Передній" час вважається найголовнішим, він дає початок низці подій, виступаючи його причиною.

З цим пов'язаний порівняно слабкий інтерес в оригінальних давньоруських пам'ятках до майбутнього людства, яке позначається в християнстві напруженим переживанням "кінця світу", "страшного суду". Відзначене характерно не лише для "Слова про Закон і Благодать" Іларіона, а й давньоруських літописів, де рух часу переважно осмислюється на відрізку зв'язку між минулим і сучасним, а майбутнє розглядається просто як продовження сучасного, як майбутній похід, майбутнє "ходженіє" тощо. Літописи обриваються у часі, який був сучасним для літописця, лишаячись відкритими в майбутнє.

У поліфонії уявлень про час, які відображаються в пам'ятках культури Київської Русі, розробляється й так званий "острівний час", що пов'язаний з абсолютизацією значення певного відрізка часового процесу, що охоплює епічний світ "старовини", як світ ідеальний і автономний. У давньоруських билинах функції такого "острова", який уявляється часом своєрідного "золотого віку" давньоруської історії, прибирає період князювання Володимира Святославича. Такий вибір мав і певні соціальні підстави. Йшлося про час, позначений суттєвими зрушеннями в усіх сферах суспільно-економічного й культурного життя. "Епічний час" руських билин, відзначають сучасні дослідники, ототожнювався з часом правління Володимира не лише як час слави й могутності, а й як період, коли ще не склалась остаточно система гноблення низів суспільства. Вже в другу половину XI ст. літописець протиставляв "давніх князів і

мужів їх", які вславили "землю Руськую" подвигами, своїм сучасникам, що гноблять і грабують народ²¹.

Уявлення руху історії в часі органічно поєднується з поглядом на процес освоєння простору як глибинний зміст історії. Історія в давньоруських літописах виступає як простір, що рухається в часі. Тому й порівняно слабо виявляється інтерес до майбутнього як "неповойованого", "незасвоєного" простору, тому й так звані "порожні дати" в літописах, коли коментар до року обмежується записом: "Бысть тишина", "Ничего несть". Відсутність подій – ще не достатній для літописця аргумент, щоб не згадати року, коли "нічого не було". Змінився час, отже змінився простір історії, який є не лише її фон, а й утворює континуум історії.

У цьому – відображення своєрідного "просторового" бачення тогочасної культури. Давньоруська людина прагне підкорити собі максимально великий простір. Свідченням освоєння його є й пов'язаність певних географічних точок зі спогадами про видатні історичні події, діячів вітчизняної історії. Географічні назви місць, назви племен тощо осмислюють через пов'язування з живими персонажами, що виступали дійсними чи уявними засновниками їх. Назва Києва пов'язується з розповіддю про трьох братів: Кия, Щека і Хорива та їхню сестру Либідь. Радимичі і в'ятичі своє походження виводили від двох братів – Радима і В'ятка. Пізніше заснування Харкова пов'язують з ім'ям міфічного Харька тощо.

Так само в розповідях про життя "святих" особлива увага зосереджується на визначенні географічних пунктів, що наче маяки освітлюють пам'ять про героїв цих оповідань. У "Сказанні про Бориса і Гліба" відзначено і те місце на Волзі, де Борисів кінь зламав собі ногу, й Смединь, де Гліб одержав звістку про смерть брата, й Вишгород, де вони поховані, й багато інших. Осмислення світу історії сприймається як уявне чи дійсне освоєння простору її. Перемога над ворогом для давньоруських письменників – це "обретение" простору, поразка – "втрата" його, нещастя – "тіснота". Життєвий шлях, сповнений тяжких поневірянь – "тісний" шлях. Символом влади над простором є швидко пересування в просторі. Володимир Мономах, оповідаючи про своє життя, передусім перераховує численні походи, в яких брав участь. Рух історії, яким він вимальовується в "Повісті врем'яних літ", – це безперервний перелік походів, великих і малих, опис яких привертає першорядну увагу літописця. З цим пов'язана надзвичайно розвинена тяга до паломництва, мандрування по "святих" місцях. Засновник Києво-Печерського монастиря Антоній ходив до Афону, туди ж прагнув, але не

зміг реалізувати свого бажання, Феодосій. Його сучасник, перший ігумен Печерського монастиря Варлаам, ходив до Палестини. Цікавий опис мандрівки по "святих" місцях Палестини зберегло "Хоженіє" ігумена Даниїла – пам'ятка початку XII ст. Як свідчить "Въпрашание" Кирика, Сави та Іллі (1130–1156 рр.) до новгородського архієпископа Нифонта, паломництво здобуло такого значного розвитку, що виникає потреба стримувати його, оскільки дехто "да того дея і деть, абы порозну ходяче ясти і пити". На цьому ґрунті виробляється своєрідне панорамне бачення історії, яке пов'язане з прагненням споглядати світ людського життя мовби з великої відстані, цей стиль "монументального історизму" (Д. С. Лихачов) зумовлює універсалізм як характерну рису історіософських уявлень, що панують у культурі Київської Русі.

Визначальні риси бачення історії, уявлення про її сутність, причини, що зумовлюють рух історії, розуміння сенсу історичного розвитку, що виробляються в пам'ятках культури Київської Русі, відтворюють "модель історії", що виявилась теоретичним базисом, на ґрунті якого майже протягом п'яти століть здійснюється осмислення закономірностей суспільного розвитку у вітчизняній філософській думці. Якщо рух історії – провідний сюжет у філософських роздумах давньокиївських інтелектуалів, то головну тему, навколо якої вони зосереджувались, неодмінно утворює пошук відповіді на питання про сенс людського життя.



4.

**МОРАЛЬНІ ІМПЕРАТИВИ
В ДАВНЬОРУСЬКІЙ
КУЛЬТУРІ**

Сенсожиттєва спрямованість ладу мислення давньоруських інтелектуалів обумовлює від початку наявну етизацію кола філософсько-світоглядних проблем, що утворювали в сукупності зміст філософської культури Київської Русі. Йдеться не лише про переважання інтересу до етичної проблематики, а, власне, про етизацію думки в цілому. Хоч би про що розмірковував мислитель, він обов'язково розглядає проблему, яка його цікавить, крізь призму глобального конфлікту добра і зла. Києворуська культура не знає етично нейтральних проблем. Тому й питання про етичний ідеал виявляється стрижневим, що певним чином підсумовує теоретичні пошуки представників давньокиївської філософської культури.

Зрозуміло, що й тут ми констатуємо надзвичайне розмаїття підходів до розв'язання питань, які утворюють граничні підстави людського буття. Відзначаювана раніше поліфонія різних позицій та підходів до розуміння етичного ідеалу в сукупності своєї утворює той високий урок моральності, який дає прийдешнім поколінням культура, що зростала в стародавньому Києві.

Зважаючи на сказане, розглянемо принаймні дві, далеко не однозначні, а часто контрастуючі одна з одною, моральні програми, що знайшли свій яскравий вияв у пам'ятках писемності Київської Русі.

Одна з них утворювала підґрунтя кодексу честі, стверджувала свідомість власної гідності через неухильне дотримання ідеалу поведінки, прийнятого як норма в даному соціумі. Йдеться про моральну програму, що ґрунтується на самоутвердженні особистості, яка виявляє здатність піднятися над недосконалістю довколишнього світу. Дещо виразніше така позиція втілюється в ідеалі дружинної етики, яким його репрезентують "Повчання" Володимира Мономаха, "Слово о полку Ігоревім" та низка інших творів, що належали культурі Київської Русі.

Носієм морального ідеалу, що будується згідно з канонами лицарської етики, вважається князь, чия поведінка сприймається як зразкова в колі князівської дружини. Саме так змальовує ідеал князя Володимир Мономах, звертаючись у своєму "Повчанні" до синів. Такими є й образи керівників походу проти половців — Ігоря та Буй-Тура Всеволода, оспіваних у "Слові о полку Ігоревім". Князь уявляється передусім не політиком, а зразковим хоробрим звитязцем, що подає приклад мужності й відваги.

У зв'язку з цим привертає увагу акцентція в "Слові" на "буйстві" як чи не найважливішій, на думку автора, характеристиці центральних персонажів пісні — Ігоря і Всеволода.

Слова "буєсть", "буй", "буйство" 11 разів вживається в тексті твору за характеристики рис, притаманних головним організаторам походу. Вони вживаються не лише для означення хоробрості, сміливості, завзятості. "Буйство" включає в себе й такі риси, як шаленство, безумство, пов'язані з відвагою. Саме таким "безумно хоробрим", відважним до самозабуття змальовується стан, у якому перебуває в розпалі битви Буй-Тур Всеволод, який б'ється з варягом, забувши все на світі, "забывъ чти и живота, и града Чърнигова отня злата стола, и своя милья хоти, краснья Глібовны, свычая и обычая!"¹. Героїчне безумство як ознака богатирської величі душі споріднює персонажів "Слова" з піднесено необачними й величними героями світового епосу — Ахілом, Гільгамешем, героями скандинавської

"Едди". При зображенні цих героїв головна увага приділяється не так описові битви, в якій вони беруть участь, як змалюванню їхньої "несамовитості" в розпалі бою. "Такий реальний психічний стан, здатний забезпечити найбільший ефект у рукопашному бою, — пише А. М. Рибінсон, — проте властивий далеко не всім воїнам, ритуально культивувався в професійному дружинному середовищі та шанувався в суспільстві як найбільша мужність, як якась наслання, що сходить на обраних героїв"².

Звідси випливає характерне для лицарської моралі піднесення до найвищого статусу тих типів діяльності, які надавали найбільших можливостей для вияву позитивних — з погляду дружинної моралі — якостей героя. В давньокиївській писемності це дістає вияв у оспівуванні "мужського діла", яким вважалися передусім війна і полювання. Сенс власного життя, "труд" свій Володимир Мономах вбачає в "путях" (походах) і "ловах" (мисливстві), в яких довелося йому брати участь. Згідно з цим, він і резюмує в "Повчанні", яке адресує дітям, свою життєву позицію: "Смерті-бо, діти, не бійтеся ні ратній, ні від звіра, але мужське діло вершіть, як вам Бог подасть"³.

Обидві суто князівські справи — війна та мисливство — постійно згадуються в літописах. Їм же присвячує "трудну повість", тобто повість про ратний труд, про військовий похід автор "Слова о полку Ігоревім". Війна і тут перебуває в органічному зв'язку з другим компонентом "мужського діла" — мисливством. Дослідники не раз відзначали, що "Слово" буквально насичене мисливськими образами, пов'язаними передусім із соколиним полюванням. "Природа в "Слові", — відзначав Д. С. Лихачов, — це переважно та природа, яка побачена очима мисливця"⁴.

Вельми показовим є, власне, поєднання, здавалось би, зовсім відмінних за значимістю результатів сфер діяльності — війни та мисливства. Адже війна за канонами лицарської моралі набирає самодостатньої цінності. Бойове життя — це арена вияву лицарських добродійностей. Тому воно — самодостатнє. З цього погляду наслідки військового походу не мають вирішального значення. Війна справді урівнюється з полюванням, оскільки важливим вважається не здобутий результат, а можливість виявити здатність до "труда" і виховувати якості, необхідні для успішного виховання "мужського діла".

На відміну від модерної етичної свідомості як "результативної", що тяжіє до оцінки вчинку згідно з тими наслідками, до яких він приводить, Середньовіччя надає особливої ваги не так результатам, як меті й способу дії. Похід, хай і невдалий, глибокий за своїми наслідками, може стати предметом оспіву-

вання, якщо організаторів його надихала висока мета, а спосіб їхньої діяльності під час походу відповідав канонам лицарського кодексу честі. Саме така позиція лежить в основі позитивного ставлення автора "Слова о полку Ігоревім" до головного героя.

На сучасників справляло враження насамперед благородство мети, в ім'я якої здійснювався похід Ігоря. Організатори походу — Ігор і Всеволод, згідно з версією "Слова" прагнуть "испити шеломам Дону", "поискати града Тьмутороканя". Тим самим акція, вчинена новгород-сіверським князем, розглядається як сповнена благородного пориву спроба повернути втрачену славу "отня стола" Ольговичів — спроба відвоювання дідівського князівства. В інтерпретації бояр Святослава Київського Ігорів похід дістає саме таке пояснення: "се бо два сокола слътьста съ отня злада стола поискати града Тьмутороканя..."

Характерно, що в Київському літописі мету походу зображено більш скромно. Там не згадується Тьмуторокань, як і намір Ігоря дійти до неї. Завдання Ігоря в інтерпретації літописця обмежується прагненням здобути перемогу над половцями біля річки Дінця. Безумовна гіперболізація мети походу в "Слові" служила не лише справі "облагородження" задуму організаторів походу. Вона підкреслює невідповідність задуму і засобів його реалізації. Саме така невідповідність передусім справляла велике враження на сучасників — адже вона засвідчувала сміливість задумів організаторів походу. Благородство мети, в ім'я якої зневажається навіть реальність її досягнення, — чи не найбільше вражає автора "Слова". В цьому він вбачає унікальність і винятковість самої акції, масштаб якої вимірюється не так історичною малозначущістю події, як величчю задуму. "То было въ ты рати, и въ ты плъкы, — пригадує автор "Слова" епізоди минулої історії, — а сицей рати не слышано!"

Справді, намагатись невеликим військом у п'ять — шість полків пробитись крізь Половецьку землю до Дону й відновити давній шлях до Тьмуторокані означало прагнути неможливого. По суті Ігор вирушає в похід назустріч невідворотній поразці. Він іде всупереч не тільки військовим розрахункам, а й прямим застереженням, зневаживши такий суттєвий для тогочасної свідомості фактор, як сонячне затемнення, що однозначно витлумачується в "Слові" як знак поразки.

Цікаво зіставити інтерпретацію затемнення під час походу Ігоря, яку дає, з одного боку, Київський літопис, а з другого — "Слово..."

За свідченням літописця, затемнення відбулося не тоді, коли Ігор збирався вирушити в похід, а безпосередньо перед битвою,

коли військо його досягло Дінця. Тим самим воно засвідчує винятковість події, що неминуче наближалась. Вороття для Ігоря та його дружини вже нема. Вони надто далеко відійшли од рідної оселі. Характерно, що й саме затемнення, згідно з літописною оповіддю, тлумачиться Ігорем неоднозначно: "Тайны Божия никто не вестъ, а знаменику творъць Богъ и всему миру своему. А намъ что створить Богъ — или на добро, или на наше зло — а то же намъ видити"⁵.

У "Слові" ж затемнення відбувається, по-перше, до початку походу, коли від його організаторів залежало вирушати в далекий і небезпечний шлях чи ні. По-друге, затемнення однозначно тлумачиться як знамення, що віщує недобре.

Це має принципове значення, оскільки дозволяє автору "Слова..." зобразити Ігоря згідно з уявленнями про героя, що відповідали кодексів лицарської честі. Герой — це той, хто в межах необхідності до кінця стверджує власну свободну волю, в найтрагічніших ситуаціях лишається вірним законам лицарської слави і честі. Герой не тікає від небезпеки, він іде назустріч навіть неминучій загибелі, вільно обираючи славу смертю, а не безславне животіння. В таких ситуаціях власне результати походу виявляється неважливий. Суттєво зберегти вірність належному — тодішнім нормам поведінки. Не менш істотне й те, що чим менш реальною є мета дії, тим більша слава вкриває того, хто прагне такої мети, зберігаючи власну гідність до кінця. Усвідомлюючи трагічний результат походу, Ігор виголошує: "Луце жь бы потяту быти, неже полонену быти..." Краще смерть, аніж існування під п'ятою ворога — це поширена в давньокіївській культурі формула лицарського кодексу честі. Вона читається і в Лаврентіївському літописі у запису під 1150 р. ("Луче, братья, измрем сде, нежели сором възмем на ся"), і в давньоруському перекладі "Історії іудейської війни" Йосипа Флавія ("Лепле смерть славу взяти, негле жити пленене") тощо⁶.

Шукання "честі" і "слави" — ось головний стимул діяльності Ігоря та його дружини, що цілком відповідає уявленню про героїчне з погляду лицарської, дружинної моралі. В ім'я цього вирушають у похід Ігор і Всеволод, які прагнуть "похитить" "предню славу" і поділити "заднюю" славу. Русичі готуються до битви, "ишучи себе чти, а князю славы". Вірність до кінця вимогам кодексу лицарської честі зумовлює й ту "славу", яку співає Ігореві автор "Слова", завершуючи свою оповідь про його похід.

Але поряд із щойно схарактеризованою концепцією в давньокіївській культурі, переважно під впливом християнського сві-

торозуміння, складається ще одна, багато в чому контрастуюча зі згаданим описаним уявленням про моральне життя.

Якщо дружинна етика ґрунтується на культурі “честі”, “слави”, власної гідності, то тут “славолюбство”, “марнославство” однозначно стверджується як шлях аморальний. Йдеться про етичну концепцію, що втілюється в давньокиївському образі святості як етичного ідеалу.

Зважаючи на сказане, спробуємо відтворити ті головні риси, що визначали, передусім, зміст морального ідеалу, до якого прагнула давньоукраїнська культура, звертаючись при цьому до образів найшанованіших святих Київської Русі.

Якщо виходити з хронологічної послідовності життя загальноцерковно шанованих святих Київської Русі, то ряд їх вималюється таким: відкриває його рівноапостольна княгиня Ольга, другим за нею був онук її, рівноапостольний князь Володимир, після нього шанувувались святі стратотерпці, князі Борис та Гліб – сини князя Володимира. Закриває цей ряд когорта преподобних святих монахів Києво-Печерської лаври на чолі з засновниками монастиря святими Антонієм та Феодосієм.

Князів Ольгу та Володимира в пантеоні давньоруських святих передусім вирізняє здійснювана ними апостольська місія. Ольга, підкреслювалось в “Кроніці” Феодосія Софоновича (XVII ст.), “первая русскую землю святым крещением просветила”⁷. Саме як хреститель Русі, що історичним актом завершив тривалий процес проникнення християнства на Русь, починаючи із “Слова про Закон і Благодать” Іларіона та “Пам’яті і похвали Володимира” Іакова Мніха, шанується онук Ольжин Володимир.

На цій підставі в традиції давньоруської писемності образи Ольги і Володимира зближуються з візантійськими святими Костянтином і Оленою. Це й було ґрунтом для перенесення на цих князів Київської Русі найменування “рівноапостольні”, що в візантійській традиції ствердилось як загальний царський титул. Але за всієї близькості киеворуських рівноапостольних князів до візантійських святих їх принципово вирізняє неоднозначність суто людського образу, яким вималюються Ольга і Володимир у вітчизняній писемній традиції. Надзвичайну жорстокість, виявлену Ольгою під час помсти деревлянам, важко однозначно вписати в канонізований візантійський традицією образ святої. Ще більш суперечливою вималюється неординарна натура Володимира, в якому дивним чином уживались нестримна буйність і холодна розсудливість, лицарська добродетель і жорстокість тирана, який пройшов складний шлях, позначений вчинками такими неоднозначними, що їх можна, мабуть, роз-

ташувати по всій шкалі моральних добродетей і гріхів, від найвищих, що визначають святість, до найганебніших. Особливо вирізняється в цьому сенсі ранній період життя Володимира. Незаконнонароджений “робичич”, братовбивця, прелюбодій і затятий язичник – а таким саме змальовано Володимира того часу, образ його виступає швидше антитезою рис, що традиційно пов’язувались із ідеалом святості.

Агіографічна традиція, звертаючись до цих моментів життя Ольги та Володимира, неодмінно акцентувала увагу на тому, що ці риси були притаманні їм тоді, коли вони перебували “в темности болвохвалства”, як зауважувалось в “Житті Володимира” XVII ст. Тим самим досягався надзвичайно виразний ефект зображення переродження людини завдяки хрещенню її. Як відзначає дослідник історії давньоруської святості ієромонах Іоан (Кологривов), однією з особливостей вітчизняного розуміння святості було творення образу святого як грішника, що покаювся, й через це був таємничо обраний благодаттю⁸. Таким чином актуалізується притаманний біблійній релігійній свідомості погляд на людину як істоту, що зростає, сутність, яка не здійснилась, а здійснюється. Це мало значення не лише для вчорашнього язичника, а й визначало лінію життєвої поведінки новооберненого християнина.

Хоча хрещення, як духовне народження, саме по собі звільняє людину від влади первородного гріха, в природному існуванні людини зберігається його сила у вигляді схильності до гріха. Тим-то від людини вимагалось постійне зусилля волі для подолання в собі згубної гріховної схильності на шляху до обоження. Святий у цьому розумінні втілював своїми моральними добродетелями не лише мету, до якої має прагнути людина. Він демонструє й шлях, яким слід для цього пройти. Максимально широка амплітуда – від абсолютного зла до вищого добра – визначає життєвий шлях, пройдений Володимиром, а частково й Ольгою, покликаний наочно продемонструвати велич волі людини, що спромоглася піднятися до вершини святості від самого дна, де перебувала під владою гріховних хтивостей. З цієї точки зору подальше праведне життя Ольги й Володимира вималюється як зразок християнського покаяння. Адже покаяння є не самобичування й поливання себе брудом, а зміна свідомості, очищення її від неправедності й гріховності. Але, попри всю контрастність двох періодів життя Ольги й особливо Володимира, агіограф не обмежується протиставленням їх одне одному. Покаяння, як постійний фон життя святого, згідно з уявленням того часу, спрямовується до вивільнення серця від чужих напруг і сприяння зростанню певного нередукованого моменту

святості, що закладений у кожній людині. Такими константними точками є ті моральні якості, що визначають весь життєвий шлях святого й у сукупності своїй утворюють ідеал моральних чеснот, що їх утілює збірний образ святих Київської Русі.

Характерно, що перші риси, які вписує в цей образ вітчизняна агіографія, генетично тяжіють до тих чеснот, котрі вважались звичними в прадавній народній східнослов'янській культурі. Ними є передусім мудрість і милосердя, які й зображуються у вигляді "констант святості", відповідно Ольги й Володимира. Не самозречення, а звичні добродієвості, якими здавна поважалась "хитрість розуму", гостинність і благодійність, відзначають перший етап творення вітчизняного образу святості.

Якщо спробувати класифікувати численні оповіді про Ольгу, розкидані в різноманітних пам'ятках писемної культури, можна досить чітко вирізнити три епізоди життя киеворуської княгині, навколо опису яких й зосереджуються всі оповідачі, що звертаються до пам'яті святої. Перший охоплює часи дівочтва Ольги й пов'язаний з розповіддю про її знайомство та одруження з князем Ігорем. Другий оповідає про помсту, вчинену Ольгою над деревлянами після загибелі її чоловіка. І, зрештою, третій присвячується подорожі Ольги до Константинополя та хрещенню її. Суттєво, що всі епізоди ніби нанизуються на єдиний смисловий стрижень, який утворюють видатні якості, що й визначають святість як ідеал чеснот.

У першому епізоді оповідається, як дівчина своєю мудрою відповіддю захистила власну честь від зазіхань юного князя, що вражений її красою "уязвися сердцем і разгоріся к ней похотію і начать глаголати слова любодійная, к скверному смішенію прельщая"⁹. Відповідь розумної дівчини справила таке враження на Ігоря, що він не лише відмовився од гріховних намірів, а й навіки був скорений її "благоразумієм".

Оповідь про помсту деревлянам так само привертає увагу агіографів, передусім, як промовисте свідчення сили розуму, мудрості, "смыслености" княгині. По суті, в сказанні про помсти Ольга виступає у ролі мудреця, який веде діалог зі своїми партнерами. Вона задалегідь сповіщає про небезпеку, що чекає на них, даючи тим самим змогу шукати шляхи до порятунку. Але ця вість подається не прямо, а у вигляді загадки, яку дано збагнути розумному. Нерозумний же лишається глухим, і тому сам прирікає себе на загибель.

У першій помсті Ольга пропонує послам деревлянського князя Мала, щоб їх до княжого палацу несли на лодії. Немудрі деревляни вважають це за просту витівку княгині. Але насправді в цьому й полягало символічне попередження про смер-

тельну небезпеку, що насувалася. Адже лодія – це один із атрибутів слов'янського поховального обряду. В язичеські часи до сього поширеним на Русі був звичай ховати знатних людей у лодіях, спалюючи їх на вогні.

До прадавніх звичаїв належить і вимога Ольги під час другої помсти витопити баню для сватів. Це ще одна з прикмет давнього поховального обряду, яку не зуміли розгадати деревлянські послы.

Третя помста теж не обійшлась без загадки-попередження, на яке не звернули уваги деревляни. Пригощаючись медом на тризні, деревляни не звернули уваги на те, що дружинники Ольги, зважаючи на заборону княгині, не пили меду. Вони забули про давній звичай, згідно з яким на поминальному бенкеті не лише пили, а й влаштовували змагання та військові ігрища. Цей звичай битися, поминаючи мертвих, і використала Ольга для помсти, подбавши при цьому, щоб коли настане час боротьби, сп'янілі супротивники нездатні були чинити опір.

Що ж до останнього епізоду помсти, який завершився спаленням Іскоростеня, то сама по собі вимога сплатити данину горобцями й голубами мусила насторожити мудрого, оскільки в тогочасній культурі багатьох народів поширені були оповіді про такий спосіб розправи над обложеним містом.

Апофеозом мудрості Ольги є третій епізод, пов'язаний з подорожжю її до Константинополя. Рішення Ольги прийняти хрещення сприймається, передусім, як акт справжньої мудрості. Але впадає в око те, що агіографічна література, ігноруючи багато дійсних і важливих з політичного погляду подій, пов'язаних з візитом Ольги до Візантії, неодмінно переповідає анекдотичну історію про сватання імператора до руської княгині, і про те, як вона, спочатку умовивши імператора бути її хрещеним батьком, "переклюкала" його. Підсумовуючи традицію зображення Ольги у вітчизняній літописній та агіографічній традиції, М. Грушевський відзначав: "З-поза церковної закраски, яка налягла на образ Ольги, в літописі, завдяки сполученню церковної традиції з легендарною народною, виступає виразно стать хитрої княгині, змальована сею останньою – такою виступає Ольга в своїх переговорах із весвітніми хитрунами й крутіями царгородськими греками, і так її прославляє потім київська суспільна опінія в Володимировій легенді: "Ольга яже бе мудрейши всех человек"¹⁰.

Власне ця ж якість підкреслюється у зв'язку з характеристикою святості Володимира. Адже найзначніша його акція – хрещення Русі є, згідно з Іларіоном, передусім, розумною справою, необхідність здійснення якої Володимир усвідомив, як

підкреслюється в “Слові про Закон та Благодать”, “токмо от благааго съмысла и остроумиа”¹¹.

Але особливістю збірного образу святих Київської Русі було, зокрема, те, що кожен з них не лише відтворював вже зафіксовану якість ідеалу святості, а й додавав ще свою, особливу рису, яка, зрештою, визначає неповторність місця, що його посідає він в давньоруському образі святих. Щодо Володимира – це милосердя. Усвідомлення християнства як релігії любові та милосердя і втілення духу його в повсякденному бутті – ось та риса, що передусім визначає святість князя. Не випадково саме цій чесноті приділяє особливу увагу Іларіон, вихваляючи Володимира: “Кто исповестъ многиа твоа ношчныа милостыня и дневныа щедроты, яже къ оубогымъ творяше, къ сирымъ, къ болящимъ, къ дължнымъ, къ вдовамъ и къ всемъ требующимъ милости?... Твоя бо щедроты и милостыня и ныне въ чловецехъ поминаемы суть”¹².

Військові подвиги й мирні труди, властива Володимирові особлива турбота про немічних та убогих, піклування про всіх, хто оточував його, – ці риси, зрештою, сприймаються як вираз одного і того ж подвигу жертвовного служіння любові: за свій град, за землю Руську, за православних християн.

З цим, між іншим, пов'язане специфічне для давньоруського образу святості його місце, що посідають у ньому “благовірні” князі. До XV століття цей чин святих, за підрахунками Г. Федотова, включав близько 50 княгинь та князів. Причому, вшанування їх аж ніяк не пов'язувалось із політичними заслугами. Адже, попри всю значимість політичної діяльності, скажімо, Ярослава Мудрого чи Володимира Мономаха, ми не знайдемо їх в ряду киеворуських святих. Але, разом з тим, церква не обмежується й вшануванням лише особистої праведності князів. Їхній громадський (а не лише особистий) подвиг розглядається як соціальний вираз любові, національного служіння народів. Г. Федотов пише про “репрезентативний” момент у вшануванні святих князів на Русі, згідно з яким “коло їхнього життєвого подвигу призначало їх до загальнонародної слави... Канонізація – не для неба, а для землі. І на землі давня Русь бачила в святих князях, передусім, спільних предків, спільних заступників, обраних представників мирської слави”¹³.

Через образ святого князя на Русі від давнини знаходить своє втілення християнська національна ідея, що посідає значне місце в киеворуській культурі.

Новий крок вперед на шляху розробки образу святості теж пов'язаний з культом святих князів – Бориса і Гліба. Саме їм відведено особливе місце в колі киеворуських святих. Вони

були першими, кого канонізувала Київська Русь, і вшанування їх швидко поширюється далеко за межі країни. Подвиг святості, вчинений Борисом і Глібом, знаменує чи не найзначніший внесок Русі у збірний образ християнської святості.

Характерним є те, що на відміну від образів Ольги і Володимира, чие життя являло собою зразок святості, у святих Борисові та Глібові привертає увагу не так їхнє життя, як смерть.

Смерть – це кульмінація життя, й ставлення до смерті релігійної людини суттєво відрізняється од світського розуміння її як небуття, як розверстої вічності, що означає собою кінець життя. В межах християнського світорозуміння смерть не протилежна життю, а є кульмінацією земного буття людини, що позначає перехід її до життя іншого. Смерть – це не небуття, а спосіб, певною мірою, “чин” переходу до життя вічного, це останній, можливо, найважливіший акт життя земного, і тому особливої ваги набуває сам спосіб смерті, семіотика смерті, яка повинна стати підсумком земного життя, зрозумілим не лише Творцеві, а й людям земним, до яких, власне, й адресується подвиг святості. Це “показна” смерть, смерть “на людях”.

У чому ж полягає, з огляду на сказане, сенс святості Бориса і Гліба? Вони обидва загинули мученицькою смертю. Це – передусім. Але такої констатації явно не досить, щоб збагнути специфіку подвигу, здійсненого Борисом і Глібом.

Зрештою, героїв, чия святість була пов'язана з мученицькою загибеллю, знала й грецька церква. Але грецькі святі мученики гинули за віру. Борис і Гліб не вписуються в цей тип святих. Адже їхня загибель пов'язана з боротьбою не за віру, а за владу.

З іншого боку, киеворуська історія знала чимало прикладів загибелі під час міжусобиць між князями-братами. З вини батька Бориса та Гліба – святого Володимира – гине його брат Ярополк, який в свою чергу був винуватцем загибелі брата Олега. В тому ж таки 1015 р., коли від руки Святополка загинули Борис та Гліб, Святополк вбив ще одного брата – Святослава. Але про канонізацію жодної з цих жертв міжусобиць навіть думки не виникало. Отже, в даному разі не сам по собі трагічний наслідок міжусобиці привертає увагу.

Киеворуська свідомість акцентує увагу на певному парадоксальному й незвичному аспекті трагічної загибелі братів, що й утворювало підвалини саме давньокиївського образу святості, того розуміння святості, через яке чи не найяскравіше знаходить свій вияв самостійність і творчі можливості щойно наведеного в християнство народу Київської Русі.

В історії загибелі Бориса та Гліба вражає не сам факт братоубивства. Незвичайним і дивним було те, що обидва брати наче

самі обирають собі смерть. В акті вільного вибору вони вважають за краще віддати життя під ніж ворога і свідомо прагнуть “страсть възсприяти”¹⁴. Вони щиро люблять життя, тому ми не знайдемо в їхній поведінці тієї зневаги до світу земного, що притаманна була, скажімо, зразковій поведінці монаха-аскета.

Вони йдуть назустріч своїй загибелі: “плакашесья съкрушенъмъ сърдцьмъ”, але разом з тим з “душею радостною”¹⁵. Саме в цій подвійності двох протилежних переживань і полягає особливість позиції Бориса та Гліба.

За всієї любові до життя, смерть для них не зло невідворотне, а результат вільного й свідомого вибору. Попри високу цінність життя земного є цінності ще вищі, вірність яким Борис та Гліб зберігають у своїй душі навіть перед загрозою смерті. Смерть — страшна й небажана, бо позбавляє можливості жити й радіти земному буттю, — разом з тим перетворюється на єдино можливий засіб принесення себе в жертву Богові. Суттєво, що жертвований акт, — а література Борисо-Глібівського циклу послідовно підкреслює подібність їхньої загибелі традиційному актові жертвопринесення (Борис гине “яко овъна на снєдь”, віддана Богові, Гліба вбивають “яко ягня непорочьно и беззлоби-во”¹⁶), — здійснюється з волі самої жертви. Духовний улаштувач жертви, її конструктор і, тим самим, жрець єднає себе з жертвою в нероздільне ціле. При цьому здійснюється таке поєднання в результаті акту власного волевиявлення.

Тут шлях мучеництва обирається заради свідомого прагнення побудувати власне життя й смерть згідно з образом земного подвигу Христа. Вільна мука як наслідування Христові — ось той подвиг, що здійснюють святі страсотерпці.

Давньоукраїнська ментальність тут заклала ґрунт специфічного життєрозуміння, згідно з яким ідеалом вважалось не просто життя, спрямоване до розкриття вищої істини про сенс людського буття, а подвиг втілення у практиці власної життєдіяльності пізної істини.

За всієї поваги до Слова пріоритет завжди віддавався Дії, спрямованій на втілення істини, проголошеній Словом. Тим-то поряд із подвигом мучеників в ім'я віри в Христа, вищим уважався героїчний шлях тих, хто власне життя до кінця буде за зразком земного шляху Христа. Дух вільного страждання в ім'я любові до людей, в ім'я їхнього спасіння, — в цьому вбачався сенс земного подвигу Христа, й вищим зразком відповідної любові людини до Бога виступає свідомий вибір мучеництва в наслідування Христові.

Подвиг страсотерпництва є вищим уроком, що його Добро дає Злу, Насильству й Неволі. Хоч би яким могутнім здавалося

насильство, якими слабкими вбачались порівняно з ним сили добра, все ж таки остаточну перемогу одержують саме вони. Жертва виявляється перешкодою на шляху до ескалації насильства. Якщо опір Злу з допомогою насильства множить кількість Зла в світі, то самопожертва спиняє зростання насильства, поширення якого складає загрозу основам життя.

Але самопожертва виявляється також способом подолання неволі, для виходу з рабства необхідності й примусу до божественної свободи. Здавалось би ніщо так не суперечить свободі як смерть. Але парадоксальність поведінки Бориса та Гліба саме в тому й полягає, що, обираючи смерть, вони здобувають вищу свободу. Через смерть вони виборюють вільне, вічне життя. Залучаючись через вільний вибір смерті до царства свободи, вони реалізують воістину духовний прорив до Бога, стверджуючи ідеал Христоподібності як критерій святості.

Отже еволюція у творенні образу святості на Київській Русі позначається рухом від ідеалу апостолоподібності до Христоподібності. Логічним завершенням творення цього образу виступає життєвий приклад киево-печерських святих.

Подвижники Києво-Печерської лаври, їхній подвиг, оспіваний передусім у “Києво-Печерському патерику”, продовжують започатковану у Борисо-Глібівському циклі тему святості як мучеництва. Адже чернецтво взагалі виникає як певна версія мучеництва, що через добровільно обране аскетичне життя стверджує імператив християнської моральності.

У давній християнській традиції вирізняються принаймні дві тенденції в тлумаченні сутності чернечого подвигу. Одна, — репрезентована життєм єгипетських і сирійських ченців, — акцентує увагу на героїчній аскезі, відверто ворожому ставленні до оточення, сповідує усамітнення, покуту, медитацію та молитву як спосіб буття неординарної особистості.

Другу тенденцію уособлюють палестинські ченці. Вони — значно скромніші й втілюють своїм життям передусім розсудливість, почуття міри, духовну тактовність як найпершу добродієність подвижництва. За всієї суворості їхній ідеал ближче до людини, в зв'язку з чим Г. Федотов говорить “про олюднення, гуманізацію аскетичного ідеалу в Палестині”¹⁷.

Певною мірою в “Києво-Печерському патерику” знаходять відображення обидві тенденції.

Першу, більш ригористичну, уособлює засновник Києво-Печерського монастиря святий Антоній і ряд затворників, чий подвиги описано в “Патерику”.

Але при всій пошані, якою користується в давньоруській культурі Антоній, за своєю популярністю він значно поступа-

ється другому засновникові Печерського монастиря, його керівникові і реформаторові, наставникові ченців Феодосію. Не випадково й канонізація Антонія відбулась не раніше XIV ст., тобто значно пізніше ніж Феодосія. Та й Житіє його, найдавніше з тих, які збереглись до наших днів, датується 1635 роком – воно входить до складеного в Києві польською мовою “Патерикону” Сильвестра Косова. Це факт загальновідомий. Суттєво, що саме через Житіє Феодосія та його наступників виявляються ті ознаки, що характеризують найвиразніші риси образу святості, яким він стверджувався в киеворуській культурі.

Від початку життєвий шлях Феодосія відзначено вже знайомим нам мотивом – прагненням прилучитись до земного життя Христа. Заради цього він намагається втекти з дому з прочанами, щоб поклонитися місцям, “ідеже Господь наш плотію походи”¹⁸, в ім’я цієї ж мети він береться за випікання просвірок. Адже вони уособлюють тіло Христове, отже і юний просвірник мислить себе обранцем, якого Господь сподобив “яко... ділателя быти плоті своєї”¹⁹, не припиняє активної трудової діяльності Феодосій і ставши на чолі монастиря. Він у пекарні заміщує тісто, випікає хліб, носить з криниці воду, заготовляє дрова для потреб монастиря. Праця в даному разі розглядається як шлях до “убоження”, що надихається живим спогляданням приниження Христа, його страждаючого тіла. В цьому вбачається, як підкреслюється в “Житії Феодосія”, “смирение истинное, и кротость велика, о семь бо подражаа Христа, истинного Бога”²⁰. Ідеал христороподібності тут стверджується через мораль смиренномудрія. Смиренномудріє як антитеза гордині згідно зі світорозумінням, що стверджувалось у Київській Русі, мало охоплювати весь зміст істинного духовного життя, взятого в усьому його обсязі від джерел – через дії до результатів. Без смиренномудрія вважалась неможливою ані первинна досконалість – страх Божий, ані кінцева – любов до ближнього і Бога. Смиренномудріє розглядалось як передумова і разом з тим як вияв стягання благодаті Святого Духа – кінцевої мети кожного християнина. Через ідеал смиренномудрісного життя утверджується своєрідна етична позиція, згідно з якою шлях, що веде до спасіння душі, очищення її, вбачається не через усамітнення, відособлення власного буття, не у відокремленні від світу. Навпаки. Він пролягає через покладання центру свого внутрішнього буття зовні у світ “благодатної” реальності спілкування з іншими людьми і загальнолюдськими духовними цінностями, що вважалось можливим досягти через любов до ближнього. А це надає моральному закону давньоруської свідомості принципово антигоїстичного характеру. Вищою метою вважається

благо ближнього. Така моральна позиція передбачає співчуття, розвинене відчуття власної причетності до роду людського, відповідальності за все вчинене ним, прийняття на себе тягаря зла, скоєного людством і готовність відповідати перед Богом від імені людства. Саме таким постає ідеальний герой “Киево-Печерського Патерика” – святий Феодосій.

Великий моральний урок, який дає “Киево-Печерський патерик”, зберігає свою актуальність і в подальшій історії українського народу. Відзначаючи місце, яке посідає Патерик в українській культурі, М. С. Грушевський писав: “Не «Слово о полку Ігоревім», не «Закон і Благодать», не літопис, а Патерик став тим вічним, відновлюваним, поширюваним, а з початком нашого друкарства неухайно передруковуваним твором старого нашого письменства, “золотою книгою” українського письменного люду”²¹. “Киево-Печерський патерик” належить до тих поодиноких пам’яток писемності, які виникають у певну добу історії культури, виявляють дивовижну здатність виходити за межі часу, що зродив їх. Вони набувають метаісторичного значення. Не лише акумулюючи здобутки попередників, а й виявляючи власну актуальність з огляду на потреби поколінь прийдешніх, котрі приходять на зміну тим, що жили в добу, яка зродила цей твір.

Образ святості, відтворений у “Патеріку”, певним чином підсумовує той ідеал моральності, що утверджувався впродовж віків у свідомості нашого народу. Мудрість, милосердя, подвиг, стратотерпця, смиренномудріє – ось ті головні якості, що утворюють сенс розуміння святості в моральній свідомості Київської Русі. В сукупності своїй вони спрямовувались до вищої мети – здійснення життя, що надихається любов’ю до ближнього, а через нього – до Бога.

Таке розуміння морального ідеалу великою мірою визначало зміст духовного розвитку українського народу впродовж усієї історії.

ПРИМІТКИ

1. Філософські ідеї в культурі стародавнього Києва

¹ Шпет Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Г. Соч. – М., 1989. – С. 20 – 21

² Чижевський Дм. Нариси з історії філософії на Україні. – Прага, 1931. – С. 30.

³ Потемкин А. В. Проблема специфики философии в диатрибической традиции. – Ростов-на-Дону, 1980. – С. 114.

⁴ Повесть временных лет. – М.; Л., 1950. – Ч. I. – С. 66, 45, 156

- ⁵ Фрейденберг Л. А. Античное литературное наследие в византийскую эпоху // Античность и Византия. — М., 1975. — С. 14.
- ⁶ Див.: Пейчев Б. Философский трактат в Симеоновом сборнике. — К., 1983. — С. 152.
- ⁷ Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений. — 1913. — Т. 1. — С. 50.
- ⁸ Послание Климента Смолятича // Памятники литературы Древней Руси. XII век. — М., 1980. — С. 282.
- ⁹ Див.: Лосев А. Ф. Античная философия и общественно-исторические формации // Античность как тип культуры. — М., 1988. — С. 44–58.
- ¹⁰ Там же. — С. 49.
- ¹¹ Бычков В. В. Эстетическое сознание Древней Руси. — М., 1988. — С. 7.
- ¹² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. — М., 1958. — С. 44.
- ¹³ Васильева Т. В. Афинская школа философии. — М., 1985. — С. 11.
- ¹⁴ Иларион. Слово о законе и благодати // Историко-философское наследие Илариона Киевского. — М., 1986. — Ч. 1. — С. 13.
- ¹⁵ Цит. за кн.: Введение христианства на Руси. — М., 1987. — С. 34.
- ¹⁶ Див.: Лотман Ю. В. Символ в системе культуры // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1987. — Вып. XXI. — С. 12.
- ¹⁷ Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. — М., 1981. — С. 13.
- ¹⁸ Киево-Печерский Патерик. — К., 1991. — С. 38, 63.
- ¹⁹ Ключевский В. О. Курс русской истории. — М.; Пг., 1923. — Ч. II. — С. 59.
- ²⁰ Флоренский П. А. Из неоконченного труда “У водоразделов мысли. Пути и средоточия (вместо предисловия) // Эстетические ценности в системе культуры. — М., 1986. — С. 116, 118–119.

2. Розуміння філософії в культурі давнього Києва

- ¹ Повесть врем'яних літ. — К., 1990. — С. 38.
- ² ПСРЛ — Спб., 1908. — Т. II. — Стб. 340.
- ³ ПСРЛ — Т. IX. — С. 172.
- ⁴ Див.: Ангелов Б. Св. Кирил та Методий в славянските печатни книги от XV—XVII в. // “Хиляда и сто години славянска писменост (863–1983). — София, 1983. — С. 359–375.
- ⁵ Див.: Милев А. Старобългарските жития на Константина — Кирил Философ // “Българистика и българисти”. — София, 1981. — С. 33.
- ⁶ Климент Охридски. Сбрани съчинения: В 3-х т. — София, 1973. — Т. 3. — С. 91 (далі посилання на цю пам'ятку — в тексті).
- ⁷ Див.: Безобразова М. В. Изречения св. Кирила и послание митрополита Никифора. — Спб., 1898. — С. 8–9; Бичваров М. Д. Костянтин-Кирило Філософ і філософська думка Київської Русі // “Філософська думка”. — 1980, № 3. — С. 87–93; Николова Св. Проблемът за философските възгледи на Константин-Кирил — “Кирило-Методиевски студии”. — Кн. 5. — София, 1988. — С. 17–48; Пейчев Б. Кириловото определение па философията // “Константин — Кирил Философ”. — София, 1969. — С. 69–74; Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. — М., 1995. — С. 153–154; Vozzinek V. Staroslovenské životy Konstantina a Metodijeje. — Praha, 1963. — С. 107–108; Grivec F. Vitae Constantini et Methodii // Acta Academiae Velehradensis — т. XVII, 1941. — С. 10–61; Ševčenko. The Definition of Philosophy in the Life

- of Saint Constantin // For Roman Jakobson — The Hague, 1956. — С. 449–457 та ін.
- ⁸ Лосев А. Ф. Философско-исторический подвиг Давида Непобедимого // Философия Давида Непобедимого. — Москва, 1984. — С. 33.
- ⁹ Платон. Тезет. 176 в-с. // Платон. Сочинения: В 3-х т. — М., 1970. — Т. 2. — С. 270.
- ¹⁰ Див.: Строев Н. Рукописи славянские и российские. — М., 1848. — С. 744.
- ¹¹ Майе Ж.-П. Современный философ и божественное в “Определениях философии” Давида Непобедимого // Философия Давида Непобедимого. — С. 236.
- ¹² Топоров В. М. Святость и святые в русской духовной культуре. — С. 65.
- ¹³ Флоровский Г. В. Восточные отцы IV века. — Париж, 1931. — С. 91.
- ¹⁴ Там само. — С. 98.
- ¹⁵ Там само. — С. 102.
- ¹⁶ Дионисий Ареопазит. Об именах Божиих. — Гл. VII, § 2 // Антология мировой философии. — Т. 1, ч. 2. — Москва, 1969. — С. 817.
- ¹⁷ Изборник Святослава 1073 года. — Факс. изд. — л. 60, а, б.
- ¹⁸ Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. — С. 66.
- ¹⁹ De divinis institutionibus. — III, 8, 31 // J. P. Migne. Patrolog curs competus. Series Latina. Т. 6.
- ²⁰ Там само. — III, 13, 5.
- ²¹ Абрамович Дм. Киево-Печерський Патерик. — К., 1991.
- ²² Памятники литературы Древней Руси XII века. — М., 1980. — С. 174.
- ²³ Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії // Філософська та соціологічна думка. — № 5–6, 1995. — С. 237.
- ²⁴ Лихачев Д. С. Великое наследие. — М., 1979. — С. 11.

3. Історіософські погляди в творах діячів давньокіївської культури

- ¹ Див.: Приселков М. Д. Очерки церковно-политической истории Киевской Руси // Записки историко-филологического факультета императорского Санкт-Петербургского университета. — 1913, ч. 116. — С. 98–99; Der Metropolitan Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubense — bekenntnis nach der Erstausgabe von 1844 neu herausgegeben eingeleitet und erläutert von Ludolf Müller. — Wiesbaden, 1962; Розов Н. Н. Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI века // Slavia. — Roch. 32, ses. 2. — Praha, 1963. — S. 147; Грушевський М. Історія української літератури. — Т. II. — К., 1993. — С. 63.
- 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 (посилаючись далі на це видання, зазначаємо в дужках лише сторінку).
- ⁴ Жданов І. Н. Сочинения. — СПб, 1904. — Т. I. — С. 47.
- ⁵ Див. Культура Византиї IV — п. п. VII вв. — М., 1984. — С. 65.
- ⁶ Августин. О граде Божием // Творения блаженного Августина, епископа Иппонийского. — К., 1906. — Т. III. — С. 1 (посилаючись далі на це видання, зазначаємо в дужках лише номер тому і сторінки).

- ⁷ *Никольский Н. К.* О древнерусском христианстве // Русская мысль. — 1913. — Кн. 6. — С. 14.
- ⁸ Див.: *Сырцова Е. Н.* Идеи апокатастасиса в эсхатологии Григория Нисского. — В зб. "Отечественная философская мысль XI—XVII вв. и греческая культура". — К., 1991. — С. 146—158.
- ⁹ Памятники средневековой латинской литературы X—XII веков. — М., 1972. — С. 406.
- ¹⁰ *Василий Великий.* Творения. — М., 1872. — Т. 2. — С. 230.
- ¹¹ *Ключевский В.* Курс русской истории // Сочинения. — Т. I. — М., 1911. — С. 248.
- ¹² *Дмитро Абрамович.* Києво-Печерський Патерик. — К., 1991. — С. 94.
- ¹³ Там само. — С. 124.
- ¹⁴ Труды отдела древнерусской литературы. — Л., Т. XV. — С. 88.
- ¹⁵ *Ключевский В.* Курс русской истории // Сочинения. — Т. I. — М., 1956. — С. 188.
- ¹⁶ Повість врем'яних літ. — К., 1990. — С. 259.
- ¹⁷ *Лихачев Д. С.* Великое наследие. — М., 1979. — С. 144—145.
- ¹⁸ Повість врем'яних літ. — С. 353.
- ¹⁹ Там само. — С. 359.
- ²⁰ Ложные и отреченные книги русской старины, собранные А. Н. Пыпиным. — СПб, 1862. — С. 15.
- ²¹ *Пашуто В. Т., Флора Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. — М., 1982. — С. 160.

4. Моральні імперативи в давньоруській культурі

- ¹ Слово о полку Игореве. 800 лет. — М., 1986. — С. 16.
- ² *Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе Средневековья XI—XIII вв. — М., 1980. — С. 284.
- ³ Повість врем'яних літ. — С. 375.
- ⁴ *Лихачев Д. С.* "Слово о полку Игореве" и культура его времени. — Ленинград, 1978. — С. 68.
- ⁵ Літописні оповіді про похід князя Ігоря. — К., 1988. — С. 80.
- ⁶ Див.: *Адрианова-Перетц В. П.* "Слово о полку Игореве" и памятники русской литературы XI—XII веков. — Москва, 1968. — С. 70—71.
- ⁷ Цит. за: *Павленко Г. І.* Становлення історичної белетристики в давній українській літературі. — К., 1984. — С. 217.
- ⁸ *Иеромонах Иоани (Кологривов).* Очерки по истории русской свято-сти. — Брюссель, 1961. — С. 65.
- ⁹ Житіє Ольги з "Книги житій святих" Димитрія Туптала // *Павленко Г. І.* Становлення історичної белетристики. — С. 274.
- ¹⁰ *Грушевський М.* Історія України-Русі. — К., 1991. — Т. 1. — С. 447.
- ¹¹ *Иларион.* Слово о Законе и Благодати. — Л., 189а.
- ¹² Там само. — Л., 189 а-б.
- ¹³ *Федотов Г. П.* Святыне древней Руси. — Париж, 1989. — С. 93—94.
- ¹⁴ Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им: приготовил к печати *Д. И. Абрамович.* — Петроград, 1916. — С. 40.
- ¹⁵ Там само. — С. 33
- ¹⁶ Там само. — С. 36.

- ¹⁷ *Федотов Г. П.* Святыне древней Руси. — С. 35.
- ¹⁸ Києво-Печерський Патерик. — К., 1991. — С. 35.
- ¹⁹ Там само. — С. 26.
- ²⁰ Там само. — С. 46.
- ²¹ *Грушевський М.* Історія української літератури. — Кн. III, ч. 1. — К.; Львів, 1923. — С. 114.

2

ФІЛОСОФІЯ
В КІЄВО-
МОГИЛЯНСЬКІЙ
АКАДЕМІЇ





1.

ФІЛОСОФІЯ В КІЄВО-МОГИЛЯНСЬКІЙ АКАДЕМІЇ Й КУЛЬТУРА УКРАЇНСЬКОГО БАРОКО

Києво-Могилянський колегіум, що згодом набув статусу академії, був другою після Острозької академії і на цей раз успішною спробою створення в Україні вищої школи. Традиційна греко-слов'янська школа, якою ще значною мірою залишалася Острозька академія, відродивши внутрішні духовні скарби з увічненних національних джерел і збагативши їх ренесансно-гуманістичними та реформаційними ідеями, розвинула свідомість української громади й інтенсифікувала її сили на внутрішній роботі в лоні нації та церкви. Цей етап духовного розвитку України приніс із собою гуманістичне розуміння вартості людини¹, інтерес не тільки до "внутрішньої" (релігійної), а й до "зовнішньої" (світської) освіти, реформаційне усвідомлення значення народності, своєї національної окремішності, спробу осмислення проблем свободи совісті, права й індивідуального самовизначення. Позаяк усі ці духовні процеси відбувалися на тлі конфесійних конфліктів, зіткнення традицій православного Сходу й латинського Заходу, а також стимулювалися гострою полемікою навколо Берестейської церковної унії 1596 р., вони спричинилися до виникнення в українському суспільстві своєрідної інтелектуальної ксенофобії, поява якої хоча й була свого часу закономірним явищем, проте вже на початку XVII ст. стала відчутним гальмом на шляху дальшого розвитку України. Необхідність подолання цієї ксенофобії і потребу витворення життєздатної української культури Нового часу розуміла та частина вітчизняної еліти, котра почала усвідомлювати себе як автономну етнокультурну цілісність і активно шукала самобутніх форм участі у європейському інтелектуальному процесі з метою здобуття духовної, а згодом і політичної свободи. Останнє уможливило сподівання на майбутню державність та отримання Україною гідного місця в соціальній і політичній структурі тогочасної Європи.

Для здійснення цієї мети Петро Могила 1632 р. заснував у Києві, історичному центрі української державності від часів княжої доби, Києво-Могилянську академію як загальнонаціональний осередок духовності, який був і навчальним закладом, де формувалася церковна та світська національна еліта, і науковою інституцією, що об'єднувала тодішній український учений світ, і водночас центром мистецтв, що притягував до себе діячів

культури, котрі творили літературу, живопис, музику тощо. Діяльність академії спричинилася до глибоких внутрішніх змін в українській церкві, до докорінних зрушень у способі мислення духовництва, до значного піднесення рівня православного богослов'я, до розвитку професійної філософії, мовознавства, історіографії, риторики, мистецтва, до запровадження західних освітніх моделей, що сприяли вихованню нових, інтегрованих у тодішній європейський культурний процес, українських інтелектуалів, що поєднали знання спадщини княжої доби з надбанням західної вченості і, зберігаючи свою національну самобутність, жили духовним і політичним життям освічених європейців.

У науковій літературі в минулому та почасти ще й тепер не було однозначної оцінки ролі Києво-Могилянської академії, як і могилянської доби загалом, в історії України. Одні вчені, як польський історик А. Яблоновський, зводили її значення лише до посередницької функції між українською і західною культурою, інші — М. Сумцов, П. Жигецький, Ф. Тітов, М. Петров — тією чи іншою мірою визнавали її самостійний характер, а П. Куліш та М. Грушевський негативно оцінювали її діяльність. Така недооцінка Києво-Могилянської академії впливала, насамперед, із просвітницької спрямованості світогляду дослідників XIX — поч. XX ст., згідно з якою шлях схоластичної абстракції сприймався лише негативно і міг, на їхню думку, спричинитися тільки до відриву вихованців Академії від традицій та нагальних потреб народу, придушити будь-які вияви живої, самостійної думки тощо. Однак не всі дослідники дотримувались такого погляду. О. Лотоцький, зокрема, незважаючи на присутність у його статті "Схід і Захід у проблемі української культури" просвітницьких тенденцій у підході до схоластики, так оцінює Академію: "Могилянська школа, — пише він, — прислужилася нації головно тим, що дала їй якісь, бодай схоластичні й застарілі, та все ж раціональні, європейські засади освіти, сполучила своїх вихованців із культурним європейським світом і дала їм можливість використати всі засоби європейської культури. Вихованці Могилянської школи без найменших труднощів могли з цього джерела пити, вибираючи з нього все потрібне на власний смак та на власну владу" ². Наголошуючи на значенні Могилянської академії у справі модифікації української культурної орієнтації в напрямі органічного поєднання східного й західного первеня європейської духовності, О. Лотоцький у тій самій статті спростовує думку про відривність запровадженої П. Могилою системи освіти від народних традицій, про її індиферентність до розвитку української культури та утвердження національної ідеї. "Ті численні кадри спудеїв,

що вчилися у Київській академії (а на початку XVIII ст. їх було до 2000 одночасно), розходячись потому по Україні, вливаючись у саму гущу національного життя, тратили чужинецький наплив школи, приносячи в маси самі здобутки шкільної освіти, — говорить він, — ті сотні народних шкіл, навіть уже у другій половині XVIII ст., які налічує на Україні Рум'янцівський перепис, могли існувати, лише живлячись із джерела Київської академії, що випускала нечисленну кількість бакалярів — учителів цих шкіл. Бакаляри ті були творцями широко розповсюджених у народі віршів, історичних дум, драматичних народних п'єс. Сама шкільна драма приймає нарешті національно-патріотичний характер. Навіть клясична традиція Могилянської школи нарешті одяглася в національну форму. Котляревський, вихованець духовної школи, взяв клясичну тему, одуховивши її знанням рідного краю й народу. Отже, хоч у своїх новітніх, незвиклих у нас формах Могилянська школа виглядала в деякій мірі чужотвором, то це був необхідний ступінь історичної еволюції, необхідне засвоєння тих форм та ідей, яких вимагали нові умови в сфері науки й літератури”³.

Високу оцінку Києво-Могилянській академії дають відомі американські вчені І. Шевченко та О. Прицак. На думку І. Шевченка, цей науково-освітній заклад забезпечив “загальне підвищення рівня інтелектуального й духовного життя, прилучення руських юнаків до понять західної культури й у такий спосіб створення еліти з власною культурною самосвідомістю порівняно з поляками”⁴. Він підкреслює націотворче значення діяльності Академії, акцентуючи увагу на тому, що “представники інтелігенції з оточення Могили (так само як і з оточення його найближчого попередника) відкрили ранне минуле Києва. Корені тогочасності киян заглиблювалися в це минуле, й була встановлена історична неперервність між найранішою Руссю й Києвом, з одного боку, та Україною початку XVII сторіччя — з іншого”⁵. У своїй передмові “Києво-Могилянська академія в історії України” свої погляди на роль Академії у вітчизняній духовній історії переглядає О. Прицак. Він пише, що висновок про те, що “схоластицизм академії відкинув українське національне відродження щонайменше на два сторіччя назад”, що він його дійшов у лекції “Чим була Києво-Могилянська академія і що вона внесла в розвиток української самосвідомості?”, прочитаній ним 1943—1944 років в українському дослідницькому інституті Берлінського університету, він вважає хибним⁶. Натомість О. Прицак висловлює думку про необхідність дослідження всіх аспектів історичних і культурних особливостей “Academia Mohiliana”, стверджуючи, що “наукова інтелектуальна Україна,

якими б не були її досягнення, поразки і недоліки, започатковуються творінням Петра Могили — Києво-Могилянською Академією”⁷. Високу оцінку діяльності Академії дав бельгійський учений Ф. Томпсон у своїй доповіді “Духовні течії на Україні і в Білорусі в XVI—XVII ст. — реалістичне осучаснення чи псевдоморфоза православ'я”, яку він виголосив на XI міжнародному з'їзді славистів у Братиславі 1993 р. Погляд на Києво-Могилянську академію як на провідний чинник у духовному розвитку України XVII—XVIII ст. підтверджується багатьма дослідженнями українських літературознавців, істориків, філософів, мистецтвознавців, музикознавців, проведеними впродовж останніх десятиріч. Зіставлення змісту філософських курсів, приміром, з тогочасною літературною творчістю засвідчує, що ті ідеї, які “теоретично викладалися в курсах філософії, часто здобували художнє вираження у творах тих же професорів Академії чи їх учнів, і були це проблеми животрепетні — про суть і призначення людини, про необхідність культивування розуму й освіти, про необхідність особистої і політичної свободи”⁸.

Заснування Києво-Могилянської академії припало на час становлення в Україні епохи бароко, яка, охопивши майже всі європейські країни, а також усі структурні компоненти культури кожної з цих країн — релігію, філософію, літературу, мистецтво, історіографію, політичну думку — спричинилася до рішучого зміщення центру тяжіння в українських духовних орієнтаціях у бік Заходу, до того, що “західна модель виступає притягальною силою розвитку і стає висхідною для формування характеру української культури”⁹. Синтетичний характер цієї доби, в яку “Україна ввійшла неабиякою мірою завдяки зусиллям Києво-Могилянської академії, майже синхронно із Заходом”¹⁰, сприяв здійсненню нею у XVII ст. “культурного синтезу великої ваги для себе самої і для всієї Європи”¹¹, синтезу, який дозволив їй, прийнявши Захід і включивши його в свою складну греко-латино-слов'янську систему, залишитися Україною, не втратити свою національну ідентичність і характеризувати цим синтезом свій спосіб жити в контексті європейських культур¹². Українське бароко продовжило розвиток започаткованої творчістю ранніх гуманістів тримовної літератури, яка набула в XVII ст. яскраво вираженої самосвідомості та національних особливостей за умов відкритості для досвіду та цінностей європейського Заходу¹³, “в найкоротший час створило поетичну мову і культуру метричних форм, достатніх для того, щоб дати голос великій літературі”¹⁴, витворило нове мистецтво, сприяло створенню засад для зміни в Україні способу філософування, що в свою чергу спричинилося і до зворотного наслідку, коли

“лекційні курси київської академії стали репрезентантами і філософсько-теоретичним базисом нової культурно-історичної доби”¹⁵.

Відомо, що в домогилянській період, навіть у час поширення ренесансно-гуманістичних і реформаційних ідей, філософія в Україні розвивалася в надрах культури, де домінуючі позиції посідала спіритуалістично-містична духовність. Вона існувала як теоретичне підґрунтя теологічних, літературних, історичних, мистецьких творів тощо, розумілася як мудрість і життя в істині. На відміну од європейського Заходу, де однаковою мірою розвивалися містичні й раціоналістичні течії, до того ж переважно в сфері професійної філософії, в Україні остання виникла щойно в Києво-Могилянській академії і лише тут поряд з неоплатонічною традицією чільне місце зайняв аристотелізм, раніше тільки фрагментарно репрезентований в українській думці. Адже в межах панівної спіритуалістичної духовності “вищим щаблем у гносеологічній ієрархії був не розум, який теж не виключався, а Логос, що його розуміли і як Слово Боже, і як висвітлені ним смисли речей, і як людські пізнавальні акти, в тому числі й підсвідомі, інтуїтивні”¹⁶.

Завдання духовного синтезу православної України і латинського Заходу полегшувалося синтетичним характером самої барокової епохи, що сполучала релігійний і світський компоненти тієї чи іншої культури, формувала цілісну єдність середньовічного теологізму з ренесансним індивідуалізмом, органічно вписувалася в український духовний контекст XVII–XVIII ст. з властивою йому на той час перевагою релігійної сфери¹⁷. Своєрідність епохи бароко наклала свій відбиток як на всі сфери життя і духовної творчості – літературу, мистецтво, релігію, політику, освіту тощо, так і на самих творців цих духовних цінностей. Типовими бароковими постатями були і засновник Академії Петро Могила, і викладачі та вихованці цього навчального закладу. Серед них найвідомішими були Йосиф Кононович-Горбацький, Інокентій Гізель, Лазар Баранович, Іоанікій Галатовський, Теофан Прокопович, Амвросій Дубневич, Георгій Кониський, Стефан Яворський, Данило Туптало, Георгій Щербацький, Василь та Іван Григоровичі-Барські та інші. Про це свідчить не лише бароковий пафос і стилістична вишуканість їхніх церковно-апологетичних і полемічних трактатів, поетичних, прозових та інших творів, а й типово барокова різноманітність їхнього життя й діяльності. Наше завдання полягає в тому, щоб з’ясувати, хоча б у загальних рисах, як цей глобальний процес культурного синтезу відбився на розвитку української філософської і суспільно-політичної думки XVII–XVIII ст.

Як уже зазначалося, багато нарікань, особливо з боку вчених просвітницької орієнтації, викликав так званий шлях схоластичної абстракції, яким пішла філософія Києво-Могилянської академії. У зв’язку з цим варто нагадати, що схоластика справді була необхідним ступенем в історико-філософській еволюції, надто в країні, де домінувала спіритуалістично-містична традиція, насамперед у формі практики містичного осяяння. Потреба її включення в українізовану греко-слов’янську духовну систему диктувалася не тільки внутрішньою логікою розвитку філософської думки в Україні, а й стимулювалася зовнішніми чинниками – необхідністю утвердження в релігійній полеміці своєї віри і спростування іншої через жорстке ведення аргументації з обов’язковим при цьому вмінням вільного оперування поняттями і силогізмами. За таких умов українська філософська думка, що розвивалася в руслі православної християнської неоплатонівської традиції, повинна була збагатитися аристотелізмом у різних його інтерпретаціях – починаючи від античної і кінчаючи схоластикою в її різних варіантах – ранньою, зрілою, пізньою та іншою. Хоча в Європі XVII ст. схоластика й посідала чільне місце в навчальних закладах, провідними напрямками стали раціоналізм і емпіризм Нового часу.

Негативне ставлення до схоластики представників новітньої філософії загальновідоме. Однак не підлягає жодному сумніву й факт впливу критикованої Беконом, Декартом, Ляйбніцем та іншими філософії на формування їх поглядів. “Філософи тривалий час продовжували застосовувати ті ж самі категорії, що вже раніше вживали середньовічні мислителі, й у власних філософських працях використовували вироблені середньовіччанами принципи, – пише відомий дослідник середньовічної філософії Ф. Коплстон. – Було б помилкою приписувати те, що називають “схоластичними” елементами у філософії Декарта, Мальбранша або Ляйбніца напливові і їхній цікавості до класичної літератури доби Відродження. Перші філософські студії Декарта були в душі схоластичної традиції. Хай навіть пізніше його розум подався в іншому напрямі, її вплив залишався незмінним. І хоч іноді Декарт з багатьох причин нападав на аристотелізм, втім він визнавав, що розумовий вишкіл, отриманий ним під час навчання у коледжі, був набагато кращий, ніж у будь-яких інших закладах”¹⁸. В Україні XVII ст. виникнення поряд з неоплатонізмом традиції аристотелізму було законним явищем. Вона була необхідною для набуття українськими інтелектуалами згадуваного вже розумового вишколу, для розвитку теоретичного мислення, для становлення напрямів новітньої філософії в Україні, адже питання про зв’язок між

середньовічною, ренесансною і новочасною філософією вже давно перестало бути дискусійним.

Водночас філософію Києво-Могилянської академії у жодному разі не можна назвати схоластичною в історичному сенсі цього слова. Адже, як справедливо зауважує в цьому зв'язку Дм. Чижевський, механічне перенесення і повторення в Україні XVII ст. розвитку західноєвропейської філософської думки XIII – XIV ст. у принципі неможливе¹⁹. Безперечно, відповідно до епохи, в яку вона розвивалася, і завдань, які перед нею ставилися, ця філософія, як і західна схоластика, була підпорядкована теології, розглядалася як помічник у справах віри, поєднувала догматичні передумови з раціоналістичною методикою, відзначалася особливим інтересом до формально-логічної проблематики. Її, як нам видається, можна було б визначити як своєрідну барокову схоластику, яка органічно поєднала характерні для української традиції ідеї з філософським змістом, ті ідеї, що становили світоглядне підґрунтя духовної творчості попередніх епох, з філософськими здобутками латинського Заходу, і поряд з властивою їй ретроспективністю й традиціоналізмом уможливила пошук шляхів включення елементів новітньої філософії в цю усталену систему, а також започаткувала формування ідей наукового знання. У межах барокової схоластики, насамперед у XVII ст., здійснювався синтез досягнень західної філософії з духовною спадщиною княжої доби або, за термінологією Є. Маланюка, київського візантинізму²⁰. Під останнім він, на нашу думку, розумів київську версію середньовічної елітарної культури, сформовану в Україні у княжу добу на глі рецепції візантійської та староболгарської християнської традиції, згодом ускладнену тенденціями другого південнослов'янського впливу, а наприкінці XVI – на початку XVII ст. значно змодифікованої ідейними нашаруваннями Реформації та ренесансного гуманізму. Це культурне явище не мало нічого спільного з політичним візантинізмом, що знайшов сприятливі умови в тогочасній Московії.

Згідно з характерною для цієї староукраїнської культури парадигмою мислення філософію розуміли як мудрість і засобом її осягнення був релігійний, і насамперед містичний, досвід, який називали "тісним" шляхом життя в істині. Джерело такого уявлення про філософію сягає східнопатристичної традиції. Процес синтезу елементів цієї спиритуалістично-містичної духовності з західним раціоналізмом в його схоластичному чи новітньому вияві відбувався у дуже складних формах і тому відстежування його не є простим завданням для дослідника. Резуль-

татом цього синтезу є, зокрема, особливості рецепції західної філософії на українському ґрунті.

Переорієнтація українських учених від практики містичного осягання істиною, метою якого було досягнення через духовні подвиги одномиттевого саморозкриття у людській душі Божої трансцендентності, до інтелектуального пізнання істин віри відбувалася в міру опанування і включення в систему свого світогляду усього розмаїття створюваної впродовж століть західної філософської думки. До сфери наукових інтересів вчених-могилянців входила антична спадщина (Платон, Арістотель, Плу-тарх, Сенека, Цицерон, Псевдо-Гален, Диоген, Лаерцій, Боецій), патристика (Августин, Климент Олександрійський, Ориген, Псевдо-Дионісій Ареопіт, Максим Сповідник, Василь Великий, Григорій Ниський, Григорій Назіанзин та ін.), схоластика (Петро Ломбардський, Тома Аквінат, Бонавентура, Гуго Сент-Вікторський, Гуго Страсбурзький, П'єр Абеляр, Дунс Скот, оккамисти XIV ст., Раймунд Лулій, Авіценна, Аверроес, Маймонід, Суарес, Васквез, Овієдо, Аріага, Толетто, краківський професор Міхаель Вратиславський та ін.). З представників новітньої філософії в Академії вивчали Макиавеллі, Кардано, Декарта, Ляйбніца, Вольфа, Баумайстера, Ліпсія, Г. Гроція, Спінозу, Гассенді.

Проте професори Києво-Могилянської академії по-різному сприймають творчість усіх цих філософів, що репрезентують розвиток європейської філософської думки від античності до Нового часу включно. Саме у доборі й інтерпретації в їхніх лекційних курсах ідей одних мислителів і підкресленому дистанційованні від духовних здобутків інших відстежується вже згаданий синтез спадщини домогилянської доби з надбаннями західної філософії, специфіка рецепції цієї філософії на українському ґрунті. Такий синтез забезпечував безперервність традиції, тяглість нашої думки при переході від Середньовіччя до Нового часу, органічно вкладався в менталітет бароко з характерною для нього посиленою увагою до теології і водночас інтересом до натурфілософської проблематики.

Таким чином, у межах барокової схоластики, що домінувала в Україні, насамперед упродовж XVII ст. спостерігається тяжіння до тих мислителів, які у своїх вченнях поряд з натурфілософськими питаннями чільне місце відводили з'ясуванню проблем метафізики, проблем загальних основ буття, схилилися більшою мірою до концептуалізму, себто ближчого до духовного досвіду українських інтелектуалів поміркованого варіанту середньовічної західної реалістичної традиції, згідно з якою у речах передбачалося існування понять людського розуму, вва-

жалося, що в одиничних речах наявне щось загальне, на основі чого виникає виражений словом концепт або, як вони казали, загальна природа, відмінна від "оцейності" (haecceitas) окремої речі. Відповідно до цього звичний для вітчизняної філософської традиції неоплатонізм ускладнюється в лекційних курсах Києво-Могилянської академії західним аристотелізмом, детально розписується процес розділення вищої сутності Бога на роди й види, участь надсвітового начала у вигляді індивідуальних форм в утворенні одиничного й особистого буття, утверджується пріоритет божественного розуму над людським. Внаслідок цього, як і в західній схоластиці, в академічних філософських курсах виникає картина світу на засадах синтезу неоплатонізму з аристотелізмом, а саме: на фоні теорії абсолютної особистості, що уявлялася творцем будь-якого буття й життя з нічого, на фоні інтерпретованих на платонівський лад середньовічних універсалій (хоча платонова теорія ідей загалом заперечувалася) дається детальна розробка індивідуального буття, розуміння форм набуває матеріально-пластичної спрямованості, формулюється специфіка людської особистості²¹. Наявне у філософських курсах Києво-Могилянської академії XVII ст. уявлення про животворящий Дух, об'єднаний у понятті природи з надсвітовим началом і сукупністю створених ним прообразів речей, з одного боку, а з другого – з матеріально-пластично зрозумілими індивідуальними формами особистого й одиничного буття, а також осмислений як внутрішній принцип фізичного руху, інакше кажучи, як сутність у становленні, свідчить про значну еволюцію середньовічного розуміння природи як "творіння з нічого".

Згодом у XVIII ст., коли барокова схоластика витісняється вольфганською школою, в Академії знову ж таки простежується орієнтація на тих західних філософів, які утверджують перевагу умоосязного світу над чуттєвим, інтелектуального пізнання над розумовим або дискурсивним і тим паче чуттєвим, а також онтологічну значимість "внутрішньої" людини, що набуває свого виразу в оперті 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 спершу орієнтуються на представників другої схоластики, філософської течії, яка сформувалася у XV–XVI ст. в Іспанії і зробила спробу теоретичного узагальнення нових проблем соціального, культурного й наукового розвитку свого часу, спираючись на середньовічний спосіб філософування. Чимало ідей вони запозичують в Августина, Дунса Скота, переосмислюють спадщину Томи Аквіната, інших відомих представників схо-

ластики. Водночас могилянці використовують здобутки оккамистів XIV ст., Джироламо Кардано, Галілео Галілея, Тихо де Браге, Миколая Коперника, або тою чи іншою мірою ознайомлюють з їхніми вченнями своїх учнів.

Починаючи з XVIII ст. вони включають до своїх філософських курсів 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 Ляйбніца. Останні завоювалися переважно з поширених тоді в Україні творів популяризатора й систематизатора вчення Ляйбніца Християна Вольфа та через підручник представника вольфганської школи Баумайстера. Не менш популярним був у Києво-Могилянській академії підручник професора Сорбони Пурхотія, у якому викладалася картезіанська система.

Отже, домінуюча в українській думці неоплатонівська традиція з характерною для неї етико-релігійною інтерпретацією смислів буття від початку XVII ст. доповнюється теоретично викінченою системою аристотелізму. Переорієнтація вчених Академії від містичного до інтелектуального пізнання істин віри, дослідження гносеологічної та натурфілософської проблематики сприяли утвердженню в українській філософській думці високого статусу раціонального знання, усвідомленню цінності пізнавальної діяльності, визнанню того, що ця діяльність не тільки не суперечить вищій меті християнина – спасінню своєї душі, але й допомагає її досягненню. Таким чином, пізнавальна діяльність у філософських курсах київських професорів отримувала статус одного з шляхів, що вели до богопізнання. Тимто утверджувався високий престиж розуму, який, проте, поки що розглядався радше як помічник у справах віри, ніж як верховний суддя, що виносить вердикт відносно того, що є істиною. Існування цих двох традицій – неоплатонізму й аристотелізму сприяло згодом формуванню в Україні новітнього раціоналізму й романтизму.

Філософія Києво-Могилянської академії була за своєю суттю першим етапом у розвитку професійної філософії в Україні. Вона була підпорядкована приматові теології, розглядалася переважно як помічник у справах віри, являла собою одну з модифікацій шкільної, так би мовити, "відчуженої" філософії, часом була доволі несамостійною. Проте, її значення полягає у створенні власного інформаційного поля, необхідного для майбутнього розвитку філософського мислення. Розглянемо стисло,

що нового внесли професори Києво-Могилянської академії в теорію пізнання, натурфілософію, чим збагатили українську етичну й соціально-політичну думку.



2.

ПРОБЛЕМА ПІЗНАННЯ

Цілісна, теоретично викінчена теорія пізнання з'являється в

Україні саме в Києво-Могилянській академії, оскільки в ній започатковується й сама професійна філософія. Проблема пізнання висвітлюється в академічних лекційних курсах, насамперед у логіці та психології або в трактатах про душу. Проте для повного її з'ясування необхідно взяти до уваги також їх вчення про загальні засади буття, про метафізичне пізнання, викладене в курсах метафізики. Важливе значення мають також погляди киево-могилянців на метод пізнання, проблему універсалій та розуміння істини, які становлять зміст курсів логіки.

Загалом філософію професори Києво-Могилянської академії розуміли як систему дисциплін чи усіх наук, покликаних віднайти істину, причини речей, даних людині Богом, а також як дослідницю життя і добродетності. Істину вони, у свою чергу, ототожнювали з вищим буттям, себто з Богом, якого вони називали також *natur-ою naturans* (творящою природою). Переконані у раціональності світу, киево-могилянці шукали істину на шляху дослідження наслідків Божої діяльності *natur-и naturata* (створеної природи). Під останньою вони розуміли насамперед сукупність ідеальних сутностей — універсалій, що, на їхню думку, у вигляді індивідуальних форм речей репрезентували у світі вище буття і були закорінені як у речах доколишнього світу, так і в людському розумі. Адже, коли професор Могилянської академії дивився на будь-яку річ крізь призму того чи іншого поняття, він намагався виявити це поняття, приховане, на його думку, під тілесною оболонкою цієї речі. Отже, він був переконаний у тому, що й у речах наявні аналоги понять людського розуму. У розв'язанні проблеми універсалій професори Академії тяжіли до концептуалізму. Різниця між концептуалізмом і реалізмом полягає у тому, що реалізм передбачає самостійне існування цих аналогів окремо від речей у Божому розумі, а з точки зору концептуалізму окремим поняттям людського розуму відповідає лише спільне існування їх аналогів у речах. Так Інокентій Гізель у філософському курсі, прочитаному ним

1646–1647 рр., заперечував наявність у природі платонівських ідей — універсальних природ, що відокремлені від одиничних речей і надають цим речам свою сутність. Він стверджував, що “сутність неможливо відокремити від речі, сутністю якої вона є”¹. Такий самий погляд на цю проблему демонструють Йоасаф Кроковський, С. Яворський, С. Калиновський, Т. Прокопович. “Певним є, — каже С. Яворський, — що даються універсалії у бутті або даються універсальні природи, і вони не є слова чи поняття інтелекту”². Водночас він вважає, що “універсальні природи не існують поза своїми одиничними речами як відокремлені”³. Знову ж таки Г. Кониський стверджує, що “суб'єктом універсалії є натури речей, які не є так реально відрізненими від індивідів, щоб існували самі собою, а не з допомогою інтелекту”⁴. Проте, розмірковуючи над проблемою універсалій, він водночас зауважує, що й “без усякого обдумування інтелектом люди мають один і той самий вид і природу, так само істоти і рослини — один рід”⁵. Г. Кониський вважає універсалії вічними, незмінними, нематеріальними, такими, що становлять сутність одиничних речей, бо людяність дає Петрові можливість бути людиною, а істотність — істотою, і саме необхідні й незмінні універсалії, а не випадкові й змінні одиничні речі є справжнім об'єктом пізнання⁶. Переконані в існуванні одвічного зв'язку між “формою” речі, що виявляється за допомогою понять, і буттям цієї форми, киево-могилянці, як свого часу й західні філософи, намагалися зафіксувати цей зв'язок у межах концептуальних побудов, поєднуючи в такий спосіб в одній конструкції есенціальні й екзистенціальні моменти⁷. Водночас у їхніх лекційних курсах виразно відстежується неоплатонівська ідея про походження світу шляхом божественної еманациї (ми вже говорили про розвиток філософії в Академії у напрямі синтезу неоплатонівської традиції з західним аристотелізмом). Ця неоплатонівська ідея походження світу передбачала існування універсалій окремо від речей, що суперечило їхньому негативному ставленню до платонові теорії ідей. З цієї ситуації викладачі Києво-Могилянської академії виходили в той спосіб, що визнавали окремо від речей існування універсалій тільки до створення Богом світу. Так, І. Гізель говорить про ідеальне буття, про наявну у Божому розумі єдину загальну природу, що в процесі творення світу поступово, з допомогою необхідних форм переходить до стану множинності. Т. Прокопович стверджує, що до створення світу Бог існував “яко всеосвершеннейший разум” і до того, як “во времени из ничего единого стало произведение всех вещей... онние твари в его уме, яко в архетипе, т. е. первообразном непрестанно обретались”⁸. У “Мета-

фізиці” Г. Кониського висловлюється думка, що всемогутність Бога спричинює те, що “сутності речей існують у часі в природі речей, а об’єктивно в думці, очевидно, в божественній, як зачаті архетипи виведених у часі речей”⁹. Цей неоплатонівський елемент у вченні професорів Києво-Могилянської академії про універсалії відіб’ється, як ми побачимо далі, на їхній теорії пізнання, а також засвідчить спадкоємний зв’язок у філософських орієнтаціях професорів Києво-Могилянської академії та їхніх попередників в Україні.

Пізнавальна діяльність, метою якої було здобуття істини, мислилася вченими Києво-Могилянської академії як складний процес, здійснюваний у три етапи – чуттєвого, раціонального та інтуїтивного пізнання. Важливим джерелом пізнання вони, на відміну од своїх вітчизняних попередників, вважали чуттєвий досвід.

Більшість викладачів Академії, чії курси філософії читались упродовж XVII ст., описували процес пізнання, використовуючи поширену у схоластиці теорію образів (*species*). Поняття “*species*” розумілося як сполучна ланка між суб’єктом і об’єктом пізнання, воно було заміником предмета, завдяки якому останній можна було пізнати такою мірою, якою він поєднувався з суб’єктом пізнання¹⁰. А вже поєднання предмета пізнання з суб’єктом останнього було необхідною умовою віднайдення істини¹¹. Так, І. Гізель вважає, що речі зовнішнього світу, діючи на органи чуття людини, посилають їм чуттєві образи. Останні потрапляючи на якийсь з органів чуття, відтискаються на ньому і стають закарбованими образами (*species impressae*). Останні діючи на відповідний орган чуття, викликають відчуття, внаслідок чого ці закарбовані образи стають вже відображеними (*species expressae*). Отже, процес пасивного сприйняття *species* переходить в активне утворення розумом форми речі. На цій стадії формоутворення ці відображені образи, що містять певну інформацію про якусь річ, стають у свою чергу об’єктом діяльності внутрішнього чуття.

У структурі внутрішнього чуття, виходячи з різних функцій які воно виконує, І. Гізель виокремлював п’ять підвидів. Він поділяв його на загальне чуття (*sensus communis*), фантазію, оцінювальну спроможність (*aestimativa*) і розмірковуювальну здатність (*cogitativa*)¹².

Загальне чуття Гізель визначав як внутрішнє чуття, з допомогою якого одухотворена істота диференціює відчуття і формує уявлення про об’єкти зовнішніх чуттів. До останніх залучалися зір, слух, нюх, смак і дотик. Під фантазією або здатністю уяви (*imaginativa*) розумілося внутрішнє чуття, завдя-

якому жива істота на основі сприйнятих раніше образів створює для себе інші різноманітні образи, оцінювальна здатність уможливорює використання сприйнятих образів з метою досягнення інших речей. Пам’ять відтворює минулі події. Щодо розмірковуювальної здатності, то вона властива лише людині і є внутрішнім чуттям, що діє разом з інтелектом¹³.

З діяльністю внутрішнього чуття І. Гізель пов’язує наступний етап пізнання зовнішнього світу. Відображені образи зовнішнього чуття, що є формальним відображенням речей, діючи на внутрішнє чуття, утворюють закарбовані образи цього чуття, які називаються також інтенціональними. Останні завдяки діяльності внутрішнього чуття, насамперед, фантазії, утворюють відображені образи, що через складну одночасну взаємодію з активним інтелектом сприяють утворенню цим інтелектом більш досконалих і простих, так званих інтелігібельних, себто умоглядних образів (інтелект професори Академії згідно з традицією середньовічної філософії поділяли на активний і пасивний). Далі ці інтелігібельні образи, вважає Гізель, сприймаються пасивним інтелектом і слугують пізнанню “суцього як такого, найбільш загальної основи, що абстрагується від суцього матеріального й духовного, створеного й нествореного, загального й специфічного, природного й надприродного, субстанції й акцій”¹⁴.

Згодом переважно ті професори Києво-Могилянської академії, котрі читали свої філософські курси у XVIII ст., заперечували концепцію образів (*species*) і відхиляли пояснення механізму відчуттів за допомогою імпресивних та експресивних образів. Так, Г. Кониський вважав, що відчуття виникають в організм внаслідок модифікації анімальних духів, яка настає або в результаті безпосередньої дії об’єктів, як у разі дотику й смаку, спричинюється субстанціональними потоками, що спрямовуються від об’єкта до органа, як у випадку нюху, або ж за допомогою модифікованого об’єктом середовища, як у випадку слуху – через світло, – а слуху – через рухоме повітря. Ця концепція мала на меті усунення зайвих проміжних ланок між об’єктом і суб’єктом сприйняття і насамперед імпресивних образів. Негативно ставився Г. Кониський і до поділу інтелекту на активний і пасивний. Визначаючи інтелект як духовну пізнавальну потенцію, властивість раціональної душі, що має дотичність до інтелігібельного як такого¹⁶, він каже: “Інтелект, який є духовною потенцією, а фантастичні уявлення – матеріальні, і до інтелекту, здається, вони не мають ніякого відношення, перипатетики ділять на агента й пацієнта. За Арістотелем (кн. 3 “Про душу”, розділи 5 і 6) вчать, що інтелект-

агент — це та властивість, якою душа виводить духовний інтелегібельний образ тієї речі, що схоплена відчуттям. А інтелектом-пацієнтом називається та властивість, яка приймає в себе образи, виведені інтелектом-агентом, і збуджує розуміння...”¹⁷. Далі Г. Кониський солідаризується з поглядами сучасних філософів на концепцію активного і пасивного інтелекту. “Нам більше подобається думка сучасних [авторів], яка заслужено називає ту здатність вигадкою перипатетиків... — каже він. — Вчать, що інтелект-агент стосується матеріальних уявлень, або тілесних образів, втиснутих в уяві, і їхня присутність виробляє подібні до них інтелектуальні образи та передає їх пацієнтові, сприйнявши які, пацієнт вже потім виробляє пізнання речей. А дорога, яка веде довгими об'їздами до розуміння речей, здається цілком зайвою, коли виявляється, що це досягається коротким шляхом”¹⁸. Необхідність спростити теорію пізнання, викинувши з неї зайві ланки, Кониський обґрунтовує так: “Запитую: той інтелект-агент, коли формує в дійсності інтелектуальні образи уявлень, чи він сам рухається тими уявленнями, приймає щось у себе і так їх пізнає, чи ні? Якщо останнє, то необхідно допустити ще інший інтелект-агент, який витвореними собою образами рухав би названий інтелект-агент, і той потребує перед собою ще іншого, очевидно, агента, і так процес тривав би до безконечності, якби той допущений один інтелект-агент сам рухався уявленнями і признавався б до вироблення інтелектуальних образів пізніше наданих пацієнтові. Чому ж це не приділяється самому інтелектові-пацієнтові, який таким чином називається інтелектом-виробником, визначається уявленнями, а визначений, виробляє розуміння речей”¹⁹. Людині, робить висновок Г. Кониський, вистачає одного інтелекту, який, “визначений уявленнями, хоч несприйнятним для нас способом, виробляє розуміння речей”²⁰. Таке спрощення теорії пізнання характерне для філософських курсів, що читались у XVIII ст.

У XVII ст. концепція активного і пасивного інтелекту загалом не викликала заперечень. Присутня вона, як вже зазначалося, й у філософському курсі І. Гізеля. З її допомогою він намагався поєднати процеси чуттєвого, дискурсивного й інтуїтивного пізнання.

Загалом чуттєвому пізнанню професори Києво-Могилянської академії надавали важливого значення. Воно, на їхню думку, даючи інформацію про зовнішній світ, створювало засади для діяльності мислення. А мислення в процесі обробки даних чуттєвого сприймання, виокремлює як індивідуальні форми речей, так звані оцейності (*haecceitates*), що фіксують унікальність, неповторність тієї чи іншої речі, так і завдяки абстрагуванню

того загального, що міститься у чуттєвих образах, створює передумови для вичленування тих форм, що є вмістом смислової визначеності речей, щосностей (*quidditates*), різного рівня ідей — універсалій, прообразів речей, які були запрограмовані у Божому розумі. Розв'язання проблеми пізнання буття Гізель пов'язував з чуттєвим пізнанням ще й тому, що виверження активним інтелектом умоосяжних інтелегібельних образів узалежнював від накопичення фантазією уявних образів (*phantasmata*)²¹. Проте, незважаючи на це, він застерігав, що фантазія має дотичність до утворення інтелегібельних образів лише як організуюче начало, як спонукання, а пасивний інтелект, отримавши від активного інтелегібельні образи, з допомогою дискурсу добуває з себе самого свої власні, абстрактні образи.

У пізнавальному зв'язку, який виникає між суб'єктом і об'єктом пізнання, І. Гізель важливого значення надає об'єктові, речі, і вважає її причиною істини. Можливість пізнання людиною речей довколишнього світу закладена в онтологічному і гносеологічному зв'язку, що існує між нею і речами²², в наявності істини про об'єкт пізнання в свідомості людини. Ця наявність знову ж таки уможливорюється завдяки *species*. Отже, у процесі здобуття істини чуттєвому пізнанню відводиться важлива роль. У цьому виявилася характерна для філософії Києво-Могилянської академії тенденція поєднання духу і самого інтелекту з тілом²³, тенденція, що значною мірою була вже окреслена в творчості українських гуманістів. Водночас вплив пов'язаних з речами матеріальних *species* завершується на рівні фантазії, що витворивши на основі інтенціональних відображених образів, через складну взаємодію останніх з активним інтелектом, сприяє утворенню цим інтелектом інтелегібельних або умоглядних *species*. Таким чином, дія присутніх у суб'єкті пізнання матеріальних *species* обривається і обмежується на заключній фазі процесу пізнання спонукальною щодо активного інтелекту функцією. Таке обмеження спричинено концептуалістичним трактуванням Гізелем проблеми універсалій. Адже будь-який представник концептуалізму був переконаний, що в інтелекті зосереджено цілу низку, як тоді казали, речей, від яких людина не може створити пов'язаних з чуттєвим пізнанням уявних образів, себто неприступних для чуттєвого пізнання. І це зрозуміло, бо концептуалізм був, хоч і дуже поміркованим, проте все ж таки варіантом середньовічної реалістичної традиції. Під річчю у згаданій філософській традиції розумілася не тільки матеріальна річ, але й будь-яка ідеальна сутність. До такого типу речей зараховувалися загальні поняття — роди, види, сукупність ідеальних щосностей (*щосностей*), що утворюють природу,

Бог, ангели, одне слово, весь той ідеальний світ умоосяжних сутностей, що уявлявся філософові такого напрямку істинним буттям і що, на його думку, надавався до пізнання лише за допомогою чистого мислення.

Пізнати істинне буття (а це, на думку І. Гізеля та інших його колеґ по Академії, було вищою метою філософії), а також пізнати сутності речей довколишнього світу інтелект повинен був із себе самого, позаяк вони були його вмістом, знаходились у ньому, а онтологічні аналоги цих понять містились у речах довколишнього світу. Виходячи з цього, Гізел стверджував, що інтелект лише в тому сенсі і доти є чистою дошкою, на якій нічого не написано, доки він не визначився щодо об'єкта свого пізнання з допомогою інтеліґібельних образів²⁴. У процесі пізнання пріоритетного значення він надає не дії зовнішніх об'єктів, а самовизначеності інтелекту щодо цих об'єктів. У філософських курсах професорів Києво-Могилянської академії об'єкт, з одного боку, виступає як перешкода, що зупиняє спрямовану назовні пізнавальну потенцію і зосереджує на собі її дію. З другого ж боку, для вибору цього об'єкта необхідна активність, дієвість інтелекту. На думку С. Яворського, інтелект повинен заволодіти об'єктом подібно до того, як рука бере якусь річ. А Прокопович стверджує, що лише ту річ можна вважати об'єктом пізнання, на яку спрямовані пізнавальні зусилля інтелекту²⁵. Отже, самовизначеність інтелекту відіграє провідну роль у процесі пізнання світу.

Загалом київські вчені розрізняли розум, який мислить поняттями, пов'язаними із сприйняттями, і розум споглядальний або спекулятивний. Перевагу вони надавали останньому, оскільки були переконані у перевазі світу умоосяжного над чуттєвим. Цей спекулятивний розум оперує такими поняттями, що є, сказати б, поняттями про поняття, тобто поняттями, що утворюються внаслідок спрямованості думки не на предмет, а на саму думку, що осягає цей предмет. Отже, спекулятивний розум уявлявся саморефлектуючим мисленням. Так, Прокопович стверджує, що "в нас самих особенная некоторая сила и могущество есть, духовные вещи, которые никакому чувству не подлежат познавати, наипаче, что всего удивительнее, то же самое познание обратным ума действием представляти". Ця рефлексія "самого ума всеглубочайшее о себе самом и действию своим управление знаменует, однако же толь нам оно достоверно и известно есть, что ежели бы кто о том похотел сомнитися и требовать доводов... вместо довода прочувственнейшего сам и бытия его будет довольный аргумент"²⁶. Спекулятивний розум пізнає метафізичні істини, дискурсивний або розмисел — логічні

істини. Під логічною істинністю професори Академії розуміли відповідність логічних операцій об'єктам, світові речей, природі, тим онтологічним аналогам понять людського розуму, що складають сутності речей. Під метафізичною істинністю вони розуміли відповідність не пізнання об'єкту, а об'єкта буття — пізнанню. Тут мова йшла про істинність буття залежно від того, відповідає чи не відповідає воно божественним поняттям та ідеям. "Метафізична істинність... — це відповідність речі своєму вразкові, тобто божественній ідеї"²⁷ — стверджує Г. Кониський.

Важливого значення професори Києво-Могилянської академії надавали методові пізнання. Під методом вони розуміли спосіб знайдення невідомого через відоме. Таким способом дослідження, застосовуваним усіма іншими науками, органом, інструментом вони загалом уважали логіку, у якій найбільша увага приділялася силогістичному дедуктивному виводу. Адже саме розуміння методу ґрунтувалося на аристотелівському вченні. Крім цього, як методи дослідження і як способи викладу матеріалу, професори Києво-Могилянської академії використовували аналіз і синтез. "Метод або прийом, — стверджував Стефан Калиновський, — буває подвійним... перший прийом від принципів (a principiis), а другий — до принципів (ad principia). Перший — це такий, коли ми досліджуємо якусь річ, починаючи від принципів. Цього методу дотримувався філософ (Аристотель — Я. С.) у спекулятивних науках"²⁸. Т. Прокопович відзнався поглибленим інтересом до математичних методів. Істинне пізнання він характеризує як певне, очевидне й вірогідне. На думку Теофана, ясність і очевидність впливає з самого природного процесу пізнання, в якому безпосереднє сприйняття предмета спонукає природне світло розуму узгоджувати з ним логічні операції. Подібний шлях здобуття істини обґрунтовує у своєму філософському курсі Г. Кониський.

Як уже наголошувалося, процес осягнення істини в академічних філософських курсах мислився здійснюваним на трьох рівнях — чуттєвому, дискурсивному та інтуїтивному, що розумівся як Боже осягання. Без останнього неможливе насамперед метафізичне пізнання. Роль чуттєвого пізнання ми вже з'ясували. Завданням дискурсивного пізнання києво-могилянці вважали логічне обґрунтування істини, її пошуку шляхом розмірковування й доведень. Інтуїтивне ж пізнання — це миттєве осягання істини через осягання, світло. Концепцію світла (lumen) було докладно розроблено в схоластиці. Призначенням lumen було зробити річ видимою і доступною для пізнання. Ця концепція була, зокрема, опрацьована Томою Аквінатою. Він роз-

різняв інтелектуальне світло (*lumen intellectuale*) і благодатне світло (*lumen gratiae*). Перше уможливило розумове пізнання, друге – дало змогу осягнути істини віри²⁹. Великої ваги надавали теорії світла і в містичній традиції.

Поняття *lumen intellectuale* присутнє і в філософських курсах Києво-Могилянської академії. Там воно переважно називається природним світлом розуму. Це природне світло розуму, вважали киево-могилянці, осяює інтелект під час дискурсу. Первинною і найважливішою у розумінні істини для них була мить інтуїтивного осяяння, мить зв'язку людського й надприродного Розуму, відкритості людського розуму щодо Бога, яка приходила під час наповнення або переповнення інтелекту світлом³⁰ і уможливлювала для людини осягнення закладеної в неї істини. Отже, у Гізеля чуттєве пізнання завершується утворенням відображених образів внутрішнього чуття (*species expressae*), що через фантазію здійснюють вплив на виверження активним інтелектом інтелігібельних образів. Далі у дію включається дискурсивне, логічне пізнання, яке створює передумови для рантового осяяння інтелекту природним світлом розуму, метафізичного пізнання, що й робить істину видимою, прозорою для людини. Остання знову ж таки логічно обґрунтовується і узгоджує наслідки чуттєвого й логічного пізнання. В такий спосіб три пізнавальні потоки – чуттєвий, дискурсивний та інтуїтивний поєднуються у процесі пізнання істини. Саме у цьому пункті теорії пізнання, де наголошується на пріоритетному значенні осяяння у розкритті істини, контакту людського мислення і буття, проглядається спадкоємний зв'язок між філософськими орієнтаціями професорів Києво-Могилянської академії та їхніми попередниками в Україні. Щоправда, діячі братств та Острозького культурно-освітнього осередку йшли до цього осяяння через самопізнання, подолання свого власного “я” та злиття з надивидуальною об'єктивною реальністю у суб'єктивному її переживанні, а професори Академії підходили до осягнення прихованої в людській душі нествореної істини раціоналістичним, дискурсивним шляхом, ускладненими моментами інтуїтивного прозріння.

Цікавим і оригінальним є розв'язання проблеми пізнання у філософському курсі Г. Щербацького, прочитаного ним 1751 р. і орієнтованого на картезіанське вчення. Дослідницький інтерес філософії, на переконання Щербацького, спрямований на пізнання насамперед довколишнього світу і людини за умов опертя на людський розум, керований єдиним методом. Цей метод повинен спиратися на самосвідомість, сутність якої виражена у нього картезіанською формулою “мислю, отже існую”

(*cogito, ergo sum*). Ми не можемо сумніватися в тому, що сумніваючись, або розмірковуючи, ми існуємо, – каже він. – Тому хоч би що наводили на користь своїх міркувань акаталептики і пірроніки, для нас очевидно, що ми існуємо, оскільки мислимо. І, безперечно, первісно вірогідним уявленням, яке виникає в нас у природному перебігу філософуючої з приводу існування речей думки, може бути визнане: “мислю” (*cogito*), “існую” (*existo*) або “я існую, позаяк сумніваюся чи мислю”³¹. Обґрунтовуючи незаперечну прозорість і вірогідність наведеного судження, Г. Щербацький, як і Декарт, чиї ідеї він викладає, спираючись на підручник професора Сорбони Пурхотія, посилається на полеміку Августина зі скептиками, де Августин звертає увагу на неможливість виявити сумнів у існуванні принаймні того, хто цей сумнів висловлює: “Св. Августин у 2-й кн. розд. 3 «Про свободу волі»..., маючи намір продемонструвати існування Бога, розмірковує так: насамперед я розпитую тебе для того, щоб серед найочевиднішого ми вловили суть – чи ти існуєш, чи ти боїшся себе, щоб не помилитися такою постановкою питання, хоча за будь-яких умов, якби тебе не було, ти взагалі не міг би помилятися. Цей самий аргумент використав Декарт і у другому метафізичному розмірковуванні, і у першій частині “Начал” (параграф сьомий), а також у інших творах”³².

Прийнятність для Г. Щербацького визнати вслід за Декартом це судження вихідним положенням філософії, як і метод пізнання цього філософа, пояснюється насамперед наскрізною для картезіанської концепції пізнання і органічною для української філософської думки ідеєю переваги умоосяжного світу над чуттєвим і згадуваним уже усвідомленням онтологічної значимості “внутрішньої людини”, що здобуло свого виразу у самосвідомості.

Певний, продуманий шлях або метод, вважає Г. Щербацький, потрібний для того, щоб з його допомогою так організувати наше мислення, щоб не підтвердити нічого напівістинного, щоб все було з'ясоване нами не поспіхом, а ретельно. Але неможливо опанувати цей метод, застерігає професор Академії, якщо знову не взятися до розгляду того, що уявлялося вірогідним. Адже тільки новий і вичерпний аналіз дасть змогу відокремити істинне й певне від хибного й сумнівного. “Справді, – розмірковує Г. Щербацький, – для того, аби щось із того, що перебуває поза нами, могло бути для нас безсумнівним, видається необхідним іти не будь-яким шляхом, а певною стежкою. Адже існує безліч манівців, що відволікають нас від істини. Веде до неї, мабуть, одна дорога. А тому, щоб не відступати від мети, нам слід надати їй перевагу. По-перше, саме задля усунення

помилку, хоч би яким було джерело їхнього походження: зовнішні відчуття чи фантазія, душевні афекти чи мінливість настрою і в першу чергу повсякденне розуміння. Про них ми будемо вести мову дещо згодом. Далі, певний, продуманий шлях або метод потрібний для того, щоб за його допомогою ми та організували наше мислення, щоб не підтвердити нічого напівістинного, щоб усе було з'ясоване нами не поспіхом, а ретельно. Але ми не опануємо цього методу, якщо заново не розглянемо того, що досі уявлялося нам вірогідним, щоб у процесі цього нового і вичерпного аналізу істинне і певне відокремити від сумнівних і сумнівних. Не слід постійно грузнути у безплідні сумнівах на кшталт академіків і скептиків. Проте, якщо часом у нас виникають вагання, то для нас це, безперечно, корисно”³⁵.

Виходячи з визнання філософії як істинного, вірогідного і очевидного пізнання, Г. Щербацький, спираючись на Декарта, в основу філософського мислення кладе принцип очевидності. Останній передбачає ретельну працю дослідника, спрямовану на перевірку будь-якого знання, будь-яких суджень, доти прийнятих на віру.

Принцип очевидності Щербацький, як і Декарт, ототожнює з природним світлом розуму або зі світлом філософії. Це світло він розуміє як ясні й виразні ідеї³⁴. З виокремлення таких ідей шляхом відкидання усього сумнівного повинна розпочатися пізнавальна діяльність людського мислення. Не можна сумніватися в усьому, стверджує Георгій Щербацький, зокрема тоді, коли певні принципи такі очевидні, що ми не можемо мати щодо них сумніву навіть за наявності такого бажання. Так, я, приміром, говорить він, не можу сумніватись у тому, що ціле більше за свою частину, що дух потребує мислення, а тіло — протяжності. Адже, в очевидній і виразній ідеї цілого я вичленовую частину, з якої воно складається; в ідеї духу я бачу мислення, в ідеї тіла — обмежену протяжність. Все, що ясно і виразно виявляється причетним до тієї або іншої речі, є істинним щодо цієї речі або може бути незаперечно утвердженням як істинне стосовно неї³⁵.

Вміст природного світла розуму складають ясні й виразні вроджені ідеї. Серед них Щербацький особливо виділяє ідею Бога, ідею істинного й хибного. Остання скеровує філософа до істини і 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. “Знання про якусь річ, — каже він, — зали-

ється дуже невиразним для людини, яка ще не бралася [до її розгляду]. Коли ж вона [людина] попередньою ретельною працею здобуде собі право на цю річ, вона виразно постане у її свідомості, як тільки виникне бажання сконцентрувати на ній увагу...”³⁶ Будь-яке наше пізнання, якщо тільки воно істинне й вірогідне, спирається на більш надійну основу, ніж свідчення відчуттів, а саме “на свідомість або глибинне почуття душі чи свідомість й виразне розуміння”³⁷. Це відчуття і є справжньою основою для схвалення здобутого результату.

Що стосується чуттєвого досвіду, то Г. Щербацький визнавав необхідність чуттєвих даних для пізнання багатьох, за його словами, речей фізичних, моральних чи політичних³⁸. Проте, спираючись на вчення Р. Декарта, він усуває традиційне розрізнення розуму і душі, а також відповідний поділ пізнання на чуттєве й розумове. Чуттєве пізнання він підпорядковує мисленню. Мислення, каже він, позаяк воно мислить без тілесних образів, називається інтелектом, оскільки воно воліє, іменується волею, коли сприймає через образи або уявлення, вважається фантазією, якщо пригадує в разі душевних порухів або слідів, утворених у мозку, називається пам'яттю. Подібним чином мислення бачить за допомогою очей, чує вухами, відчуває запах носом, як — язиком, торкається руками, ногами і т. ін. Якщо ж воно за допомогою внутрішнього чуття дещо про себе довідується, коли, приміром, розмірковує і певним чином розуміє щодо себе, то воно є, розмірковує, відчуває радість, біль тощо, такий спосіб сприйняття визначається як свідомість³⁹. Водночас Г. Щербацький, як і Декарт⁴⁰ не надає особливої ваги свідченням відчуттів. “Джерелом помилок, — стверджує він, — є насамперед зовнішні чуття, а саме: зір, слух і т. ін.”⁴¹ З чуттєвим досвідом він пов'язує радше виникнення помилок. Тому Г. Щербацький ще з більшою мірою критичності, ніж І. Гізелль, ставиться до поширеної у схоластиці тези, що в інтелекті немає нічого, чого раніше не було б у відчутті. “Ця повсюдно визнана у перипатетичних школах аксіома, згідно з якою в інтелекті немає нічого, чого раніше не було б у відчутті, далеко від істини”⁴², — говорить він.

Отже, визнаючи загалом необхідність чуттєвого досвіду, Г. Щербацький переконаний у тому, що “є пізнання очевидне, добо безсумнівне й прозоре або оперте на очевидні і незаперечні засади”⁴³. Це пізнання спирається на таку надійну основу, як природне світло розуму. Вся наполеглива праця дослідника, здійснювана за допомогою правильного методу, спрямована на виведення й обґрунтування вроджених людині ідей. Джерелом цих ідей аж ніяк не є відчуття. Істинне знання, вважає Г. Щер-

бацький, досягається через розуміння, осягнення за допомогою природного світла розуму. Такому осягненню сприяє дискурсивне пізнання, ретельна праця дослідника, пов'язана з розміркуванням і логічним аналізом. Але для того, щоб сутність речі виразно постала в свідомості людини, щоб виникло пов'язане з природним світлом розуму її глибинне розуміння, потрібно, щоб Бог, як винагороду за пізнавальні зусилля дослідника, шляхом миттєвого осяяння його розуму розкрив, уможливив для нього осягнення цієї суті і щоб речі "ніби за якимсь особливим правом підкорилися... зусиллям нашого мислення, як тільки ми побажаємо зосередити [на них] свою увагу"⁴⁴. Таким чином, інтуїтивне пізнання, здійснюване через миттєве осяяння, є первинним у пізнанні, обґрунтування ж – вторинним, так би мовити логічним оформленням знайденого результату шляхом аналізу і стрункого доведення. "Оскільки ж розуміти (percipere) є чимось первинним для науки, а робити висновок або наводити докази чи задовольнятися ними – вторинним, то досвід переконав учених, що наука та інші набутки мислення, зокрема розум, мудрість, розсудливість і мистецтво розвиваються шляхом осягнення або проникнення у суть [чогось], що є первинним завданням цього типу набутків, а не за допомогою суджень, що стосовно них є вторинним, ніби засобом"⁴⁵. Водночас аналіз створює передумови для такого осягнення, бо пізнання, стверджує Г. Щербацький, не слід виводити із 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. До того ж останній він визначає "як знання перших принципів або загальних аксіом... не так навичкою, набутим мисленням, як самим мисленням"⁴⁶. Виходячи із визнання первинності у пізнанні істини миттєвого осяяння, Г. Щербацький стверджує, що вчителі й наставники не здатні дати людині ясного й виразного знання. Вони "не постачають нам ідеї, а тільки як рукою баби-повитухи в той чи інший спосіб допомагають своїми настановами вагітній відкриттям думці в процесі її природної творчості"⁴⁷.

Вчення про природне світло розуму, що реалізує свої можливості через миттєве осяяння, є здійсненим на українському ґрунті специфічним синтезом схоластичної концепції *lumen naturale*, картезіанської теорії вроджених ідей та містичного розуміння процесу пізнання, наявного в домогилянський період розвитку вітчизняної думки. Водночас у філософському курсі Г. Щербацького ми натрапляємо і на своєрідний аналог *lumen gratiae* (благодатного світла). Про це свідчить, зокрема, його розміркування про пізнання істини віри. "Є пізнання очевидне

тобто безсумнівне й прозоре або оперте на очевидні й незаперечні засади. Воно відрізняється від богонатхненної віри, істинної й вірогідної, але водночас і незбагненої. Так, істинним і вірогідним є те, що у найсвятішій Трійці наявна єдина природа і три іпостасі, однаке це незбагнено, і надається воно до пізнання не за допомогою ясного розуму, а виключно через божественне навіювання, здатне розкрити сокровенне"⁴⁸. Отже, крім природного світла розуму, що забезпечує наукове пізнання, існує ще божественне навіювання, яке уможливлює пізнання релігійних істин.

Беручи собі за взірць вчення Р. Декарта⁴⁹, Г. Щербацький стверджує, що людська свідомість, мислення "не є для себе свідільником", не є продуцентом своїх ідей⁵⁰. І тому воно не може бути гарантом істинності пізнання. "Згодом я переконався, – каже він, – що не завжди існував; я також не відчуваю в собі якоїсь сили, за допомогою якої міг би на більш тривалий строк продовжити своє існування. Через те необхідно, щоб я був створений кимось могутнішим і відповідно досконалішим, хто постійно підтримував би моє життя, і якого я, оскільки він існує сам по собі й кохається у всіх виявах досконалості, намагаюся Богом. Я думаю навіть, що його існування необхідне або тому, що я не можу мати іншого першого гаранта свого існування, або через те, що я визнаю свою недосконалість, адже я не стверджував би цього, якби не порівнював себе з якимось кращим, котрому властива досконалість найвищого гатунку й цю ідею я ношу в собі. Ця ж ідея сущого найвищого гатунку могла прийти до мене лише від найдосконалішого сущого, бо я, недосконалий, не зміг би сформувати її на основі розміркування над собою і над іншими речами. Отже, існує у найвищій іпрі досконале суще або Бог"⁵¹. Таким чином, наше мислення є для себе джерелом світла, воно осяюється Богом або формується ідеями речей⁵². Тільки Бог, який вклав у людину природне світло розуму, тобто ясні й виразні ідеї, може бути гарантом істинності пізнання⁵³.

Отже, основою об'єктивної значимості людського мислення є його всемогутність, що створила людську свідомість і суб'єктивний відповідник цієї всемогутності – принцип очевидності. Цей галом філософський курс Г. Щербацького дає підстави стверджувати, що в українській думці половини XVIII ст. досить повільно прокладав собі шлях раціоналістичний погляд на філософію як науку, що ґрунтується на істинному вірогідному пізнанні за допомогою єдиного методу, в основу якого було покладено принцип очевидності. Отже, традиція аристотелізму, що була в Україні XVII ст. своєї завершеної форми, у XVIII ст.

переходила в новітній раціоналізм, ускладнений, проте, органічною для українського духу неоплатонівською ідеєю пріоритетності інтуїтивного осяяння і другорядності дискурсивного мислення щодо глибинних, пізнавальних процесів.



3.

ВЧЕННЯ ПРО БУТТЯ

Як уже зазначалося, епоха бароко в Україні, хоча й характеризувалася перевагою релігійного компоненту культури над світським, водночас відкрила можливості не тільки для поглиблення уваги до питань віри, до формування православної теології в її українській версії, а й спричинилася до розвитку натурфілософської проблематики. До сфери останньої було включено такий важливий аспект онтології як вчення про матерію і форму. Це було зроблено всупереч усталеній у середньовічній філософії традиції висвітлювати питання онтології у метафізиці. У той спосіб пошуки вирішення таємниці сутності буття поєднувалися з природничими дослідженнями.

Згідно з ученням про матерію і форму, викладеним в академічних лекційних курсах, в основі всього існуючого лежить певний субстрат, який завдяки привнесенню форми перетворюється у ту чи іншу річ. Проте ми маємо різні варіанти трактування викладачами Академії вчення про матерію і форму. Більшість киево-могилянців у своїх розмірковуваннях відштовхуються від аристотелевого визначення матерії: "Матерія є першим суб'єктом кожної речі, з якого будь-що постає так, як властиве йому не випадково і в що переходить останній [прояв], коли щось гине"¹. Подають вони і середньовічну модифікацію цього визначення: "Першоматерія — це недосконала субстанція, яка разом з формою становить одне ціле; або — це недосконала тілесна субстанція, здатна сприймати всі природні форми"². Отже, ця гілеморфічна теорія передбачала розрізнення потенційного принципу — матерії і детермінаційного принципу — субстанційної форми, яка робить річ такою, якою вона є. Водночас перенесене на середньовічний ґрунт і пристосоване до потреб схоластики аристотелеве поняття без'якісної матерії викладачі Академії поступово наповнюють новим змістом. Замість уявлення про матерію як позбавлену будь-якого природного буття чисту потенцію, що набуває існування від форми, яку Бог вносить у неї, як хурдожник, згідно зі своїм бажанням, у більшості філософських

курсів проводиться думка про наявність власного, відмінного й незалежного від форми існування матерії, утвердження її ненароджуваності, незнищуваності і певної активності. На їхню думку, змінні за своєю природою речі можуть народжуватися і зникати, а матерія, як їхня основа, не народжується і не знищується³. Викладачі Академії, як уже зазначалося, не гіпостазують форми, не відривають їх від матерії. Вони обґрунтовують ідею про віртуальне передіснування форм у матерії, з якої вони виводяться за допомогою природних чинників. Такий порядок їх виведення, на думку киево-могилянців, встановив автор природи — Бог, який усе створив згідно з природою речей⁴. Не виходячи загалом поза межі перипатетичних поглядів на проблему матерії, Т. Прокопович, приміром, намагається якоюсь мірою наблизити їхнє трактування до уявлень Нового часу. Він характеризує матерію не лише як загальний субстрат усього існуючого, а як протяжну, таку, що має ширину, довжину, глибину, висоту тощо⁵.

Ідея про те, що матерія наділяється певною активністю, самотійним існуванням і навіть протяжністю, сприяла подоланню аристотелевого гілеморфізму і створювала певні передумови для виникнення механістичних концепцій, згідно з якими матерія являла собою сукупність вічних і незмінних первинних якостей або неподільних конструктивних елементів Всесвіту. Водночас, викладаючи своє вчення про принципи природних речей, І. Гізель, І. Поповський, С. Яворський, Й. Волчанський, Й. Туробойський, А. Дубневич, Т. Прокопович та інші професори Академії додавали до нього критичний огляд відповідних концепцій Піфагора, Платона, Фалеса, Анаксімена, Геракліта, Демокрита, зауважуючи, що матерія не може бути вічно рухомими в порожнечі атомами, з яких випадково виник світ⁶. У своїх філософських курсах киево-могилянці згадували і новітні атомістичні теорії. "Гассенді й сучасні епікурійці, — стверджував Т. Кониський, — у цьому також погоджуються з Демокритом і старими епікурійцями, що визнають порожнечу і атоми, чи корпускули, тверді й неподільні, наділені різними й складними фігурами, вважають їх принципами сенсильних тіл"⁷. Проте, висновок вченого однозначний: не можна погодитися з точкою зору Гассенді, бо "не існує в природі речей порожнеча... і не залуговує на схвалення те, що є атоми, тобто неподільні, нескладені тіла"⁸.

Найближче до розуміння матерії, властивого філософії Нового часу, підійшов Г. Щербацький. Його філософський курс є прикладом глибокого переосмислення перипатетико-схоластичних ідей на основі використання новітніх філософських концепцій,

наповнення застарілих на той час положень і понять новим змістом. Так, даючи матерії усталене в академічних курсах філософії аристотелів визначення як першого суб'єкта, з якого виникають чуттєві речі, він інтерпретує його в дусі філософії Нового часу. При цьому слід зазначити, що терміни суб'єкт об'єкт вживалися викладачами Академії у їх середньовічному значенні, себто суб'єкт вони розуміли як об'єкт і навпаки. У такий спосіб ці терміни часто-густо вживалися і новітніми філософами, зокрема Декартом. Так ось, під цим суб'єктом стверджував Г. Щербацький, слід розуміти певну субстанцію протяжну, щільну й непроникливу, позбавлену будь-якої чуттєвої форми. Вона є, на його думку, або трьома елементами Декарта, або атомами Демокрита й Гассенді, або ще чимось чого ми поки що не встановили⁹. Докладно викладаючи своїм учням погляди Декарта й Гассенді на структуру світу, будову матерії, Георгій Щербацький помітно схиляється до картезіанського вчення. Цим він значною мірою відрізняється навіть від свого найближчого попередника Георгія Кониського. Останній, заперечуючи вчення Гассенді, не сприймає також погляд Декарта й Спінози. "Елементи Картезія, — каже він, — потрібні матеріально або сама матерія потрібна різна за формою. А матерія, на думку самого Картезія, є пасивним принципом. Ти скажеш: елементи ж самі по собі інертні, однак рухаються Богом. А проти цього є: якщо всі рухаються Богом, як безпосереднім принципом, то випливає, що Бог і матерія становлять спілку, ніби внутрішні принципи — весь цей всесвіт, і як наслідок — помилка Спінози, який ототожнив природу з Богом... Із механічних принципів Картезія не можна пояснити численні ефекти, дії, особливо живих чуттєвих [тіл]"¹⁰. Зовсім по-іншому інтерпретує картезіанську концепцію матерії Г. Щербацький. "Дуже правдоподібно видається твердження про існування трьох елементів Декарта й потрібної матерії, а саме, найтоншої матерії першоелемента, кулеподібної матерії другого елемента і щільної або борознистої матерії третього елемента, — каже він. — Матерія, якщо її розглядати саму по собі, однорідна і завжди собі подібна, оскільки, безсумнівно, вона є протяжною субстанцією. Погоджуюсь. Якщо утверджувати однорідність матерії стосовно різних чуттєвих або нечуттєвих форм, то я це заперечую. Виходячи з останнього, я заперечую і наслідок. Адже, якщо розглядати матерію стосовно її різних форм, хоч б і стосовно нечуттєвих, то можна побачити, що вона має складну структуру: вона або складається з найдрібніших і найтонших частинок першоелемента, що рухаються з величезною швидкістю і легко набувають будь-якої форми, або з дрібних

ульок другого елемента, трохи щільніших і менш рухливих по-рівняно з частинками першоелемента, і, нарешті, з розлогих, нещільних, покритих рівчачками частинок, що їх називають третім елементом. Ці три види матерії треба розрізняти не лише в тих природних тілах, про які ми вже згадували, зокрема у сталих тілах, небесній субстанції і планетах, їх неважко виявити і в звичайних тілах. Адже земні густі й перемішані частинки, що входять до складу землі, дерева, каменів та інших твердих і щільних тіл, поза всяким сумнівом, належать до третього елемента; рідкі речовини, як от повітря, вода, вино і т. ін. відносяться до другого елемента, що обумовлює постійний рух кожної частинки зокрема, рух, який відбувається, однак, не з такою швидкістю, з якою рухаються розпечені або вогняні тіла, повнені першоелементом. Якщо ж поставити на вогонь якусь рідину, то в міру нагрівання і перетворення її у вогонь частинки буде щораз прискорюватися. Тверді ж тіла, такі як золото, срібло та інші метали під дією вогню розплавляються і набувають властивостей вогняної природи. Тому вчення про ці три види матерії видається дуже правдоподібним і його можна вважати як вищою мірою сприйнятливим"¹¹. "Якщо ти спиташ, — завершує свої розмірковування про природу матерії Георгій Щербацький, звертаючись до своїх слухачів, — чи слід надати перевагу поясненню природи речей у Декарта над епікурівським, я відповім, що так"¹². Своєю прихильністю до картезіанства він обґрунтовує близьким йому у цьому вченні уявленням про Бога як найвищого творця і причину всіх рухів, характерним для Декарта визнанням безконечної подільності простору, запереченням наявності у природі порожнечі: "Декарт, — каже він, — всюди прославляє вищого творця й правителя світу і вважає його причиною усіх рухів. Епікур же виникнення чуттєвих речей і вище чисте мистецтво природи пояснює лише випадковим поєднанням атомів. Тому будь-яка нечестивість Декарта щодо Бога не виходить поза межі можливого. Інша річ, Епікур, який отрикує Боже провидіння і намагається усунути із свідомості людей будь-яке поняття про Бога"¹³. Незважаючи на значну відмінність картезіанського вчення від філософських концепцій, що розвивалися у Києво-Могилянській академії, воно вочевидь більшою мірою відповідає тенденціям розвитку української думки, ніж, скажімо, ідеї епікурійців, Гассенді та інших послідовників.

Зберігаючи спадкоємність у процесі переходу української філософії від періоду барокової схоластики до відповідного філософським інтересам Нового часу етапу, Г. Щербацький зберігає і сприймає своїми попередниками визначення матерії й

усталений у схоластичній традиції поділ її на першу і другу. Однак, на відміну од багатьох своїх колег по Академії, він не визначає матерію як таку, що має власне існування, субстанційні форми, що з неї виводяться, або як таку, що є однією з основ природних тіл. Адже, згідно зі схоластичною традицією, чимало професорів Києво-Могилянської академії розуміли під субстанцією саме природне тіло, себто те, що складається з матерії і форми¹⁴. Він визнає і наявність бутності (entitas) у матерії, і припускає існування у ній субстанційних форм. Проте, в нього вже матерія, а не окреме тіло є субстанцією, а форма – це лише розподіл, структура матерії (dispositio)¹⁵, те, завдяки чому тіло набуває певного буття або чуттєвого виду, те, що відрізняє його від інших тіл. “Матерія, з якої складаються природні й чуттєві тіла, є певна, в природний спосіб протяжна, щільна й непроникна субстанція, – каже Г. Щербацький. – Безперечно, протяжна субстанція завжди гомогенна, тобто однорідна й однопорядкова: адже вона завжди постає від однієї й тієї самої ідеї і жодна свідомість не виокремлює в ній різні у родовому відношенні частини, оскільки і без родової відмінності частин у всіх тілах цілком вистачає різних компонентів. Отже, першоматерія, з якої складаються природні й чуттєві тіла, завжди видається однорідною й однопорядковою. Відповіді на заперечення: якщо припустити, що матерія, сприйнята без механічних впливів, величини, форми, положення, руху і спокою, також завжди однорідна, не відрізняється за природою або порядком, то ніяк не видається можливим пояснити те неймовірне розмаїття, що спостерігається серед природних тіл. Відповідаємо, заперечуючи тезу. Джерелом такого розмаїття є не матерія, а форма, тобто різна структура матерії. Так, коли частинки води перестають рухатися окремо й одночасно концентруються у лід, то ці частинки, що зрослися, дуже неподібні до попередніх. Так, з різних земних соків завдяки лише їх проціджуванню у волокнах дерева виникає кора або тверда оболонка, з хліба і їжі – хліум (chylum), кров, кістки і м'ясо, дуже між собою відмінні. Отже, ми бачимо, що виключно завдяки переміщенню частинок, їх видозміні або новому порядку, а також будь-якій іншій зміні форми або розташування щоденно відбуваються ці явища. Так само це зазвичай відбувається і за будь-яких інших змін та виникнень чуттєвих тіл. Отже, розмаїття природних тіл цілком відповідає гомогенності матерії”¹⁶.

Таким чином, не складник з матерії і форми (compositum), а гомогенна матерія є субстанцією, вважає Г. Щербацький. Першоматерію він визначає як нечуттєве тіло, яким, на його думку, є три елементи Декарта або атоми Демокрита й Гассенді, тоді

як під другою матерією розуміє саме чуттєве тіло. “Матерію можна вважати складеною з тіла, і навпаки, адже друга матерія або чуттєве тіло виникає з тіла нечуттєвого, яким є першоматерія”¹⁷, – стверджує він. Отже, Г. Щербацький відходить від традиційного гілеморфічного уявлення про основу речей як про хаотичний субстрат природи, перетворюючи на форму саму матерію і надаючи останній здатності до визначення.

Серед натурфілософських проблем, що розглядалися у філософських курсах Києво-Могилянської академії, значна увага приділялася проблемі руху. У багатьох із них, насамперед у тих, що склалися в XVII ст., переважала закріплена в схоластиці аристотелівська концепція руху. Вона, як відомо, не давала позитивного опису руху як такого, позаяк картина руху у фізичній доктрині перипатетиків задавалася через стан спокою. Рух розуміли як просування до певного кінцевого стану. Природний рух – до відповідного даному тілу стану спокою, вимушений – до цільового прагнення двигуна. Для І. Гізеля, наприклад, рух – це передусім різноманітні зміни, що відбуваються в природі, безвідносно до того, що вони собою являють – просторове переміщення, якісне чи кількісне перетворення. За своїм місцем таке розуміння руху можна було назвати “форми руху природи”, оскільки природа вважалася принципом руху. І. Гісель виокремлює чотири види руху. Перший – виникнення і знищення, або народження й загибель. Народження – це шлях від небуття до буття. Наприклад, людина народжується, бо раніше не існувала. Після цього вона існує. Загибель – це рух від буття до небуття, коли, приміром, тварина гине¹⁸. Інший вид – кількісний рух, тобто ріст і зменшення. “Ріст є тоді, коли якась річ збільшується через набуття більшої кількості. Це відбувається, коли підліток росте. Зменшення ж є тоді, коли тіло за кількістю зменшується. Прикладом може бути згущення рідини при схудненні людини після хвороби”¹⁹. Третій вид – це якісний рух, зміна. Він здійснюється тоді, “коли щось спрямовується до кращої якості, наприклад, з холодного стає гарячим”²⁰. І нарешті, останній вид – так званий локальний рух (motus localis) – являє собою просторове переміщення. Воно відбувається тоді, коли “хтось рухається від одного місця до іншого”²¹. Чотири види руху нараховує також С. Яворський. Під ними він розуміє просторове переміщення, живлення, якісну зміну і ріст. Подібно до Гізеля, він вважає, що рух слід розглядати “не лише як локальний, від місця до місця, але також як рух, що стосується субстанції”²².

М. Козачинський визначає рух як зміну, “завдяки якій річ стає іншою порівняно до того, якою вона була раніше”²³. Він

нараховує шість видів руху. Й. Кононович-Горбацький, С. Калитовський, Г. Кониський також говорять про шість видів руху — народження й загибель, збільшення і зменшення, зміну якості й переміщення.

Т. Прокопович виокремлює тільки три види руху: “по-перше, рух щодо кількості, який буває подвійним — збільшенням і зменшенням; по-друге, рух стосовно якості, що називається зміною; по-третє, рух відносно місця, який називається зміною місця або переміщенням”²⁴. Отже, в класифікації руху українські філософи або брали за основу безпосередньо аристотелеву схему, що нараховувала шість видів руху, або дещо її модифікували.

У всіх наведених випадках рух здійснюється від “чогось” до “чогось” і має свій природний початок і кінець. Так переміщуються тіла в просторі, так відбуваються якісні й кількісні перетворення в природі і так само стаються зміни в організмі людини. “Рух — це прагнення від початкової до кінцевої межі”, — каже І. Гізель²⁵. Отже, рух є процесом переходу з одного стану до іншого, і ці стани, початковий і кінцевий, його визначають. У теорії переміщення особливо великого значення набувало поняття природного місця. Адже перебування тіла поза його природним місцем у Всесвіті визначало початковий стан, що передувало локальному рухові. Наслідком цього руху було набуття тілом свого природного місця. Вимушені рухи тіл також визначалися початковими й кінцевими умовами. Так, камінь, кинутий рукою, падає на землю, до якої він “має схильність”, як до свого “природного місця”, в той час як піднятий, він знаходиться у “вимушеному” місці, від якого “річ відштовхується”²⁶. Таким чином, усі тіла й речовини прагнуть до своїх природних місць. Якщо їхній рух спричинюється якоюсь неприродною для них силою, наприклад, поштовхом, то вони, потрапляючи внаслідок “вимушеного” руху у “вимушене” місце, відштовхуватимуться від нього і спрямовуватимуться до свого, природного для них, місця. Рух, на думку І. Гізеля, прагне до спокою, як до мети, а природа загалом є “принципом руху тоді, коли річ перебуває поза природним місцем, і принципом спокою, коли вона є на своєму природному місці”²⁷. Отже, рух скеровується до стану рівноваги і визначається результатом — рівновагою системи. За допомогою такої концепції була побудована модель впорядкованого всесвіту з природним розташуванням усіх тіл. “Цей інтегральний образ був результатом синтезу біологічних аналогій з механічною ідеєю рівноваги як визначального результату руху”²⁸.

Звичайно, в епоху формування механістичної картини світу і

пошуку диференціальних закономірностей буття, це, сказати б, “перозчленоване” уявлення про рух відходило в минуле. Однак механістична картина світу не просто змінила різні перипатетичні й неоплатонівські побудови. Вона розв’язала суперечності фізики, насамперед, аристотелевої, космології і фізики, переосмисливши старі й витворивши нові поняття, дійшовши в певний спосіб нових висновків. У філософських курсах Києво-Могилянської академії наочно проглядається цей сплав старого й нового, традиційних інтерпретацій — з пошуками нових ідей, з вірною передчуття відкриття нових законів. Про це, зокрема, свідчать розмірковування І. Гізеля про універсальний характер руху. Так, наприклад, він визначав рух як самозамкнений, завершенний у собі процес. Але в такий спосіб він описував окремі матеріальні переміщення або зміни, що відбуваються з тими чи іншими конкретними речами. Загалом же процеси розпаду й утворення речей у природі Гізель вважав взаємопов’язаними, і зв’язок, на його переконання, відбувався за допомогою формуючої, об’єднуючої функції руху. Спираючись на своє твердження про те, що загибель одного є народженням іншого, він вважав, що будь-яку річ, яка розпадається і перестає існувати, одночасно можна розглядати як початкову межу, від якої починається рух до утворення нової речі, що приходить на заміну втраченої. Оскільки процеси розпаду й виникнення речей, їхній перехід з одного стану до іншого, з неприродних у природні стани безперервні в довоколишньому світі, то неперервним, універсальним є й сам рух, заснований на боротьбі та взаємному протиставленні протилежностей. Про прагнення І. Гізеля надати рухові універсального характеру свідчить також його концепція співвідношення руху і спокою. З одного боку, він, подібно до аристотеля, вважав, що природа прагне до спокою як до мети, а з другого боку, він стверджував, що не лише спокій, а й рух є природним станом матеріальних тіл і визначав природу як принцип руху і спокою²⁹. Навіть більше, говорячи про спокій як про “позбавлення або заперечення руху”³⁰, Гізель тим самим якоюсь мірою наближався до розуміння відносності спокою й стверджував універсальність руху. Таке уявлення про універсальність руху спостерігається й у філософському курсі Т. Прокоповича.

Водночас у трактуванні проблеми руху в академічних філософських курсах спостерігаються й інші моменти, що зовсім не вписуються у межі перипатетичної концепції руху. Вони насамперед пов’язані з використанням сформованого у XIV ст. оксфордськими схоластами (Вільямом Хейтсбері, Річардом Свайнредом) вчення про інтенсифікацію і ремісію форм. Це вчення

становить інтерес у зв'язку із сформульованим у ньому положенням про можливість зміни ознак (акциденцій) за відсутності матеріальних субстанцій, що були носіями відповідних акциденцій, тобто припускалася можливість зміни за відсутності субстрата. Такий погляд впливав із раціонального осмислення деяких моментів християнського віровчення. Йдеться, зокрема, про можливість прийняття душею благодаті не в однаковій мірі, досягнення нею різних ступенів досконалості й неможливість віднесення такого досягнення за рахунок субстрата як принципу подільності, а осмислення благодаті як якості, точніше, безперервного ряду якостей, без апеляції до субстрату³¹. Так, у філософському курсі І. Гізеля бачимо спробу зробити поняття якості, форми, інструментом опису структури самого процесу зміни. Замість форми, яка, на думку Аристотеля, єдина і невіддільна від речі, тут виникає уявлення про ряд форм, за допомогою якого пояснюється процес зміни. При цьому в метафізичному сенсі сутність речі залишається неподільною, у фізичному ж – форма речі може змінюватися в межах певної широти (*latitudo*) якості від нижчої до вищої межі своєї інтенсивності. Внутрішня межа якості є природною, а зовнішня обумовлена різними впливами зовнішнього середовища. “Існує, – каже І. Гізель, – дві межі як підсилення, так і послаблення: одна – внутрішня, інша – зовнішня. Внутрішньою називається межа, яка визначається природою якості, що її потребує. Зовнішньою – не та, котру встановила для себе природа якості, а та, що походить від зовнішніх причин, чия дія обмежується утворенням якості всередині певної широти і не поширюється нижче цієї своєї мінімальної активності, а також вище своєї максимальної можливості”³².

Отже, внутрішня і зовнішня межі інтенсивності якості означають межу для певної сили якості, яка утворює для неї той чи інший обсяг або “широту”. Кожна якість, на думку І. Гізеля, повинна досягнути певного, відповідного своїй природі, найдосконалішого ступеня, обумовленого її внутрішньою і зовнішньою межами. Подібно до Й. Дунса Скота й В. Оккама він вважав, що збільшення інтенсивності відбувається в результаті дії, що являє собою додавання, аддитивне зростання, нагромадження градусів якості від однієї точки до іншої через поєднання наступної частинки якості з попередньою, а зменшення інтенсивності – шляхом віднімання або відторгнення частинок якості³³. Вчення про “інтенсифікацію і ремісію форм” мало велике історико-філософське значення. Пов'язане з прагненням кількісно оцінити і виразити якість, знайти кількісну межу тієї чи іншої якості, воно було першою спробою сформулювати принцип

взаємоперетворення кількості в якість. Незважаючи на те, що гізельська концепція не враховувала графічного методу розгляду руху, викладеного у трактаті М. Орема “Про конфігурацію якості”, вона все ж сприяла усвідомленню українською науковою думкою, як свого часу й на заході Європи, “розрізнення між мірою інтенсивності якості й кількісною оцінкою її екстенсивності”, тобто роззосередження, подібно до того, як, наприклад, у теплоті відрізняється інтенсивність тепла (температура) від кількості теплоти, у вазі – повна вага від питомої ваги. Так само тоді почали відрізняти інтенсивність сили від її екстенсивності, що приблизно відповідало тискові³⁴. Однак крім цих віддалених для вітчизняної науки наслідків, спричинюваних інтересом професорів Києво-Могилянської академії до подібних теорій, були ще й безпосередні результати такої спрямованості їхніх наукових зацікавлень. Останні полягали у зближенні таких непорівнюваних у межах аристотелізму категорій, як кількість і якість, матерія і форма, що асоціювалися в античній і середньовічній філософії з категоріями кількості та якості, а одночас і до відходу од перипатетичної концепції про незмінність субстанційних форм.

Ще однією концепцією, що внесла значні зміни в прийняте у схоластиці аристотелеве розуміння руху, було наявне у філософських курсах Академії вчення про “*impetus*” або імпульс, поштовх. Тут спостерігається компромісне поєднання перипатетичної інтерпретації проблеми руху кинутих тіл з концепцією паризького окаміста Жана Бурідана. Пояснюючи рух кинутих тіл, І. Гізель, зокрема, стверджує, що вони рухаються, по-перше, під дією наданого їм тілом-двигуном поштовху (*impetus*), який стає їхньою внутрішньою силою, а, по-друге, за допомогою середовища, насамперед повітря, що певною мірою сприяє прискоренню руху цих тіл³⁵. Тобто, у даному випадку проводиться думка про рушійну здатність, що передавалася тілові від другого тіла під час поштовху – одне з ключових понять на шляху формування поняття інерційного руху. Теорія “*impetus*” виконувала в основному деструктивну роль, показуючи неадекватність логіко-онтологічної концепції Аристотеля меті створення стрункого несуперечливого вчення про рух. Свого часу в західній Європі вона була каталізатором у процесі формування нової системи ціннісних орієнтирів, що прихотили на зміну основним тезам фізичної доктрини Середньовіччя. Вчення про “*impetus*” цікаве тим, що торувало шлях для такого бачення руху, в якому останній постає як система тіл у русі, і рух або енергія передаються від одного тіла до іншого³⁶. Сам факт ствердження поняття рухомого тіла як вихідного пункту фізич-

ної картини світу був важливий для становлення в Україні новітніх механістичних ідей.

Останнє простежується знову ж таки на філософському курсі Г. Щербацького, який під впливом ідей картезіанства демонструє спробу звести якісну багатоманітність природних феноменів до ототожненої з протяжністю матерії, до її руху. Український учений подає детальний опис теорії вихрів Декарта і характеризує її як дуже правдоподібну³⁷. Під впливом великого французького філософа він найбільшу увагу приділяв рухові, який виникав внаслідок поштовху, що надавався тілові іншим тілом. Відкриття законів, встановлених, на його думку, Богом для руху тіл, що здійснюється під дією поштовху, Г. Щербацький характеризує як дуже важливе й можливе лише в процесі ретельного й уважного спостереження природних процесів і тривалих роздумів³⁸. У цьому зв'язку він викладає і високо оцінює три відкриті Декартом закони руху тіл, руху, що виникає під час їхнього зіткнення. Отже, на зміну телеології цілісності руху, згідно з якою останній уявляється як цілеспрямований процес, здійснюваний між двома кінцевими межами, у філософських курсах Академії з'являється механістичне розуміння руху як взаємного переміщення ототожнюваних з матерією тіл, що відбувається за встановленими Богом законами. При цьому якісна визначеність матерії і руху поступається місцем їхнім кількісним характеристикам.

Загалом, у філософських курсах Києво-Могилянської академії спостерігається певний інтерес до дослідного природознавства. Так, Т. Прокопович посилається на численні спостереження у галузі оптики, механіки, гідродинаміки, гірської, артилерійської, інженерної справи тощо. Він вчить своїх студентів експериментувати при дослідженні мінералів, атмосферного тиску, розмноження найпростіших організмів. Прокопович має мікроскопи, армілярні сфери за системою Коперника та інші астрономічні інструменти для спостережень. У своєму філософському курсі він використовує надбання як давніх, так і сучасних йому математиків і природознавців. Зокрема, він посилається на Евкліда, Архімеда, Пітагора, Аполлонія, Прокла, Вітрувія, Галена, Плінія, Авіценну, Аверроеса, Альфонса XIII, Кардано, Порту, Бойля, Геріке, Бореллі, Коперника, Галілея, Тихо де Браге, Везалія та інших³⁹. Відповідні посилання та певна зацікавленість експериментальним природознавством спостерігається і в інших професорів Києво-Могилянської академії. Зокрема, першу згадку про геліоцентричну систему Коперника у Києво-Могилянській академії ми знаходимо у філософському курсі І. Гізеля.

Простір у лекційних курсах професорів Києво-Могилянської академії XVII–XVIII ст. мислився невід'ємним від речей і середовища, абсолютно позбавленим порожнечі. На їхню думку, навколишнє середовище і величезна кількість окремих тіл не зливаються, а стискаються між собою, в результаті чого простір уявлявся корелятивним відношенням між двома тілами, з яких одне охоплює інше й обидва розділяються за допомогою межі⁴⁰. Він, властиво, ототожнювався з місцем, а воно, в свою чергу, визначалося через зіткнення. Метричного характеру простору надавалося через запозичену в схоластичній традиції категорію внутрішнього місця (*ubi intrinsecum*). Остання розглядалася як іманентна щодо речей ідеальна сутність. На поняття *ubi intrinsecum* або *ubicatio* (розміщення) ми натрапляємо у філософському курсі Г. Кониського. “Під розміщенням, — каже він, — філософи розуміють не що інше, як існування речі у якомусь місці, як, наприклад, існування людини в храмі. Деякі називають таке розміщення внутрішнім місцем, і з цією його назвою погоджуються всі”⁴¹. Це внутрішнє місце Г. Кониський розуміє як певну сутність, модальний чи роздільний спосіб, завдяки якому речі розташовуються у тих чи інших місцях⁴². Знову ж таки, Т. Прокопович припускає наявність якихось сутностей, що називають модальними, або різноманітних способів, завдяки яким речі існують у часі й перебувають у просторі”⁴³.

Цієї розробленої в схоластичній концепції *ubi* немає в натурфілософському трактаті Г. Щербацького. Ототожнюючи матерію з тілом, він, однак, ще не ототожнює її з простором, хоча й досить близько наближається до цього. Дотримуючись традиційного розв'язання проблеми простору, він також пояснює його як корелятивне відношення між тілами, але вносить у вчення про нього свої корективи. Простір або місце Г. Щербацький розглядає у фізичному й математичному аспектах. З фізичної точки зору місце є угнутою поверхнею тіла, що безпосередньо охоплює інше тіло і постійно перебуває в русі. Прикладом цього, на думку Г. Щербацького, є довколишнє повітря, проточна вода, що омиває палі тощо. Водночас, вважає він, місце можна розглядати і в математичному аспекті, тобто як поверхню, яка оточує тіло, і яка сприймається виключно як протяжність, відокремлена від будь-яких фізичних якостей. Така абстрагована поверхня сприймається як нерухома. Оскільки ж “рух визначається як переміщення тіла з місця на місце, то місце розглядається в математичному, а не в фізичному аспекті”⁴⁴. Математичним розумінням місця як протяжності Г. Щербацький замінює наявну в інших філософських курсах схоластичну концепцію внутрішнього місця (*ubi intrinsecum*). Не усунувши поширеного

серед викладачів Академії розрізнення “місця” і “тіла”, проти чого рішуче заперечував Декарт, він уводить поняття математичної поверхні, наближає його до основного поняття механіки — ідеального тіла, а своєю інтерпретацією місця як протяжності, з якою він ототожнював матерію, Г. Щербацький безпосередньо підійшов до картезіанського розуміння простору.

Концепції часу, викладені у курсах філософії професорів Києво-Могилянської академії XVII—XVIII ст., ще значною мірою зберігали запозичену від схоластики складну ієрархічну структуру, що ґрунтувалася на дуалістичному поділі часу на земний і трансцендентний. Час поділявся на зовнішній, внутрішній, на час незмінних сутностей (aevum) і на Божу вічність (aeternitas).

Загалом для цих концепцій характерне розуміння часу як безперервного, уподібненого до просторової протяжності, безкінечно подільного на частини потоку тривалості. У цьому потоці, на думку їхніх авторів, існують не лише попередні й наступні частини часу, а також і його попередні та наступні моменти. В академічних філософських курсах ці моменти розглядалися як дискретні, неподільні елементи. Момент, отже, був плинною, неподільною межею, без якої не міг існувати і вимірюватися час. Аналогічне пояснення сутності часового моменту ми знаходимо в одному з найвидатніших середньовічних філософів Роджера Бекона. “Оскільки буття часу здійснюється в тривалості, то момент, що є його межею і до певної міри дає йому буття, бо обмежує його, має плинну природу у своїй позбавленій частині величини”⁴⁵, — писав він. Саме таке розуміння моменту не як математичної точки, а як плинної, неподільної на частини межі властиве багатьом філософським курсам, що читалися в Києво-Могилянській академії.

Час мислився професорами Академії нерозривно пов’язаним з рухом матеріальних тіл. О. Ф. Лосев зауважує в цьому зв’язку, що для Арістотеля і середньовічних вчених, які вважали рух суб’єктом часу (це ж саме притаманне українським філософам XVII—XVIII ст.), час “не існував без його змістовного наповнення, без того, аби щось у цьому часові не відбувалося”⁴⁶. Справді, Й. Кононович-Горбацький стверджував, що час називає тіла, які підлягають знищенню і зміні⁴⁷. С. Яворський, полегшуючи з Аверроесом, який уважав, що “час існує завдяки інтелектові”, називав його “чимсь реальним”, “незалежним від інтелекту рухом щодо попереднього й наступного”⁴⁸, а М. Козачинський висловлював думку, що “якщо ми усунемо час, то усунемо й саму річ”⁴⁹.

Поняття зовнішнього часу надавало часові стандартизованого

характеру. Воно було універсальною мірою, зовнішнім еталоном, за допомогою якого вимірювалася тривалість різних процесів. Такою універсальною мірою вважався круговий рух небесної сфери, якому була властива найбільша швидкість: упродовж 24 годин вона обертала Всесвіт⁵⁰. Ця найбільша швидкість бралася за основу викладачами Академії, коли вони визначали найменшу одиницю часу, міру всіх інших часів. “У природі речей існують небесні рухи, за допомогою яких зовнішньо можна виміряти тривалість підмісячних речей та їхні дії. Так, ми кажемо, що хтось має стільки років або прожив стільки обертів Сонця через весь Зодіак”⁵¹, — читаємо в натурфілософському трактаті І. Гізеля. Він переконаний, що “бути універсальною мірою і називатися зовнішнім часом небесний рух може завдяки своїй одноманітності, регулярності й постійності”⁵². Крім зовнішнього часу в концепціях філософів Києво-Могилянської академії існувало поняття внутрішнього часу, пов’язаного, на їхню думку, з рухом конкретних матеріальних тіл, а також поняття часу незмінних сутностей (aevum), що мав початок, але не мав кінця, і поняття божественної вічності (aeternitas), що відображало буття, позбавлене потоку часу, відношень передування й наступності. Вічність майже не відрізнялася від позбавленого тривалості моменту і являла собою гіпертрофоване статичне розуміння часу.

У руслі традиційних для киево-могилянського інтелектуального середовища просторово-часових уявлень розв’язує проблему часу Г. Щербацький. Для нього час — це послідовна тривалість кожної речі, яка мала початок і може мати кінець. Ця тривалість, якій відповідає поняття внутрішнього часу, найвніше й інших професорів Академії, — реальна, невіддільна від речей, на є самою річчю, позаяк саме річ триває. Тезу про невіддільність часу від речей у їхніх різних станах, зокрема, руху і спокою, він підкріплює посиланнями на твір Лукреція “Про природу речей”⁵³. Необхідність поняття зовнішнього, або уявного часу, який був би універсальною мірою, зовнішнім еталоном, за допомогою якого вимірювалася б тривалість різноманітних речей і процесів, Г. Щербацький не заперечує. Але уявлення про час як про міру руху першого рухомого неба викликає в нього неабиякі сумніви, адже система Птолемея вже може, на його думку, вдовольнити жодного визнаного астронома⁵⁴. Значно більшу увагу він приділяє концепції внутрішнього часу, яку він поглиблює під впливом уявлень сучасної науки, фактично ототожнюючи внутрішній час із самими речями. Поняття божественної вічності (aeternitas) Г. Щербацький визначає за Боецієм як одночасно цілісне й завершене

володіння нескінченним життям і відносить його до компетенції метафізики. Водночас він звертає увагу і на роль свідомості у сприйманні часу. До нього цим питанням цікавилися Й. Кроковський, Т. Прокопович тощо. Останній наголошує на неоднаковому сприйнятті тривалості одного й того ж відрізка часу людьми, що перебувають у різних психологічних станах⁵⁵. Г. Щербацький у дусі ідеалістичної психологізації часу, спираючись на Августина, стверджує, що кожна людина, чітко уявляючи собі, що таке час, не може, проте, ні пояснити його, ні виразити словами, ні описати. Він висловлює припущення про наявність апіорного, вродженого у всіх людей, поняття часу⁵⁶. Отже, трактування професорами Києво-Могилянської академії натурфілософської проблематики свідчить про поступову еволюцію їхніх поглядів від схоластики до ідей новітньої європейської філософії.



4.

РОЗУМІННЯ ЛЮДИНИ. ЕТИКА І ПОЛІТИКА

Етика в лекційних курсах Києво-Могилянської академії поділяється на теоретичну і практичну. Перша займалася обґрунтуванням місця людини в світі, розглядала проблеми сенсу життя, свободи волі, міри відповідальності людини за її вчинки. Друга вказувала на шляхи і способи влаштування особистої долі, досягнення щастя, розробляла систему виховання згідно з уявленнями про досконалу людину.

Загалом філософія епохи бароко змінила інтерпретацію проблеми людини. Вона звільнила її внутрішній світ від переконаності в утопічній гармонії між світом і людиною, утвердила розуміння людини як важливої частки світобудови, унікальність якої полягає в поєднанні в її сутнісній основі атрибутів протяжності й мислення. Ця філософія відкрила трагічну внутрішню боротьбу неоднорідних за своєю природою душевних сил людини (адже людська душа складалася з трьох частин: дві з них — вегетативна й чуттєва були пов'язані з тілом, а третя — розумна — з Божою вічністю). Вона також показала шляхи подолання спричинених цією боротьбою душевних сил внутрішніх конфліктів людини з самою собою, уможливила її нове обожнення, проте не цілісної її природи, а лише її розуму. На українському ґрунті філософія епохи бароко радше якоюсь мірою улагодила

внутрішні душевні конфлікти тогочасної людини, згармонізувала її ставлення до зовнішнього світу, бо уявлення про справжню гармонію між світом і людиною, про гармонію у ренесансному її розумінні, українська культура домогилянської доби знала переважно у творчості раннях гуманістів.

У дусі барокової ментальності людина у професорів Києво-Могилянської академії розглядається як частка природи й суспільства, що в єдиному ланцюгу світової детермінації мусить виконати відведену їй встановленим Богом законом роль, забезпечити гідне себе життя.

У зв'язку з цим видається цікавим розв'язання українськими вченими проблеми сенсу життя і вибору шляхів досягнення щастя. Сенс життя вони вбачають, насамперед, у творчій праці, спрямованій як на власне, так і на громадське добро. При цьому в руслі світоглядних тенденцій барокової доби професори Академії можливість здобуття людиною щастя шукають у компромісному поєднанні задоволення прагнень і потреб різних частин душі — тілесних і духовних. “Якщо людина складається з двох частин — тіла і душі, то сподівається на добро для обох”¹, — стверджує М. Козачинський. “Чи відображається на тілі блаженство душі?” — питає Сильвестр Кулябка і відповідає ствердно. “Що поєднується для заслуги блаженства з душею, — доводить він, — те повинно з нею ж бути співучасником блаженства, а тіло поєднується з душею для такої заслуги. Значить, з нею ж має брати участь у блаженстві. Отже, тіло буде співучасником блаженства, якщо воно дотримуватиметься таких якотирьох [чеснот]: милосердя, непідпадання пристрастям, активності, дотепності”². Знову ж таки Т. Прокопович необхідною умовою щастя вважав здобуття певного рівня матеріального добробуту, позаяк бідність і нестатки з щастям несумісні³. Певної цінності багатства і почесей не заперечує й М. Козачинський. “Багатства і почесі, — каже він, — є певним відносним добром, але чимсь досконалим і не надають досконалості тому, хто ними володіє, значить відносно добро недосконале. Відповідаю, розрізняючи менший засновок: і багатства, і почесі не є чимсь внутрішньо досконалим — згоден; зовнішньо — заперечую; вони щось досконале, оскільки вони добро; але вони є добром зовнішнім, і як такі, що дотичні до вправління моральних добродієсностей, є ніби знаряддям. Проти: багатства й почесі часто є знаряддями вад, значить і т. д. Відповідаю, розрізняючи антедент: багатства є знаряддями вад випадково і через людські помилування — згоден; самі по собі і через вагомність свого становища — заперечую, бо від початку були встановлені для того, щоб бути знаряддями добродієсностей”⁴. Здобуття необхідного

рівня багатства Т. Прокопович пов'язує з сумлінною працею, яку вважає обов'язком щодо себе, родини, суспільства й держави. В основі праці, на думку Т. Прокоповича, лежить вигода, користь⁵. Останню він зближує з добродієністю і в той спосіб дає їй позитивну моральну оцінку.

Загалом досягнення щастя, вважає Прокопович, уможливленоється за умов дотримання людиною закону природного, морального, громадянського й Божого. Природний закон спричинює усвідомлення людиною потреби у праці і визначає в ній схильність до її певного виду. Але людина повинна пізнати, до якої саме праці вона схильна. А це в свою чергу потребує вивчення нею своїх тілесних і духовних запитів, тобто самопізнання. Пізнавши себе і виявивши в собі здатність до того чи іншого виду праці, людина, на думку Т. Прокоповича, працює на себе, свою родину, суспільство й державу. В такий спосіб вона підкоряється законів моральному і громадянському. М. Козачинський, наприклад, розрізняє особисте щастя, родинне, щастя суспільства й держави. Без щастя однієї людини не буває щастя родинного, останнє ж є передумовою суспільного щастя⁶. Моральною метою людини, вважали моголянці, має бути досягнення блага у земному житті. Це благо вони називали благом зовнішнім або благом долі. Щастя людини, — стверджує М. Козачинський, — обумовлене внутрішніми та зовнішніми причинами. Такі блага, як багатство, почесні, добре ім'я або слава та влада "більше залежать від зовнішніх причин, і найбільшою мірою — від долі, звідси й називаються благами долі"⁷. Досягнення всіх цих благ свідчить про внесок індивіда у загальне добро, тобто воно сприяло благу суспільства, держави. Водночас особисте щастя часто протистоїть спільному благові, коли виникає потреба заради спільного добра, добра держави наразити на небезпеку особисте благо й себе самого. Тоді, на думку М. Козачинського, людина повинна пожертвувати собою заради добра всіх. Тут уже йдеться про моральну мету, вільний моральний вибір людини. "Справжня свобода є не що інше, як саме вільне судження волі або можливість вибирати з того, що стосується мети, надаючи перевагу одному перед другим, або одне й те ж приймаючи чи заперечуючи"⁹, — каже Г. Кониський. Тут мова наговорити про певну секуляризацію моралі, внесення моменту відповідальності людини за власну долю і за свої вчинки не тільки перед Богом у потойбічному житті, а й перед собою та суспільством на землі. Акцент на відповідальності за свої вчинки перед суспільством, на виконанні громадянського обов'язку свідчить про початок формування норм громадянської моральності, про виникнення елементів новітньої етики. Цей напрям

моральної філософії здобув своє втілення в українській героїчній поезії, геральдиці, портретному малярстві¹⁰.

Наявна в академічних курсах теза про те, що саме через самопізнання людина здатна виявити закладений у неї Богом талант, схильність до певного виду праці, яка за умов свого розвитку забезпечує людині не якесь вимушене заняття, а продуктивну працю за покликанням, засвідчує 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, а свого найвищого розвитку досягла у концепції спорідненої праці Г. Сковороди. Однак, на відміну од Сковороди, у якого праця за покликанням переважно збігається з суспільними потребами, Прокопович акцентує увагу на суперечності праці за покликанням і праці обов'язкової, примусової, що відображає суспільний і насамперед державний інтерес¹¹. Водночас у Прокоповича спостерігається типове для барокової ментальності розв'язання цієї проблеми через компромісне узгодження, гармонізацію різних прагнень та інтересів, що, зрештою, має забезпечити набуття індивідом необхідної душевної рівноваги.

Значну увагу моголянці приділяли проблемі взаємозв'язку волі й розуму. Визнаючи свободу волі, вони, спираючись на концепцію етичного інтелектуалізму, пріоритетного значення розуму. Останній, на їхню думку, здійснює моральний вплив на волю, даючи їй різні варіанти вибору між добром і злом. Воля ж, у свою чергу, впливає на інтелект політично, даючи йому право на заперечення. "Воля, — каже С. Калиновський, — не наказує інтелектові деспотично, а лише політично, інтелект волі. Щоб це правильно зрозуміти, необхідно зауважити, що рід влади подвійний: одна деспотична або панська, друга — політична або громадянська. Деспотична влада є тоді, коли той, хто підкоряється, не має права на заперечення, і підкоряється тому, хто наказує, як раб; адже раб не має своїх законів, оскільки його свобода підпорядкована праву господаря. В такому випадку кажуть, що воля деспотично керує тими функціями, які ніколи не відхиляють її наказу, а в усіх своїх діях підкоряються її повелінню. Політична ж влада або громадянська — це коли той, хто підкоряється, має право в чомусь заперечити. Так громадяни підкоряються своїй спільності, прокураторів спільності, бо можуть у чомусь заперечувати на основі свого права, проте не в усьому"¹². Знову ж таки, те, що інтелект не керує волею деспотично, цілком зрозуміло із скасування волею права на свободу. Адже коли б воля не могла

чинити опір судженню розуму, то обмежувалась би не сама по собі, а інтелектом, і тому позбулася б свободи”¹³. На думку С. Калиновського, інтелект, який вказує на благо, змінює моральний статус волі. Після акту пізнання воля має всі умови для дії, умови, яких вона раніше не мала; інтелект спонукає волю, скеровуючи, диктуючи їй дію, тобто спонукає морально¹⁴.

Могилянці наголошували на необхідності гармонізації раціонального й вольового моментів у людині. “Якщо моя воля спонукається судженням мого розуму, то це тому, що вона разом із моїм інтелектом закорінена в одній і тій же душі, і вони знаряддями, підпорядкованими тій самій душі або людині, — каже С. Калиновський. — Звідси [впливає, що] між цими здатностями існує природна узгодженість або гармонія; така гармонія є також між фантазією та інтелектом”¹⁵. Ця гармонія раціонального та вольового моментів, переконані професори Києво-Могилянської академії, сприяє здійсненню людиною такого життєвого шляху, який міг би привести її до мети, себто до блага і щастя.

Щастя, як вже зазначалося, могилянці вбачали у досягненні життєвого успіху через сумлінну працю, бажано відповідну до природних нахилів індивіда і здійснювану ним задля добробуту власного, родинного, громадського й державного. Цей життєвий успіх, на їхнє переконання, повинен був забезпечуватися не ставовою приналежністю, насамперед, не приналежністю до аристократичного роду, а виключно особистими заслугами. Засуджуючи ставово-корпоративний ієрархізм, могилянці виправдовують нерівність, породжену неоднаковістю особистих здібностей та заслуг, в такий спосіб реагуючи на зародження нової буржуазних відносин.

Водночас досягнення щастя передбачало, на думку українських мислителів, задоволення духовних потреб людини. До них належали пошук і пізнання істини, себто природи і Бога. Позаяк пізнання істини здійснювалося раціоналістичними методами, особливої ваги набула освіта. З нею викладачі Києво-Могилянської академії пов’язували надії на виправлення глибоких звичаїв і вдосконалення людської природи, а також надії на позитивні зміни у житті суспільства. Проте, найвище щастя вони вбачали у пізнанні Бога. “Хто ясно бачив би Бога і, однак, ніколи не ясно пізнаним не міг би насолоджуватися з допомогою волі, то в жодному разі не міг би називатися справді щасливим”¹⁶, — стверджує С. Калиновський. Отже, пізнання Бога могилянці пов’язували з його “ясним баченням”. “Сутність формального бачення, — каже С. Калиновський, — адекватно полягає в інтуїтивному баченні Бога”¹⁷, ...Бога, яким він є в собі, можна

обачити людським інтелектом, і тому він необхідно є об’єктом нашого щастя”¹⁸. Водночас досягти справжнього щастя, тобто ясного бачення Бога, людина не може своїми природними силами. Для цього необхідні надприродні засоби, і такими, на думку С. Калиновського, є особлива допомога Бога. Така допомога, незважаючи на величезну дистанцію між Богом і створеним інтелектом, можлива, на думку могилянців, завдяки відомому із схоластичної філософської традиції закону пропорції — закону ясного зв’язку між суб’єктом та об’єктом пізнання. Між Богом і людським інтелектом, освітленим сяйвом слави, стверджує С. Калиновський, — існує метафізична пропорція¹⁹. Це означає, що між Богом та людським розумом наявний тісний метафізичний зв’язок, що за певних умов уможливорює одномиттєве внутрішнє осяяння інтелекту, контакт людини з вищим буттям, а також і здобуття найвищого блаженства, щастя.

Таким чином, наявна у філософських курсах Києво-Могилянської академії концепція досягнення щастя переконливо свідчить про синтез у межах культури українського бароко філософських ідей, що функціонували в інтелектуальному середовищі братських шкіл та Острозького культурно-освітнього осередку з західноєвропейськими духовними надбаннями.

Києво-Могилянська академія зробила значний внесок і в розвиток політико-правової думки в Україні. Тут не лише були добре обізнані з добробком у цій галузі своїх попередників (Іваніса Оріховського-Роксолана, інших ранніх українських політичних діячів братств та Острозького культурно-освітнього осередку), а й ретельно вивчали західноєвропейську спадщину, присвячену проблемам держави і права. До останніх слід віднести твори Платона, Арістотеля, Жана Бодена, Томмазо Кампанелли, Нікколо Маккіавеллі, Томаса Гоббса, Самуеля Пuffенберфа, Юста Липсія, Гуго Гроція, а також конституції і правові кодекси тогочасних держав. Згодом, по закінченні Академії, її випускники, спираючись на весь цей, набутий ними, теоретичний фундамент, а також враховуючи реальні політичні обставини і традиції тих країн, де їм доводилося жити і працювати, розробляли свої концепції державного будівництва. Однак після Переяславської угоди 1654 р. частина випускників Києво-Могилянської академії, що тою чи іншою мірою брала участь у різних політичних процесах і водночас займалася політичними проблемами в теоретичному плані, поділилася на дві групи. До однієї належали переконані прихильники державної незалежності України, які ставили собі 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 Сильвестр Косов, Йосиф Тризна, Мелетій Дзик, Варлаам Ясинський і найвидатніший із них — Пилип Орлик. До іншої групи належали ті, котрі з тих або інших причин потрапили до Росії, стали її культурними та державними діячами і через це вважали за необхідне в той чи інший спосіб сприяти інтеграції України в російські державні структури. Це — Стефан Яворський, Теофан Прокопович, Теофілакт Лопатинський, Гавриїл Бужинський, Данило Туптало та інші.

Першим серед політичних і церковних діячів, дотичних до академічних інтелектуальних кіл, зробив свій внесок у розвиток державотворчих ідей в Україні засновник Києво-Могилянської академії Київський митрополит Петро Могила. Розмірковуючи над проблемою співвідношення світської і церковної влади, він уважав, що за умов приналежності державної влади польському королеві, в Україні має бути здійснено принцип зверхності влади православної церкви, на ґрунті якої було витворено своєрідний ідеологічний центр, опертий на українські релігійні та культурні традиції. Адже це в ситуації польського панування уможливлювало для українців утвердження свого колективного "я", своєї національної окремішності. Петро Могила наполегливо втілював у життя ідею могутності авторитетної української церкви з високоосвіченим, дисциплінованим, незалежним від світської влади духовництвом. З цією метою він на католицькому зразок створив церковний суд — консисторію, що здійснює судовичинство над українським духовництвом, виводячи його за межі впливу світської судової влади²⁰. Могили належала також ідея утворення українського патріархату і відродження єдиної вселенської християнської церкви під зверхністю Римського Папи при збереженні православними свого обряду й організації²¹. Загалом відродження і зміцнення власної церкви розглядав як важливу передумову реалізації політично-правових програм державотворення.

Однак за умов здобуття Україною власної державності П. Могила схилився до ідеї зверхності влади сильного православно-католицького володаря, "філософа на троні". Ця ідея, сформульована свого часу С. Оріховським-Роксоланом, була близькою до ідеї державотворення, яку висловив у своїх виданих у Києві католіцистичних книгах для видання у Лаврській друкарні наперед виданням перекладу з грецької мови твору Агапана, єпископа Сидонського, з уміщеними у ньому порадами цареві Юстиніану. П. Могила обмежував владу монарха певними дорадами, створюючи систему законів, які мали б бути виконавчими органами і виконавчими установами²². На думку П. Могили, ос-

тільки православному володареві повинен бути мудрим політиком, талановитим полководцем, покровителем освіти, дбати про злагоду між соціальними станами, конфесійну толерантність, духовну єдність народу, ставити закони держави і добро підданих вище від власної волі²³. Отже, політико-правові ідеї Київського митрополита, узагальнюючи український досвід і грецьку традицію державотворчих проблем, мали водночас і чітко виражену окцидентальну спрямованість.

Пов'язана з Києво-Могилянською академією українська інтелектуальна еліта і насамперед представники покочаного шляхти, які ідеологічно забезпечили переорієнтацію політики Богдана Хмельницького та його наступників від козацького автономізму до розбудови самостійної української держави. Саме в могилянських інтелектуальних колах зародилася концепція божественного права Богдана Хмельницького як спроба розв'язання проблеми легітимності гетьманської влади в Україні. Свідченням на це є намагання застосувати до гетьмана поширену на той час в Західній та Центральній Європі концепцію (*jus divinum*) королівської влади, висловлені в віршах, виголошені студентами Києво-Могилянської академії на в'їзді гетьмана до Києва у грудні 1648 р. У цих віршах Б. Хмельницький порівнювався з Мойсеєм, визволителем і керівником народу, а його ім'я Богдан інтерпретувалося як да-від від Бога²⁴. Дальший розвиток концепції божественного права Б. Хмельницького можна помітити у віршах, що вийшли з пера І. Виговського та в "Пісні о пану Николаю Пожарському, гетьмані короннім...", включеної до хроніки Йохима Мачича²⁵. У цих пам'ятках також використовується семантика імені, велич здобутих військових перемог, робиться акцент на божественному походженні його влади над військом²⁶. Отже, з одного боку, теоретичні спроби українських інтелектуалів могилянського кола легітимізувати гетьманську владу впливали на реальну політику (її молдавський напрямок є свідченням цього), а з другого — ця реальна політика стимулювала політичну думку на пошуки формування концепції легітимної української монархії.

Важливим етапом в українському державотворчому процесі стало укладення 1658 р. гетьманом Іваном Виговським з Московією угоди, одним з авторів якої був видатний державний діяч України Юрій Немирич²⁷. Вихований у високоінтелектуальному середовищі польського соціалізму і непримиренний до будь-яких альянсів з Московією, цей український магнат, який усе життя намагався досягти з Москвою угоди, внаслідок чого його було вигнано з України, внаслідок якого був державний устрій тодішніх Швейцарії та Голландії²⁸, зробив спробу втілити на українському ґрунті ідею державотворення сучасної йому західноєвропейської політико-

правової думки. Зважаючи на наявні політичні обставини, насамперед неспроможність знекровленої у боротьбі за свою свободу України успішно протистояти ворожому оточенню, Ю. Немирич разом з І. Виговським створює Гадяцький трактат, в основі якого була концепція автономного Великого Князівства Руського, що на рівноправних засадах входило до федерації з Литвою та Польщею. Це Велике Князівство Руське мислилося Немиричем з усіма державними атрибутами — зі своїм верховним трибуналом, своїми урядовцями, державною скарбницею, грошовою одиницею і військом²⁹. З метою вписування України у європейські суспільні і політичні структури передбачалася її трансформація в аристократичну республіку. Теоретичним підґрунтям цієї концепції була поширена тоді у Європі теорія природного права і суспільного договору. Проте, орієнтація переважно на європейську політичну теорію та практику, ігнорування суттєвих особливостей суспільного розвитку України, особливо щодо наявності вільної та озброєної селянської верстви, що потребувала уваги до своїх інтересів, а також інтриги Москви, яка скористалася з внутрішньої нестабільності, призвели до поразки задуму І. Виговського та Ю. Немирича.

Продовжувачами їхніх ідей стали гетьман Іван Мазепа та його послідовник, випускник Києво-Могилянської академії, гетьман Пилип Орлик. Пилип Орлик відомий як автор першої української Конституції 1710 р. та політичного меморіалу під назвою "Вивід прав України", присвяченого обстоюванню національно-державних прав України перед тогочасними європейськими урядами.

В основу обох цих документів покладено ідею природного права і договірної походження держави. Народ виступає тут суб'єктом як обов'язків, так і прав. Задля загального добра він укладає договір з політичною елітою, і насамперед з гетьманом, і передає йому частину своєї свободи з метою забезпечення внутрішньої злагоди в суспільстві і зовнішньої безпеки. До того ж цей договір зобов'язані виконувати і гетьман, і народ. Ідея про контроль 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"³⁰, вона посідала чільне місце у лекційних курсах професорів Києво-Могилянської академії Йосифа Кононовича-Горбацького та Інокентія Гізеля³¹. Усі вони визнавали за народом право не лишень повставати проти правлячої еліти за умов порушення нею укладеного договору, але й позбавляти керівних осіб влади. При цьому в Орлика, зокрема, акцентується

увага на тому, що Україна є вільним князівством "і стани її вільно обирали гетьманів по своїй уподобі"³².

У Конституції 1710 р. П. Орлик на перше місце висуває проблему взаємин між гетьманом і народом. Простежується тенденція на обмеження гетьманської влади і введення елементів парламентського устрою. Передбачається, зокрема, обмеження гетьманської влади шляхом постійної участі в управлінні державою генеральної старшини, а також Генеральної Ради. Остання мала збиратися 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 старшин: "Генеральній Старшині, Полковникам і Генеральним радникам належить давати поради теперішньому яснowelьможному Гетьману та його наступникам про цілісність батьківщини, про її загальне благо й про всі публічні справи. Без їхнього попереднього рішення і згоди, на власний розсуд (гетьмана) нічого не повинно ні починатися, ні вирішуватися, ні здійснюватися. Через це вже тепер, при обранні Гетьмана, за одностайною схвалою встановлюються три Генеральні Ради, які щороку збиратимуться у Гетьманській Резиденції. Перша — на свято Різдва Христового, друга — на свято Великодня, третя — на Покрову Найблагодословеннішої Богорівної"³³. Великої уваги приділено проблемі гармонізації інтересів верхівки і соціальних низів. Останнім забезпечується захист від визиску та гніту, створюються умови для розвитку підприємництва й торгівлі. Проводиться принцип вільного вибору урядовців різного рівня населенням, а лише після цього передбачається їх затвердження на посаді гетьманом. Тенденція до політичного плюралізму у державному розвитку простежується у Конституції Орлика у прагненні до унезалежнення української православної церкви, адже проголошується її підпорядкованість Константинопольському патріархові³⁴.

Виходячи з тих самих політико-правових засад, П. Орлик ставився і до союзної угоди, укладеної Україною з Московською державою 1654 р. Він стверджує, що Україна, уклавши цей договір як суверенна держава з метою встановлення спокою, свободи й ладу для свого народу, сумлінно виконувала всі його статті. Позаяк же Московський Двір всупереч угоді узурпував владу в Україні, козацька нація, згідно з правом людським і природним, "має право протестувати проти гніту і повернути уживання своїх стародавніх прав, коли матиме на це душний час"³⁵. Таке право, стверджує П. Орлик, у 1708 р. використали гетьман Мазепа й українські стани з метою захисту свого суверенітету. На основі цього права українські стани

після смерті І. Мазепи обрали своїм гетьманом П. Орлика. Далі П. Орлик, посилаючись на принципи міжнародного права, закликає європейські держави допомогти Україні повернути свою свободу і вказує на недооцінку ними агресивної політики Москви з огляду на безпеку самої Європи³⁶. Отже, Конституція П. Орлика була визначним здобутком української політико-правової думки початку XVIII ст. Вона, безперечно, де в чому узгоджувалася з тенденціями політичного розвитку тогочасної Європи (зокрема щодо чіткого розмежування світської й духовної влад), де в чому, можливо, випереджала свій час. Це стосується насамперед певних спроб утвердження домінування принципів конституціоналізму й правопорядку над ідеєю абсолютної державності, що була панівною у тогочасній Європі. Останнє йшло всупереч політичній теорії і практиці тодішньої історичної епохи, епохи становлення абсолютних держав (згадаймо ідею державного абсолютизму і деспотичного примусу до миролюбності, наявні у творах Гроція, Гоббса, Спінози, Пуффендорфа)³⁷. Така недооцінка ідей абсолютної державності та несприятлива зовнішньополітична ситуація спричинилися до того, що Україна не могла втримати свою, здобуту у тяжкій боротьбі, державність.

Зовсім іншого спрямування набули політико-правові концепції тих професорів Києво-Могилянської академії, що діяли на терені Росії. Найвидатнішим серед них був, безперечно, Т. Прокопович. Його вчення про освічений абсолютизм було наслідком осмислення ним російських політичних традицій під кутом зору теорії природного права й суспільного договору.

Згідно з принципами концепції природного права Прокопович вважав, що держава існувала не завжди і виникла вона як результат усвідомлення людьми необхідності запровадження державної влади з метою забезпечення непорушності природного закону, стримування недобрих людських пристрастей і оберегання людського співжиття. Верховна монархічна влада, на думку Прокоповича, має подвійне походження. З одного боку, вона має договірний характер, коли народ передає свою волю монархові. А з другого боку, вона має божественне походження³⁸. Тут, очевидно, далася взнаки досить потужна в Росії тенденція до сакралізації монарха³⁹. Навіть більше, народ передає свою волю цареві раз і назавжди, вважає Прокопович, він не може відібрати владу у нього ні за яких обставин, безвідносно до того, дотримується монарх встановленого договору, чи ні, дбає він, чи не дбає про загальне добро⁴⁰. Народ у Прокоповича не є суб'єктом прав, він є лишень суб'єктом обов'язків. Отже, ідучи в руслі російських політичних традицій, він

дещо в іншій формі обгрунтовує звичайний для Росії принцип підпорядкованості всього у державі династичному інтересові володаря. Вчення Прокоповича про просвітницько-абсолютистську державу цілком заперечує потребу в обмеженні царської влади, вкрай негативно оцінюється у ньому ідея самостійної і незалежної церкви⁴¹. Джерелом переконаності Прокоповича у необхідності підпорядкування церкви державі був вплив на нього тих західних політичних теорій, що спиралися на реформаційну ідеологію. У межах останньої ідея підпорядкованості церкви державі, чи радше відокремлення церкви від держави, виникла на тлі заперечення католицького теократизму і централізму, вивільнення держав від церковної опіки, формування ідеалу правової держави з відповідним розвитком підприємницьких орієнтацій та утвердженням принципу свободи сумління, загальної трансформації церкви в організацію, побудовану на засадах громадського самоврядування, а не ієрархічної підпорядкованості. Спроба ж реалізації цієї ідеї на російському ґрунті лише прискорила процес сакралізації царської влади, зміцнила абсолютистський, деспотичний політичний режим, надовго перекреслила надії на зародження плюралістичних тенденцій у російському суспільстві. Ідею про підпорядкування церкви і духовництва державі Т. Прокопович обгрунтував у своїх творах "Розыск исторический", "Слово о власти и чести царской", "Духовный регламент". У написанні останнього був зацікавлений Петро I, який і надав сформульованій у ньому концепції законної сили.

Несприйняття ідеї повного підпорядкування церкви державі виявили ті випускники Києво-Могилянської академії, які, перебуваючи на службі в Росії, все ж таки більшою мірою тяжіли до українських духовних і політичних традицій, зокрема, до ідеї розмежування світської і духовної влади, обстоювали автономію церкви. До таких належали С. Яворський, автор полемічних творів "Апология" та "Камінь віри", Т. Лопатинський, що відповів Прокоповичу у працях "Иго законное благо и бремя его легко" і "Возражение на книгу иго неудобноносимое". Їх підтримували деякі представники родової аристократії, що виступали за збереження патріаршества і певний перерозподіл влади на свою користь.

Водночас, обстоюючи абсолютистську форму державного правління, Т. Прокопович бачить монарха високоінтелектуальним володарем, філософом на троні⁴², що править, спираючись на природне право, згідно з законами розуму, виходячи з міркувань загального добра, сприяючи зміцненню і процвітанню держави. Його концепція держави була спробою створення

російської просвітницько-абсолютистської версії теорії природного права.

Як бачимо, професори й випускники Києво-Могилянської академії були авторами різних державно-правових учень, створених на ґрунті синтезу здобутків західноєвропейської і відповідно — української чи російської політико-правової думки.

Отже, в Києво-Могилянській академії постала українська професійна філософія, було започатковано її викладання певної системи наукових знань. Вона збагатила українську думку ідеями європейського раціоналізму, здійснила синтез українських духовних традицій із західною вченістю, спричинилася до витворення відповідної новому часові української ментальності, дала теоретико-правове обґрунтування тогочасним суспільно-політичним процесам, стимулювала розвиток літератури і мистецтва, сприяла становленню новітньої української культури як невід'ємної частини загальноєвропейського духовного процесу.

ПРИМІТКИ

1. Філософія в Києво-Могилянській академії й культура українського бароко

- ¹ Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. — К., 1992. — С. 52.
- ² Лотоцький О. Схід і Захід у проблемі української культури // "Український світ", № 4–6, 1996. — С. 19.
- ³ Там само. — С. 18.
- ⁴ Shevchenko I. The Many Worlds of Peter Mohyla. Harvard Ukrainian Studies. — The Kiev Mohyla Academy. — Cambridge, 1984. — P. 39.
- ⁵ Ibidem. — P. 36.
- ⁶ Pritsak O. The Kiev Mohyla Academy in ukrainian history // Harvard ukrainian studies. Cambridge. — June, т. 8, N 1/2. — 1984, p. 7.
- ⁷ Ibidem. — P. 9.
- ⁸ Шевчук М. В. Києво-Могилянська академія і український літературний процес XVIII ст. // Автореф. дис. канд. філолог. наук. — К., 1993. — С. 5.
- ⁹ Грачотті Санте. Спадок ренесансу в українському бароко // Українське бароко. Матеріали I конгресу Міжнародної асоціації українців (Київ, 27 серпня — 3 вересня 1990 р.). — К., 1993. — С. 8.
- ¹⁰ Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України. — К., 1997. — С. 57.
- ¹¹ Грачотті Санте. Цит. праця. — С. 11.
- ¹² Там само.
- ¹³ Там само. — С. 8.
- ¹⁴ Там само. — С. 6.
- ¹⁵ Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України. — К., 1997. — С. 57.
- ¹⁶ Нічик В. М. Цит. праця. — С. 55.
- ¹⁷ Чижевський Дм. Історія української літератури. — Прага, 1942. — Кн. 2. — С. 49.

- ¹⁸ Коллстон Ф. Середньовічна філософія. — К., 1997. — С. 9–10.
- ¹⁹ Syzevskij D. Die abendlandische Philosophie in der alten Ukraine // Abhandlungen des ukrainischen wissenschaftlichen Institutes in Berlin. — VI. — 1927. — P. 83.
- ²⁰ Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. — К., 1992. — С. 2.
- ²¹ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. — М., 1978. — С. 177.

2. Проблема пізнання

- ¹ Gieselii I. Opus totius philosophiae... 1645–1647. — Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. — Шифр Мсл. М. / 128. — P. 113 зв.
- ² Яворський С. Філософські твори у 3-х томах. — Т. 1. — К., 1992. — С. 363.
- ³ Там само. — С. 360.
- ⁴ Кониський Г. Філософські твори у 2-х томах. — Т. 1. — К., 1990. — С. 265.
- ⁵ Там само. — С. 267.
- ⁶ Там само. — С. 274.
- ⁷ Гайденко В. П., Смирнов Г. А. Западноевропейская наука в средние веки. — М., 1989. — С. 149.
- ⁸ Нічик В. М. Феофан Прокопович. — М., 1977. — С. 21.
- ⁹ Кониський Г. Філософські твори. — Т. 2. — С. 521.
- ¹⁰ Піч Р. Метафізичне пізнання у Томи Аквінського та Майстера Екгарта Магістеріум. Вип. перший. — К., 1998. — С. 74.
- ¹¹ Там само.
- ¹² Gieselii I. Op. Cit. — P. 610 зв.
- ¹³ Ibidem.
- ¹⁴ Ibidem. — P. 607 зв.
- ¹⁵ Нічик В. М. Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII ст. — К., 1978. — С. 96.
- ¹⁶ Кониський Г. Філософські твори. — Т. 2. — С. 502.
- ¹⁷ Там само. — С. 503.
- ¹⁸ Там само.
- ¹⁹ Там само. — С. 504.
- ²⁰ Там само.
- ²¹ Gieselii I. Op. Cit. — P. 610 зв.
- ²² Піч Р. Метафізичне пізнання у Томи Аквінського та Майстера Екгарта Магістеріум. Вип. перший. — К., 1998. — С. 73.
- ²³ Кониський Г. Філософські твори. — Т. 2. — С. 504.
- ²⁴ Gieselii I. Opus totius philosophiae... — P. 608.
- ²⁵ Нічик В. М. Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. — С. 110.
- ²⁶ Там само. — С. 105–106.
- ²⁷ Кониський Г. Філософські твори у 2-х томах. — К., 1990. — Т. 2. — С. 523.
- ²⁸ Нічик В. М. Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. — с. 116.

²⁹ *Piu P.* Метафізичне пізнання у Томи Аквінського та Майстера Екгарта // *Magisterium*. Вип. перший. — К., 1998. — С. 74.

³⁰ *Gieselii I.* *Opus totius philosophiae...* — P. 614.

³¹ *Georgii Szerbackii.* *Ad maiorem Dei Teroptimi Maximi Gloriam, quod felix faustumque sit, proponuntur institutiones veterum ac recentiorum philosophorum lectionem...* anno Domini 1751. — Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. — Шифр 454/П 1698. — P. 3.

³² *Ibidem.*

³³ *Ibidem.* — P. 2 зв.

³⁴ *Ibidem.* — P. 2 зв. — 3.

³⁵ *Ibidem.* — P. 2 зв.

³⁶ *Ibidem.* — P. 7 зв.

³⁷ *Ibidem.* — P. 10.

³⁸ *Ibidem.* — P. 11 зв.

³⁹ *Ibidem.* — P. 4 зв.

⁴⁰ *Декарт Рене.* *Избранные произведения.* — М., 1950. — С. 415.

⁴¹ *Georgii Szerbackii.* *Op. Cit.* — P. 6.

⁴² *Ibidem.* — P. 10.

⁴³ *Ibidem.* — P. 8 зв.

⁴⁴ *Ibidem.* — P. 7 зв.

⁴⁵ *Ibidem.* — P. 8.

⁴⁶ *Ibidem.* — P. 7.

⁴⁷ *Ibidem.* — P. 11 зв.

⁴⁸ *Ibidem.* — P. 8 зв.

⁴⁹ *Декарт Рене.* *Цит. праця.* — С. 435—436.

⁵⁰ *Georgii Szerbackii.* *Op. cit.* — P. 4 зв.

⁵¹ *Ibidem.* — P. 3. — 3 зв.

⁵² *Ibidem.* — P. 4 зв.

⁵³ *Ibidem.*

3. Вчення про буття

¹ *Кониський Г.* *Філософські твори.* — Т. 2. — С. 34.

² Там само. — С. 35.

³ *Gieselii I.* *Opus totius philosophiae...* — P. 358.

⁴ *Wolczanski J.* *Philosophia universa doctrinam Peripatheticam ad mentem principis philosophorum Aristotelis Stagyrtae complectens, commentationibus scholasticis illustrata atque in alma Kijoviensi Academia orthodoxa Mohileana ingenio auditori Roxolano extracta annis 1717 et 1718* // Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. — Шифр СД/П 164. — P. 200.

⁵ *Ничик В. М.* *Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в.* — С. 26.

⁶ *Wolczanski J.* *Op. Cit.* — P. 177 зв.

⁷ *Кониський Г.* *Філософські твори.* — Т. 2. — С. 24.

⁸ Там само. — С. 26.

⁹ *Georgii Szerbackii.* *Op. cit.* — P. 143 зв.

¹⁰ *Кониський Г.* *Філософські твори.* — Т. 2. — С. 27.

¹¹ *Georgii Szerbackii.* *Op. Cit.* — P. 143 зв.

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Turobojski I.* *Philosophia naturalis seu Physica...* anno Domini 1704. — Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. — Шифр 625/400 с. — P. 268 зв.

¹⁵ *Georgii Szerbackii.* *Op. Cit.* — P. 142 зв.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.* — P. 143 зв.

¹⁸ *Gieselii I.* *Opus totius philosophiae.* — P. 220.

¹⁹ *Ibidem.* — P. 220—220 зв.

²⁰ *Ibidem.* — P. 220 зв.

²¹ *Ibidem.*

²² *Javorski S.* *Agognium philosophicum... apertum...* anno 1691—1693. — Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. — Шифри 619/397 П; ДС/П152. — P. 247 зв.

²³ *Kozaczynski M.* *Philosophia Aristotelica...* anno 1743. — Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. — Шифр ДС/П 171. — P. 8 зв.

²⁴ *Prokopowicz T.* *Курс філософії без заголовку, який вміщує логіку, етику, фізику й метафізику.* 1707—1709 р. — Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. — Шифр ДА/П. 43/Р. 65. — P. 261.

²⁵ *Gieselii I.* *Op. Cit.* — P. 422.

²⁶ *Ibidem.* — P. 428 зв.

²⁷ *Ibidem.* — P. 381 зв.

²⁸ *Кузнецов Б. Г.* *Пути физической мысли.* — М., 1968. — С. 59.

²⁹ *Gieselii I.* *Op. Cit.* — P. 380 зв.

³⁰ *Ibidem.* — P. 381 зв.

³¹ *Гайденко В. П., Смирнов Г. А.* *Западноевропейская наука в средние века.* — М., 1989. — С. 243.

³² *Gieselii I.* *Op. Cit.* — P. 524 зв.

³³ *Ibidem.* — P. 521 зв.

³⁴ *Дорфман Я. Г.* *Всемирная история физики с древнейших времен до конца XVIII века.* — М., 1974. — С. 97.

³⁵ *Gieselii I.* *Op. Cit.* — P. 427.

³⁶ *Коплстон Ф.* *Средньовічна філософія.* — С. 122.

³⁷ *Georgii Szerbackii.* *Op. Cit.* — P. 172.

³⁸ *Ibidem.* — P. 173.

³⁹ *Ничик В. М.* *Феофан Прокопович.* — М., 1977. — С. 34.

⁴⁰ *Gieselii I.* *Op. Cit.* — P. 427 зв.

⁴¹ *Кониський Г.* *Філософські твори.* — Т. 2. — С. 177.

⁴² Там само. — С. 177—178.

⁴³ *Прокопович Феофан.* *Філософські твори.* — Т. 2. — С. 241.

⁴⁴ *Georgii Szerbackii.* *Op. Cit.* — P. 166 зв.

⁴⁵ *Baconi R.* *Opera hactenus inedita.* Fasc. III. *Liber primus. Communium naturalium Fratris Rogeri Oxonii, e typographeo Clarendoniano,* 1911. — P. 168.

⁴⁶ *Лосев А. Ф.* *Историческое время в культуре классической Греции: Платон и Аристотель.* // *История философии и вопросы культуры.* — М., 1975. — С. 36.

⁴⁷ *Kononowicz-Horbacki I.* Subsidium logicae, anno 1630—1640. — Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. — Шифр 126/П 1276. — Р. 28 зв.

⁴⁸ *Javorski S.* Agonium philosophicum... apertum... Anno 1691—1693. — Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. — Шифри 619/397П; ДС/П. 152. — Р. 349.

⁴⁹ *Kozaczynski M.* Philosophia Aristotelica... anno 1743. — Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського. — Шифр ДС/П 171. — Р. 27.

⁵⁰ *Gieselii I.* Op. Cit. — Р. 439.

⁵¹ *Ibidem.* — Р. 438 зв.

⁵² *Ibidem.* — Р. 439.

⁵³ *Georgii Szerbackii.* Op. Cit. — Р. 165 зв., 166.

⁵⁴ *Ibidem.* — Р. 166.

⁵⁵ *Прокопович Феофан.* Філософські твори. — Т. 2. — С. 236—237.

⁵⁶ *Georgii Szerbackii.* Op. Cit. — Р. 166.

4. Розуміння людини. Етика і політика

¹ *Козачинський М.* Книга третья. Нравственная философия или этика // Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII ст. — К., 1987. — С. 324.

² *Кулябка С.* Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII ст. — К., 1987. — С. 281.

³ *Ничик В. М.* Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. — С. 203.

⁴ *Козачинський М.* Книга третья. Нравственная философия или этика. — С. 312.

⁵ *Ничик В. М.* Феофан Прокопович. — М., 1977. — С. 142.

⁶ *Козачинський М.* Книга третья. Нравственная философия или этика. — С. 309.

⁷ Там само. — С. 340.

⁸ Там само. — С. 309.

⁹ *Копицький Г.* Нравственная философия или этика // Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII ст. — К., 1987. — С. 457.

¹⁰ *Довга Л.* До питання про барокову ментальність українців // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. — Т. I. — К., 1992. — С. 107—108.

¹¹ *Ничик В. М.* Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. — С. 211.

¹² *Калиновський С.* Десять книг Аристотеля к Никомаху, то есть этика // Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII ст. — К., 1987. — С. 137.

¹³ Там само.

¹⁴ Там само. — С. 130—131.

¹⁵ Там само. — С. 131.

¹⁶ Там само. — С. 99.

¹⁷ Там само. — С. 98.

¹⁸ Там само. — С. 94.

¹⁹ Там само.

²⁰ *Жуковський А.* Петро Могила й питання єдності церков. — Париж, 1969. — С. 108.

²¹ Там само. — С. 163.

²² *Ничик В. М.* Петро Могила в духовній історії України. — К., 1997. — С. 117.

²³ Там само. — С. 116.

²⁴ *Плохій С.* Божественне право гетьманів: Богдан Хмельницький і проблема легітимності гетьманської влади на Україні // Mediaevalia Ucrainica: ментальність та історія ідей. — Т. III. — К., 1994. — С. 88.

²⁵ Там само. — С. 109.

²⁶ Там само.

²⁷ *Ничик В. М.* Громада антиринітаріїв на Україні та їх ідеологія // *Ничик М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М.* Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. — К., 1991. — С. 122.

²⁸ *Брик М.* Юрій Немирич на тлі історії України. — Лоссер, 1974. — С. 56.

²⁹ *Ничик В. М.* Громада антиринітаріїв на Україні та їх ідеологія. — С. 122.

³⁰ *Мицько І. З., Стратій Я. М.* Острозький культурно-освітній осередок Вісник академії наук України. — 10. — 1991. — С. 97.

³¹ Історія філософії на Україні. — К., 1987. — Т. 1. — С. 305.

³² *Пилип Орлик.* Вивід прав України // Вивід прав України. — Львів, 191. — С. 45.

³³ Пакти й Конституції законів та вольностей Війська Запорозького (Конституція Пилипа Орлика 5 квітня 1710 р.) // Слюсаренко А. Т., Томенко М. В. Історія української Конституції. — К., 1993. — С. 30.

³⁴ Там само. — С. 28.

³⁵ *Пилип Орлик.* Вивід прав України. — С. 46.

³⁶ Там само. — С. 48—49.

³⁷ Див.: *Гроций Г.* О праве войны и мира. — М., 1956; *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат. — М., 1935; *Гоббс Г.* Избранные произведения 2-х томах. — М., 1964.

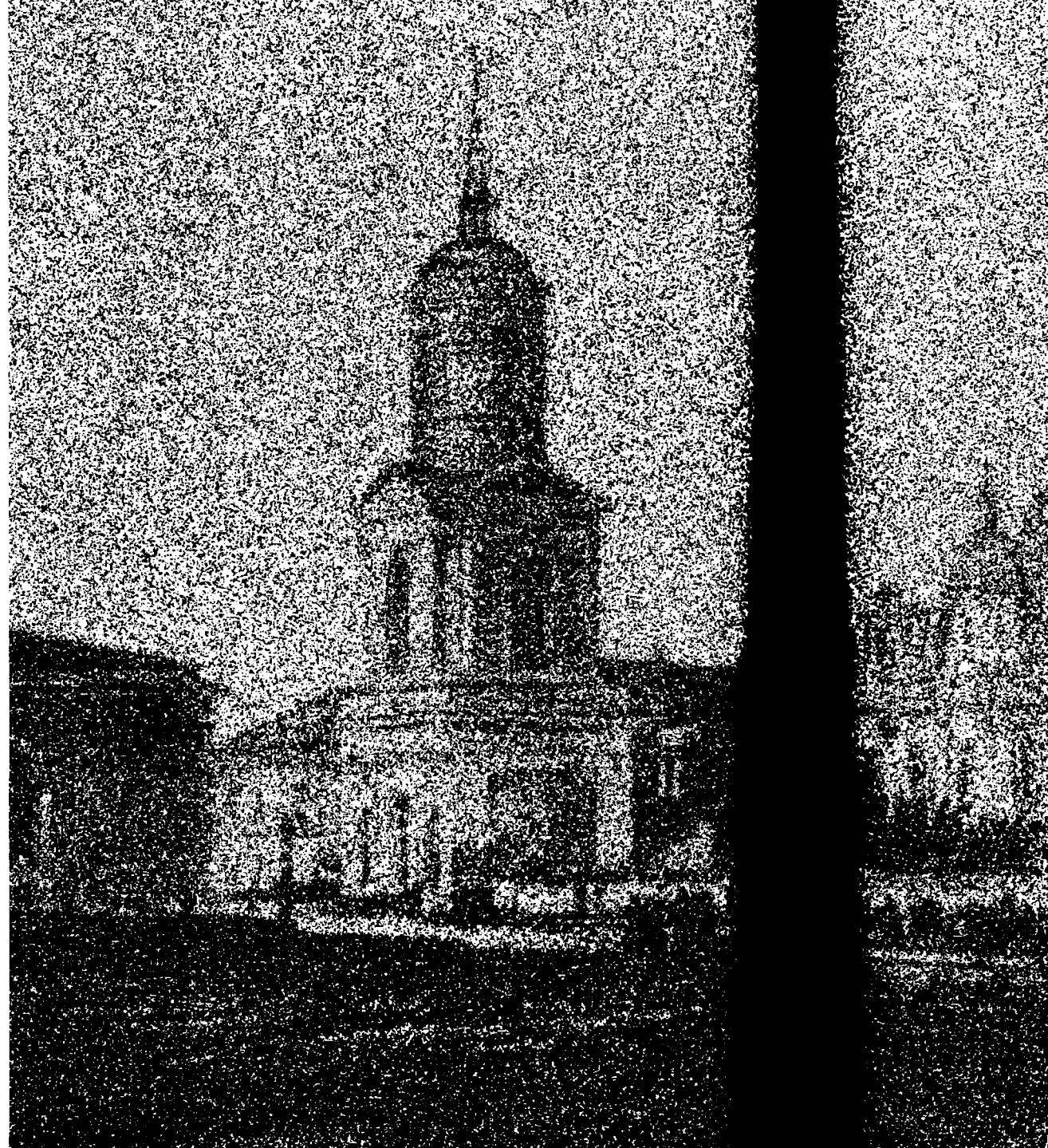
³⁸ *Ничик В. М.* Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. — С. 227.

³⁹ *Живов В. М., Успенский Б. А.* Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. — М., 1987. — С. 120, 93.

⁴⁰ *Ничик В. М.* Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в. — С. 228.

⁴¹ Там само. — С. 234.

⁴² Там само. — С. 231.



3

ФІЛОСОФІЯ
В КИЇВСЬКІЙ
ДУХОВНІЙ
АКАДЕМІЇ





1.

ДУХОВНО-АКАДЕМІЧНА ОСВІТА Й СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФІЇ В 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 ст. сприяли (хоча у даному випадку слово "сприяли" набуває вочевидь двозначного відтінку) абсолютно ненормальні умови, в яких 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 щодо "офіційної" філософії. З одного боку, в цьому полягала своєрідна запорука її духовної свободи, такої необхідної для здорового творчого філософствування. Проте, з іншого боку, ця "неформальна" філософія, особливо на ранніх стадіях 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 Киреевського – цих "зірок першої величини" – містила глибокий філософський потенціал, цілком очевидним є те, що для дальшого розвитку, а тим більше для поширення, нова філософія потребувала щеплення філософського професіоналізму. Осередками такого професіоналізму й були духовні академії. На той час, 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 хоч би як оцінювати рівень цієї 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 академії була зу-

мовлена вже їхнім, сказати б, 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 обґрунтовані та слушні, які вкорінені, так би мовити, в істині євангельській..."¹. Легко дійти висновку, що у світлі таких "директив" розвиток бодай 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 туг, однак, є інше. Враховуючи, що головним внеском вітчизняної філософії до скарбниці світової філософської думки стає саме релігійна філософія, передусім, 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, свято-отечеська література визначали основні шляхи та грані роздумів, з іншого боку, багата філософська література Західної Європи уможлилювала 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 Церкви й водночас у вільному синтезі використовує ідеї західно-європейської філософії"².

Оцінювати релігійну орієнтованість академічної філософії лишень як чинник, що ускладнював її вільний розвиток, можна тільки виходячи з позаісторично-сциєнтистського 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, якому духовна філософія була глибоко чужою. В його іронічних 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 розлінованому 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. І все-таки 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 природно 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 дедалі певніші) 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.

Серед безлічі обставин слід виокремити урядову політику переслідувань філософії у світських навчальних закладах, передусім, 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 часто 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 надія на розквіт світського філософствування не судилося виправдатися. Духовний злам, пережитий Олександром I після війни 1812 року, 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 у 1850 році міністр кн. Ширинський-Шихматов заборонив викладання філософії в університетах, зауваживши: “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 охоплювалося самою імператрицею. Радищев та франко-масони були першими жертвами урядового переслідування. Потім, за Олександра I, такому самому переслідуванню піддавалася містична література, після того, як вона деякий час, за князя Голіцина, захочувалася; 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: Корнеєв, Магницький та Руніч, 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 передано 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 охоронцями 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 академії вдалося зберегти належний інтелектуальний стандарт у вивченні та викладанні філософії, завдяки чому саме випускники духовних академії виявилися здатними обійняти університетські кафедри філософії на початку 60-х років після скасу-

вання заборони на викладання філософії в університетах. Проте з іншого боку, духовна філософія розвивалася ніби в ізоляції від вільних, секулярних філософських пошуків, що здійснювалися поза університетським та академічним середовищем. О. Венденський 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 "академічними" філософами та діячами не просто "світської" філософії, а її представниками її найрадикальнішого, революційно-демократичного табору. Слід також зазначити, що своєрідна ізолюваність духовно-академічної філософії була зумовлена не лише природною 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 би незабаром припинитися. Саме духовна філософія виявилася здатною протистояти натискові нігілізму, примітивного матеріалізму та позитивізму, що активно пропагувалися у демократичному середовищі. "Реакція матеріалізму та позитивізму могла походити, — писав О. Нікольський, — передусім, з того середовища, де вже традиційно зберігалися зерна ідеалізму — із середовища російської академічної філософії... На противагу університетській філософії, де внаслідок безперервних коливань у становленні університетських кафедр та постійній гонитві 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 академії 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 ідеалізм 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 і 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. Варто лише перерахувати деяких філософів — вихованців духовних академії, 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 академії 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 "Нарисом правил про створення духовних училищ", розробленим ще Комітетом. Згідно з "Нарисом" було створено чітку чотириступеневу систему духовних шкіл: парафіяльні училища, повітові училища, єпархіальні семінарії та академії. Останні, що увінчували цю систему, виконували потрібну роль: були вищими школами, науковими центрами ("колегіями") та адміністративними центрами навчальних округів. Штат академії передбачав 6 професорів та 12 бакалаврів.

Комісія розробила також Академічний статут, що з метою експерименту був прийнятий у відкритій 1809 року Санкт-Петербурзькій академії. З урахуванням досвіду першого набору слухачів у 1814 році Статут було переглянуто й остаточно ухвалено. 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 академії тривав так довго, пояснюється передусім 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.

Викладання філософії призначалася особлива роль вже у “Нарисі 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 побудов найзначніших вітчизняних мислителів.

Звернімо увагу на виховні завдання, що висувалися перед духовними школами: “Внутрішнє формування юнаків до дієвого християнства хай буде єдиною метою всіх училищ”⁸. Виявилось, що з реалізацією цього завдання була пов’язана традиція, влучно названа Г. Флоровським “сердечним богослов’ям”, “яке передусім і викладається у духовних школах”⁹. “Сердечне богослов’я” як засіб “формування внутрішньої людини” було одним із напрямків свідомо здійснюваної у духовних школах політики. У цьому важко не побачити вплив загальної атмосфери першого десятиліття олександрівської доби з її духом мрійливого пієтизму: “Це було *пробудження серця*... Проте одразу доводиться продовжити: ще не *пробудження думки*. І уява ще не була вгамована, ще не була загартована в розумовій спокусі, в

інтелектуальній аскезі... Для всієї доби так властиве саме це відтворення розуму та серця, думки та уяви, – навіть не так безвілля, як саме ця безвідповідальність серця... Саме в цій ваді серця – вся кволість та неміч пієтизму. І російська душа проходить крізь цю спокусу або звабу пієтизму на початку минулого століття”¹⁰. На “богослов’я серця”, що культивувалося в академіях, слід звернути увагу, аби не піддатися такій поширеній нині спокусі вбачати в його окремих зразках прояви горезвісного національного “кордоцентризму”.

Характеризуючи Статут 1814 року, ми якнайменше хотіли уявляти його у вигляді програми вільної та всебічної філософської освіти. Те, що перед нами Статут саме духовних академії, повною мірою дається взнаки на приписувані у ньому вимогах щодо способу філософської освіти, беззастережно підпорядковуючи його істинам Святого Письма. Викладач філософії, згідно зі Статутом, “мусить бути внутрішньо переконаний, що ані він, ані учні його ніколи не побачать світла вищої філософії, єдино істинної, якщо не шукатимуть його в ученні християнському”¹¹. Що ж до змісту певних філософських систем, то “все, що не відповідає істинному розумові Святого Письма, є істиною хибною та оманю й без жалю мусить відкидатися”¹². Наводячи ці настанови Статуту, Г. Флоровський зауважує: “Цей постулат належить розуміти у дусі тодішнього “теософізму” чи “пієтизму”. Це була радше вимога внутрішньої “ілюмінації” або прояснення розуму, аніж обмеження самодіяльності спекулятивної думки”¹³. Зазначимо, однак, що навіть якщо Г. Флоровський і не вважає бажане за дійсне (що більш ніж імовірно), то, хоч би як там було, будь-які цензурні заборони нічого, крім шкоди для “самодіяльності спекулятивної думки” заподіяти не могли.

Якщо досі йшлося про обставини духовного гатунку, 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 усєї 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 розвитку духовної філософії до 1869 р., були вкорінені в загальній організації нашого духовенства та в зумовленому нею порядку життя духовних ака-

демій. Чорне духовенство необмежено панувало над білим; усі вищі 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, пресвітерські обов'язки заважатимуть викладацьким... Ординарних професорів до 1869 р. було менше третини від усіх 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 богослов'я. А останнє обов'язково перебувало 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 богослов'ї, а між тим мали величезний вплив на все життя в академії. Тож який вплив мусили справляти на служницю 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, а 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. 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... Природне прагнення молоді до розумо-

вої самодіяльності доводилося вдовольняти шляхом розгадування туманних висловлювань професора"¹⁴.

Усе 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, вдаючись 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, досягає 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 становленні академії належала академії Київській.

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 чиесь 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). На жаль, це не просто не зовсім відповідає історичній правді, а й є відвертою неправдою.

На час 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, котра 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 вдачею позбавлення її всіх привілеїв і фінансової підтримки, посилену русифікацію та скорочення курсу навчання.

Проте занепад Києво-Могилянської академії найменше можна пояснити виключно зовнішніми утисками. Академія багато в чому стає жертвою власної нездатності до реформування: те, що у XVIII столітті на східному узбіччі європейського світу могло сприйматися як останнє слово просвіти й філософії, на початку XIX століття вже справляло враження абсолютного анахронізму. З форпосту передової освіченості Києво-Могилянська академія перетворилася на заповідник середньовічного школярства. Характерові 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.

Значимо, що кадрова проблема була проблемою номер один у процесі здійснення реформи. Цим і було зумовлено вже згадуване рішення про відкриття в першу чергу Санкт-Петербурзької академії, покликаної підготувати викладачів для Москви, 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 тільки територія Братського монастиря (причому лише тому, 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 богослов'я М. Богданов-Платонов, і перший викладач філософії І. Сковрцов прибули до Києва із Санкт-Петербурга.

Отже, початок філософських студій у КДА пов'язаний з іменем Івана Михайловича Сковрцова (1795—1863). Син псаломщика з Арзамаса, Сковрцов 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. Сковрцов був глибоко переконаний у необхідності філо-

софської 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” Сковрцову було вельми складно внаслідок квоності його особистого філософського обдарування. До початку 30-х років у філософії, що викладалася латиною, панувало вольфіанство, а визначити власні філософські уподобання Сковрцова, виходячи з його творів, виявляється справою нелегкою. Серед його творів вкажемо ще студентську працю “Про склад людини”, статті “Про філософію Платона”, “Про філософію Ейшенмайера”, “Критичний огляд вчення древніх про істинне благо людини”, “Критичний огляд Кантової релігії в межах одного розуму”, “Нотатки з моральної філософії”.

Через невизначеність власної філософської позиції Сковрцова можна лише на рівні констатації фактів сказати, що у своїй діяльності він звернув увагу (але чи зазнавав впливу?) на Лейбніца та вольфіанство, Канта, Шеллінга, Якобі. Фіхте і Гегель симпатій у нього не викликали. Сковрцов, який отримав непогану для свого часу природничу освіту, намагався поєднувати філософські та природничо-наукові ідеї. Але, й 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 Сковрцова, наражалися на відчутні утруднення через його невизначеність. Так, В. Зеньківський стримано зауважував: “Сковрцов 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 Сковрцова”¹⁶. Цю стислу оцінку В. Зеньківського можна посилити ремаркою Г. Шпета, висловленою з притаманним йому сарказмом: “В особі Сковрцова... 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 Сковрцові оригінального мислителя (що, без сумніву, приречено на невдачу), то, кінець кінцем,

доведеться визнати слухність Г. Шпета. Так само не можна не визнати слухною 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, котрі усвідомили необхідність зрушити з мертвої точки вольфганської філософії та водночас прагнули зберегти вже усталену традицію”¹⁸. Головна ж заслуга Скворцова належить не так його науковій, як педагогічній діяльності, адже йому вдалося виховати вже серед слухачів першого курсу КДА її майбутнього ректора архимандрита Інокентія (Борисова), протягом діяльності якого в Академії буде вихована ціла плеяда філософів, що складуть славу “київської школи”.

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

Доля арх. Інокентія показова для історії вітчизняної філософії: адже вельми 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, богослов’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 німець-

ку філософію й мислив дуже вільно”¹⁹. Цікавою є думка Д. Чижевського, що підкреслює роль російського елемента 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 богослов’я 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 визначеного в Академії (цікаво, що, наприклад, російські гегеліянці тих часів Н. Станкевич та М. Бакунін згадують Інокентія як великого знавця німецької філософії)”²⁰.

Вельми промовистим є позитивний відгук про арх. Інокентія гіперкритично налаштованого щодо академічної філософії Г. Шпета: “За його ректорства Академія звелася на ноги... Його лекції з основного богослов’я, або, як він сам це називав, “релігїєзистики”, 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 налаштування, ані через його бездарність. Безперечно, цим Академія була зобов’язана, мабуть, у більшій мірі Інокентію, інтерес якого до сучасної філософії збігався 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 добрий вишкіл західною філософією. Адже головною перепорою на шляху до створення “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 прикродстей, і не шляхом упертого слідування застарілим латинським

підручникам. Зробити це було можливо лише через засвоєння в усій повноті досягнень найновішої західної, передусім німецької філософії.

Арх. Інокентій добре 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 мати змогу 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 введено викладання російською мовою – крок величезної значущості. Відтоді 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 цього вимагала Комісія духовних училищ, посібника Вінклера, що на той час перетворився на абсолютний анахронізм. Відтоді 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. Сковрцов, 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 домогся в галузі, якнайменше піддатній історичній оцінці – у проповідництві. Своєї найвищої слави він зажив саме як красномовець. У богослов'ї він – типовий представник християнського гуманізму, опертого на духовний досвід Просвітництва та Романтизму (тому не дивне його негативне ставлення до Середньовіччя як до доби мракобісся). Він продовжує сентименталістські та містичні традиції початку століття з його “сердечним богослов'ям”, вважаючи серце осередком духовного життя. Це вкотре засвідчує, що “кордоцентризм” для тодішнього богослов'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 обґрунтованості 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 зви-

нування 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 творення 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 богослов'я він новими ідеями не збагатив. Усе його богослов'я було скоріше літературно-проповідницьким. Цей умонастрій позначився і на заснованому ним у 1837 році при Київській академії журналі “Недільне читання”.

Що ж до філософії, то його симпатії беззастережно схилилися 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 і роллю, що її він об'єктивно зіграв в історії академічної філософії. Духовний образ арх. Інокентія загалом надзвичайно суперечливий. Це чудово відобразив у його характеристиці Г. Флоровський: “Інокентія самого найбільше цікавила філософія. Але мислителем він не був. Це був розум гострий та здібний, 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 передусім... У своїх богословських лекціях Інокентій не був самостійним... Замість богослов'я в Інокентія завжди лише психологія, замість історії – риторика. У справжні глибини духовного життя Інокентій ніколи не занурювався... Інокентій був електиком... Будь-яка спроба наслідувати Інокентія, або йти за ним виявлялася зрадливою. 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 докоряли саме за те, що під іменем догматики замість позитивного богослов'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”. Водночас було б очевидним гріхом проти історичної правди

вбачати в Інокентієві борця за нічим не стримуване вільне філософствування. Він не міг таким борцем бути ані через своє службове становище, ані через свої ширі переконання. У зв'язку з цим вельми показова доля людини, вихованої за часів його ректорства – П. С. Авсенева (архімандрита Феофана), який викладав філософію у Київській академії впродовж багатьох років.

Петро Семенович Авсенев (1810–1852) – ще один росіянин, який стояв біля джерел “київської школи”. Народився у сім'ї священика 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. Авсенев працює також на філософському факультеті Київського університету. Ще 1844 року він приймає чернецтво. Помер у Римі, будучи ігуменом посольської церкви.

На відміну од Скворцова, Авсенев вирізнявся безумовним філософським обдаруванням; лекції його супроводжувалися незмінним успіхом. Доводиться лише пошкодувати, що з його невеликої літературної спадщини збереглася лише мала частка (наприклад, “Нотатки з психології”, видані у 1869 р. у ювілейному “Збірнику з лекцій колишніх професорів Київської духовної академії”). У викладанні психології Авсенев прагнув до синтезу святоотецької аскетичної 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 царною 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. “У цій характеристиці, – пише Д. Чижевський, – неясне передчуття деяких думок Достоевського. З Авсеневим в особистих зв'язках були кирило-методієвці”²³. Цей, зазначений Д. Чижевським, зв'язок важливий. Росіянин Авсенев з його думками про специфіку національного характеру росіян стає натхненником руху, що відіграв таку вагому роль у становленні української національної самосвідомості. Ось що Д. Чижевський пише з цього приводу далі: “Але найбільшу роль у пробудженні настроїв

романтично-християнських мав відіграти професор Київської академії і деякий час університету – Авсенев, 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 до Авсенева, або до західних письменників того ж типу (Новалис, Шуберт, Бурдах)”²⁴.

Містико-романтичні настрої були глибоко співзвучними із особистим духовним ладом Авсенева – “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 найяскравіше ілюструє як межі, що встановлювалися філософській 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. Авсеневим... в якого згоріла книжка Штрауса із університетської бібліотеки, і якого за це притягло 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 слід дивуватися долі курсу Авсенева в Академії? “Коли Авсенев почав своє викладання в душі 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 Авсенева була поза підозрою, як і його покірність у виконанні настанов керівництва. Тільки це й давало можливість залишатися на кафедрі. Ймовірно, Авсеневу 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 (Авсеневу – 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, всупереч історичній правді. Як бачимо, для філософії у Київській академії Інокентій був не лише мудрим опікуном, а й чутливим цензором; сприяючи її розвитку, він сторожко слідкував за мірою її благодійності. Проте, інакше бути не могло. Оцінювати перші кроки філософії у КДА слід за їхніми наслідками. А наслідком стало виховання за перші десятиліття існування Академії групи філософів, котрі 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” і, нарешті, П. Д. Юркевич – просто “перший” – мислитель, що відіграв величезну роль у становленні національної філософії і водночас за своєю значимістю виходить за будь-які національні межі. Вже простого переліку цих імен досить, щоб зробити висновок: народження самобутньої філософії у Київській духовній академії відбулося.



2.

ПАМФІЛ ЮРКЕВИЧ

З-поміж філософів, які славили своєю діяльністю Київську духовну академію, перше місце належить Памфілові Даниловичу Юркевичу. Його творчість стає яскравим прикладом ролі, що її судилося відіграти КДА в історії вітчизняної філософії: Спираючись на багатовіковий досвід розвитку світової філософії, П. Юркевич поєднує його з традиціями православного умоспоглядання, створюючи своєрідну національну форму релігійної філософії, що завдяки його учневі Володимиру Соловйову набуде світової слави. Водночас (і це також чудово ілюструє роль духовних академії у нашій історії філософії), отримавши в стінах КДА духовну освіту й виховання, П. Юркевич стає філософом, який поверне філософію до світських навчальних за-

кладів, виведе її з-за монастирських мурів. І, нарешті, його особиста, доволі трагічна доля віддзеркалює складну долю тогочасної філософської боротьби, в епіцентрі якої опинився цей видатний мислитель.

Памфіл Юркевич – мислитель, для якого філософія утворювала справжній сенс цілого життя. Отож, для розуміння його філософських поглядів слід коротко зупинитися на головних подіях його життя, та, наскільки це можливо, схарактеризувати риси його особистої вдачі. Зробити це допоможуть свідчення його сучасників, передусім – учнів, котрі лишили спогади про нього. А якщо оцінювати масштаби філософського обдарування професора, виходячи з того, яких учнів він виховав, то у випадку з П. Юркевичем самий лише перелік їхніх імен не потребує жодних коментарів: В. Соловйов, історик В. Ключевський, письменник І. Нечуй-Левицький...

Памфіл Данилович Юркевич народився 16 лютого 1826 року в селі Ліпляве Золотоніського повіту на Полтавщині у родині священика. За умов тогочасної Росії саме походження П. Юркевича фактично гарантувало йому церковну кар'єру. Проте у виборі свого життєвого шляху він керувався не зовнішніми обставинами, а внутрішнім філософським покликанням. Володимир Соловйов, учень П. Юркевича, наводить його розповідь про події, що сталися з ним по закінченні Полтавської семінарії. “Батько його, небагатий священик в одному з міст Полтавської губернії, влаштував йому до закінчення семінарії надзвичайно вигідну партію – з єдиною дочкою дуже багатого і впливового протоієрея в їхньому місті. Молодий Юркевич подобався протопопу своєю скромною зовнішністю, чеснотами, блискучими успіхами у семінарських науках, і вважалося, що справу влаштовано. Разом із гарною попівною наречений отримував хороше місце священика, протекцію за життя тестя та багату спадщину по його смерті. При цьому могла постраждати одна лишень філософія; проте філософія Юркевича, пов'язана з містикією, спромоглася постояти за себе. Одного літнього ранку, коли в батьківському домі вже готувалися до весілля, Юркевич лежав у саду під черешнею, віддаючись “недіяння” й розмірковуючи про свою долю. Раптом його вразив приємний голос на сусідньому городі. Наймичка з середньої Росії полола грядки й наспівувала:

Не женися, молодец,
Слушайся меня:
На те деньги, молодец,
Ты купи коня.

Ці слова, що наче відповідали внутрішнім сумнівам Юркевича, справили на нього таке сильне враження, що він одразу пішов і оголосив батькам, що вирішив не одружуватися, священства не приймати, а відправитися до Київської академії аби потім податися в науку. Жодні вмовляння не зарадили. Хохлацьку поміркованість та нерішучість заступила хохлацька впертість, і він домігся свого. Щоправда, він міг дослухатися лише першої, негативної половини свого оракула — відмовитися від вигідного шлюбу, — позаяк купити коня йому не було за що, й він подався пішки до Києва, де по чотирьох роках досить злиденного студентського життя став професором тієї самої Академії¹.

Останні слова цієї романтичної оповіді містять деяку неточність: П. Юркевич не став професором за чотири (!) роки, хоча його кар'єра в КДА справді була напрочуд вдалою. Вступивши до неї в 1847 році, він закінчує її у 1851 році. У 1852 він стає магістром і бакалавром, 1853 року його нагороджують почесною грамотою Священного Синоду, від 1854 по 1857 рік П. Юркевич без особливого натхнення працює асистентом інспектора Академії, з 1857 — він викладач філософії та німецької мови й, нарешті, з 1858 — екстраординарний професор.

Навчання й робота П. Юркевича в Київській духовній академії припадають саме на сумні часи вигнання філософії з університетських кафедр. За цих обставин можна вважати, що вступ П. Юркевича саме до Духовної академії врятував його для світської філософії — черговий парадокс з-поміж тих, що ними така багата історія вітчизняної культури. Саме навчання в КДА із сформованими в ній традиціями філософської освіти уможливило появу таких визначних постатей у вітчизняній філософії як О. Новицький, В. Карпов, С. Гогоцький — мислителів, з якими буде пов'язане піднесення філософської освіти в університетах після скасування горезвісної заборони. Памфіл Юркевич виявиться єдиним філософом з тогочасної Росії, здатним без попереднього стажування за кордоном очолити кафедру філософії Московського університету після її відкриття у 1861 році. Однак про це трохи пізніше.

Час перебування у КДА — ще й найпродуктивніший, а головне — найщасливіший період у житті П. Юркевича. З усіх надрукованих за життя філософських праць П. Юркевича більшість було видруковано під час його перебування у Києві. Це "Ідея", "Серце і його значення у духовному житті людини згідно з ученням Слова Божого", "З науки про людський дух", "Матеріалізм та завдання філософії", "Мир з ближнім як умова християнського співжиття", "З приводу статей богословського змісту, вміщених у Філософському Лексиконі", "Докази буття

Божого". Київський період його творчості супроводжувався стійким педагогічним успіхом.

Серед його учнів у КДА був і майбутній видатний український письменник Іван Нечуй-Левицький, що із вдячною теплою зобразив свого вчителя в образі професора Дашковича — одного з персонажів роману "Хмари". Змальований у романі образ цінний не лише як портретна характеристика, що належить живому свідкові. І. Нечуй-Левицький чудово відтворює атмосферу захвату й поваги, якою був оточений П. Юркевич в академічному середовищі. Ось яким постає перед нами на сторінках роману Дашкович-Юркевич: "Дашкович швидко визначився між професорами своїми лекціями по історії філософії і піддержав репутацію тієї науки, котра вже стояла в Академії дуже добре. З кожним роком його лекції були луччі та луччі, з кожним роком росла його репутація. Молоді студенти, приїхавши з усіх кінців Росії, вже чули про його, вже ждали чогось надзвичайного. В старім академічному корпусі з темними вікнами, з чорними партами, в його аудиторії було півнісінько студентів, котрі сиділи цілими лавами й купою стояли коло порога, прийшовши з інших курсів. Дашкевич входив, сідав на кафедру й не дивився ні на кого: його очі десь ніби ховались, входили десь глибоко, де ворухились думки. В очі глядачів кидався тільки чистий широкий лоб. Його високе чоло ніби займало місце очей для слухачів: так на йому багато виявлялось думок. Кожний легенький і тоненький зморшок між бровами здавався тим місцем, де забгалася думка й світилася звідтіль. Коли-неколи він підіймав одну руку й пальцем ніби показував на абстрактну мисль.

Не можна забути впливу його одної репутації на молодих студентів! Всі зібрались вперше на лекцію й сиділи лавами кругом аудиторії, держачи голови рівно, як під шнурок. Дашкович промовив перше слово, і всі рядки голов, неначе по електричній течії, раптом і разом схилились уперед, насторочившись слухати. І цілу лекцію так держались голови, коли б хто поворушився хоч трошки! Тільки карандаші сковзались швидко-швидко по папері! А його думка лилася чиста, ясна, як кришталь! Не було там ані одного слова зайвого, що не стосувалось до діла. Вся система будлі-якого філософа випливала з його уст, ніби з голови самого філософа; така вона була чиста, ясна, суцільна, не штукована з уривків.

Не в одну голову запала крапля світу й думок од його лекцій, не одна голова стала світліша й ясніша².

У цьому образі легко можна було б запідозрити певну художню ідеалізацію. Проте змальоване тут враження, що його

справляв Юркевич на своїх слухачів, підтверджується й цілком документальними свідченнями, які лишив у своїх листах майбутній великий історик, студент Московського університету В. Ключевський. Розповідаючи своєму приятелю про враження від лекцій П. Юркевича, він, між іншим, зазначав: “У нас на решті читає Юркевич. Перетягнули таки його з Києва, на досаду Київській академії. Адже він ... був її красою”³.

Перехід до Москви стає цілком логічним кроком у педагогічній кар’єрі вченого. На цей момент його слава вийшла далеко за межі духовно-академічного середовища, й видавалося цілком природним, що саме П. Юркевичу належало відновити викладання філософії на “головній кафедрі” тодішньої імперії. Цим його кар’єра не закінчується: з 1869 й аж до самої смерті він виконуватиме обов’язки декана історико-філологічного факультету. Лекції П. Юркевича в Московському університеті незмінно збирають повні аудиторії. Наслідки його педагогічної діяльності блискучі — йому варто було б виховати одного Соловйова, аби виправдати свій перехід до Москви. В. Соловйов, що впродовж цілого життя зберігав вдячну пам’ять про свого вчителя, лишив нам своєрідні спроби психологічного портрета свого вчителя. “Індивідуальний характер Юркевича, безсумнівно, сформувався на загальному тлі малоросійської природи. Їй відповідає його замисленість, заглибленість у себе, чуттєвість більш інтенсивна, ніж екстенсивна, — також упертість й замкненість, що доходила до хитрості. Як справжній “хохол”, Юркевич був більше схильний до мовчазного споглядання або до тихого обміну думками з небагатьма друзями, аніж до експансивних привселюдних розмов, чи до якоїсь публічної діяльності. Працював він, я вважаю, лише через прямий обов’язок, переборюючи в собі природні лінощі. Цим достатньо пояснюється, чому він так мало написав. До всіх цих рис варто додати ще одну, також малоросійську — особливий різновид зосередженого гумору. Я не можу уявити обличчя Юркевича, що сміється — не пам’ятаю його таким; проте я добре пам’ятаю, як він смішив мене, сам ледве всміхаючись”⁴. Звернімо увагу на “психологічні” причини, якими В. Соловйов пояснює відносно невелику літературну продуктивність П. Юркевича. За чверть століття раніше, в рік смерті П. Юркевича у 1874 році, він давав інше пояснення: “Філософські праці, які він залишив, нечисленні й незначні за обсягом. Як і більшість російських обдарованих людей, він не вважав за потрібне й можливе надавати певного зовнішнього виразу усьому своєму внутрішньому змістові, вивертати його назовні напоказ, він не бажав перевести себе в книгу, перетворити усе своє духовне ество на публічну власність. Проте,

навіть з того, що він залишив, достатньо видно, що ми маємо справу з розумом сильним та самостійним”⁵. Однак і ці слова В. Соловйова щодо начебто низької літературної продуктивності П. Юркевича вимагають суттєвих уточнень та пояснень.

Оцінюючи загальний характер літературної спадщини П. Юркевича, можна, мабуть, дозволити собі сказати лише про відносно невеликі обсяги того, що було надруковано за життя філософа. Особливо це стосується московського періоду його діяльності, коли, за винятком педагогічних праць, з філософських творів побачила світ лише доповідь “Розум згідно з ученням Платона і досвід згідно з ученням Канта”. Водночас його рукописна спадщина свідчить про те, що й за інтенсивністю, й за загальним обсягом його літературна діяльність цілком відповідала “нормальним” стандартам свого часу. Отже, можна вести мову лише про фактичне припинення П. Юркевичем публікації філософських творів під час його перебування у Москві. Причини цього були вкорінені аж ніяк не у рисах його “хохлацької” або “загальноросійської” вдачі. Вони полягали в тих сумних, якщо не сказати трагічних, обставинах, які супроводжували життя філософа від моменту, що безпосередньо передував його переїздові до Москви й аж до самої смерті.

Усе почалося з того, що на початку 1860 року П. Юркевич ознайомився з виданою в двох числах “Современника” статтею невідомого автора “Антропологічний принцип у філософії”. На горі київському професорові цим “невідомим сочинителем” (вслів Юркевича) виявився лідер російської революційної демократії М. Чернишевський. П. Юркевич і гадки не мав виступати проти “найвизначнішого ідеолога революційно-демократичного руху”, коли відгукнувся на анонімну статтю. Ця досить безладно написана й філософськи безпорадна праця навряд чи викликала б сама по собі велике зацікавлення П. Юркевича, коли б та примітивна форма матеріалізму, що обстоювалася в ній, не набувала на той час такого поширення серед російської інтелігенції. Занепокоєність П. Юркевича цією обставиною й спонукала його до того, щоб використати “Антропологічний принцип у філософії” для ґрунтовної критики цього світогляду, тим паче, що хаотичне шарахання невідомого автора від однієї теми до іншої давало змогу філософові викласти свої погляди з досить широкого кола питань — від проблем метафізики та гносеології до етики. Ці статті (йдеться про два випуски статті у IV та V числах “Современника”) цікавили його як привід “для дослідження, чи може теорія, яка бачить у душевних явищах просту видозміну явищ органічного життя, задовольнити наукові вимоги, або чи пояснює вона те, що обіцяє пояснити”⁶.

Якщо сутність філософської позиції М. Чернишевського викласти у стислій формі, то вона матиме такий вигляд: його “антропологічний принцип” ґрунтується на запереченні відмінностей між духом і матерією, на запереченні внутрішнього досвіду і встановленні тотожності між тим, що він у край не вдало іменує “моральними науками” (тобто філософією) та природознавством. Із заперечень проти цих тез і починає свою критику П. Юркевич.

Філософ показує всю неспроможність переконаності “сочинителя” в тому, що природничі науки дають відповіді на всі питання, які раніше належали до компетенції філософії. Так, автор “Антропологічного принципу” не тільки поставив відчуття, уявлення й мислення в один ряд із фізіологічними функціями організму, але й безпосередньо ототожнив їх, уважаючи, що тим самим усунув “дуалізм”. Відзначаючи елементарний факт, який полягає в тому, що певним явищам душевного життя відповідають певні фізіологічні процеси, він просто встановив між ними знак рівності. У відповідь П. Юркевич висуває цілком ясні й переконливі заперечення: “Отже треба сказати: ми знаємо, що будь-який нерв урухомлюється від зовнішнього враження. Проте, що «певним нервам належать відчуття», цього ми аж ніяк не знаємо із фізіологічного досвіду; тому що й ці «певні нерви» являють собою для зовнішнього фізіологічного досвіду тільки рух, який ніколи не перетворюється на очач у спостерігаючого фізіолога у відчуття, уявлення та думку... Тільки порівнюючи досвіди фізіологічні та психологічні, ми переконуємося, що бачення таких-от і таких кольорів, учування таких-от і таких-от тонів можливе для душі лише за умови певних рухів зорового та слухового нервів.

Проте, хто твердить, що самий цей рух зорового й слухового нервів є вже відчуття певної фарби й певного тону, той не каже жодного ясного слова”⁷. П. Юркевич запитує: коли йдеться про те, що той чи той фізіологічний процес *перетворюється* на відчуття, то хто ж той діяч, який здійснює це перетворення? Адже з того, що без певного фізіологічного процесу неможливе те чи те психічне явище, аж ніяк не впливає їхня тотожність. Саме тому дослідження явищ духу — справа метафізики й жодною природничою наукою (медициною чи хімією — як вважав М. Чернишевський) вона замінена бути не може. До речі, П. Юркевич риторично запитує: у чому ж сенс “моральнісних наук”, якщо всі їхні проблеми вирішуються у природознавстві? Очікувати від “сочинителя” відповіді на це запитання не випало, адже він цілком поділяв помилковий погляд, такий характерний для обстоюваної ним форми матеріалізму, що полягав у

поширенні природничо-наукової методології на вирішення метафізичних проблем. “Між тим, — пише з цього приводу П. Юркевич, — справді, між сучасним природознавством і матеріалізмом є ця глибинна відмінність, що природознавство пояснює людський організм із матеріальних засад. А матеріалізм із цих засад пояснює всю сутність людини, цілу людину”⁸. Зазначимо, що вся стаття П. Юркевича містить дуже високі оцінки заслуг сучасного природознавства й позначена переконаністю в їхньому величезному значенні, в тому числі й для філософського пізнання.

Свої твердження про те, що вся сутність людини вичерпується її “тілесною натурою”, М. Чернишевський обґрунтовував тим, що жодна інша натура “не виявляється ні в чому”, причому під “виявленням” він має на увазі її сприйманість відчуттями. Отже, цей матеріаліст визнає лише те, що дане для зовнішнього спостерігача. На цьому й ґрунтується його заперечення внутрішнього досвіду, а, отже, й усієї сфери людського духу (“іншої природи”) взагалі. “Якщо явища можливі тільки для іншого глядача, то де цей інший глядач у царині самоспостереження та самопогляду?” — запитує П. Юркевич.

Подальший аналіз праці М. Чернишевського приводить П. Юркевича до святая святих матеріалізму: вчення про перехід кількості в якість. “Сочинитель”, розмірковуючи про єдність людської природи, заявляє, що вона постає у вигляді безлічі якостей, не поєднаних жодними логічними відношеннями. Але вся ця різномірність якостей має єдине джерело, і вкорінене воно в тому, що всі вони є лише функціями кількісних змін, тобто в тому, що “кількісна відмінність переходить у якісну відмінність”⁹. Ця ідея є однією з центральних у статті М. Чернишевського, на підтвердження її наводяться довжелезні міркування із галузі хімії, ботаніки та ін. При цьому він постійно демонструє абсолютну впевненість у тому, що факт справжнього шільного зв'язку кількісної та якісної визначеностей предмета дає підстави для висновку про перетворення одного на інше. П. Юркевич вбачає у цьому відгомін міфологічної перевертеньської логіки, яка просто узасадничує сучасний матеріалізм: “чи не міф це, коли нам кажуть, що у речах кількісна відмінність переходить у якісну? Це перетворення кількості на якість, величини на властивість так само незбагненне, як перетворення, про які говорить Овідій. Легко сказати: кількісна відмінність переходить у якісну, немовби кількість має сама в собі можливість і потребу перетворюватися на якість... А проте найліпша засада матеріалізму є в цьому вченні, що у речах кількісна відмінність перетворюється на якісну; тому що, як само собою

видно, при цьому припущенні можна стверджувати, що кількісні відмінності в рухах нерва переходять у відмінності якісні, тобто відчуття”¹⁰. Доводячи хибність цього переконання, П. Юркевич робить екскурс в історію філософії. В результаті він доходить принципового висновку про відмінність філософського пізнання світу від природничо-наукового. Ототожнення М. Чернишевським природничо-наукової картини світу з філософською мусить мати своїм наслідком образ світу як мертвого царства ізольованих явищ, між якими немає “жодного логічного відношення”¹¹. Тому вся багатоманітність якостей, якщо бути цілком послідовним, не повинна мати жодного пояснення або розглядатися як наслідок овідійових метаморфоз кількості. П. Юркевич дотримується іншої позиції: “Всі якості природи, що надають їй привабливості й краси живого гармонійного творіння, не є привілеєм мертвої й немислячої матерії, вони існують у точці зустрічі матерії й духу... Вже стародавні філософи доходили переконання, що така чиста матерія, відсторонена від ідеальних визначень, зміст яких ми знаємо тільки з глибини нашого досвіду, є ніщо, небуття”¹².

Нарешті, “Антропологічний принцип” став одним із класичних у російській літературі зразків етики утилітаризму й “розумного” егоїзму. Питання про добро й зло, яке людство силкувалося розв’язати від часів створення світу, зрештою “знайшло”, у М. Чернишевського своє розв’язання: “з теоретичного боку питання про добрі й злі якості людської природи вирішується так легко, що навіть і не може бути назване питанням”¹³. “Доброю людина буває тоді, коли для отримання приємного собі вона повинна робити приємне іншим; злою вона буває тоді, коли змушена видобувати приємність собі із заподіювання шкоди іншим. Людську природу не можна тут ні картати за одне, ні хвалити за інше; все залежить від обставин, стосунків... Тому можна вважати, що Іван добрий, а Петро злий; але ці судження застосовні тільки до окремих людей, а не до людини взагалі... Той факт, що Іван став теслею, а Петро ковалем, показує тільки, що за певних обставин, які були в житті Івана, людина стає теслею, а за певних обставин, що були в житті Петра, стає ковалем. Так само за певних обставин людина стає доброю, а за інших — злою”¹⁴. П. Юркевич, мислитель, вчення якого несло в собі могутній етичний заряд, не міг пройти повз ці розбудови, особливо враховуючи їхнє широке поширення у середовищі російської інтелігенції.

По-перше, ці побудови “сочинителя” ґрунтуються на очевидному паралогізмі. Справді, від обставин залежало, чи став Іван теслею. Проте жодні обставини не могли зробити теслею істоту,

за природою своєю нездатну до теслярської справи: теслею вона спромоглася стати лише завдяки тому, що втілює в собі одну із здатностей людини взагалі (поняття, сенс якого М. Чернишевський заперечував). По-друге, відносини між добром і злом не такі, як між теслярством і ковальством: “якщо запитують про відношення між добром і злом, то його можна порівняти з відношенням між двома діяльностями теслі Івана, коли він своєю сокирою розрубє дерево на частини й коли він своєю сокирою розрубє голову своєму товаришеві. Остання діяльність хоча впливає із засобів теслярського мистецтва, але не з цілей його, не з ідей його. Тобто зло хоча впливає із засобів людської природи, але не із цілей її, не з призначення цих засобів... Отже, людина заподіює зло, коли вона порушує обов’язок, коли вчиняє те, чого вона не повинна була робити, зважаючи на своє призначення”¹⁵. Розуміючи всю глибину цієї проблеми, П. Юркевич додає: “Цими короткими заувагами ми не сподіваємося пояснити глибоку проблему зла; але ми хотіли показати, яким чином дотримання простих правил елементарної логіки сприяє ясній постановці питань і визначенню їхнього до-стемненого сенсу”¹⁶.

Ці слова П. Юркевича вельми виразно показують суть критичної роботи, здійсненої ним у статті “З науки про людський дух”. Її зміст приводить читача до досить очевидного висновку про те, що М. Чернишевський не лише не дав задовільних відповідей на порушені ним питання, але й не уявляв собі всієї їхньої складності та глибини. Зазначимо, що, незважаючи на сповнену самовпевненого хизування манеру, якою був написаний “Антропологічний принцип”, П. Юркевичу вдалося витримати належну міру коректності, потрібну в науковій суперечці. Здавалося б, ніяких підстав для зведення особистих рахунків його стаття не давала. Проте дальші події розгорнулися у якнайгіршому напрямку.

М. Чернишевський не забарився з відповіддю, й у статті “Полемічні красоти”, зізнаючись, що праці П. Юркевича не читав, накинувся на “представника семінарської філософії” з образами та лайкою. З цього моменту життя П. Юркевича було буквально отруєне безнастанним цькуванням з боку “демократичної” преси. Він намагався продовжити полеміку, надрукувавши “Матеріалізм та завдання філософії”, та дарма! У наукову полеміку з ним ніхто не збирався вступати. Це може видатися неймовірним, але до самої смерті жодного змістовного аргументу з боку своїх критиків він так і не почув. З самого переїзду до Москви П. Юркевич живе, перебуваючи у якомусь дивному стані: з одного боку, він — людина, з ім’ям якої в освічених колах

Москви пов'язують повернення самої філософії до життя; він виступає з публічними лекціями, що проходять з успіхом не меншим, ніж його лекції в університеті. З іншого боку — жоден його виступ, чи письмовий, чи усний, не лишається без уїдли-вих, здебільшого просто образливих коментарів його опонентів з “прогресивного” табору. Для людини, знайомої з творами П. Юркевича, просто незбагненним видається те, у чому звинувачували його критики. Паплюженню піддавалося все: і його праця у духовній академії, і його українське походження, й усе, що тільки можна уявити. На превеликий жаль, у цій кампанії з успіхом відзначилися і М. Антонович, і М. Салтиков-Шедрін, і Д. Писарев.

Тому цілком слухними видаються припущення, згідно з якими не романтичні риси особистої вдачі, на які посилався Володимир Соловйов, а саме безнастанне цькування змусило П. Юркевича у Москві майже припинити публікацію своїх праць. Навіть його “Читання про виховання” та “Курс загальної педагогіки” було піддано ледве не гарматному обстрілові. Так, стараннями батька російського нігілізму Д. Писарева, П. Юркевича, добру і лагідну вдачу якого відзначали усі, кому довелося знатися з ним, почали вважати якимсь нелюдом, який нібито радив з виховною метою піддавати дітей ледве не тортурам.

Зрозуміло, що життя за таких умов не сприяє довголіттю. До всіх цих обставин у 1873 році додалася ще й смерть дружини, з якою філософ прожив сімнадцять років. Наступного року, внаслідок тяжкої хвороби помирає і він сам, залишивши по собі учнів, які гідно перейняли його філософську естафету і вчення, яке й на сьогодні вражає своєю довершеністю та глибиною.

Для характеристики філософського світогляду П. Юркевича в першу чергу слід звернутися до його витоків, до ідейно-теоретичних джерел.

У численних публікаціях, присвячених творчості П. Юркевича, що з'явилися останнім часом, витoki його філософування беззастережно пов'язуються зі специфікою української ментальності, що, начебто, яскраво виявляється у вченні про серце як осереддя духовного життя людини. У зв'язку з цим ледве не найважливішою працею філософа оголошується стаття “Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням Слова Божого”, його вчення іменується “філософією серця” й розглядається як вияв притаманного українській духовності “кордоцентризму”. Відповідно й витoki поглядів П. Юркевича пов'язуються виключно з традиціями української філософії.

Так, наприклад, канадський дослідник творчості П. Юркевича Степан Ярмусь пише: “Специфічною українською рисою

Юркевича — було його настоювання на важливість почувань-емоцій. Тут можна завважувати сліди неоплатонізму (елемент ідеї), а також патристики (елемент серця). Але ці елементи, як своєрідну екзистенціальну силу, завважується в українській мислі й етиці Княжої доби, зокрема в документах і літературних творах XI—XIII століть. Поняття про серце, як чисто філософський концепт, виступає в XVII ст. у творах українського мислителя Кирила Транквіліона Ставровецького. Більш дифінітивне філософське поняття серцю надав Г. С. Сковорода (1722—1794) — український філософ XVIII ст. Сковорода, як і Юркевич, ставив серце багатоманитіше людської душі та духу і так вбачав у ньому самий центр людського життя — орган найвищого духовного значення¹⁷. Значно раніше специфічно українською проголосив “філософію серця” Дмитро Чижевський. Так, виокремлюючи з-поміж типових рис українського душевного складу “емоціоналізм”, він пише: “почуття, емоція оцінюється навіть, як шлях пізнання (Гоголь, Юркевич). “Філософія серця” (Юркевич) є характеристична для української думки”¹⁸. Спираючись на наведені міркування, легко будувати таку просту й струнку конструкцію: українській вдачі притаманна “сердечність”, що завжди знаходила відображення у філософських поглядах філософів-українців, а у П. Юркевича набула вже вигляду цілісного вчення — “філософії серця”. Але, як виявляється, простота не завжди є запорукою істинності теорії, й у випадку з “філософією серця” П. Юркевича ми можемо у цьому пересвідчитись.

Йдеться не лише про те, що Біблію, розгляду якої присвячено цю працю, аж ніяк не можна віднести до породжень української культури з її “кордоцентричною” ментальністю. Сьогодні відомі й безпосередні джерела вміщених у цій праці ідей, причому, джерела ці — вочевидь не українського походження. Про це свідчить розвідка, здійснена авторитетним німецьким дослідником творчості П. Юркевича Роландом Пічем, якому належить першість у публікації філософського щоденника, що його вів П. Юркевич німецькою мовою (ще один прояв “української ментальності”!). У третьому розділі його праці¹⁹, присвяченому зіставленню тексту “Серця...” П. Юркевича з текстом праці Франца Деліча “Система біблійної психології”²⁰, що була надрукована у Лейпцигу 1855 року, тобто за п'ять років до публікації твору київського філософа, демонструються численні збіги текстів двох праць. Цей розділ Роланд Піч відкриває такими словами: “Перш ніж Памфіл Юркевич у своїй статті “Серце і його значення у духовному житті людини, згідно з ученням Слова Божого” викладає свої ціннісно-філософські

міркування як передумову до створення всебічної теорії серця, він наводить перед цими міркуваннями висловлювання зі Святого Письма щодо сутності та значення людського серця. Ці висловлювання Юркевич упорядкував не самостійно, а майже повністю позичив у Франса Деліча, чие ім'я та праці він не згадує, мабуть, з цензурних міркувань. Наступне синоптичне зіставлення однозначно демонструє залежність Юркевича від викладеного Францом Делічем вчення про серце. На цьому фоні твердження Дмитра Чижевського про те, що філософія серця характерна для української думки, слід піддати ґрунтовному перегляду²¹. Віддамо належне тактовності німецького дослідника: сьогодні вже сам Бог не відповість, що то були за цензурні міркування, які не дозволили П. Юркевичу згадати про Ф. Деліча. Проте, наведене Р. Пічем зіставлення фрагментів з двох текстів, що містяться на 16(!) сторінках, свідчить не лише про збіг цитат із Святого Письма (що можна було б пояснити тим, що обидва дослідники зверталися до одного джерела з тією самою метою), а й про однакове їхнє тлумачення та, що значно важливіше, про прямі текстуальні збіги з книгою Ф. Деліча, що мали місце у статті П. Юркевича. Отож цей філософський маніфест українського кордоцентризму значною мірою виявляється перекладом з німецької. Й у цьому немає нічого дивного, беручи до уваги безумовну орієнтованість П. Юркевича на сучасну йому західну філософію. Весь характер його вчення, імена, які він згадує, та праці, на які посилається, роблять абсолютно неймовірним припущення, нібито на його поглядах Кант, Шопенгауер, чи, скажімо, Лотце лишили менш помітний відбиток, ніж Григорій Сковорода чи Кирило-Транквіліон Ставровецький. Адже глибокий ідейний зв'язок з традиціями, закладеними ще в Києво-Могилянській академії, зовсім не означав, що вони були безпосереднім джерелом власних ідей П. Юркевича.

До речі, ці українські витоки поглядів П. Юркевича чудово бачили і його "демократичні" критики, презирливо називаючи його філософію "київською" та "малоросійською". Як писав у "Свистку" Г. Єлісєєв, "тих самих начал і поглядів, яких дотримувався Григорій Савич Сковорода та Іоаникій Галятівський, дотримувався й Епіфаній Словеницький, «а у філософії й богослов'ї витончений дидакал» — дотримується й сучасний нам головний представник києворуської філософії П. Юркевич"²². Правильним у цій філіпії є лише зазначення зв'язку П. Юркевича з його попередниками в українській філософії, але явним гріхом проти істини є твердження про те, ніби філософ дотримувався "тих самих начал", що й названі мислителі. Абсолютно неможливо припустити, що вчення, створене П. Юркеви-

чем, належить людині, що була необізнана на сучасних течіях західної, й, у першу чергу, німецької філософії. Проте уявити, що це вчення створила людина, яка нічого не чула про Сковороду, дуже легко.

Говорячи про джерела, з яких П. Юркевич черпав філософську насагу, слід, передусім, назвати два імена — Платона і Канта. Як писав Г. Шпет, "філософським опертям Юркевича був платонізм, а пробним каменем, на якому так тонко вигострилися його думки, була «Критика» Канта"²³. Ставлення до цих філософів у нього було неоднакове, але обидва вони відіграли визначну роль у становленні його філософського світогляду. Так, Платон був філософом, з яким П. Юркевич відчував справжню духовну спорідненість, здійснюючи своєрідне дорозвинення його ідеалізму з позицій християнства. Ставлення до Канта можна визначити як критичне переосмислення, і це стосується, в першу чергу, кантівського вчення про досвід, вивчення якого (як і вивчення попередньої емпіричної традиції у західній філософії) справило величезний вплив на формування гносеологічних поглядів П. Юркевича.

Критика новітніх форм матеріалізму і трансцендентального ідеалізму Канта спонукає П. Юркевича здійснити рішучий вибір на користь ідеалізму платонічного типу. Про особливе ставлення П. Юркевича до Платона пишуть практично в усіх дослідженнях, присвячених його філософському світоглядові. Так, Г. Шпет, говорячи про позитивні принципи філософії П. Юркевича, зазначає: "у своєму ж першоджерелі вони сягають Платона"²⁴. Подібні думки висловлювали також М. Лосський²⁵, Вол. Соловйов²⁶, Р. Гальцева²⁷, С. Ярмусь²⁸ та ін. Особливо підкреслюють, що Платон важливий як для розуміння ідейних витоків світогляду П. Юркевича, так і для з'ясування центральних елементів його власного філософського вчення.

Для П. Юркевича, як і для всієї наступної вітчизняної релігійної філософії, характерне, з одного боку, прийняття багатьох платонівських ідей у склад свого філософського світогляду, а з іншого — доволі виразне усвідомлення недостатності платонізму, необхідності його критичного подолання, яке здійснюється через зіставлення платонізму з християнським вченням. Зазначимо, що у П. Юркевича є твори, що демонструють нам різні форми звертання до Платона. Так, у праці "Ідея" перед читачем розгортається низка власних розбудов мислителя, а в його славнозвісній доповіді "Розум згідно з учинням Платона і досвід згідно з учинням Канта" вчення Платона і Канта стають предметом спеціального аналізу. Проте в усіх випадках учиння Платона виглядає чимось доглибно близьким мислительному ладу

П. Юркевича, він мовби проходить з великим ідеалістом шлях його духовного досвіду, продовжуючи рух і після того, як запропоновані Платоном принципи показують свою обмеженість.

Дуже симптоматично, що перший опублікований П. Юркевичем твір має назву "Ідея" (1859). У цьому виявляється і його генетична залежність від Платона, і загальний пафос його філософського вчення: "За одвічно мінливими явищами природи, що їх сприймають наші органи чуттів, — писав М. Лосський, — Юркевич намагався (в дусі платонізму) виявити незмінну істину об'єкта. Згідно з його вченням, у цій ідеї мислення й буття тотожні... Те, що може існувати, стає дійсним за допомоги того, чому *належить* бути, а саме через мету платонівської ідеї добра"²⁹. Зупинимось докладніше на цій праці П. Юркевича тією мірою, якою вона демонструє ставлення мислителя до платонівських ідей.

П. Юркевич починає з аналізу етимології слів "ідея" та "ейдос" і вважає, що значення, набуте цими поняттями у грецькій філософії, визначене споглядально-пластичним характером грецького світоспоглядання. Висловлюючи цю традиційну для західноєвропейської науки думку, він відзначає, що це призвело Платона до розуміння світу надчуттєвого як царства форм, образів та першообразів. І ідею розум споглядав, як очі споглядають явище ідеї, або чуттєвий предмет. Платонівське уявлення про ідеї, отже, глибоко вкорінене в особливостях грецького духу, який робив мислення й розуміння наочними й відчутними на дотик в уявленнях розмови і бачення.

Відштовхуючись од цього розуміння ідеї як об'єкта умоспоглядання, Юркевич береться до визначення ідеї та з'ясування її місця у процесі пізнання. Відкидаючи хибне значення слова "ідея", яке закріпилося в новоєвропейському емпіризмі, Юркевич зазначає, що "ідея, на відміну від поняття й у значенні самостійному, вживається взагалі там, де думка підноситься над механічною стороною предмета й прозирає в його розумну та одиничну сутність"³⁰. Можна говорити про ідею художнього твору, яка одухотворює і проходить крізь усі частини твору, перетворюючи його на єдине ціле. (Думка, згодом часто використовується російськими філософами від Соловйова до Флоренського в їхньому тлумаченні ідей.) Про ідею йдеться, коли предмет розкривається перед нами у своєму внутрішньому законі. Предмет може оцінюватись як нормальний або ненормальний у залежності од відповідності його ідеї, передбачуваній розумом. І, нарешті, ми говоримо про ідею, зазначає Юркевич, переосмислюючи надбання кантівської філософії, коли мислення виходить за межі досвіду згідно з внутрішньою необхідністю, по-

кладаючи себе об'єктивним, таким, що збігається з предметами, не даними нам у царині досвіду. Такими є ідеї Бога, світу як цілого тощо.

Для уточнення визначення ідеї Юркевич наголошує на відмінності між уявленням, поняттям та ідеєю. Уявлення є випадковим образом, який відбиває більшою мірою властивості людини, котра уявляє, ніж уявлюваного предмета. В понятті вже розкритий необхідний зв'язок елементів пізнаваного явища, в ньому схоплене істотне для буття речі. Коли ж "від явища, пізаного в його необхідності, ми підносимось до пізнання сутності його або коли, досліджуючи далі загальну необхідність явища, ми знаходимо в ній і під нею необхідність розумну, яка дає явищу внутрішню єдність, життя й душу, то ми переходимо від поняття до ідеї"³¹. В ідеї здійснюється тотожність мислення і буття, ідея пізнається як підстава й закон явища, розум покладений дійсним, а дійсність розумною. Як бачимо, тут Юркевич обгрунтовує суто платонівське розуміння ідеї, що виступає не тільки як умова мисленневості явища, а й як підстава його буття, його "беззасновкова засада". "Якщо уявлення говорить, що таке річ стосовно нас або говорить про річ як про наш власний психічний стан, якщо поняття виражає річ згідно з її дійсною, наявною природою, то ідея показує, що таке річ стосовно беззасновкових засад явищ"³². І саме пізнавання ідеї становить суть філософського світоспоглядання, бо саме філософія прагне зрозуміти явища зовнішнього й внутрішнього досвіду через їхні беззасновкові засади. В ідеї розум підносить безліч розрізнених фактів досвіду до єдиного першоначала.

Схарактеризувавши таким чином ідею, Юркевич порушує питання про правомочність прагнення філософії мислити ідеї як умови пізнання й водночас підставу буття речей. Припускання ідеї, вважає Юркевич, виявляється вже у нашій повсякденній мові. Коли ми кажемо, що щось є хибним, не відповідає своїй ідеї, то ідея вже передбачена мов щось не визначуване предметом, а навпаки, таке, що визначає його. Усвідомлюючи світ як щось підпорядковане внутрішньому законові, ми визнаємо, що в ньому внутрішньо присутні ці духовні засади, перш ніж ми за допомогою мислення спробуємо виявити його ідеальні внутрішні зв'язки. Проте такий висновок не є єдино можливим.

Тут ми подибуємо перший випадок полеміки Юркевича з Кантом, полеміки, яку він вестиме все життя через зіставлення кантіанства та платонізму, до якого дедалі рішучіше схилиється філософ. З розглядуваних фактів, вважає Юркевич, Кант доходить висновку про те, що наші знання лише суб'єктивно придатні й позбавлені об'єктивної істинності. Причиною

цього помилкового погляду, на його думку, було поширене за часів Канта уявлення про те, що "дух є свідомістю й нічим більше; у такому припущенні загальні форми споглядання й пізнання необхідно було тлумачити як діяльності свідомості або суб'єкта, що пізнає, як такого, що пізнає, тому ці діяльності не мали б жодного стосунку до предмета, до пізнаваного явища. Але, звичайно, дух є чимсь більшим, ніж свідомість, ніж пізнавальна діяльність; він є існуючим предметом, реальною субстанцією, яка у своїх станах і діях містить значно більше, ніж може ввійти до свідомості. Свідомість не покладає законів знання безпосереднім, абсолютним актом, не винаходить їх, а знаходить у дійсному об'єкті, у реально існуючому дусі. Цього зауваження досить, щоб бачити, що суб'єктивний ідеалізм не впливає з необхідністю з розглядуваних нами фактів"³³. У цьому зауваженні Юркевича міститься мотив, надзвичайно характерний для російського ідеалізму, для його "онтологічної гносеології", де можливість пізнання пояснена через укоріненість того, хто пізнає, й пізнаваного в єдиному духовному абсолюті, що й указує на об'єктивні підстави того, що ідеї є не тільки умови мисленнєвості (тобто не тільки формальні властивості свідомості суб'єкта, що пізнає), але й підстави буття предметів, що підлягають нашому мисленню. Згодом ця думка (до речі, зі зверненням до платонівського вчення про ідеї) буде фундаментально обґрунтована Вол. Соловйовим.

Категоричну відмову розуміти ідеї лишень як формальні умови мисленнєвості явищ, притаманні свідомості, Юркевич обґрунтовує ще й так. Сама можливість пізнання світу свідчить про те, що якщо ми можемо робити явища предметом науки, то вони принципово не можуть бути чимось безідеальним, явищами, що звертаються до нас чужою і незрозумілою мовою. Й тут Юркевич солідаризується з Платоном. "Платон мав підстави вважати, що те, що не просякнуте ідеєю, — як буття, що вічно розходиться, не зімкнуте, не зосереджене, — не мислиме й не пізнаване, не піддатне ні слову, ні тлумаченню, ні визначенню... Древні були послідовні, коли необхідність, не визначену думкою й розумом, вони називали сліпою, тобто такою, в якій мислення не може віднайти, до якої воно не має доступу і яку не може залучити до свого світлого кола розуміння. Якщо ж, навпаки, необхідність, що опікується будовою й плином явищ природи, так легко й зручно переводиться у світло думки, що вона піддається розумінню духу, то це доводить, що в ній міститься начало, не чуже духові — начало, до якого він так само близький, як до власного ідеального змісту. Ідея, як основа гармонії

між мисленням та буттям, є необхідним припущенням будь-якої науки"³⁴.

Пізнання, вважає Юркевич, є відтворенням реальних визначень буття в ідеальних визначеннях мислення. Якби ідеальні зв'язки об'єктивно не в zasadничували світ, то вся діяльність духу, що пізнає, перетворилась би на ілюзію. Будь-яка наука, отже, має виходити з припущення ідеальної тотожності руху мислення, що пізнає, з об'єктивним плином пізнаваних речей.

Юркевич зупиняється на здійснюваних в історії спробах побудови механістичної картини світу, яка заперечує його ідеальну вседність. Усі ці спроби зазнавали краху: або світ виглядав як царство сліпого випадку, що суперечило ідеї механічного закону, або явно чи неявно його в zasadничували законами, які були фактично містифікованими ідеями.

Філософія швидко зрозуміла, що неможливо мислити буття, від початку чуже думці. Тому вже перші грецькі філософи вчили про божественний, а не мертво-механічний космос. "Платон, мовби вимовляючи в ясному слові те, чого не могли вимовити його попередники, немовби вхоплюючи їхню задушевну думку й виявляючи її в світлі самосвідомості, вчить, що божественне і розумне не може бути несамостійним, що воно не є властивістю одного з елементів, що воно не потребує фізичних носіїв і що повнота буття не поділяється між ним та його протилежністю. Божественне і розумне є самовдоволеним і безумовним, воно відкривається нашій свідомості як первинна і вічна сутність будь-якої феноменальної дійсності. Те, що робить всесвіт чуттєвим і механічним, є щось несуттєве і неіснуюче... Істинна невідомість належить божественному і розумному як такій духовній сутності, яка є джерелом буття і його пізнання. Як сонце є причиною того, що ми бачимо, й того, що речі стають видимі, так Благо надає пізнаваному істину, а тому, хто пізнає, — силу знання... В ідеї ми бачимо речі в їхній невідомій природі. Ідея є, так би мовити, істинним місцем речей та істинною річчю. Істинна сутність предмета пізнається не у чуттєвому образі предмета, а в ідеї предмета, звідки впливає, що й сама вона ідеальна"³⁵.

Визначивши у такий спосіб поняття ідеї, Юркевич вважає за необхідне звернутися до історії філософії й простежити еволюцію уявлень про ідею. У своєму екскурсі він, зупиняючись на найповажніших постатях філософії минулого, проходить шлях від Платона до Гегеля, ми ж обмежимося розглядом його тлумачення вчення про ідеї у філософії Платона.

Юркевич у достатньо стислій і раціональній формі відтворює суть платонівського вчення про ідеї. Вони для Платона є

цариною дійсного, нефеноменального істинно-сущого. Все чуже ідеї належить небуття, і якщо космос постає перед нами як щось гармонійно прекрасне, то цим він зобов'язаний ідеї, яка його в zasadничує. Юркевич спеціально зупиняється на тій частині вчення Платона, яка згодом вабитиме багатьох російських мислителів, зокрема Вол. Соловйова з його вченням про Ерос. "Від поєднання бідного й немічного буття з багатством та родючістю ідеї народжується *любов*, як дух, що пов'язує земне з небесним, смертне з безсмертним, кінчене з безкінечним, — любов, що завжди вабить людську натуру до добра й краси, до безсмертя й богоподібності... Тому те, чого прагне світ у своєму несвідомому процесі вічно повторюваного народження, а людина у своїй свідомій діяльності, є знов-таки ідеєю, як вічним і спокійним взірцем будь-якого стихійного існування, всього досконалого, доброго і прекрасного"³⁶.

Подібно до того, як у мисленні безліч понять сягають своєї вищої думки, так і світ ідей сягає вищої єдності. Цією безумовною першоєдністю, яка містить у собі первинно всю ідеальну багатоманітність, є ідея Блага, або Благо як остання мета буття й мислення, "як та сутність, у якій безпосередньо все дійсне є розумним і все розумне є дійсним"³⁷.

Усі речі мають у собі неусувну подвійність ідеальної сутності та вкоріненої в небутті феноменальної природи. Лише Бог, який є абсолютним Благом, робить мертву матерію причетною до ідей. Але робить він це, споглядаючи зразок, ідею, яка становить зміст його розуму. Тому ідея є божественний першообраз космосу, тому в світі й панує не сліпий механізм, а розумна необхідність ідеї.

Виклавши ці центральні постулати платонізму, Юркевич розкриває як його переваги, так і обмеженість. Філософ вважає, що з боку платонівського світоспоглядання світ дістає виправдання з точки зору як істини, так і добра та краси. "Людський дух у усвідомленні ідей знаходить живу єдність для своїх розумових, моральнісних та естетичних прагнень. Знання — це чеснота, і чеснота — краса; філософствувати — значить шукати істину, чинити добро й отримувати насолоду від споглядання краси"³⁸.

Якщо досі Юркевич або викладав власні погляди, залучаючи їх для обґрунтування ідей Платона, або розглядав побудови Платона, загалом поділяючи їх, то тепер він указує на вразливі місця його ідеалізму. Так, він вважає, що Платону не вдається повною мірою пояснити зв'язок феноменального світу речей з їхньою ідеальною першоосною. Коли треба було назвати в речах те, що вказувало б на їхню ідеальну сутність, то Платон, на

його думку, визначав ідею як "*сутність, загальну одноіменній множині, або множині однорідній*"³⁹. Це обертається у нього тим, що одичне буття втрачає свою самостійність, тим самим "ідея як загальна сутність не роз'яснює можливості божественного промислу про окремі речі та особи"⁴⁰. Далі, говорячи про причетність речей до ідей, через неясність цього відношення, він фактично дуалістично протиставляє два світи, в результаті чого світ речей наділяється такою самою самотністю, як і світ ідей (хоча це повністю суперечить його уявленням про речі як несамостійні у своєму бутті). Звідси й практична вимога про звертання до світу ідеального та про відвернення від нашого світу. Ця абсолютизація загального, вважає Юркевич, була головним об'єктом критики платонізму в Арістотеля. Розглянувши арістотелівську критику Платона, Юркевич робить висновок, що ці філософи розкривають у своїх ученнях дві реальні іпостасі ідеї: "Ідея усвідомлюється, і, мабуть, через необхідність мислення, з одного боку, як спокійний взірець, як незмінний тип неспокійної чуттєвої дійсності, з іншого — як діяч, елемент і жива сила світу"⁴¹.

Отже, вже у першому друкованому творі Юркевича ми побачимо певне ставлення філософа до платонівського ідеалізму. Платонізм він приймає як учення, яке дозволяє, на противагу сучасному йому механічному матеріалізму та суб'єктивному ідеалізму, розв'язати фундаментальні проблеми філософського знання, обґрунтувати пізнаваність світу; ідеї розглядаються крізь призму тотожності мислення й буття, відмінність яких знімається в ідеальній першоєдності. Не дивно, що саме філософія всеєдності стане результатом творчості його учнів і послідовників. Водночас перед нами дуже твереза й критична оцінка платонізму. Показовою є його критика пафосу безособово всезагального, яке приймає філософію Платона, що не могло не бути чужим Юркевичу як християнському мислителю. Можна цілком погодитися з думкою Р. Гальцевої: "Опрацьовуючи платонізм у дусі особистісного (теїстичного) розуміння абсолюту, Юркевич розмежовується з панлогізмом Гегеля (як абстрактним ідеалізмом) і з пантеїстично безособовим ідеалізмом Платона"⁴². (Зазначимо, що згодом В. Соловйов у своєму аналізі Абсолюту в "Читаннях про Боголюдство" вказує на безособовий характер божественного начала у Платона як на щонайістотнішу обмеженість його філософського вчення⁴³.)

Усвідомлюючи всю обмеженість ідеалізму Платона, Юркевич усе ж беззастережно віддає йому свої філософські симпатії. Проте було б неправильно уявляти Платона єдиним джерелом, з якого Юркевич черпав своє філософське натхнення. Потуж-

ний вплив на формування його філософського світогляду справив мислитель, з ідеями якого він вів постійну полеміку, — Кант. Опозиція Платона й Канта відіграє величезну роль у філософії Юркевича. Й тут Юркевич також виступає в ролі першопроходця: адже для наступної російської думки антитеза Платона й Канта стане загальником, своїм же витоком вона має блискучу доповідь “Розум згідно з ученням Платона і досвід згідно з ученням Канта”, прочитану 12 січня 1866 року.

Тему для виступу на щорічних зборах Московського університету, які традиційно відбувалися в день його заснування, Юркевич обрав не випадково. У 60-ті роки, коли під впливом дедалі ширшого природничо-матеріалістичного й позитивістського світогляду опинялася під загрозою сама ідея цілісної університетської освіти, дедалі нагальнішою ставала потреба звернення до дослідження вихідних першоначал будь-якого знання. Дух же, на думку Юркевича, у своїй пізнавальній діяльності може виходити лише з двох фундаментальних позицій, які дістали в історії найяскравіше втілення у філософській творчості Платона й Канта. Тому порівняльний аналіз їхніх учень перетворюється у Юркевича на зіставлення протилежних способів бачення світу, з яких сам філософ безперечно схильний до платонівського.

З усіх запропонованих в історії філософії гносеологічних систем системи Канта й Платона утворюють крайні полюси, що виразно репрезентують “два головних переконання, можливих для духу”. “Одне з них полягає в тому, що йому, як духові взагалі, властиві начала, що уможливають пізнання *самої істини*; друге — в тому, що йому, як духові людському, властиві начала, що уможливають лише отримання *загальнопридатних відомостей*”⁴⁴. Залежно від того, яку з позицій приймає наука, явища досвіду тлумачать або як феноменальні прояви сутності речей, або як чисті явища свідомості, позбавлені об’єктивного змісту. “Перший погляд, розвинений у зразковій для всіх часів досконалості Платоном у його вченні про розум та про ідеї, другий — Кантом у його вченні про досвід... Перший вважає за можливе знання істини, другий — лише знання *загальнопридатне*.”

Упродовж тисячоліть у філософії панувало платонічне вчення про розум. У наш час воно втратило якість унаслідок глибокого, але водночас і плутаного кантівського вчення про досвід та його умови, й можна сказати, що стосовно питання про начала та сутність науки вся історія філософії поділяється на дві неоднакові доби, з яких першу відкрито Платоном, а другу — Кантом”⁴⁵. У цих словах Юркевич висловлює думку, яка згодом відіграла дуже важливу роль у російській філософії. Ниж-

че ми спеціально зупинимося на розвиткові, що його згодом отримала запропонована Юркевичем антитеза Платона й Канта, тут-таки наведемо зауваження, яке зробив через півсторіччя П. Флоренський і яке безпосередньо перегукується з його словами: “Два імені, подібно до двох криз у житті окремої людини — розмежовують літа європейської думки. Платон і Кант — ось ці два вододіли, що відокремлюють незнане, загублене в космогоніях сивої давнини народження філософії від її кінця, яким ще тільки обтяжене невіддане дослідіві майбутнє”⁴⁶.

Обмеження предмета науки лише цариною простих фактів досвіду, вважає Юркевич, заздалегідь приречене на невдачу, бо у будь-якому акті судження, який підносить одиничне явище до рівня всезагальності й необхідності, ми переходимо з царини досвіду до царини розуму. Розум же здатний бачити сутність речей через їхню одвічну розумність, укорінену в їхній ідеальній першооснові. Ця проста думка платонізму, пише філософ, сьогодні огорнена мороком, який поширився й на наші уявлення про власний розум та його закони.

Тим часом Платон давав ясні відповіді на ці, такі неясні сьогодні, питання. Так, цілий “Теетет” присвячено доказові того, що не царина чуттєвого досвіду є підвалиною наших знань, що своєї засади вони мають у надчуттєвих ідеях, які душа відкриває в самій собі. Платон показує, що сама можливість єдності предметів досвіду ґрунтується на тому, що окремі відчуття звідні до єдності за допомогою ідей розуму (буття, тотожності, інакшого тощо), притаманних душі перш будь-якого досвіду. Говорячи про гадку й переконання, які ґрунтуються на даних досвіду й складають царину здорового глузду (у Платона — істинної гадки), Юркевич, полемізуючи з Кантом, зазначає, що сама по собі єдність свідомості не дозволяє пояснити можливість здорового глузду. Єдність свідомості здатна забезпечити лише механічну суму атомарних уявлень, “внаслідок якої ці уявлення могли б лише викликати одне одного у свідомості, й так само навзаєм витіснити себе із свідомості; але будь-яке розрізнення, здійснюване здоровим глуздом між *є та не є*, між *тим самим та інакшим*, будь-яка форма предметності та істини є власною справою душі, керованої знанням наддосвідних ідей”⁴⁷.

Та хоча істинна гадка (або здоровий глузд) і можлива лише завдяки ідеям, у ній ми ще не подибуємо, через її мінливість і зв’язок з цариною чуттєвості, справжнього знання, досяжного лише у діяльності розуму, зверненого не до чуттєво даного, а лише до мислимого. У царині здорового глузду ми залишаємося ще й тоді, коли розв’язуємо питання про мову. Слово не тотожне даному у відчутті, воно позначає загальне, мислиме в деякій

множині. Тут ідея ще виступає у значенні формальному, як вираз логічної єдності, й як така вона й застосовна до предметів досвіду. Для досвіду ідея – це умова абстрактної єдності, а не явлення вищої сутності речей, яким вона виявляється для розуму. Звертання ж до діяльності розуму дозволяє Юркевичу викремити шеріг форм, у яких виступає у Платона ідея.

Так, у *формі поняття* ідея виступає не просто як логічне узагальнення властивостей однойменних предметів. У понятті завжди мислимо *щось*, і це *щось* є тотожна собі сутність, причому саме сутність мислима. Якщо уявлення предмета – факт особистої свідомості, то ідея належить усезагальному розумові як умосяжний вічний зразок того, що дане нам у досвіді та уявленні. Тому “вона не існує у жодній живій істоті, ні на небі, ні на землі, але перебуває сама в собі (Conviv. 211 a) або у мислимому місці, бо весь спосіб її буття полягає в тому, що вона є змістом, який споглядається правителем душі, розумом (Phaedr. 247 c)... Бог творить світ з огляду на ідеї як на першообрази речей (Tim. 28 a). Істини не можна ні створити, ні винайти: їй притаманне споконвічне є, й мислення особи є лише прагненням пізнати ідею”⁴⁸.

Далі, у *формі судження*, виходячи з поняття “ейдос”, перекладуваного як вид, можна зробити висновок, що річ є лише тією мірою, якою вона причетна до ідеї, яка виступає у судженні предикатом суб’єкта, який, у свою чергу, позначає річ. Проте, підкреслює Юркевич, у предикаті міститься не тільки те, завдяки чому мислиться суб’єкт, а й те, завдяки чому він є: “Суб’єкт мислиться та існує лише за допомогою предиката. Сутність кожної речі полягає у тих ідеях, або предикатах, до яких вона причетна”⁴⁹. У суб’єкті міститься безліч випадкових, мінливих властивостей, предикат же містить єдиний, незмінюваний предмет розуму. Позаяк жоден предмет не тотожний ідеї, а містить лише частину її (лише *причетний* до неї), то ідея є тим, чим предмет має бути, це ідеал і першообраз речі. Подібно до того, пише Юркевич, як фізик, відсторонюючись від доволішніх речей, має уявляти себе у порожньому просторі, так само для розуміння Платона належить відсторонитися від даного у досвіді й звернутися до того, що *належить* мислити про предмет. Від того, якою річ дана нам, ми маємо підвестися за допомогою розуму до того, якою вона є згідно з істиною; “отже, розум або у дійсності, або за своїми тенденціями є спогляданням метафізичної істини, спогляданням ідей”⁵⁰. З’ясування місця ідеї в акті судження, як вважає Юркевич, показує, наскільки необгрунтоване вчення матеріалістичного реалізму про речі як

безумовні суб’єкти, бо воно робить їх фактично недосяжними для розуму.

До речі, неспроможність реалізму філософ виявляє й під час зіставлення платонівського пізнання за допомогою ідей з силлогістикою. Силлогізм, який встановлює зв’язок вищих понять з нижчими, ніколи не відкриває причину, яка спонукає цей зв’язок. Цю причину можна встановити лише керуючись платонівським спекулятивним мисленням, яке просувається від ідей через ідеї до ідей. Багаторазово порушені у Платона питання (“справедливі є справедливіми чи не з причини справедливості?”, “чи не прекрасне робить прекрасні речі прекрасними?” та ін.) ведуть до однозначної відповіді: річ є така, а не інакша через свою причетність до ідеї як причини її сутнісної визначеності. Тому й зависають у вакуумі самостійно існуючі речі “реалізму”, сутнісні відмінності яких нічим не обгрунтовані. Ідеалізм же обгрунтовує їхню сутність через з’ясування їхніх розумних підвалин. Це роблять за допомогою платонівського розподілу загальних понять на різновиди, доки не отримаємо шукане визначення речі. “Силлогізм вимагає *підводити* нижче поняття під вище, натомість спекулятивна метода передбачає безпосередній розвиток поняття до тих форм, які дані на речах або у речах і чие фактичне існування буде таким чином перетворене на розумне, або те, що є, буде поясненим через те, що має бути згідно з вимогою ідеї”⁵¹. Сенс спекулятивного методу ґрунтується на переконанні, що дійсне визначене мислимим, причому, на цьому переконанні ґрунтується й елементарна силлогістика, базована на підведенні різновиду під рід: що є у загальних поняттях, те має тією чи тією мірою бути присутнім й у речах.

Усі розглянуті досі визначення ідей мали формальний характер – вони були єдиним, незмінним і загальним для речей. Проте навіть розгляд їх під цим кутом зору вказував на ідеї як на те, від чого речі отримують свою змістову визначеність, на ідеї як на явлення вищої сутності речей.

Під єдиною, незмінною й вічною підвалиною, яка в zasadничує світ чуттєвих речей, можна розуміти що завгодно: від ідей до матеріальних першоелементів. Сенс у тому, щоб розуміти під цим істинно суцям, яким є те *щось*, яке визначено як сутність, суцце саме по собі тощо. “Те, чому належить таке постійне й самобутне буття, є ідеї, є загальна істина. Якщо реалізм сподівається досягти істини у думках розуму, припасовуючи їх до уявлення вічного буття речей (атомів), то ідеалізм, навпаки, це позірне вічне буття речей зводить до істини розуму. Ідея є істинно суццям. Таким є вчення Платона, згідно з яким предмети досвіду

виявляються позбавленими істинного буття, чи явищами, бо у своїй безпосередності вони не мислимі... Але якщо немислиме не існує, то слід визнати, навпаки, що все мислиме *існує, є*"⁵².

Далі Юркевич береться до розгляду проблеми, яка має для розуміння платонівської філософії першорядну важливість. Що мають на увазі, коли стверджують буття ідей? Буття ідей, стверджує філософ, полягає виключно в їхній істинності. Ідеї не містяться в речах, у "Федрі" йдеться про те, що вони перебувають у місці позасвітловому (247 с.). Ідеї не є субстанційне в явищах, підкреслює Юркевич, ідеї є тільки мислиме: "як для геометра у побудованості фігури полягає все її буття, так і для Платона у пізнаваності ідеї дане все її існування"⁵³. Будучи зразковими формами дійсності, ідеї не є одною-єдиною дійсністю, їхня дійсність, передусім, є дійсність за змістом, вони субстанційні для розуму, що мислить їх.

Хоча ідеї є загальне, й хоча саме загальному належить незмінне буття, проте Платон аж ніяк не поділяв переконання пізнішого ідеалізму, ніби загальне й є тим, чим є речі. "Загальне, ідея, істина є вічним, не створеним суб'єктом, змістом розуму. Буття ж здатних до діяння та зазнавання живих істот є таїною Божественної творчості, є, отже, таким безумовним станом, який не вичерпується їх пізнаваністю"⁵⁴. Позаяк ідеї є система мислимих підвалин речей, то хоч би скільки ми просувалися від ідей до ідей, ми не виведемо буття індивідуальних речей, розкриваючи в ідеях те, що є, ми не відповімо на питання *хто є*. Із сутності речі, яка розкривається в ідеї, ми не можемо робити висновок про існування самої речі, тому платонівське благо, яке дає це існування, перевищує сутність. На цій підставі Юркевич робить свій славнозвісний висновок: "*Те, що може бути (ідея), переходить до того, що є (дійсність), через те, що мусить бути...* Буття розумних і живих істот є несподіваним для діалектичного мислення *дарунком* благої істоти"⁵⁵.

З приводу цих міркувань Юркевича В. Зеньковський пише: "визнання світу ідей недостатньо, на його думку, щоб від буття мислимого дійти буття «сущого». Дійсність не охопна цілком логічною ідеєю — те «начало», яке покладає цю дійсність, є вже не «сутність», а «сущє»: явлення, дане нам в ідеях, не може ввести нас у таїну надсущого, яке переводить те, що може бути (ідею), в те, що є (тобто дійсність)"⁵⁶. Цю точку зору поділяє й Р. Гальцева, котра відзначала у наведених вище словах опрацювання платонізму у Юркевича "в душі особистісного (теїстичного) розуміння абсолюту"⁵⁷.

Справді, на тлумаченні питання про зв'язок ідей з речами

повною мірою позначаються теїстичні установки Юркевича: ідея блага у нього виявляється тотожною Богові, й здійснюваний Богом перехід від ідей як царини можливого до світу як царини дійсного мислиться як прояв благої волі. Але тут є сенс поставити питання: чи привнесений цей теїстичний елемент Юркевичем у вчення Платона, чи ж він там містився початково? Звертання до текстів Платона показує нам, що його погляди аж ніяк не вимагали будь-якого принципового "теїстичного" опрацювання: його початково благий деміург творить прекрасний космос за своїм ідеальним образом. Звернімося на підтвердження цих слів до "Тимея" (27 d — 30 c).

Спочатку Платон чітко розрізняє дві царини сущого — світ ідеальних першообразів та світ чуттєвих речей: "що є вічне, позбавлене виникнення буття й що є вічно виникаюче, але ніколи не сущє. Те, що ми осягаємо за допомогою міркування й пояснення, очевидно, й є вічно тотожне буття; а те, що підвладне гадці й нерозумному відчуттю, виникає й гине, але ніколи не існує насправді". До таких посталих речей належить і космос, який ми споглядаємо, й, як усе постале, він повинен мати причину, творця. Кожний же творець творить, споглядаючи певний першообраз; споглядав його й деміург, котрий створив космос. І, оскільки цей космос — щонайпрекрасніша з посталих речей, то й першообраз його — вічний і незмінний. "Поставши таким, космос був створений за тотожним і незмінним (зразком), осяжним за допомогою глуду й розуму". І далі йдуть слова, які з граничною ясністю ілюструють платонівські увлення про благого Бога, котрий творить світ згідно з ідеальним першообразом: "Розгляньмо, з якої причини влаштував виникнення й цей Всесвіт їхній Призвідник. Він був благим, а той, хто благий, ніколи й ні в якій справі не відчує заздрості. Чужий їй, він волів, щоб усі речі стали якомога подібніші до нього самого... Неможливо нині й було неможливо раніше, щоб той, хто є вище благо, створив щось, що не було б щонайпрекраснішим... Отже... наш космос... народився воістину за допомогою божественного провидіння".

Наводячи ці міркування Платона, ми менш за все хочемо ототожнити їх із християнським уявленням про Бога-творця. Проте водночас вони достатньо красномовно свідчать про те, що, викладаючи Платона, Юркевичу зовсім не потрібно було "теїстично опрацювати" його вчення про Благо — проблема переходу від ідеального, мислимого космосу до чуттєвого речовинного космосу у самого Платона розв'язана достатньо теїстично. Тут перед нами вкотре виявляє себе "особлива спорідненість"

платонізму з християнством, відзначена згодом П. Флоренським⁵⁸.

Отже, завершуючи виклад платонівського вчення, глибоко близького йому, Юркевич зазначає, що воно практично безроздільно панувало у науковій свідомості людства до появи системи Канта, яка ознаменувала перехід від безперечного визнання істини чистого розуму до критики чистого розуму. "Геніальний твір Канта, відомий під цією назвою, утворює рішучу протилежність тим началам, що... панували від Платона до Лейбніца включно"⁵⁹. Принципові відмінності цих учень Юркевич ілюструє такими тезами:

"Платон. Лише невидима надчуттєва сутність речі є пізнаваною.

Кант. Лише видиме чуттєве явище є пізнаваним.

Платон. Поле досвіду є цариною тіней та марень (De Rep. 514 а, 476 с): лише прагнення розуму до світу надчуттєвого є прагненням до світла знання.

Кант. Прагнути розумом до світу надчуттєвого означає прагнути розумом до істини тіней та марень; а діяльність у царині досвіду є прагненням до світла знання.

Платон. Справжнє пізнання ми маємо, коли рухаємося мисленням від ідей через ідеї до ідей.

Кант. Справжнє пізнання ми маємо, коли рухаємося мисленням від споглядань через споглядання до споглядань.

Платон. Пізнання сутності людського духу, його безсмертя та найвищого призначення заслуговує скоріш за все назви науки: це цар-наука.

Кант. Це не наука, а формальна дисципліна, що застерігає від безплідних спроб стверджувати що-небудь про сутність людської душі.

Платон. Пізнання істини є можливим для чистого розуму.

Кант. Пізнання істини не є можливим ні для чистого розуму, ні для розуму, збагаченого досвідами. Щоправда, в останньому випадку пізнання є можливим; але це буде не пізнання істини, а лише пізнання загальнопридатне"⁶⁰.

Не заглиблюючись детально у виклад критики Канта у Юркевича, зупинимось лише на її принципових пунктах.

Критицизм Канта завдав серйозного удару по наївному реалізму, який бачив у фактах свідомості прості відображення об'єктивно існуючих речей. Але, як писав Вол. Соловйов, Юркевич, "показавши істинність ідеалістичних тез Канта... визнає

цілковито необґрунтованими скептичні погляди Канта"⁶¹. Скептицизм кантівської філософії містить глибоке протиріччя, вкорінене в тому, що закони суб'єкта не є суб'єктивними законами (як це мислив Кант), так само як "закони руху мас не є закони масивні". Постає парадоксальне становище, коли закони суб'єкта, що пізнає, виявляються витвореними самим суб'єктом, тобто причина виявляється наслідком самої себе. Якщо для Платона в ідеях полягала об'єктивна істина розуму, то в "Критиці чистого розуму" "думка про суб'єктивність категорій нав'язує нам неможливе переконання, а саме, нібито ми поринаємо у царину примар та омани тим більше, чим більше ми переробляємо чуттєво даний матеріал згідно з началами розуму"⁶².

Проте чи прагне розум лише формального об'єднання емпіричних даних? Безперечно, ні. Його може задовольнити лише істина, а не формальна спільність: "коли ми поєднуємо... уявлення під категорії у судженнях, ми відносимо їх до первинного і незмінюваного усвідомлення істини, а не до усвідомлення Я, як стверджує Кант. У судженні "Земля куляста" немає й натяку на його відношення до Я — ні до емпіричного, ні до чистого, але воно перебуває у необхідному відношенні до істини. Весь його сенс вичерпується тим, що суб'єктивні уявлення ми перетворили на істину за допомогою категорій субстанції та якості. Таким чином, категорії як носії єдиної, загальної та незмінюваної істини розуму — це платонівські ідеї"⁶³. Нерозуміння цього призводить Канта до нерозв'язних парадоксів: розум приречений самою своєю природою на немінучі ілюзії, які полягають у визнанні буття Бога, безсмертя душі та ін. І, попри те, що критика розуму показує всю неспроможність цих ілюзій, розум не може позбутися їх, і ми, як істоти моральні, маємо вірити в те, що оголошено ілюзорним. Понад те, саме цей, сповнений ілюзій, розум виявляється у Канта підставою єдності діяльності глузду. Все це змушує Юркевича, котрий віддає належне кантівській філософії, зокрема для природничо-дослідницьких наук, бути переконаним у метафізичній слушності саме платонівського світоспоглядання.

Викладені у розглянутій нами праці думки Юркевича справляють величезний вплив на наступний розвиток російської думки. Якщо за життя й одразу по смерті його ідеї справили вплив лише на вузьке коло його учнів, то згодом їхнє значення ставало дедалі відчутнішим. Повною мірою це значення могли оцінювати лише ретроспективно, з позиції досвіду, нагромадженої російською релігійною філософією. Інколи бажання віддати належне ідеям Юркевича призводило до виразної гіперболізації його заслуг. Так, відомий історик російської та української фі-

лософії Д. Чижевський писав, що запропонована Юркевичем критика Канта, попри деяке перебільшення його помилок, належить до найяскравішого з написаного про Канта в світі⁶⁴. Спокійнішою, а водночас дуже точною є оцінка цієї праці, зроблена 1914 року Г. Шпетом. Є сенс навести її тут, попри чималі обсяг.

“...думки Юркевича вражаючи за своєю завершеністю, виваженістю й достеменною філософічністю. Вони були висловлені 48 років тому, але ж якою мірою й за смыслом і, навіть термінологічно вони нагадують деякі висновки сучасної нам філософії... Той факт, що останні 50 років філософська думка, проте, конала в обіймах неокантіанства, свідчить тільки, що розрахунок з філософією Канта має бути справою не тільки індивідуальною, але загальною. Треба було знов і всім пройти вишкіл Канта, щоб до кінця розкрити неспроможність його негативної філософії загалом, щоб у ній самій знайти все, що може примирити її з традицією справді позитивної філософії, й щоб, нарешті, на ґрунті цієї традиції, яка завжди сягає Платона, знайти нові виходи й шляхи. Юркевич немов би передбачав можливість реставрації Канта й те, яке місце посяде вчення Канта знову, й перш ніж почався загальний відступ на позиції Канта, він зумів оцінити їх у справжньому філософському значенні. Повторюю, у Юркевича це було справою індивідуальною, проте тим більш вдячні ми маємо бути йому тепер, коли його ідеї входять у загальну свідомість позитивної філософії. Юркевич умів віддати належне своїй сучасності, й тому ще з більшим усвідомленням виконуваного обов'язку повинні ми прагнути того, щоби показати, що його ідеї в історії нашої думки не лишилися неплідними”⁶⁵.

Сьогодні можна цілком впевнено стверджувати, що ідеї П. Юркевича “не лишилися неплідними” в історії нашої думки. Щодо змальованої ним антитези Платона і Канта, то надалі вона відіграватиме фундаментальну роль у російській філософії, набуваючи у таких філософів як П. Флоренський та В. Ерн воістину драматичної гостроти. Проте його значення для подальшого розвитку вітчизняної думки далеко не вичерпується цими ідеями.

Можна вважати, що вихованець Київської духовної академії П. Юркевич створює новий тип філософії, який у працях його учня В. Соловйова набуває класичного вигляду й уславить вітчизняну філософію. Спираючись на досвід церковного умозріння, П. Юркевич поєднує його з найсучаснішими дослідженнями світової думки. Водночас він закладає традицію специфічного християнського переосмислення платонізму, народжуючи тим

самим тип вільного релігійного філософування. Проте, найкращим свідченням життєздатності ідей П. Юркевича став не лише розвиток закладених ним основ численними представниками релігійної філософії, а те “друге пришествя” його ідей, яке вони переживають сьогодні. У своїх творах він торкнувся вічних філософських проблем й запропоновані ним розв'язання цих проблем навіть через сто двадцять років після його смерті вражають своєю глибиною та оригінальністю.

ПРИМІТКИ

1. Духовно-академічна освіта й становлення філософії в Київській духовній академії

¹ Чистович И. История Петербургской Духовной Академии. — Спб., 1857. — С. 192, 193.

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.

⁴ Радлов Э. Л. Очерки развития русской философии // Очерки истории русской философии. — Свердловск, 1991. — С. 98, 99.

⁵ Введенский А. И. Судьбы философии в России // Очерки истории русской философии. — Цит. вид. — С. 33.

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

⁷ Флоровский Г. Пути русского богословия. — Париж, 1988. — С. 144.

⁸ Там само. — С. 184.

⁹ Там само.

¹⁰ Там само. — С. 128

¹¹ Там само. — С. 238.

¹² Там само. — С. 237, 238.

¹³ Там само. — С. 238.

¹⁴ Введенский А. И. — Цит. вид. — С. 33—36.

¹⁵ Флоровский Г. Пути русского богословия. — Цит. вид. — С. 240.

¹⁶ Зеньковский В. В. История русской философии. — Цит. вид. — Т. 1. — С. 313.

¹⁷ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. — Цит. вид. — С. 189, 190.

¹⁸ Там само. — С. 194.

¹⁹ Бердяев 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. — Цит. вид. — С. 197, 198.

²² Флоровский Г. Пути русского богословия. — Цит. вид. — С. 197—199.

²³ *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — Цит. вид. — С. 100.

²⁴ Там само. — С. 142, 143.

²⁵ Там само. — С. 173.

²⁶ *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии. — Цит. вид. — С. 196, 197.

2. Памфіл Юркевич

¹ *Солов'єв В. С.* Три характеристики. — Собрание сочинений В. С. Солов'єва. — Т. VIII. — СПб., 6/д. — С. 425—426.

² *Нечуй-Левіцький І.* Хмари // Твори: В 2-х томах. — Київ, 1985. — Т. 1. — С. 143.

³ *Ключевский В. О.* Письмо П. П. Гвоздеву от 27.01.1862 // Юркевич П. Д. Философские произведения. — М., 1990. — С. 530.

⁴ *Солов'єв В. С.* Три характеристики. — С. 425.

⁵ *Солов'єв В. С.* О философских трудах П. Юркевича. — Собрание сочинений Владимира Сергеевича Солов'єва. — Т. 1. — СПб., 6/д. — С. 162.

⁶ *Юркевич П. Д.* Из науки о человеческом духе // Философские произведения. — М., 1990. — С. 109.

⁷ Там само. — С. 115.

⁸ Там само.

⁹ *Чернышевский Н. Г.* Антропологический принцип в философии // Избранные философские произведения: В 3-х т. — М., 1951. — С. 188.

¹⁰ *Юркевич П. Д.* Из науки о человеческом духе. — С. 125.

¹¹ *Чернышевский Н. Г.* Антропологический принцип в философии. — С. 187.

¹² *Юркевич П. Д.* Из науки о человеческом духе. — С. 131—132.

¹³ *Чернышевский Н. Г.* Антропологический принцип в философии. — С. 216.

¹⁴ Там само. — С. 215—216.

¹⁵ *Юркевич П. Д.* Из науки о человеческом духе. — С. 137—138.

¹⁶ Там само. — С. 138.

¹⁷ *Ярмусь С.* Памфіл Данилович Юркевич (1826—1874) та його філософська спадщина // Юркевич П. Д. Твори. — Вінніпег, 1979. — С. 27—28.

¹⁸ *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992. — С. 22.

¹⁹ *Pietsch R.* Beiträge zu Entwicklung der Philosophie bei den Ostslawen im 19. Jahrhundert. — Pamfil D. Jurkevych (1826—1874). — Ulm., 1992.

²⁰ *Delitzsch F.* System der byblischen Psychologie. — Leipzig, 1855. — S. 203—212.

²¹ *Pietsch R.* Beiträge zu Entwicklung der Philosophie bei den Ostslawen im 19. Jahrhundert. — Pamfil D. Jurkevych (1826—1874). — Ulm., 1992.

²² *Елисеев Г.* 862—1862, или Тысячелетие России // Свисток. — М., 1981. — С. 243.

²³ *Шпет Г. Г.* Философское наследие П. Д. Юркевича // Юркевич П. Д. Философские произведения. — С. 605.

²⁴ Там само.

²⁵ *Лосский Н. О.* История русской философии. — М., 1991. — С. 82—837.

²⁶ *Солов'єв В. С.* О философских трудах П. Д. Юркевича. — С. 165.

²⁷ *Гальцева Р.* Юркевич // Философская энциклопедия: В 5-ти т. — М., 1970. — Т. 5. — С. 603.

²⁸ *Ярмусь С.* Памфіл Данилович Юркевич (1826—1874) та його філософська спадщина. — С. 22—23.

²⁹ *Лосский Н. О.* История русской философии. — С. 82—83.

³⁰ *Юркевич П. Д.* Идея // Философские произведения. — М., 1990. — С. 10.

³¹ Там само. — С. 11.

³² Там само. — С. 12.

³³ Там само. — С. 14.

³⁴ Там само. — С. 17.

³⁵ Там само. — С. 24—25.

³⁶ Там само. — С. 26.

³⁷ Там само. — С. 27.

³⁸ Там само. — С. 28.

³⁹ Там само.

⁴⁰ Там само.

⁴¹ Там само. — С. 33.

⁴² *Гальцева Р.* Юркевич // Философская энциклопедия: В 5-ти т. — М., 1970. — Т. 5. — С. 603.

⁴³ Див.: *Солов'єв В. С.* Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2-х т. — М., 1989. — Т. 2. — С. 67—71.

⁴⁴ *Юркевич П. Д.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Философские произведения. — М., 1990. — С. 467.

⁴⁵ Там само. — С. 468.

⁴⁶ *Флоренский П. А.* Космологические антиномии И. Канта // Богословский вестник. — Сергиев Посад, 1908. — С. 596.

⁴⁷ *Юркевич П. Д.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. — С. 472.

⁴⁸ Там само. — С. 477—478.

⁴⁹ Там само. — С. 478.

⁵⁰ Там само. — С. 479.

⁵¹ Там само. — С. 481.

⁵² Там само. — С. 486.

⁵³ Там само.

⁵⁴ Там само. — С. 488.

⁵⁵ Там само. — С. 489.

⁵⁶ *Зеньковский В. В.* История русской философии. — Т. 1. — С. 320—321.

⁵⁷ *Гальцева Р.* Юркевич // Философская энциклопедия. — Т. 5. — С. 603.

⁵⁸ Див.: *Флоренский П.* Смысл идеализма. — Сергиев Посад, 1914. — С. 5.

⁵⁹ *Юркевич П. Д.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. — С. 496.

⁶⁰ Там само.

⁶¹ *Солов'єв В. С.* О философских трудах П. Д. Юркевича // Юркевич П. Д. Философские произведения. — М., 1990. — С. 574.

⁶² *Юркевич П. Д.* Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. — С. 522.

⁶³ Там само. — С. 507.

⁶⁴ Див.: *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. — К., 1992. — С. 185.

⁶⁵ *Шпет Г. Г.* Философское наследие П. Д. Юркевича // Юркевич П. Д. Философские произведения. — М., 1990. — С. 605—606.

4

ФІЛОСОФІЯ
В УНІВЕРСИТЕТІ
СВЯТОГО
ВОЛОДИМИРА





1.

КИЇВСЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ ХІХ — ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТТЯ

Хоч як дивно, але визначний культурний центр, місто з понад півторатисячолітньою історією, Київ здобув свій перший університет лише в минулому столітті. Порівняно з провідними європейськими університетами Київський університет, що нещодавно відзначив свій 160-літній ювілей, за віком перебуває десь поміж дитинством та юністю. Але попри всю свою молодість, він встиг зробити стільки корисного для розвитку освіти, науки та культури, зростити таку плеяду талановитих фахівців, що вже давно здобув всесвітнє визнання.

Коротке життя Київського університету є досить бурхливим і сповненим різноманітних подій, невпинного пошуку власного обличчя, формування власної духовної традиції. І хоча з історії університету написано чимало, можна з певністю стверджувати, що справжня її картина не відтворена і не вивчена. Тенденційне висвітлення фактів, а інколи й просто їх перекручення, вкрай ідеологізоване тлумачення подій, кочування з видання у видання однакових, не завжди суттєвих, відомостей, нехтування і маніпулювання історичною правдою тривалий час перешкоджало створенню об'єктивного уявлення про університетське минуле, збереженню і примноженню його духовної спадщини сучасними поколіннями студентів і викладачів.

Особливо, на наш погляд, постраждало від табуїзованого й упередженого підходу вивчення філософського процесу, що відбувався у Київському університеті в ХІХ — на початку ХХ століття. Послідовне втілення в історико-філософській літературі радянської доби тези про “неоднорідність” університетської філософської думки, представленої, з одного боку, “ідеалістичною, реакційною за своєю основою, так званою академічною або офіційною філософією, а з іншого — прогресивною, матеріалістичною за своєю спрямованістю філософією, ідеї якої пропитували деякі представники суспільних наук, а також низкою відомих природничиків”¹, призвело, зрештою, до того, що носіями філософського розвитку постали не філософи-фахівці, а професори фізики, математики, хімії, медицини. Професійна філософія як така була майже викреслена з історії університету, а імена її представників якщо й згадувалися, то завжди з викривальним нафосом.

Але чи й справді такими мізерними й жалюгідними були

здобутки київської університетської філософії? Звернімося до її історії, що веде свійлік з 1834 року — року заснування в Києві Університету Св. Володимира.

Відкриття Київського університету виявилось справою довготривалою. На цю подію українська культурна громадськість чекала ще з середини ХVІІ століття, але впродовж майже двохсот років її бажання і навіть конкретні проекти залишалися нездійсненими. Тривалий час справа освіти у так званому “Південно-Західному краї” колишньої Російської імперії перебувала під впливом Польщі та римсько-католицької церкви, і лише польське повстання 1830—1831 рр. спонукало уряд до рішучих дій у справі деполонізації і ствердження “споконвічних російських начал”. Одним із заходів, здійснених у цьому напрямку, і стало заснування у Києві Університету Св. Володимира, покликаного стати “розумовою фортецею поблизу військової”.

Урочисте відкриття університету відбулося 15 липня 1834 року, в день, коли церква вшановує пам'ять святого Володимира, князя Київського. Через місяць, 28 серпня, новостворений навчальний заклад у складі двох факультетів — філософського і юридичного — розпочав свій перший навчальний рік.

Тодішній філософський факультет зовсім не був схожим на сучасні філософські факультети й об'єднував найрізноманітніші кафедри, у тому числі й далекі від філософії. На початку своєї історії він складався з двох відділень. До першого належали кафедри філософії, грецької словесності і старожитностей, римської словесності і старожитностей, російської словесності та загальної й російської історії та статистики. Друге відділення містило кафедри чистої і прикладної математики, астрономії, фізики і фізичної географії, хімії, мінералогії і геогнозії, ботаніки, зоології, технології, сільського господарства, лісознавства та архітектури. Звичайно, таке розмаїття предметів у межах одного факультету гальмувало навчальний процес і зовсім не сприяло фаховій підготовці студентів. Тому небагом структура університету набуває змін у напрямку більшої спеціалізації і розподілу навчальних дисциплін.

Так, наприкінці сорокових років Університет Св. Володимира складається вже з чотирьох факультетів: історико-філологічного, фізико-математичного, юридичного і медичного. Як і в усіх російських університетах, філософський факультет як такий припиняє своє існування, а кафедра філософії відтоді входить, разом з іншими гуманітарними кафедрами, до складу історико-філологічного факультету.

1864 року історико-філологічний факультет розподіляється на три відділення: класичне, слов'яно-руське та історичне. Фі-

лософію у складі трьох дисциплін (логіка, психологія та історія філософії) відносять до класичного відділення (або відділення класичної філології).

Отже, з середини шістдесятих років фахова підготовка з філософії в Київському університеті, як і в інших університетах Російської імперії, здійснювалася саме на класичному відділенні історико-філологічного факультету. Такий стан справи зберігався аж до реформування університету 1920 року у Вищий інститут народної освіти (ВІНО).

Студент, котрий навчався на класичному відділенні, отримував передусім фундаментальну гуманітарну освіту. Тут ґрунтовно вивчалися грецька і латинська мови та література, світова й вітчизняна історія, російська та західноєвропейська література, мовознавство, теорія та історія мистецтва. Особливу увагу приділяли мовній підготовці майбутніх фахівців — під керівництвом досвідчених викладачів вони опановували французьку, німецьку, англійську, італійську, санскрит. Студентів навчали також малюванню, музиці, танцям, фехтуванню тощо.

Серед філософських дисциплін обов'язковими були філософська пропедевтика (цей курс мав тоді назву "Вступ до філософії"), історія філософії, логіка та психологія. За традицією, що склалася в університеті, викладачі філософії читали також обов'язковий курс педагогіки, що надавало останній вигляду певної філософської дисципліни.

Обов'язковими для вивчення студентами всіх факультетів університету були догматичне і моральнісне богослов'я, історія церкви та канонічне право. В Київському університеті, що від початку існував як цілком світський навчальний заклад, богослов'я і філософія співіснували завжди відокремлено. Відсутність богословських факультетів взагалі була специфічною ознакою російських університетів порівняно із західноєвропейськими². Але тут існували кафедри богослов'я, що завжди посідали автономне місце і заміщувалися особами, котрі мали духовне звання.

У різні періоди історії Університету Св. Володимира обсяг філософських дисциплін, що викладалися, змінювався залежно від зовнішніх обставин і регламентацій університетських статутів (упродовж 1834—1917 рр. Статут Університету змінювався п'ять разів). У 30—40 роках він був значним — від п'яти до десяти годин на тиждень — і складався з історії філософії, логіки, дослідної психології та історії душі, моральної філософії у поєднанні з природним правом³. Слухання лекцій з логіки та історії філософії було обов'язковим для всіх студентів університету. Зміст лекцій та програми курсів цілком залежали від

викладача, його особистості, наукових схильностей та інтересів і практично не контролювалися.

Наприкінці 40-х років ситуація кардинально змінюється. Уряд, наляканий революціями у Західній Європі, запроваджує найсуворіші заходи щодо викладання суспільних наук. Лектори були зобов'язані затверджувати детальні програми своїх курсів на факультетських зборах і в ректора, кожна з програм підлягала цензурі. Рукописи лекцій перевірялися, декани факультетів повинні були стежити за тим, щоб їхнє читання повністю відповідало програмі та затверженому текстові, а про будь-які відступи від них — хай навіть і "нешкідливі" — належало повідомляти ректорові.

Відповідні відомства не зупинялися ні перед чим, аби запобігти "небезпечному впливу Заходу". Були заборонені всі кордонні відраження і відпустки. Зведено до мінімуму право університетів і Академії наук отримувати з-за кордону наукову і навіть художню літературу.

Але й ці заходи здалися урядові замалими. Наприкінці 1849 року з університетських курсів було вилучено державне право європейських країн, "через нетвердість начал і незадовільність висновків". З цього ж приводу з курсів всесвітньої історії, політекономії, статистики викинули цілі розділи.

Саме тоді було скасовано філософські факультети — відбувся їх розподіл на історико-філологічні та фізико-математичні. А 1850 року уряд, аби вберегти юнацтво від "звабливих мудрувань новітніх філософських систем", фактично заборонив викладання філософії в університетах. Серед філософських дисциплін були залишені тільки логіка і психологія, але їх читання було доручено професорам богослов'я, котрі працювали за програмою, створеною у Московській духовній академії і затвердженою Синодом. Викладачів філософії було або звільнено з університетів або переведено на інші кафедри.

П'ятдесяті роки були похмурим періодом у житті Київського університету. Його попечителем був тоді генерал-губернатор Д. Г. Бібіков, зусилля якого були спрямовані на запровадження у "нірситеті", як він його називав, казарменої дисципліни і наклепництва серед студентів та викладачів.

Ситуація починає змінюватися на краще лише наприкінці 50-х років, коли попечительство над округом було віддано відомому науковцю і громадському діячеві М. І. Пирогову, котрий приніс в університет дух реформ, повагу до науки і культури, демократичні настрої. Починається "відлига" у ставленні до філософії і з боку уряду. 1860 року знімаються обмеження на її викладання в університетах. Знову відкриваються філософські

кафедри. Філософія поступово повертається і стверджується в університетській аудиторії. Склад філософських дисциплін розширюється, поповнюється новими курсами.

Умови, в яких існувала київська університетська філософія, як і філософія у межах колишньої Російської імперії взагалі, ніколи не були сприятливими для її нормального розвитку і функціонування. З боку уряду вона завжди перебувала “під підозрою” — згадаємо відомий вислів одного з ініціаторів вигнання філософії з університетів, тодішнього міністра освіти кн. П. Ширінського-Шихматова: “Користь від філософії не доведена, а шкода від неї можлива”. Пригадаймо і не менш горезвісних діячів російської “просвіти” Д. П. Руніча і М. Л. Магницького, чиїми зусиллями у 20-ті роки минулого століття були розгромлені Санкт-Петербурзький і Казанський університети. Магницький ще у 1823 році наполягав на необхідності вирвати зло із самого коренем — тобто вилучити філософію із викладання раз і назавжди. Тоді до нього прислухалися лише частково — вигнали із університетських кафедр “неблагонадійних” професорів та заборонили їхні праці. “Просвічені” урядовці не вимагали від філософії ніякого розвитку, впевнені в тому, що її підвалини повинні складати Послання апостола Павла до Колосян і Тимофії. Християнське благочестя й усвідомлення необхідності одкровенних істин — єдине, чого потребували від філософських наук.

Не сприяли розвиткові філософії й настрої російської інтелігенції, що звикла зводити на місце думки буденну прагму. Замість “чистого мислення” й “отці” і “діти” шукали у філософії “життєвого”, прагматичного світогляду, замість того, щоб дбати про її “вільне буття”, чекали від неї розв’язання особистих і суспільних проблем, задоволення сьогоденного інтересу, рішення так званих злиденних питань. “Не дивно, — зазначає з цього приводу Г. Шпет, — що на такому ґрунті зростала філософія бліда, зниділа, слабка. Дивно, що вона все ж таки, незважаючи ні на що, росла”⁴.

Це зростання вітчизняної філософської думки у минулому столітті здійснювалося зусиллями талановитих одинаків, котрі, попри всі життєві негаразди, попри нерозуміння, а іноді й цькування з боку сучасників, не зраджували обраному шляху — служінню істині, й за будь-яких умов стверджували самостійність філософії та необхідність філософського професіоналізму у боротьбі з філософським дилетантизмом і невіглаством.

Саме на таких людей особливо пощастило Київському університету. За всю його дореволюційну історію в ньому працювало близько десяти викладачів-філософів, і кожен з них був

відомий далеко за межами університетської аудиторії, кожен залишив певний відбиток у вітчизняній філософській культурі.

Першим професором філософії Київського університету був Орест Маркович Новицький (1806—1884). Упродовж шістнадцяти років (1834—1850) він викладав тут історію філософії, психологію та логіку. Талановитий педагог, блискучий лектор, О. М. Новицький був водночас і відомим науковцем, що залишив по собі значну творчу спадщину.

З 1838 до 1844 року викладав в університеті і Петро Семенович Авсєнев (1810—1852), один із найученіших людей тогочасної Росії. Його курси з логіки, історії душі, моральної філософії, філософії історії, новітньої філософії завжди викликали неабиякий інтерес і глибокі роздуми у слухачів.

Близько сорока років (1848—1886) викладав у Київському університеті логіку, педагогіку, психологію, історію філософії професор Сильвестр Сильвестрович Гогоцький (1813—1889), автор численних філософських праць, серед яких чотиритомний “Філософський лексикон”⁵ — перша вітчизняна філософська енциклопедія.

О. М. Новицький, П. С. Авсєнев, С. С. Гогоцький зросли і як мислителі, і як викладачі у стінах Київської духовної академії. Вони є визначними представниками тієї школи філософського теїзму, що склалася там у першій половині XIX століття. З традиціями цієї школи вони не тільки не поривали впродовж усього життя, але й прищепили найкращі з них київській університетській філософії.

Найважливішою з цих традицій і такою, що визначила подальший розвиток філософської думки в Україні, є, на наш погляд, критичне осмислення здобутків західноєвропейської, передусім німецької, філософії і включення її до вітчизняного історико-культурного контексту. Йдеться не просто про “знайомство” чи “популяризацію” німецького ідеалізму, тим більше не про епігонство чи учнівське наслідування, а про той напружений мислительний синтез, могутній поштовх якому він дав, і наслідком якого стало те “відтворення цілісного розуму з понять розсудку”, що визначило згодом самобутність та оригінальність вітчизняної філософії. Новицький, Авсєнев, Гогоцький не тільки познайомили київську університетську аудиторію з іменами Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля, Баадера, Якобі, Шубарта, Бьоме, Мейстера Екхарта та інших, а й переконали її в недостатності та однобічності раціоналізму, його неспроможності пояснити всі таємниці буття і свідомості, стати підвалиною цілісного універсального світогляду, пошуки якого визначили надалі розвиток київської університетської філософії.

Філософи-теїсти О. Новицький, П. Авсенев, С. Гогоцький сподівались дістатися такого світогляду на шляху творчого синтезу німецького раціоналізму з релігійно-православним досвідом, відданим цілісній істині християнства, на шляху вищого замирення раціонального й емпіричного у верховному началі всякого буття, ідеального і реального. Майбутню вітчизняну філософію вони бачили тільки як релігійну, православу, метою якої є досягнення цілісного знання через злиття в єдине ціле розуму, волі, віри, надії, любові, совісті, естетичного почуття, тобто всіх духовних сил людини. Підґрунтя і запоруку органічності такого синтезу київські теїсти, як, до речі, й російські слов'янофіли (близькість їхніх філософських настанов не можна не помітити), вбачали у патристичній спадщині, саме повернення до якої відбувалося, знову-таки, в процесі осмислення німецького ідеалізму.

Від німецької філософії до святих отців йшли слов'янофіли — згадаймо історію “обернення” І. Киреевського, враженого висновком дружини після ознайомлення її з працями Шеллінга: як виявилось, думки останнього “давню їй відомі — з витворів св. Отців”⁶. Таким самим шляхом ішли київські теїсти — згадаймо зізнання найрелігійнішого з-поміж них П. Авсенева: “...п’ятнадцять років присвятив я вивченню німецької філософії, втратив я зір, перечитуючи тексти німців. Тепер, коли Господь призвів мене до вивчення Його Одкровення... бачу, що все, чим я захоплювався у сфері думки філософів, все це давно було сказано в божественних писаннях пророків та апостолів і відбито у творіннях отців”⁷.

Наведені висновки є цілком закономірними — адже східнохристиянська містична традиція, втілена у святоотцівській літературі, є спільним джерелом німецької й української, німецької та російської духовності. Цю традицію продовжують німецькі містики (І. Екхарт, Я. Бьоме та інші) з їхнім динамічно-діалектичним уявленням про дух і буття, а Шеллінг і Гегель втілюють її у найвищій, систематичній формі (цю ж саму традицію продовжує і Г. Сковорода). Звідси цілком зрозуміло є та виняткова сприйнятливність до німецького ідеалізму (особливо до містики, Шеллінга і Гегеля), якою позначена українська і російська філософія XIX — початку XX століття.

Задаючи тон київській університетській філософії, від початку підносячи її до високого професійного рівня, філософи-теїсти зазнавали, у свою чергу, позитивного впливу більш вільного, порівняно з духовно-академічним, університетського середовища. Згадаймо, що викладач академії був зобов’язаний її статутом суворо дотримуватися істини євангельської, не зваблю-

ючись спокусою розуму віднайти істину власними зусиллями, без вищого світла божественного одкровення. Г. Шпет дотепно характеризує духовно-академічну філософію, у зв’язку з цим, як “біг на місці або, точніше, рухи того, хто коротким ланцюгом прив’язаний до стовпа”⁸. Університет також вимагав від своїх професорів і релігійно-морального благочестя, і політичної благонадійності, але його регламентації не були такими жорсткими. Не випадково О. М. Новицький відразу прийняв пропозицію посісти університетську кафедру філософії, а С. С. Гогоцький доклав чимало зусиль, щоб стати її професором⁹. Університет якщо й не давав необхідного простору для вільного філософування, то хоча б відкривав можливість для мислення “більш у дусі вільно-філософському, ніж віддано-богословському” (Шпет), для більш розлогих наукових контактів, накреслював нові світоглядні перспективи. В університетський період творчості О. Новицького і С. Гогоцького їхня богословська зорієнтованість поступається місцем суто філософським інтересам, свідченням чого є численні праці з історії філософії, логіки, психології, педагогіки, в яких обидва мислителі відстоюють принцип самостійності і самоцінності філософії. В їх особах поступово формується той тип світських релігійних філософів, котрі визначили обличчя вітчизняної філософської культури кінця XIX — початку XX століття.

Своєрідний синкретизм духовно-академічної та університетської філософії, яскравий приклад якого в Києві залишили О. Новицький і С. Гогоцький, не є, звичайно, закономірністю — свідченням цьому є творчість П. Авсенева, чи не найталановитішого з-поміж вітчизняних мислителів цієї доби, постать якого вирізняється якимось особливим трагізмом. “Смирений філософ” — таким викарбувався Авсенев у пам’яті сучасників. Відданий син церкви, просякнутий щирою і глибокою релігійністю, він уособлював рідкісну гармонію віри і розуму. Щодо головної вимоги до викладача філософії — “благонадійності” — Авсенев відповідав їй, мабуть, щонайбільше з усіх колег по Київській духовній академії. Але й це не врятувало професора від тиску і, навіть, нападок з боку академічного начальства. Його тяжіння до вивчення надприродних явищ людської психіки (лунатизм, ясновидіння, божевілля тощо), намагання проникнути в таємницю “сутінкових станів душі”, впевненість у здатності душі “спілкуватися із зовнішнім світом безпосередньо і знати багато чого безсвідомо”¹⁰, викликали не тільки подив, а навіть певні підозри й у тодішнього ректора Академії Інокентія (Борисова), і у Київського митрополита Філарета (Амфітеатрова). Покірний наказам, Авсенев кілька разів переробляв свої лекційні курси.

“Ці випадки тиску на наукову совість професора, — цілком слушно зауважує Г. Шпет, — залишають тим більш гнітуче враження, що вони стосуються саме науки і тільки науки”¹¹.

Але й в університеті не знайшов Авсенев жаданого душевного притулку, хоча студенти сприймали його лекції з захопленням і оцінювали як такі, “що найбільше наближались до ідеалу університетського викладання”¹². Врешті-решт П. С. Авсенев “різними неунікними зіткненнями з життям приведений був... до необхідності подумати про монашество”¹³. Пострижений 11 жовтня 1844 року з іменем Феофана, він залишає університет, поступово відходячи од викладання філософії в Академії, а в березні 1850 року припиняє викладацьку діяльність взагалі і вирушає до Риму настоятелем посольської церкви, де через два роки помирає.

Та не тільки посадові регламентації і неусипний контроль начальства отруювали життя київських академічних філософів цієї доби, стискуючи їхню думку суворими межами відповідності слову Божому. Чи не набагато сильнішою отрутою для них було нерозуміння і відверте цькування з боку “володарів дум” тогочасної російської інтелігенції. Мішенню для “наукової критики”, що виглядає просто як злива лайки і бруду, став не лише Памфіл Юркевич. Дісталось повною мірою і О. Новицькому, і С. Гогоцькому. Традиція “несамовитості”, прищеплена російській критиці ще В. Белінським, знайшла у наступному поколінні гідних спадкоємців. Зовсім не дивно, що для гарячкуватого Д. Писарева, університетські роки якого збігалися з заборонаю на викладання філософії, “сучасний, здоровий і свіжий матеріалізм” став не тільки світоглядом, а й зброєю в боротьбі з інакомислячими. Саме такими були для нього всі ці Новицькі, Гогоцькі і Юркевичі, котрі так не відповідали писаревському кредо: “я вимагаю від філософії тільки дотикових результатів”¹⁴, тобто такого, “що можна розгледіти очами і помацати руками”¹⁵. Умоглядна філософія в уяві утилітариста Писарева, — метафізична маячня, пустопорожня балаканина, непотрібна розкіш, “схоластика XIX століття”, яка “не знаходить собі читачів і шанувальників поза межами відомої касті. Мертва доктрина п. Новицького і упорядника “Філософського лексикону” ні для кого не може бути загрозливою. Вона не від світу цього, і світ її не зрозуміє. Ці дряхлі явища можуть бути сміливо пропущені критикою і залишені без всякої уваги публікою”¹⁶.

Тільки “з милостивості” погоджується називати “анахронізмами”, подібні Новицькому і Гогоцькому, М. Антонович. Як і Писарев, Антонович не принижує себе ані ґрунтовним ознайомлен-

ням з їхніми творами, ані, тим більше, їх аналізом. Він викриває, таврує, виносить вирок. Філософські знання “старих” філософів, за переконанням мислителя нового гатунку, є цілком безплідними і нікому не потрібними, “позаяк вони не засвоїли їх собі, так би мовити, фізіологічно, не переробили власною думкою, не вилучили з них живлячих начал для свого духу, не могли на підставі їх виробити для себе самостійних переконань... Вони, незважаючи на численність філософських відомостів, не мають ніякої філософії, і їхня система є чимось надзвичайно дивним, цілковитою аномалією думки...”¹⁷.

Особливо “відзначився” у хрестовому поході войовничого матеріалізму М. Г. Чернишевський. Перед його суворим судом постав не тільки П. Юркевич, а й О. Новицький і С. Гогоцький. Разом із Писаревим та Антоновичем він на довгі роки визначив ставлення до цих мислителів як до реакціонерів-мракобісів, що не заслуговують на серйозну увагу ні фахівців, ані широкої публіки.

Мужність і гідність, з якою київські академісти сприймали всі ці нападки, заслуговують на повагу і співчуття. За всіма правилами наукової полеміки вони захищали передусім професіоналізм у філософії, власне розуміння філософії як галузі чистого знання, несумісного з утилітарно-прагматичним до неї ставленням. Залишається лише жалкувати, що стільки сил і часу довелось витрачати їм на те, щоб доводити право на власну думку, право, підтвержене їх багаторічним сумлінним служінням істині.

Діяльність мислителів духовно-академічної школи визначила перші сорок років розвитку філософської науки в Київському університеті. З середини 70-х років XIX ст. Київська університетська філософія розвивається в межах світської традиції філософування.

Близька плеяда філософів, котрі викладали в Університеті Св. Володимира наприкінці XIX — початку XX ст. — О. О. Козлов, О. М. Гіляров, Г. І. Челпанов, Є. М. Трубецької, С. І. Булгаков та інші — об’єднує мислителів, що належать до різних філософських течій, сповідують погляди, які неможливо (і непотрібно) уніфікувати і зводити до спільного знаменника. Але безперечно й те, що цих філософів об’єднує високий професіоналізм, величезна філософська культура й обдарованість. Усі вони залишили помітний слід і в вітчизняній культурі, і в житті Київського університету. В умовах кризи західноєвропейського раціоналізму, засилля вітчизняного нігілізму і позитивізму вони відстоювали самоцінність філософського знання і його важливе значення в духовній культурі людства, шукали підвалини нового

філософського світогляду, вільного від однобічностей і вад попереднього раціоналізму та емпіризму.

Понад десять років (1876–1887) кафедру філософії Київського університету посідав Олексій Олександрович Козлов (1831–1901) – перший яскравий представник російського персоналізму. М. Бердяєв називав його (поряд із Л. Лопатіним) найвизначнішим з університетських філософів. В. Зеньковський підкреслював особливу цінність його метафізичних і гносеологічних побудов для подальшого розвитку персоналістичної метафізики. “Читання творів Козлова, – зазначав він, – залишає враження не тільки справжньої філософської обдарованості і глибини думки, але від нього завжди віє винятковою уваженістю і чесністю думки”¹⁸. Своїм учителем вважав О. О. Козлова М. Лосський¹⁹.

Київський період є найважливішим і найпліднішим у філософській творчості О. Козлова. Саме в цей період він захистив магістерську (1880) і докторську (1884) дисертації, написав найважливіші праці і численні статті. Зусиллями О. О. Козлова в 1885–1887 рр. у Києві виходив перший філософський журнал – “Философский трехмесячник”, редактором і автором якого був сам філософ. У Києві побачили світ і перші три з п’яти філософсько-літературних збірок Козлова “Свое слово” (1888, 1889, 1890).

Основною справою свого життя О. О. Козлов вважав філософську просвіту. Саме цій справі була підпорядкована його діяльність і як викладача, і як науковця. Влучним є спостереження М. Лосського: “Він був подібним до Сократа: всяка бесіда в його присутності перетворювалася на діалог, присвячений основним проблемам філософії”²⁰.

Оцінюючи тогочасну філософську ситуацію в Росії як “забуття філософії”, О. Козлов переживав її зі справжнім душевним боєм: “Навряд чи потрібно доводити читачеві, що ця наука перебуває у нас не лише в застої, а навіть гірше того, в загоні. Кому не траплялись, певне, такі, що мають деяку ступінь освіти, підлітки, котрі вважають своїм священним обов’язком вискалити зуби і навіть заіржати при одній вимові слова філософія? Хто не знає того, що величезна більшість людей, які добре знайомі з якоюсь спеціальною наукою, особливо з природничих, тільки презирливо стискають плечима, коли в їхній присутності буває згадано ім’я якогось діяча з філософії”²¹. Метою всієї своєї творчості Козлов зробив боротьбу з панівним на той час позитивізмом, пропаганду переконання в тому, що філософія є самостійною наукою з властивим тільки для неї

особливим предметом і методом дослідження, містячи в собі світоглядне знання.

“Талановитий і невтомний працівник по розповсюдженню знань” (Аскольдов), О. Козлов доклав чимало особистих зусиль щодо ознайомлення київського студентства і широкого кола читачів із сучасною західноєвропейською філософією. Свідченням цьому є його університетські і публічні лекції (в університеті Козлов читав історію новітньої філософії), його переклади творів Е. Гартмана²², А. Вебера²³ та інших, праця “Філософія дійсності. Виклад системи Дюрінга” (1883), низка статей “Сучасні напрями в філософії”, надрукованих у журналі “Заграничний вестник” (1881–1882), численні статті й критичні огляди в “Университетских известиях” і “Вопросах философии и психологии”²⁴.

Розроблене О. О. Козловим філософське вчення – “панпсихізм” – є першим творчим осмисленням і розвитком ідей Лейбніца та Лотце на вітчизняному ґрунті. Це вчення стало початком плідного й цікавого напрямку в російській філософії, представленого Л. Лопатіним, М. Лосським, С. Аскольдовим.

Через тяжку хворобу О. Козлов був змушений припинити викладацьку діяльність. У 1887 році вакантну кафедру філософії Університету Св. Володимира посів Олексій Микитович Гіляров (1855–1938).

Приват-доцент, а з 1891 р. – професор, О. М. Гіляров працював у Київському університеті аж до початку 20-х років. Автор численних наукових праць з філософії, психології, літературознавства, хімії, досвідчений фахівець, блискучий педагог, О. М. Гіляров був обраний 1922 року до складу ВУАН, ставши першим українським академіком-філософом.

Упродовж п’ятнадцяти років (1892–1907) лекційні курси з психології, логіки, філософської пропедевтики (“Вступ до філософії”), теорії пізнання в Київському університеті читав Георгій Іванович Челпанов (1862–1936) – приват-доцент (1892), екстраординарний (1896), ординарний (1904) професор філософії.

Талановитий педагог, Г. І. Челпанов був, за словами М. Бердяєва, “для того часу новим типом професора”²⁵. Як і в житті О. Козлова та О. Гілярова, київський період творчості Челпанова-філософа був найпліднішим. Думка В. Зеньковського, що в “Києві повною мірою проявилась філософська обдарованість Челпанова”²⁶ є цілком справедливою – адже саме в роки сумлінної праці в Київському університеті ним захищені магістерська (1896) і докторська (1904) дисертації, написані найголовніші праці²⁷, у тому числі “Мозок і душа” (1900), “найкраща не лише в російській, а й у світовій літературі книга з критики

метафізичного матеріалізму”²⁸, створені підручники з філософії (десять видань), логіки (дванадцять видань, останнє 1947 року в українському перекладі), психології (п’ятнадцять видань).

В один рік із Г. І. Челпановим приват-доцентом кафедри енциклопедії права був призначений до Київського університету Євген Миколайович Трубецькой (1863–1920), один з найцікавіших російських релігійних філософів. Упродовж тринадцяти років (1892–1905) Є. Трубецькой (з 1897 року – професор) читав студентам юридичного факультету курси історії філософії права (давнього і нового часу), а в 1903–1905 – курс енциклопедії права. За спогадом одного з університетських студентів тієї доби, його лекції завжди збирали численну аудиторію. Послухати Трубецького приходили не лише майбутні юристи, а й студенти інших факультетів. “Він приваблював не тільки змістом своїх лекцій, а й своєю манерою читати, своєю особистістю. ...Зваблювало їх і те, що молодий професор поводився з ними не як з новобранцями, яких треба вимуштрувати в університетській казармі, а як із молодшими товаришами. Він залюбки відповідав на запитання, досить люб’язно вів бесіду, не ухиляючись від дражливих тем... Ним було заведено читання рефератів з питань філософії та енциклопедії права; перед тисячною аудиторією точилися жваві сперечання поміж студентами-марксистами і прибічниками суб’єктивістської школи. Ці реферати створили кн. Трубецькому популярність надзвичайну”²⁹.

На початку 1990-х років поєднував приват-доцентуру в Київському політехнічному інституті та Університеті Св. Володимира Сергій Миколайович Булгаков (1871–1944). У 1903–1904 навчальному році він викладав студентам університету курс “Критичний вступ в економічну науку з бесідами”³⁰, а в 1904–1905 навчальному році – “Критичний вступ до політекономії”³¹. У київський період творчості С. М. Булгакова остаточно відбувається його перехід “від марксизму до ідеалізму” (відома збірка під цією назвою вийшла друком 1903 року), його повернення до Бога. Саме тоді Булгаков став відомим усій Росії своїми славетними лекціями про Чехова і низкою статей, що склали згодом одну з найкращих його книг – “Тихі думи”. “Зали, в яких читав у Києві о. Сергій, були переповнені, – згадує тодішній київський гімназист, майбутній філософ В. Ільїн, – і стиль цих лекцій, рівно як і їхній успіх, показує, що справді здійснювався певний крутий поворот від жалюгідних і бідних ідей 60-х і 70-х років, навіть цілковитий розрив з ними, заради ризикованого і великонадійного світанку нових днів”³².

Як приват-доцент, а згодом професор філософії, з 1907 р. працює в Київському університеті Павло Васильович Тихоми-

ров, відомий російський неокантіанець та історик філософії, автор численних наукових праць³³.

З Університетом Св. Володимира зв’язаний передеміграційний період творчості видатного філософа і правознавця Євгена Васильовича Спекторського (1873–1953). У 1913–1919 роках Є. В. Спекторський посідав університетську кафедру енциклопедії і філософії права, а в 1918 році був обраний деканом юридичного факультету, а потім – ректором університету. До Києва Спекторський приїхав уже зрілим науковцем і викладачем, автором фундаментальних праць з соціальної філософії³⁴. Київський період виявився особливо плідним і в розвитку його правознавчих студій. У 1917 році він отримав ступінь доктора державного права. В роки еміграції Є. В. Спекторський – професор Белградського університету (1920–1924, 1927–1930), професор і декан юридичного факультету Російського університету в Празі (1924–1927), професор Люблянського університету, голова Словенського товариства філософії права і соціології (1930–1945), професор Св.-Володимирської православної духовної академії в Нью-Йорку (1947–1951), перший голова Російської академічної групи в США.

Навіть цей короткий перелік професорів-філософів – яскраве свідчення того безперечного факту, що київська університетська філософія стояла аж ніяк не на “периферії” філософського розвитку XIX – початку XX століття. Безперечно і те, що попри всю різноманітність філософських поглядів і наукових пріоритетів, всі без винятку університетські викладачі філософії були особистостями у своїй галузі, досвідченими фахівцями й обдарованими людьми, справжніми трудівниками науки. Їм було що сказати і в численних книгах, і на сторінках часописів, і в університетській аудиторії. Їм було чому навчити, і вони робили це самовіддано і натхненно. Вони вчили студентів не тільки на лекціях, а й працювали з кожним, хто виявляв інтерес і здібність до філософування. Мабуть тому студенти тягнулися до своїх професорів, зустрічаючи в останніх не просто лекторів-екзаменаторів, а й Вчителів. Це спілкування не обмежувалося лише аудиторією, воно тривало на “домашніх” зібраннях “по суботах” чи “середах” у викладачів (згадаймо, з якою вдячністю відгукувався про “суботи” у Г. І. Челпанова його колишній студент М. Бердяєв), у палких дискусіях і, навіть, суперечках.

Мабуть, саме ця постійна співпраця сприяла вихованню “питомців”, які стали гордістю не тільки вітчизняної, а й світової культури. Університет Св. Володимира дав їх чимало.

Випускником юридичного факультету (1889) був Лев Шестов (1866–1938) – один з найцікавіших і найвпливовіших філософів ХХ століття.

Упродовж 1884–1885 років на юридичному факультеті навчався Микола Бердяєв (1874–1948), філософ із світовим іменем.

Знаними в усьому світі філософами стали випускники історико-філологічного факультету Василь Зеньковський (1881–1962), Густав Шпет (1879–1937), Дмитро Чижевський (1894–1977)³⁵. Помітний відбиток у розвитку філософської науки залишили Павло Блонський (1884–1941), Генріх Якубаніс (1879–1949), Валентин Асмус (1894–1975)³⁶. В. В. Зеньковський і Г. І. Якубаніс відомі не лише як випускники, а й як професори філософії Київського університету³⁷.

Мабуть, немає такої галузі філософського знання, в розвиток якої не зробили свого внеску філософи Університету Св. Володимира. Їхні наукові студії чимало сприяли становленню філософської антропології, онтології, гносеології, соціальної філософії, логіки, етики, естетики в Україні і Росії. Але, на наш погляд, найважливіші здобутки університетських філософів полягають у галузі історії філософії, психології та філософії права.

Історія філософії завжди посідала чільне місце поміж інших філософських предметів у навчальних планах Університету Св. Володимира. Її вивчення було поглибленим і скрупульозним і складалося не тільки із загальних курсів, що читалися у великому обсязі, а й з різноманітних спецкурсів та практичних занять, присвячених окремим мислителям, найбільш значним філософським працям тощо. Високий рівень їхнього викладання потребував серйозної підготовки і студентів, від яких вимагалось ґрунтовне знання першоджерел, читання їх мовою оригіналу, обізнаність у новітній європейській та вітчизняній філософській літературі. В. Ф. Асмус, котрий навчався в Київському університеті в 1914–1920 роках, яскраво ілюструє це згадкою про спеціальні курси за Платоном (“Бенкет”) і Арістотелем (“Метафізика”) у викладі Г. І. Якубаніса: “Обидва ці твори Якубаніс читав в аудиторії у грецькому оригіналі, відразу ж перекладав російською і розвивав історико-філософський коментар. Те ж саме ми зобов’язані були робити на іспиті: перекласти з твору, що склався, уривок, зазначений викладачем, і прокоментувати його з історико-філософської точки зору”³⁸.

Саме історико-філософська спадщина київських університетських філософів видається особливо значною. В ХІХ – на початку ХХ ст. Київський університет став справжнім осередком розвитку історико-філософської науки не тільки в Україні, а й

у межах Російської імперії взагалі. З іменами О. Новицького і С. Гогоцького пов’язані перші ґрунтовні спроби рефлексії з приводу теорії та методології історії філософії. Творче і самостійне переосмислення гегелівських настанов, запровадження принципу історизму як керівного в дослідженні історико-філософського процесу дозволили їм піднятися від емпіричного викладу різноманітних філософських поглядів і вчень до розробки цілісних історико-філософських концепцій. Започаткована цими мислителями в університеті традиція високого історико-філософського професіоналізму знайшла гідних спадкоємців в особах О. Козлова, П. Тихомирова і, звичайно ж, О. Гілярова, найзначнішого вітчизняного теоретика і методолога історії філософії кінця ХІХ – початку ХХ ст.

Вагомим є внесок істориків філософії Університету Св. Володимира й у розвиток конкретних історико-філософських студій. Так, чотиритомна праця О. Новицького “Поступовий розвиток стародавніх філософських вчень у зв’язку з язичницькою релігією” (К., 1860–1861) була першою і впродовж багатьох років єдиною в Росії цілісною історією стародавньої філософії. Першу серед вітчизняних дослідників спробу осмислення і відтворення розвитку новоєвропейської філософії ХVІІ–ХVІІІ ст. знаходимо у С. Гогоцького³⁹, який зробив, до того ж, помітний внесок у розвиток української та російської кантіани і гегеліани⁴⁰. Особливо відзначимо внесок О. Гілярова і О. Козлова у вітчизняне платонознавство⁴¹. Згадаймо і значні доробки останнього в галузі кантознавства та історії новітньої європейської філософії⁴². Назавжди залишаться окрасою історико-філософської науки дослідження О. Гілярова про грецьких софістів⁴³. Не втратили свого наукового значення і його студії в галузі історико-філософського джерелознавства.

О. М. Гіляров взагалі посідає особливе місце поміж згаданих мислителів. Адже він не тільки примножив та збагатив київську історико-філософську традицію значними і цінними здобутками, а й передав її своїм талановитим учням, зростивши цілу плеяду визначних згодом істориків філософії. Не буде перебільшенням, на наш погляд, стверджувати наявність “гіляровської школи” тлумачення філософського тексту, відзначеної філологічною точністю, однаково уважним ставленням до творчої особистості та історико-філософського контексту, дослідницькою сумлінністю та широкою ерудицією. Ця школа цілком виразна у Г. І. Якубаніса⁴⁵, П. П. Блонського⁴⁶, В. Ф. Асмуса⁴⁷. Серед учнів О. М. Гілярова згадаємо й С. А. Ананьїна, згодом професора Київського університету, чий російський переклад Платонового діалогу “Софіст”, здійснений 1906 року за ідеєю і підтримкою

вчителя, й досі залишається неперевершеним⁴⁸. Під керівництвом О. М. Гілярова відбулося становлення як історика філософії й В. В. Зеньковського⁴⁹, майбутнього автора найбільш ґрунтовної історії російської філософії. Безпосереднього впливу О. М. Гілярова і В. В. Зеньковського зазнав, за його власним визнанням, і Д. І. Чижевський⁵⁰, найвизначніший з українських істориків філософії ХХ ст. Скептичний і стримано-іронічний тон лекцій Гілярова, виховування у слухачів критичного ставлення до всіх без винятку вчень безсумнівно викарбувалися й у свідомості ще одного з його київських студентів – Г. Г. Шпета, найнеординарнішого з істориків російської філософії, історико-філософське “хрещення” якого відбулося також у студентські роки⁵¹.

Іншим напрямком, у якому студії київських університетських філософів виявилися особливо плідними, є, безсумнівно, психологія.

Уже в психологічних розвідках і лекційних курсах з психології О. Новицького, П. Авсенева, С. Гогоцького ми знаходимо чітке переконання у значущості цієї галузі знання й усвідомлення необхідності її розвитку дослідним шляхом. Ще в 30-ті роки минулого століття П. Авсенев робить предметом спеціальної уваги “сутінкові” стани людської психіки, сміливо занурюючись у глибини несвідомого. Згодом ці проблеми привертають увагу О. Гілярова, автора ґрунтовної праці “Гіпнозизм за вченням школи Шарко і Психологічної школи (1881–1893)” (К., 1897), що стала унікальним у вітчизняній літературі зібранням і критичним аналізом на засадах експериментальної психології всіх відомих на той час матеріалів з проблеми гіпнозу. В різні роки філософ студіює роль сугестії в житті людини і суспільства, психологію права і психологію “юрби”.

Привертає увагу той факт, що київська університетська психологія від початку орієнтувалася у своєму розвитку на найсучасніші здобутки західноєвропейської психологічної науки, але не запозичуючи і не привласнюючи чужі досягнення, а формуючи власну традицію у діалозі з нею.

Так, захоплення психологією Шеллінгової школи, особливо працею Г. Шубарта “Історія душі”, не завадило П. Авсеневу поставитися до неї критично і розпочати роботу над своєю “Історією душі”, вільною від вад Шубартової теорії. Практичний досвід, отриманий у паризькій клініці Ж. М. Шарко, став для О. Гілярова не догмою, а поштовхом для власних роздумів з приводу механізму взаємодії фізичних і духовних процесів людини. Працюючи в Київському університеті, кілька разів виїждить у закордонні відрядження Г. І. Челпанов – слухати лекції

Дюбуа-Реймона, Герінга і Кьонінга з фізіології, Штумпфа і Вундта у Лейпцигу і в Інституті фізіологічної оптики в Берліні. Здобутий досвід виявився вельми корисним у практиці як Челпанова-психолога, так і Челпанова-організатора вітчизняної психологічної науки.

Підкреслимо, що саме з діяльністю Г. І. Челпанова пов’язаний той значний крок вперед, який зробила київська університетська психологія на зламі ХІХ–ХХ ст. У 1897 році разом із О. М. Гіляровим він виступає з ініціативою створення в Київському університеті Психологічної семінарії, наполягаючи на її необхідності у зв’язку з невпинним зростанням практичного і теоретичного значення психології, юриспруденції, медицини і для вироблення правильного філософського світогляду⁵². Дозвіл на відкриття семінарії було дано 29.XII.1897 року. Вона отримала окреме помешкання, була обладнана необхідними приладами і власною бібліотекою. Учасниками семінарії стали студенти не тільки історико-філологічного, але й інших факультетів, що виявили інтерес і здібність до самостійних наукових студій. Обов’язковою умовою праці в семінарії було знання німецької мови – саме сучасна німецька психологія слугувала тут предметом ретельного вивчення і критичного аналізу, хоча теми, які опрацьовувалися студентами, торкалися не лише фундаментальних проблем психології – в коло обговорення залучалися й проблеми гносеології та етики. Незмінним керівником семінарії впродовж десяти років (1897–1907) був Г. І. Челпанов. Після від’їзду до Москви – в 1914 році Челпанов відкриває й очолює там Психологічний інститут, перший у вітчизняній історії – керівництво семінарією перейшло до В. Зеньковського, тоді ще студента, котрий гідно продовжив справу Челпанова як викладача і науковця в Київському університеті, збагативши психологічну науку розвідками, що не втратили наукового значення й досі⁵³. Як і В. Зеньковський, з Психологічної семінарії почали свій творчий шлях і такі відомі фахівці-психологи, як П. Блонський і Г. Шпет.

Ще й досі дослідники обминають увагою доробок київських університетських філософів у галузі філософії права. Ця сторінка в історії київської університетської філософії забута незаслужено – адже вже наприкінці 30-х років ХІХ століття Костянтин Неволін (1806–1855), ректор Київського університету у 1837–1843 роках, видав у Києві двотомну працю “Енциклопедія законодавства”⁵⁴, що містила у собі, поміж іншого, першу серйозну спробу філософської рефлексії з приводу права, здійснену під безпосереднім впливом гегелівських лекцій, слухачем яких Неволін був у Берлінському університеті. Разом із

К. Неволіним, до речі, прийшли професорами права в Університет Св. Володимира ще три колишніх студенти Гегеля — Олександр Федотов-Чеховський, Сергій Орнатський, Сава Богородський.

Наприкінці ХІХ ст. правознавчі студії в Київському університеті продовжує Євген Трубецькой. Київський період його творчості пов'язаний з розробками саме в галузі історії філософії права та енциклопедії (власне філософії) права⁵⁵. Його наступником у Київському університеті стає такий відомий фахівець як Євген Спекторський. Новим значним імпульсом для розвитку наукових студій у галузі філософії права обіцяло стати обрання на посаду професора юридичного факультету Богдана Кістяківського (1917), визначного правознавця, філософа, соціолога, але буремні пореволюційні роки і передчасна смерть мислителя залишили великі сподівання нездійсненими.

Нарешті, не можна обминути й ще одного факту, без якого уявлення про філософів Київського університету залишиться неповним. Йдеться про те величезне значення, яке мала їхня освітньо-громадська і культурна діяльність у Києві. Адже не тільки вузькофахове, а й культурне життя міста ХІХ — початку ХХ століття важко уявити без університетських професорів філософії, чие шире вболівання за справу освіти набувало цілком конкретних форм — у створенні й поширенні недільних шкіл, у відкритті Вищих жіночих курсів (їхнім першим директором став С. С. Гогоцький)⁵⁶, в організації і діяльності Фребелівського товариства⁵⁷ (його роботою тривалий час керував В. В. Зеньковський), у викладанні філософських курсів у гімназіях, ліцеях, колегіях. Філософи університету були незмінними учасниками багатьох наукових товариств, що існували тоді у Києві — згадаймо хоча б Товариство Нестора-літописця, Київське юридичне товариство, Історико-літературне товариство, Педагогічне товариство, інші. Разом із професурою Духовної академії вони сприяли відкриттю в Києві Релігійно-Філософського товариства (1907), а в 1914 році стали ініціаторами створення першого в Україні Науково-Філософського товариства, головою якого став Є. Спекторський.

Згадаємо також, що ідеї філософської енциклопедії (С. Гогоцький) і філософського часопису (О. Козлов) народились і вперше реалізувалися саме в Київському університеті, а єдина в Росії релігійно-філософська газета "Народ" побачила світ 1906 року знову-таки в Києві — її видання здійснив тодішній приват-доцент університету С. Булгаков.

Університетські викладачі філософії вели, без перебільшення,

величезну й кропітку просвітницьку роботу — прилюдні лекції, доповіді, філософські диспути за їхньою участю були в дореволюційному Києві звичним явищем. І якщо додати до всього цього їхні численні наукові публікації у різноманітних часописах, підручники, монографії, переклади, значна кількість яких стала справжньою подією у філософській культурі України і Росії, то залишається лише дивуватися і пишатися невтомною творчою енергією цих справжніх трудівників науки. Та до природної гордості мимохіть долучається й гіркий біль — біль від тієї втрати, що її зазнала наша духовність. Адже, як бачимо, існувала таки в стародавньому місті справжня філософська культура, яка готувалася не роками, а століттями, народжувалась у муках і сумнівах, і її молоді паростки ось-ось обіцяли зрости могутніми деревами, а їх зрубали, без жалю, під самий корінь. І хто знає, скільки минує часу, доки загояться духовні рани, і постане фенікс із попелу.

Безперечно одне. Перервана і зруйнована традиція має бути відновленою. Без цього неможливе духовне (і філософське) відродження. Адже філософія живе завжди в межах певної традиції, що є для неї життєдайною, і нехтування цією традицією обертається, врешті-решт, зубожінням і звироднілістю філософського мислення.

Навіть здійснений тут побіжний огляд філософського процесу в Київському університеті дожовтневих часів свідчить про ту величезну роль, яку відіграв він у розвитку вітчизняної філософії. Сьогодні, зрештою, відкривається можливість не тільки гідної оцінки цієї ролі, але й, що важливіше, можливість неупередженого наукового дослідження й аналізу величезної спадщини, залишеної академічною філософією, повернення з небуття в інтелектуальне сьогодення її здобутків. Копітка робота у цьому напрямку тільки починається, але саме така робота — плідна альтернатива пошукам філософії там, де її немає.



2.

ОРЕСТ НОВИЦЬКИЙ

Ім'я О. М. Новицького навряд чи добре відоме сучасному читачеві. Ті, хто цікавиться історією філософії, звичайно, знають, що був колись в Україні такий філософ — чи то гегельянець, чи то фіхтеанець, — та лише вузьке коло фахівців "відчуває" ту значну, але й досі належним чином не оцінену роль, яку відігравав

О. М. Новицький у становленні та розвитку вітчизняної філософської думки.

Творчість О. М. Новицького справді можна віднести до “білих плям” в історії філософії. Філософська спадщина мислителя не вивчена: за традицією, започаткованою ще М. Г. Чернишевським¹, його твори можна було оцінювати, ніколи їх не читаючи. “Запеклий ворог матеріалізму”, “ретроград”, “апологет християнства та самодержавства”, “компілятор”, не вартий ніякої серйозної уваги, — таким постає О. М. Новицький у радянській історико-філософській літературі. Але того, хто хоча б трохи знайомий з його творами, такі поверхові та неадекватні оцінки задовольнити, звичайно, не можуть. Тим більше, що існують й інші — цілком протилежні — відгуки про спадщину мислителя. У дожовтневий період, як побачимо далі, ім'я О. М. Новицького — науковця й особи — було у великій пошані, а його твори визнавалися такими авторитетами як В. Розанов, Г. Шпет, Г. Флоровський, О. Лосев, Д. Чижевський та інші, вважаючи їх значним внеском до скарбниці вітчизняної філософської культури.

Орест Маркович Новицький народився 25 січня 1806 року в селі Пилипи, що на Волині². За походженням він належав до старовинного дворянського роду, але й дід його, і батько були священиками, що тоді вважалося звичайною справою. Волинсько-шляхетське походження відбилося на особі О. М. Новицького у притаманних йому світськості, вишуканості, навіть франтуватості, про яку його студенти склали свого часу пісню:

“Неподражаемая штанность,
И баки черные до плеч”³.

У родині Новицьких поважали освіченість. Батько дуже добре володів латиною і весь вільний час віддавав читанню латинських класиків. Багато уваги він приділяв освіті дітей — старші брати Ореста вчилися у Київській духовній академії, молодшого сина він навчав сам. Ще змалку О. М. Новицький виявив великі здібності до самостійного мислення, так що навіть батько відчув у ньому майбутнього філософа. Згадуючи пізніше це батьківське пророцтво, Новицький жартував, що може він і не став філософом, але принаймні був, свого часу, професором філософії⁴.

У десятирічному віці О. М. Новицький вступив до Острозького духовного училища, а потім до семінарії, яку закінчив першим учнем.

Наприкінці 1827 року О. М. Новицький починає навчання в Київській духовній академії. Незважаючи на паростки світської філософії, що вже з'явилися на той час, саме Київська духовна

академія була тоді осередком філософської культури України. Як духовний навчальний заклад, Академія привносила, звичайно, певну специфіку у філософський розвиток, але з другої чверті минулого століття філософія переживає тут своєрідний “ренесанс”. Чимало сприяла цьому підвищеним діяльності арх. Інокентія (Івана Борисова), вихованця, професора і ректора (1830—1840) Академії. Саме йому були зобов'язані пробудженням філософських інтересів талановитіші з його слухачів. Саме він стояв біля витоків тієї релігійно-філософської школи, з якої вийшли О. Новицький, П. Авсєнев, Й. Міхневич, С. Гоцький, П. Юркевич.

У житті О. М. Новицького Інокентій відіграв особливу роль. Коли Київський митрополит Євген (Болховітінов) висловив йому — на той час ректорові Академії — прохання рекомендувати когось із студентів останнього курсу, хто зміг би написати твір про духоборів, Інокентій запропонував цю тему саме Новицькому. Так народилася перша праця філософа — “Про духоборів”⁵, захищена у 1831 році як магістерська дисертація.

Удруге рекомендація Інокентія взагалі мала вирішальне значення в долі О. М. Новицького. Йдеться про перехід філософа з Академії до щойно відкритого в Києві Університету Св. Володимира (1834). На той час Новицький вже мав певний, хоча і не дуже великий, досвід викладача. Після закінчення Академії (1831) та отримання ступеня магістра богослов'я і словесних наук його було призначено професором філософії Полтавської семінарії у Переяславі, але як тільки з'явилася вакансія, О. М. Новицького було негайно переведено до Академії бакалавром польської мови і філософії. Незабаром тодішній попечитель Київського навчального округу Є. Ф. фон Брадке звернувся до Інокентія з проханням рекомендувати йому викладача філософії для університету. Той одразу ж запропонував О. М. Новицького. За згодою митрополита і за обранням університетської ради О. М. Новицького було запрошено до університету, і 17 жовтня 1834 року він розпочав тут свої лекції. Ще майже рік він продовжує викладати і в Академії, але в серпні 1835 року звільняється звідти й остаточно стверджується в університеті⁶.

До історії Київського університету Орест Новицький увійшов як перший професор філософії. Упродовж шістнадцяти років він викладав історію філософії, логіку, психологію, “моральну філософію у поєднанні з природним правом”, основи педагогіки, неодноразово обирався на посаду декана першого відділення філософського факультету (1838—1839, 1840—1841, 1845, 1846—1850)⁷. Висока філософська культура, різнобічні знання, ораторська майстерність здобули О. М. Новицькому ви-

соку повагу і любов студентів. “Лекції Ореста Марковича з психології, логіки і стародавньої філософії, — згадував відомий педагог і громадський діяч, випускник Київського університету М. К. Чалий, — принесли безсумнівну користь нашому розумовому розвитку. Читання його відзначалися неабиякою ясністю і повнотою викладу і містили в собі великий інтерес для слухачів. Прослухавши у нього курс психології і логіки у перші два роки університетського курсу, ми непомітним чином відчули себе здатними розуміти філософські твори і розмірковувати про абстрактні предмети з логічною послідовністю. Багато чого нам з’явилося в іншому світлі і в науці, і в житті”⁸.

На жаль, викладацька діяльність О. М. Новицького була припинена тими сумнозвісними обставинами, в яких опинилася вітчизняна наука взагалі і філософія зокрема в середині минулого століття. Уряд заборонив викладання філософії в університетах, у тому числі і в Київському. Викладачів філософії (а відтак і О. М. Новицького) було звільнено з університетів.

З вересня 1850 року і до кінця життя О. М. Новицький працював на посаді цензора Київського цензурного комітету. Помер філософ 4 червня 1884 року, не доживши кількох тижнів до п’ятдесятирічного ювілею університету, почесним членом якого був обраний майже напередодні. Свій останній притулок Орест Новицький знайшов на кладовищі Києво-Флоровського жіночого монастиря⁹.

Творча спадщина О. М. Новицького чимала. В ній фундаментальні праці, підручники, статті, рецензії з історії філософії та релігії, логіки, психології.

Вище згадувалася перша робота О. М. Новицького — його магістерська дисертація “Про духоборів”. В історію вітчизняної культури вона ввійшла як перше серйозне дослідження вірувань, побуту і звичаїв духоборців¹⁰. Праця набула широкого розголосу. Відомо, наприклад, що Август Гакстаузен — німецький економіст, знаний дослідник російського аграрного устрою і селянської громади — використовував її у своїх наукових розвідках¹¹. В останні роки життя О. М. Новицький знову повертається до цієї теми. Перероблена і значно доповнена праця філософа вийшла під назвою “Духоборці. Їх історія і віровчення” (К., 1882). З праць релігієзнавчого характеру варто відзначити також змістовний твір мислителя “Про первісний переклад священного Писання слов’янською мовою” (К., 1837).

Великої популярності зажили свого часу підручники О. М. Новицького з логіки та психології. Перший з них — “Керівництво з досвідної психології” — був виданий у Києві 1840 року. Розглядаючи психологію як “підготовчу частину філосо-

фії”¹², автор наполягає на тому, що “психологія має бути наукою дослідною”¹³. Серед тих небагатьох психологів, котрі стали на “належний шлях зображення і пояснення явищ людської душі”¹⁴, найавторитетнішим О. М. Новицький вважав базельського професора Фрідріха Фішера, за яким він викладав в університеті і здійснив зазначене керівництво. Йдучи слідом за Фішером, Новицький, однак, не повторює його буквально, а змінює і доповнює там, де вважає це за потрібне. Головним доповненням філософа є включення до дослідної психології вчення про розум як вищу пізнавальну здібність¹⁵. Видане у 1841 році “Керівництво з логіки” О. М. Новицького є його власним перекладом курсу логіки того ж таки Фішера.

Досвід викладання логіки і психології переконує філософа у необхідності об’єднання цих курсів. Щоб зрозуміти закони мислення, котрі є предметом логіки, треба спочатку дізнатися, що є мислення і якою здібністю душі воно спричиняється. Між тим, слушно зауважує Новицький, “мислення душі не є єдиною дією душі, і здатність мислити не є єдина здатність її; життя нашої душі розкривається багатьма іншими відправленнями”¹⁶, відомості про які дає психологія. Тому “для вивчення логіки, або, що те ж саме, законів мислення, необхідно наперед ознайомитися з поняттями психологічними”¹⁷. Результатом такого синтезу логіки і психології стала праця О. М. Новицького “Стисле керівництво до логіки з попереднім нарисом психології” (К., 1844), яка витримала кілька видань і згідно з рішенням міністерства народної освіти стала навчальним посібником для київських гімназій¹⁸.

Серед суто філософських праць О. М. Новицького особливе місце посідає його промова “Про закиди щодо філософії в теоретичному і практичному відношенні, їхню силу і вагу”, проголошена на урочистих зборах Київського університету 15 липня 1837 року і видана друком¹⁹. Саме цю промову Г. Г. Шпет оцінював як “перший російський філософський твір, написаний зі справжнім філософським смаком, чуттям і прихильним розумінням завдань філософії, як свого чину єдиного і незамінного виду культурної творчості”²⁰.

Найважливіше значення у спадщині О. М. Новицького мають його історико-філософські твори, серед яких “Нарис індійської філософії”²¹ — перший у вітчизняній філософії — та фундаментальна чотиритомна праця “Поступовий розвиток стародавніх філософських вчень у зв’язку з розвитком язичницьких вірувань” (К., 1860—1861). Остання була написана у ті ганебні роки, коли філософію намагалися примусово вилучити з культурного і наукового життя. Це була, як зазначав пізніше Д. Чи-

жевський, “відповідь Новицького на заборону філософії. Без усякої особистої користі він виконав колосальну дослідну працю. Книга Новицького написана самостійно і в певних частинах не втратила інтересу аж досі, що для праці історичного характеру є надзвичайна рекомендація”²². В. Розанов оцінював книгу О. Новицького як “серйозну і цінну працю”²³, “єдину цілісну історію стародавньої філософії в російській науковій літературі”²⁴. Важливе значення цього твору як першого вітчизняного дослідження історії стародавньої філософії підкреслював і Г. Флоровський: “Написана за джерелами, — писав він 1937 року, — ця книга й досі зберігає певну жвавість”²⁵. О. Ф. Лосев згадував О. Новицького як мислителя, котрий здійснив понад сто років тому чудове дослідження з історії античної філософії і був найнесправедливішим чином забутий”²⁶. Свого часу матеріалами, зібраними Новицьким, широко користувався О. Ф. Лосев, особливо викладаючи міфологічні погляди піфагорійців²⁷.

Але сучасники сприйняли працю О. М. Новицького зовсім інакше. Не обминув її, на жаль, своєю увагою і такий славетний “фахівець” з усяких філософських і наукових питань, як М. Г. Чернишевський. У № 6 “Современника” за 1860 рік він опублікував (без підпису) рецензію на твір О. М. Новицького “Поступовий розвиток стародавніх філософських вчень”²⁸.

Умудрившись розтягти на шість (!) сторінок вельми тривіальну думку про те, що в історії людства, як і в русі війська, одні йдуть вперед, а інші відстають, рецензент приступає, зрештою, до “критичного розбору” твору Новицького. Власне кажучи, ніякого “розбору”, а тим паче ніякого наукового аналізу неупереджений читач тут не знайде. Є тільки шалена “критика”, неаргументована і безпідставна (на кшталт тієї, якої дещо згодом “удостоїться” П. Д. Юркевич)²⁹. Не гаючи часу на якісь конструктивні заперечення, ба навіть на читання всієї праці (у кращому разі рецензент обмежився передмовою), Чернишевський накидається з усім запалом завзятого “антропологічного матеріаліста” не тільки на твір, а й на саму особу Новицького, з котрим не був навіть знайомий. Вражає вже сам зухвалий і зневажливий тон рецензії. Звинувативши київського філософа у цілковитій відсталості, Чернишевський безапеляційно проголошує його працю не тільки некорисною, а навіть шкідливою³⁰. “Пан Ор. Новицький, — пише він, — запозичив основні ідеї своєї книги з відсталих німецьких філософів, котрі викладають мовою Канта, Шеллінга і Гегеля середньовічні ідеї. Наскільки він сам попрацював над перефарбуванням середньовічних ідей у кантівський або гегелівський колір, ми не знаємо, та й нікому немає великої необхідності знати”³¹. За переконанням рецензента,

Новицький лише “уявляє себе філософом”³², насправді ж він і не філософ і не богослов: “у п. Ореста Новицького не стало ні часу, ні сил докладно вивчити ні релігію, ні земну науку”³³. Звичайно, цей професор має окремі достоїнства — “він пише з дотриманням правил граматики, вміє ставити сполучники і прийменники у належних місцях і ґрунтовно знає вчення про розділові знаки”³⁴, але “якщо б він зробився місіонером між бурятами чи тунгусами, він став би займатися справою дійсно корисною і похвальною”³⁵, замість того, щоб писати нікому не потрібні книжки. Такий остаточний вирок М. Г. Чернишевського.

За переконанням радянських істориків філософії, від нищівного удару одного з патріархів російської демократії “нікчема” Новицький перестав не тільки писати, а навіть думати і відразу зник із подальшого розвитку вітчизняної філософської науки. Але чутки про миттєву смерть Новицького як філософа виявляються, м’яко кажучи, перебільшеними.

Радянська агіографія ніколи не згадувала про “суперечку” між М. Чернишевським і О. Новицьким, нібито її не було і не могло бути, позаяк будь-який опір науково-матеріалістичній критиці є, буцімто, принципово неможливим. Справа виглядала так, нібито зніяковілий Новицький навіть не наважився сперечатися з “самим” Чернишевським. Насправді ж у цьому випадку ми зустрічаємося з однією з найцікавіших філософських полемік доби нігілізму, сором’язливе замовчування якої цілком зрозуміло — надто вже блідим виглядає в ній корифей російського матеріалізму, що так приголомшив сучасників “філософським” запитанням “що робити?”.

Хоч як це дивно, але безнадійно “відсталий” Орест Новицький читав “передові” журнали і, натрапивши на вищезгаданий опус, не вагався з відповіддю³⁶. Попри всю “відсталість”, він одразу впізнав в анонімному рецензентові автора (до речі, теж анонімного) “Антропологічного принципу в філософії” і дуже швидко зрозумів, чому “войовничий матеріаліст” не обминув його праці і чому саме вона викликала в нього “скрегіт зубовний”. Головна причина полягає в тому, що його праця суперечить тій вульгарно-матеріалістичній точці зору, якої дотримується рецензент і яка заперечує духовне в людині і бачить в ній лише те, що бачить медицина, фізіологія і хімія, точці зору, що зводить людину до тварини і всю складність її поведінки пояснює лише “тваринними інстинктами”. Звідси зрозумілий і той шалений опір, який викликає у рецензента навіть спроба поставити філософію поруч із релігією, а тим більше визнати останню, як це робить Новицький, вищою за філософію. Не прини-

жуючись, на відміну од Чернишевського, до особистих образ (Новицький підкреслено ввічливий), з усією професорською сумлінністю і скрупульозністю він аналізує ті джерела, з яких виходить його опонент. Не докоряючи йому в матеріалізмі, “бо усяке вчення, навіть матеріалістичне, в історичному русі думки має право на існування у шерезі інших вчень”³⁷, О. Новицький зазначає, що свої “передові” ідеї рецензент запозичує у вульгарних німецьких матеріалістів. Але бути послідовником такого матеріалізму не велика честь. Повагу і співчуття викликають природознавці, котрі пояснюють людський організм з матеріальних підстав, але не ті “поверхові філософи, котрі з відкриттів у галузі фізичного світу і всупереч здоровому глуздові роблять висновки, що заперечують духовну сторону буття”³⁸. “Жоден матеріаліст не спростував ще позитивним чином дійсності світу духовного та истин, що його стосуються, жоден ще не сказав жодного розумного слова у пояснення походження наших вищих духовних здібностей, наприклад, свободної волі і совісті, з хімічного процесу матерії; і тому матеріалісти зустрічають усякий антиматеріалістичний твір із люттю і ненавистю й у таємному відчутті власної немочі вміють тільки глузувати і знущатися”³⁹ над творами, подібними до твору Новицького.

З великим боєм сприймає київський філософ запровадження матеріалізму, “взятого напрокат”⁴⁰ на вітчизняному ґрунті: “В Німеччині матеріалізм має принаймні історичний сенс, як крайня протидія вкрай напруженому ідеалізму Гегеля; але який сенс може мати він у нас, коли він є лише одним з перехідних моментів у вирішенні такого питання (про відношення думки і буття), в розвитку якого ми не брали ніякої участі і яке складає історичне завдання іншого, а не нашого народу?”⁴¹. Поширення такого матеріалізму серед молодого покоління, котре “після десятирічного закриття в університетах кафедр філософії... не підготовлене для спростування навіть найнісенітнішого вчення”⁴², пише Новицький, неважка справа, але шкода від неї незмірна. “Фанатизм у галузі науки, — підкреслює філософ, — ще менше може бути виправданий, ніж у справах релігії”⁴³.

Тривога О. М. Новицького виявилась немарною. Виховання в молоді нігілізму, проголошення “відсталою”, а тому непотрібною, всієї багатовічної історії філософської думки, підміна наполегливого пізнання філософуванням з чужого голосу, відрив від власних духовних коренів, вже за життя філософа стримували розвиток вітчизняної філософської думки. Вже тоді прогресивна інтелігенція встала на шлях боротьби з інакомисленням, вже тоді вилучалися з історії філософії імена, які насправді складають її гордість (досить згадати ще прижиттєве забуття

П. Юркевича). Нарешті, саме зусиллями матеріалістів-демократів в арсеналі наукової полеміки посіли місце (а згодом стали нормою) брутальні лайки, а філософська термінологія поповнилася такими перлинами, як “новомодний віслюк” (Гартман в оцінці Чернишевського), “йолоп”, “телепень” тощо. “Після критики Чернишевським та Антоновичем філософська діяльність Новицького припинилася”⁴⁴ — задоволено констатує “Філософська енциклопедія”, і мимоволі відчуваєш жах від того, з якою легкістю невігластво перемагає освіченість, відверте хамство — справжню культуру, неприховане шанобство — сумлінну і наполегливу наукову працю. Адже справді, під натиском “дилетантів від філософії” справжній фахівець, яким був Новицький, визнав “несвоєчасними” свої філософські студії і припинив друкувати працю, яка була справою всього його життя.

Паростки “войовничого матеріалізму” не залишилися лише “паростками” — на вельми сприятливому ґрунті вони розквітли рясним цвітом. Радянська філософська наука, що так пишалася Чернишевським і так зневажала Новицького — одного з небагатьох мислителів, котрі в умовах, коли філософія була проголошена непотрібною, відстоював її гідність і значущість, заперечував проти утилітаристського до неї ставлення — не мирилася з існуванням будь-якого ідеалізму не тільки у сьогоденні, а й у минулому, і тому без усякого жалю “викидала” зі своєї історії імена, школи, течії. Традиції руйнування і таврування, започатковані “революційними науковцями” типу Чернишевського, знайшли гідних спадкоємців — адже знищувати чужі думки значно легше, ніж мати власні.

Але час мудріший за все, і згодом усе повертається “на круги своя”. Принаймні щодо великого полеміста Чернишевського, то вже зараз збуваються пророчі слова Новицького, сказані на його адресу: “постійне приниження вами інших може закінчитися рішучим приниженням вас самих”⁴⁵.

Та повернімося до О. М. Новицького і його філософської спадщини. У багатьох виданнях радянського періоду ми зустрінемо ту точку зору, що Новицький не оригінальний і, м’яко кажучи, не самостійний мислитель, що праці його “в цілому мають компілятивний характер”⁴⁶, що він весь час когось успадковував і в когось щось запозичував.

Справді, якщо оцінювати спадщину О. М. Новицького лише за його працями з логіки та психології, то можна винести про нього і таке враження. Але, як ми вже бачили, творчість філософа не обмежувалась, по-перше, логікою та психологією, вона значно ширша і різноманітніша. По-друге, Новицький і не ставив собі за мету розробку питань логіки і психології — вони

цікавили його здебільшого як викладача, котрий читав лекційні курси з цих дисциплін. Саме в пошуках найбільш відповідних, з його точки зору, до сучасного стану логіки і психології викладів він, врешті-решт, зупиняється на посібниках Фішера, наголошуючи на цьому в передмовях до всіх видань. Крім того, зазначені праці Новицького мають не науково-дослідницький, а навчальний характер і адресовані, насамперед, студентам. Але й тут філософ вносить, як ми бачили, власні зміни та оригінальні доповнення (досить згадати статтю “Про розум”, що увійшла до посібників як “оригінальний і самостійний розділ”)⁴⁷. Не слід забувати також, що викладацька діяльність Новицького збігалася з періодом “пробудження” вітчизняної філософської думки, становлення її категоріального апарату і термінології. Оскільки раніше філософія викладалася латиною, Новицькому, котрий читав свої лекції російською мовою, доводилося самому працювати над термінами, добирати нові слова або закріплювати за ними той смисл, якого вони ще не мали⁴⁸. І з цього боку праці мислителя зіграли помітну роль у філософській культурі свого часу.

Щодо впливів, яких зазнав О. М. Новицький у своєму духовному розвитку, то вони справді були. Без них не обходиться жоден філософ і жодна філософія. Загальновідомо, що О. М. Новицький жив і працював у той період, коли вітчизняна філософська думка була захоплена німецьким ідеалізмом. Чому саме німецьким? Тому, пояснює цю обставину Д. Чижевський, що “німецька післякантивська філософія на цей час безроздільно панувала в Європі, не маючи собі в інших народів конкурентів, котрі хоча б наближалися глибиною та грандіозністю до кантіанства або до великих систем німецького ідеалізму (Фіхте, Шеллінг, Гегель) та до німецької романтики”⁴⁹. Вже на початку XIX століття ідеї німецького ідеалізму проникають в Україну й відтоді починають володіти думками всіх, хто був здатний думати. До них, як ми вже мали змогу переконатися, належав і Новицький. Усі дослідники без винятку відзначають великий вплив німецького ідеалізму на духовний розвиток філософа, але в питанні, який із мислителів відіграв найбільшу роль у формуванні духовного світу Новицького, згоди немає. Я. Колубовський вважає, наприклад, що Новицький “стоїть, головним чином, під впливом Фіхте-старшого, хоча ставить з великою повагою також до Канта і його спадкоємців”⁵⁰. Вплив Фіхте підкреслюють також В. Чуйко⁵¹ і О. Введенський⁵². Е. Л. Радлов особливо відзначає вплив Канта і певну схильність Новицького до шеллінгіанства⁵³. Д. Чижевський вбачає в Новицькому послідовника Гегеля і певною мірою Шеллінга⁵⁴. Відхилення до геге-

ліанства відзначає також Г. Шпет⁵⁵, хоча зауважує, що це є саме “відхилення”, саме “торкання” до Гегеля, а не свідоме його засвоєння⁵⁶.

Якщо розібратися, то кожен з дослідників по-своєму має рацію, і коли зібрати всі наведені міркування разом, то це дасть, мабуть, найбільш адекватне уявлення про ідейні джерела мислителя, тому що в його працях відчуваються і Кант, і Фіхте, і Шеллінг, і Гегель, але передусім сам Новицький. Глибока повага до німецьких філософів не робить Новицького сліпим і бездумним наслідувачем, не заважає критичному переосмисленню їхніх здобутків. У творчості О. М. Новицького ідеї німецьких філософів трансформуються через призму вітчизняної філософської традиції, набувають самобутності завдяки своєрідному синтезові з теїзмом.

Самобутність і оригінальність київського філософа найяскравіше виявилися в його історико-філософських розвідках. Історико-філософська спадщина Новицького містить у собі і конкретні дослідження окремих історичних етапів розвитку філософії, і розробку теоретичних та методологічних проблем історико-філософської науки, і спробу осмислити історико-філософський процес як цілісність. Можна без перебільшення стверджувати наявність у спадщині О. М. Новицького глибоко продуманої і розвинутої історико-філософської концепції.

Фундамент її складає розуміння філософії як науки чистого мислення. Вона є наукою, тобто думкою, що прагне свого повного і систематичного розвитку. Вона є наукою чистого мислення, тобто знання, істинність якого не залежить від досвіду. Зміст філософії “закладений у глибинах нашого власного духу”⁵⁷. В одвічній свідомості постають три найголовніші предмети: Я – дух, що пізнає себе, обмежений зовнішніми речами; не-Я – світ зовнішній, що визначається духом; і, зрештою, Бог – те, що нічим не обмежене, вище і за дух, і за світ, чинник і кінець усього. Філософія, на думку О. Новицького, вимагає вічного, безмежного, незмінного, суттєвого, а все це відображається лише в ідеях: “Світ ідей є рідна країна філософії”⁵⁸. Відповідно до трьох головних предметів у філософії можливі три головні напрями: 1) наукоподібний розвиток явищ і законів нашого духу; 2) умоглядний і водночас досвідний розвиток законів світу, що існує поза нами; 3) такий, що фокусує ці протилежні полюси в їхньому началі – Бозі.

Німецька філософія репрезентує перший напрям філософського розвитку, англійська і французька – другий, але жоден з них, переконаний О. М. Новицький, не є задовільним через однобічний розв'язок проблем. Уникнути однобіччя і помилок

філософія може лише тоді, коли покладе у підвалини мислення інші, “найплодоносніші начала”. Які саме?

Чисті теорії ідеалізму, на думку мислителя, у відірваності від живого досвіду стають, зрештою, порожніми побудовами, позамарним спогляданням. З іншого боку, досвідний шлях сам по собі теж веде до хибних наслідків. Річ не просто в поєднанні теорії з досвідом, а у вищій їх злагоді в горішньому началі всякого буття – ідеального і реального. На шляху дальшого розвитку філософії “повинно бути з’ясоване відношення розуму та віри в дусі Православ’я”⁵⁹.

Злагода віри і знання, віри і розуму стане, на думку Новицького, запорукою дозрівання особистої свободи, що стверджується на правах розуму, до вищої, християнської свободи духу, заснованої на благодаті; тоді загальне вже не буде чимось зовнішнім щодо окремого, щодо людської волі, а сприйматиметься внутрішньо, у самому дусі, як його сутність і вимога. Цю високу місію дальшого розвитку філософії О. М. Новицький, до речі, одним з найперших, покладає на співвітчизників, “а у випадку нашої німотності – на інші православні народи”⁶⁰.

Як бачимо, у розумінні О. М. Новицьким сутності і завдань філософії багато що нав’язано німецькими ідеалістами (при тому, виділити чийсь особливий вплив просто неможливо), але мелодія, зрештою, виявляється типово слов’янською, з притаманним їй онтологізмом, здебільшого теїстично забарвленим.

Саме це бачимо і в історико-філософській концепції мислителя. Поділяючи гегелівські методологічні настанови щодо історико-філософського дослідження, О. Новицький втілює їх рішуче і послідовно. Філософські вчення різних часів і народів, за переконанням Новицького, не є суміш довільних понять, між якими немає нічого спільного. У своїй послідовності вони мають висловлювати розумно-необхідний зв’язок. “Тільки раціональний погляд на їхній зміст, зведення його до єдності ідеї та усвідомлення їхнього розвитку, – підкреслює філософ, – можуть привести нас до розуміння того, що всі філософські вчення, розрізнені простором і часом, спрямовані до розв’язання одного й того самого загальнолюдського завдання, що зовні випадкові й довільні у своїй появі виникають свого часу за розумно-необхідною вимогою свідомості, котра філософує, що самі суперечності і сутічки поміж ними визначаються і керуються засадою, що їх організує, ідеєю, що їх живить”⁶¹.

Виходячи з такого розуміння історико-філософського процесу, О. Новицький, що було на той час дуже важливим, рішуче заперечує емпіричний підхід до історії філософії. У зв’язку з цим він критикує погляди Фриза і Ріттера⁶². Прихильний до Ге-

геля, він водночас висловлюється проти апріорності гегелівської схеми історії філософії. Історія філософії, зауважує Новицький, має спиратися на факти, але факти лише у побудові отримують своє розумне значення. “Емпірико-раціональна побудова, – як називає свою концепцію мислитель, – може виводити а рїогї не окремі історичні явища в усій їхній повноті, а лише всезагальні і необхідні підвалини”; “побудова ця сама спирається на дійсність; в основі її наслідки, що виводяться з фактів”, і вона є “лише результатом тривалого й уважного вивчення фактів, є загальною думкою, попередньо вилученою з них аналізом”⁶³. Таким чином, його метод побудови історії філософії водночас “аналітичний і синтетичний”: “аналіз повинен дати дійсність, якою вона є, а синтез – привести до пізнання її духу”⁶⁴.

Гегелівська ідея історизму, прагнення осмислити кожне філософське вчення як таке, що розвивається, і в контексті цілого, надихає О. Новицького на грандіозну спробу осягти щільний зв’язок філософії з іншими духовними сферами, зокрема з релігією. Аналіз історичного шляху переконує мислителя в тому, що ідеї тісно пов’язані з віруваннями свого часу, що вони не просто співіснують, а взаємодіють між собою. Філософія і релігія – “немов два полюси душевного життя, що взаємно себе підтримують, немовби два удари пульсу загальнолюдського духовного життя, що постійно збуджують його до подальшого руху і розвитку”⁶⁵.

Релігія і філософія, зазначає О. Новицький, єдині за своїм змістом, оскільки звернені до вищої, ідеальної сторони дійсності, однак різні за тією формою, в якій усвідомлюють одну й ту саму істину. В релігії істина виявляється у формі безпосередності або внутрішнього почуття, засвоюється духом у вигляді безпосередніх сердечних переконань і вірувань. Філософія, як наука чистого мислення, намагається засвоїти свій зміст опосередкованим пізнанням, через логічні докази і висновки, тобто у формі чистої думки. В релігії безумовне відкривається як безпосередньо притаманне людській свідомості; у філософії – як думка про безумовне. Релігія живе переважно у переконаннях серця, філософія – у поняттях розуму.

Релігія і філософія, на думку Новицького, відрізняються одна від одної не тільки за формою, а й за своїм значенням: віра завжди вища за філософське знання, релігія вища за філософію⁶⁶. Релігія “є така галузь свідомості, де розв’язуються всі загадки світу, де набирають злагоди всі суперечності думки, де заспокоюються всі турботи і тривоги серця, – є галузь вічної істини, вічного спокою, вічного світу; тільки релігія, а не мислення про неї, дарує людині блаженство”⁶⁷.

Кожна певна релігія, зауважує філософ, зводить своє начало до одкровення, але саме одкровення може бути природним і надприродним. Одкровення природне дається людині разом з її еством. Релігійне і моральнісне чуття, як природне в нас одкровення Божества, є джерелом природної релігії. Вище, надприродне одкровення, в усій його повноті і досконалості дароване людству Богом у християнській одкровенній релігії. З поширенням богоодкровенної християнської віри почалася нова епоха в історії людства, а разом із тим — і в історії філософії: “Філософія язичницька, що розвивалася у взаємодії з природною релігією, і філософія християнська виявляються з цієї точки зору двома різними видами філософування”⁶⁸.

Але розвиток філософії, розмірковує Новицький, має і свою внутрішню логіку, визначається певною мірою порядком розвитку ідей. У розвитку ідей О. Новицький виділяє три фази: спочатку, в сфері відчуттів, ідеї спочивають у своїй первісній нерозвиненій спільності, потім виходять із неї і під впливом розсудку повертаються до своєї спільності, але вищої, котра вільно споглядається⁶⁹. Ці три фази розвитку ідей складають три головні моменти розвитку філософії щодо релігії:

1) спочатку філософія існує в межах релігії;

2) згодом філософія відокремлюється від релігії, стає незалежною від неї;

3) філософія знову звертається до релігії, намагається порозумітися з нею, визнати розумом те, що релігія визнає серцем.

Ще одну підставу для розподілу філософських учень О. Новицький бачить у відношенні духу до буття. Дух може звертатися до буття за трьома головними здібностями: почуттям, пов'язаним із фантазією, розсудком і розумом⁷⁰. Згідно з цими трьома пізнавальними здібностями і буття, що мислиться, може поставати потрібно. Спочатку три головних моменти буття — світ, людина і Бог — постають у своїй єдності, потім буття починає звертати на нас то один, то другий свій бік: то природа, то людина, то верховна Причина всього проходить відокремлено перед нашою свідомістю, щоб вона мала можливість докладніше і глибше осягнути їх. Зрештою всі моменти буття знову сходяться перед нашою свідомістю в одне буття, в один предмет філософського споглядання, але з усім багатством своєї різноманітності⁷¹.

Ось у стислому викладі ті основні постулати, на яких ґрунтується історико-філософська концепція О. Новицького. Виходячи з них, мислитель так уявляє історію філософії:

Уся історія філософії розпадається на дві половини:

1) філософія давньоязичницька (безпосередність свідомості, єдність мислення і буття);

2) філософія християнська (опосередкована свідомість, протилежність мислення і буття, знання і віри).

У філософії давньоязичницькій виділяються три періоди: 1) давньосхідної філософії; 2) грецької філософії; 3) філософії, що на неї чекають.

Ця схема наповнена у Новицького величезним конкретним історико-філософським матеріалом, “оживлена” визначними і маловідомими персоналіями, видатними вченнями і такими, що не залишили ніякого сліду в історії філософської думки. І скрізь філософія і релігія постають поруч, вболіваючи за спільну справу — “поступове здійснення ідеї людини”⁷².

Безперечно, історико-філософська спадщина О. М. Новицького заслуговує на більш ніж побіжний аналіз. Безперечно і те, що його праця, яка давно вже стала раритетом, зачекалася на своє перевидання. Адже вона є одним з найкращих здобутків нашої академічної філософії.



3.

Серед численних “білих плям” в історії вітчизняної філософії

ОЛЕКСІЙ ГІЛЯРОВ

тривалий час залишалась і творчість Олексія Микитовича Гілярова. Цьому мислителю судилася сумна доля багатьох співвітчизників, котрих викинули з нашої духовної культури як непотріб. З побіжних, суперечливих, а іноді й просто облудних характеристик, що зустрічалися в літературі, можна було створити лише образ якогось другорядного провінційного філософа, безпорадного невдахи, котрий так і не зміг збагнути всієї глибини пролетарської філософії.

Але був час, коли ім'я О. М. Гілярова, автора численних наукових праць, людини неабиякої обдарованості та справді енциклопедичних знань, одного з найвизначніших вітчизняних теоретиків і методологів історії філософії, відомого знавця античності, користувалося великою пошаною та авторитетом. У ньому поважали не лише знання, а й самостійність думки, майстерність слова, толерантність суджень. Усе це він виховував у своїх учнів. Василь Зеньковський, Густав Шпет, Дмитро Чижевський, Генріх Якубаніс, Павло Блонський, Валентин Асмус, Микола Холодний, Костянтин Паустовський, — для них і

багатьох інших лекції Гілярова і особисте спілкування з ним стали справжньою школою філософської культури, школою творчого мислення, необхідних і філософу-фахівцю, і природознавцю, і письменнику, і будь-якій людині, котра вважає себе освіченою.

О. М. Гіляров народився 20 грудня 1855 року в Москві. Там минули його дитинство і юність, там розпочалася наукова біографія. Син відомого в Росії публіциста і філософа М. П. Гілярова-Платонова (1824–1887), О. М. Гіляров виріс в атмосфері творчості і поваги до науки. Після закінчення 4-ї московської гімназії у 1876 році він став студентом класичного відділення історико-філологічного факультету Московського університету, де протягом чотирьох років удосконалював знання давніх і нових мов (Гіляров блискуче знав давньогрецьку й латину, вільно володів французькою, німецькою, англійською та італійською), поглиблено вивчав класичну літературу, історію і філософію.

Після закінчення університетського курсу О. М. Гіляров кілька місяців викладав у Рибінській прогімназії, а невагом повернувся до університету, де впродовж чотирьох років готувався до професорського звання по кафедрі історії філософії, особливо наполегливо працюючи над філософськими джерелами. Згодом сучасники неодноразово відзначатимуть широку і різнобічну ерудицію О. М. Гілярова, його феноменальне знання історії філософії і літератури.

Після успішного складання магістерського іспиту (1884) О. М. Гілярова було залишено у Московському університеті на посаді приват-доцента. Впродовж двох років він читав курси з філософії Платона й Арістотеля, а також лекції з естетики. Водночас О. М. Гіляров викладав у 6-й і 5-й московських гімназіях давні та російську мови.

1887 рік був знаменний для вченого двома значними подіями: виходом у світ його першої книги¹ і переводом на кафедру історії філософії Університету Св. Володимира. Відтоді життя і творчість О. М. Гілярова пов'язані з Києвом.

Київському університетові було віддано понад тридцять років (1887–1921) напруженої праці, передусім педагогічної. Починаючи як приват-доцент, а потім, після захисту магістерської (1888) і докторської (1892) дисертацій – екстраординарний (1892), ординарний (1894) і, зрештою, заслужений (1910) професор, О. М. Гіляров прочитав студентам історико-філологічного факультету багато найрізноманітніших лекційних курсів з історії філософії – давньої, середньовічної, нової, окремі курси з філософії Платона, Арістотеля, Спінози, Юма, Канта, Шопенгауера, Гартмана, провів безліч практичних занять. У різні роки

він викладав в університеті “Вступ до філософії” і власний курс “Світлої і радісної філософії”, читав лекції з психології, логіки, педагогіки, а з 1906 р. був постійним викладачем Вищих жіночих курсів.

За спогадами студентів, О. М. Гіляров був справді визначним педагогом і користувався незмінною любов'ю та повагою своїх слухачів. “У лекціях Гілярова з історії філософії, – згадував В. Ф. Асмус, один з талановитіших учнів професора, відомий згодом історик філософії, – чарівне враження справляв бездоганно високий інтелектуальний смак, естетична досконалість думки і слова, стороння будь-якої похвальби витонченість”². “Як тільки Гіляров починав говорити, – згадував в автобіографічній повісті “Неспокійна юність” К. Паустовський, – ми, студенти, вже нічого не помічали довкола. Ми стежили за неясним бурмотінням професора, зачаровані дивом людської думки. Гіляров розкривав її перед нами неквапливо, майже сердячись. Великі епохи перегукувались одна з одною. Нас не залишало відчуття, що майже неможливо простежити, де закінчується філософія і починається поезія, а де поезія переходить у звичайне життя. Гіляров просто гримав на нас. Він наказував не заривати наших здібностей у землю. Треба диявольськи працювати над собою, добувати з себе все, що в тобі закладено. Так досвідчений диригент відкриває в оркестрі всі звуки і змушує найупертішого оркестранта довести до повного вираження кожний інструмент”³.

Навчатися у Гілярова було справою нелегкою, але дуже корисною. Від своїх студентів він вимагав передусім бездоганного знання першоджерел і самостійності міркувань. Професор був непримиренним щодо відповідей з чужих слів і запозичених з підручників шаблонних суджень. Скептичний і стримано іронічний настрій його лекцій, майстерне викриття тих суперечностей, в яких народжується і розвивається філософська думка, виховували у слухачів тверезе критичне ставлення до всіх без винятку вчень. “Я думаю, – писав П. П. Блонський, відомий психолог і педагог, один з учнів професора, – О. М. Гіляров відіграв велику роль у тому, що я не записався ні в чий послідовники; він виховував хороший філософський смак і це завадило мені записатися у послідовники десятирядної сучасної філософської дрібноти. Але він же розвивав дужий критицизм і щодо найвизначніших філософів, отже я не міг бути ні юмістом, ні кантіанцем, ні гегельянцем. Коли у Москві я зустрівся з Л. М. Лопатиним, глибоко догматичним розумом, я часто думав: яке щастя, що у студентські роки я навчався у О. М. Гілярова, а не у Л. М. Лопатіна”⁴.

В біографії О. Гілярова марно шукати якихось зовні ефектних подій. Сенс його життя складала наполеглива праця, улюблена справа, якій віддавався практично весь час. Лекції, учні, книги — так рік у рік. Навіть канікулярний час він майже цілком присвячував науковим студіям, працюючи в бібліотеках Берліна, Мюнхена, Парижа і Лондона. Практично щороку О. М. Гіляров виступав з новими публікаціями з філософії, психології, літературознавства, хімії, багато з яких стали подією у вітчизняній науці і здобули високої оцінки сучасників.

У бурхливому передреволюційному філософському житті О. М. Гіляров був досить помітною фігурою. Разом із М. Я. Гротом, Л. М. Лопатиним і В. С. Соловйовим він стояв біля витоків журналу “Вопросы философии и психологии”, створеному в Москві 1889 року⁵, був активним членом Московського психологічного товариства. Прилюдні лекції, філософські диспути, що відбувалися в Києві на початку сторіччя, майже ніколи не обходилися без його участі. Одним із найцікавіших з них був докторський диспут Г. І. Челпанова (21 березня 1904 р.), на якому О. М. Гіляров разом із М. О. Бердяєвим і Є. М. Трубецьким виступив офіційним опонентом⁶.

Жовтневу революцію О. М. Гіляров зустрів уже немолодим професором імператорського університету, вченим з міцною репутацією одного зі “стовпів” вітчизняного ідеалізму. Внутрішньо чужий питанням політики, вчений, котрий ніколи не брав участі в діяльності будь-яких партій, який усім своїм учням стверджував загальнолюдські цінності, засуджував терор і насильство, він болісно відчував усю жорстокість революції, безглуздя братовбивчої громадянської війни. Соціалізм і комунізм він сприймає лише в “обмеженій формі”, відзначаючи як позитивний принцип “кожному — за працею”, але не більше⁷. “Соціалістичний державний лад, — підкреслює О. М. Гіляров, — ...так само мало узгоджується з загальним устроєм світового життя, як і безумовна єдиноначальність. Не виправдовується цим укладом і необмежений комуністичний лад, що повним запереченням приватної власності йде всупереч із притаманною кожній істоті відокремленістю”⁸. Судження його досить обережні — не тому, що він боїться торкатися цих питань, а тому, що не знає на них відповіді. Соціальні питання, на його думку, є найскладнішими і найсуперечливішими з усіх питань: “На них можливі лише такі відповіді, за якими стають нові запитання до нескінченності. Треба боротися проти злиденності, темряви, пригноблення — в цьому всі згодні. Але чим вимірювати добробут, яке потрібне світло, як усунути гноблення — про це супе-

речки без кінця. До того ж, можна бажати блага народові, але бути нездатним жити з ним одним життям...”⁹

З формального боку революція не вносить докорінних змін у самий спосіб життя мислителя — він, як і завжди, напружено працює, навіть “за найнесприятливіших умов: руйнування держави, бомбардування, вибухів, грабіжницьких нальотів «товаришів», відсутності освітлення, непевності у завтрашньому дні”¹⁰. О. М. Гіляров продовжує викладання в університеті, залишається професором і після перетворення його у 1920 році на Всеукраїнський інститут народної освіти. 9 березня 1922 року О. М. Гілярова обирають дійсним академіком Всеукраїнської академії наук (ВУАН) по кафедрі філософії права. Одразу після обрання він очолює кафедру, а з 1 жовтня 1924 р. до 1 березня 1925 р. виконує обов'язки голови соціально-економічного відділу ВУАН.

Початок 20-х років пов'язаний для Гілярова з напруженою науковою діяльністю. Серед проблем, які він досліджував, — шляхи розвитку культури, взаємини між матеріалізмом та ідеалізмом, релігією і наукою, моральністю й правом, сенс життя, існування безсмертя, умови взаєморозуміння, межі застосування принципів і методів природознавства до вивчення соціального життя. Він розробляє психологію права, психологію “юрби”, “філософію грошей”, цікавиться чинниками, що впливають на суспільну свідомість, висуває питання про значення гіпнозу і сугестії в суспільному житті¹¹.

Наприкінці 1922 року О. М. Гіляров виступає з ініціативою створення при кафедрі філософії права ВУАН “семінару з суспільствознавства” з трьома відділеннями: 1) загальної соціальної філософії, 2) соціальної психології, 3) соціальної педагогіки”¹². Семінар з вивчення суспільного життя (з 1925 р. — Семінар соціальної філософії) об'єднав під керівництвом О. М. Гілярова молодих київських науковців, котрі проводили не тільки дослідницьку роботу, а й виступали з доповідями, організували їх обговорення. Семінар відіграв значну роль у становленні філософської науки в Україні. Він був однією з перших науково-дослідних організацій, яка систематично розробляла проблеми філософії. Згуртувавши молоді філософські сили (В. Асму, М. Динник, К. Перлін та інші), семінар чимало сприяв формуванню наукових кадрів, допомагав початківцям знайти свій шлях до самостійної творчості.

Наприкінці 20-х років хмари, що вже давно збиралися над ВУАН, починають загрозливо густішати. Атмосфера всезагального напруження і підозри, яка складалася за тих часів у країні, проникає, звичайно, і в наукові установи. Стара академічна

інтелігенція викликає особливу недовіру: “Що старшим був учений, що більшим авторитетом користувався він — тим з більшою ненавистю і завзяттям з нього робили мішені для нападів”¹³. Цілком зрозуміло, чому колишній “дипломований лакей попівщини” О. М. Гіляров залишається з самого початку 30-х років “без діла” в Академії, незважаючи на те, що з дивовижною енергією і працездатністю продовжує свої наукові дослідження. Ремствування вченого: “мої праці залишаються ненадрукованими не з моєї вини, не з моєї неактивності”¹⁴ є цілком справедливими. А вже з усього написаного О. М. Гіляровим у пожовтневі роки побачили світ лише кілька розділів його “Схеми історії філософії в освітленні історичного матеріалізму”. Новій владі не були потрібні ні розум, ні досвід, ні виплекана роками мудрість, ні самий старий професор, котрому і жити залишилося небагато¹⁶.

О. М. Гіляров помер 7 грудня 1938 року. Тіло його було віддане землі на Байковому кладовищі. Згодом поховання знищили, але незнищенними залишаються думки і сподівання цієї талановитої людини, відданої служінню науці і високим ідеалам істини, краси і блага. Спробуємо поглянути на них неупередженими очима.

Творча спадщина О. М. Гілярова чимала. Коло його наукових інтересів складало три, на перший погляд, відмінні одна від одної, сфери знання — філософія, літературознавство, природознавство. Але вони так щільно переплетені у світогляді вченого, що було би марною справою намагатися проаналізувати його, нехтуючи цим зв'язком.

Свій науковий шлях О. М. Гіляров починає з філософських студій. Його праці на зламі 80–90-х років просякнуті прагненням з'ясувати, що є філософія і навіщо вона потрібна, яке місце посідає вона в духовній культурі, якими є перспективи її подальшого розвитку. Саме ці питання стояли тоді у центрі уваги філософської громадськості: від їх розв'язання залежала можливість подолання кризи, яку переживала філософія, протистояння позитивістському запереченню останньої, відновлення її в дійсних правах.

У пошуках відповіді О. М. Гіляров звертається до витоків філософії. Самостійні студії в галузі античної філософії, серед яких обидві дисертації — магістерська “Грецькі софісти, їхній світогляд та діяльність у зв'язку із загальною політичною і культурною історією Греції” (1888) та докторська “Джерела про софістів. Платон як історичний свідок” (1891), — стали для вченого справжньою підвалиною його теоретичних досліджень, визначили їхні наукові і моральні принципи. Ствердження

горішнього значення людини, ідея космічної цілісності і єдності особи та світу, сприйняті О. М. Гіляровим в античній філософії, стали підґрунтям розробленого мислителем у 90-ті роки оригінального філософського вчення, названого грецьким словом “синехологічне” (пов'язуюче).

Центральна ідея “синехологічного” вчення О. М. Гілярова — ідея всезагальної єдності. “Все в одному й одне в усьому, роздрібнене в єдиному і єдине в роздрібненому”¹⁷ — така його точка зору на всесвіт, як на “одухотворений організм”, живу систему, в якій кожний член існує для цілого і ціле для кожного члена. У концепції О. М. Гілярова світ постає як єдність матерії і духу. Його “всесвітня свідомість” неможлива поза матеріальним світом, так само як психічна діяльність людини неможлива без її матеріального існування і тих фізіологічних процесів, які відбуваються в її мозку. Матеріальне і духовне — дві складові однієї і тієї ж самої сутності: перше виражає єдність “у явищі”, друге — єдність “у собі”. Виходячи з цього принципу, О. М. Гіляров розглядає всі явища дійсності як певну психофізичну реальність, водночас тілесну і духовну. Проте сутність його “синехологічного” вчення полягає не в “одушевленні” світу, а в прагненні осягти його як цілісний організм, усі процеси в якому взаємозв'язані, і буття якого можливе завдяки цьому взаємозв'язку. Саме у системному дослідженні світобудови, в обґрунтуванні її єдності й цілісності і поясненні з цієї точки зору відношення “людина-світ” полягає його смисл і мета.

“Синехологічне” вчення має глибоке історико-філософське коріння у західноєвропейській і вітчизняній філософії. Найближчим за духом мислителем сам О. М. Гіляров вважав німецького фізика, філософа і психолога Г. Т. Фехнера (1801–1887). “Незалежно від Фехнера, — підкреслював він, — я особисто дійшов цілком схожих поглядів”¹⁸.

На тлі російської філософської культури не можна не відзначити спорідненості та спільних духовних коренів вчення О. М. Гілярова і філософії всеєдності В. С. Соловйова. Обидва мислителі прагнули пояснити єдність космосу, злагодженість частин універсуму, однаково вивчаючи і зовнішній, і внутрішній аспекти буття. Крім цієї загальної спрямованості вчення О. Гілярова і В. Соловйова близькі і в частковостях: і за усвідомленням універсуму як органічної системи; і за визначенням усе-світньої (за Соловйовим — “уселюдської”) істоти як духовне первоначало, що втілює в собі “єдність, яка спричиняє” та “єдність спричинену”; і за пантеїстичним підходом до розв'язання проблеми співвідношення матерії і свідомості; і за прагненням до цілісного знання про цілісне буття. Для О. М. Гіля-

рова, як і для В. С. Соловйова, найвищим втіленням вседності є краса. “Абсолютне чинить благо через істину в красі” – цей лейтмотив соловйовської філософії цілком виразний у київського мислителя, для якого так само “істина, краса, благо – три позначення однієї і тієї самої об’єктивної сутності”¹⁹, і в розумінні якого “лише в усвідомленні краси душа здатна осягти цілісну і повну істину”²⁰, виникнути з буття в буття.

У схожості поглядів і самого світосприйняття О. М. Гілярова і В. С. Соловйова нема, на наш погляд, нічого дивного – адже спільним витоком їхніх філософських вчень є платонізм. Щодо В. Соловйова – його духовна спорідненість із Платоном є фактом, безперечним для дослідників. Що ж до О. М. Гілярова, його зараховують радше до тих, хто пережив юнацьке “захоплення” платонізмом, нібито, “пізніше... філософія Платона перестала його задовольняти”²¹. Але навіть якщо зважити на те, що в розумінні Гілярова жодна з філософських систем не може вичерпати всієї істини, з цим твердженням важко погодитися. Для О. М. Гілярова платонізм не є лише філософським вченням Платона, він розуміє його значно ширше: як особливий тип світоспоглядання, як певне духовне спрямування, як один з наймогутніших ферментів духовної культури, як “підвалину сучасного світорозуміння”. Такий погляд на платонізм, викладений уже в першій праці, Гіляров зберігає протягом усього життя. Згодом саме таке тлумачення платонізму дасть П. Флоренський у книзі “Смисл ідеалізму” (1914). У своїх вихідних засадах синехологічний спиритуалізм Гілярова є тим платонівським світорозумінням, у якому мислення і буття тотожні і відмінність яких знімається в ідеальній першооснові. Платонівське “множинне є єдиним, а єдине множинним”, принцип доцільності, що бачить за мету буття повноту істини, краси і блага, просякають вчення О. М. Гілярова і споріднюють з філософією вседності В. Соловйова та його послідовників.

Втім, за всією цією спорідненістю не можна не помітити того, цікавого, на наш погляд, факту, що філософ вседності О. М. Гіляров аж ніяк не може бути зарахований до тієї релігійно-філософської течії, яку репрезентують В. С. Соловйов і мислителі його школи, і з якою зазвичай пов’язується російська традиція вседності. Концепція вседності Гілярова вільна від того містико-богословського змісту, яким просякнута соловйовська метафізика. О. М. Гілярову цілком чужі і богословська проблематика, і богословська термінологія. За переконанням мислителя, філософія і релігія багато в чому близькі, але разом із тим відмінні та самостійні галузі духовної культури і змішувати їх не слід. Той цілісний світогляд, якого прагне О. М. Гі-

ляров, не може ґрунтуватися на релігії, позаяк “посилатися на Бога при розв’язанні тих або інших питань – отже не давати ніякої відповіді”²². “Ухилу в бік релігійних інтересів при заняттях філософією бажаними визнати не можу”²³, – пише він, ознайомившись зі звітом про наукові заняття свого підопічного В. В. Зеньковського, тоді магістерського стипендіата, а згодом визнаного релігійного філософа і діяча. Звинувачення у “замахах на підвалини” і, навіть, у “безбожності” інколи перешкоджали викладацькій діяльності О. М. Гілярова²⁴, але залишали непохитним його переконання: “Той, хто жадає повної свободи, не бажає бути нічим рабом, навіть Божим”²⁵.

Синехологія О. М. Гілярова близька до софіологічних учень, розроблених російською філософією, на наш погляд, скоріше за смыслом і метою, ніж за змістом і формою. В ній не лише відсутня традиційна для цього напрямку міфологема Софії Премудрості Божої, але й християнське тлумачення ідеального першоначала. Всесвітня свідомість, яку він інколи називає Богом, не тотожна християнському Богові, вона взагалі не знаходить втілення в якійсь конкретній особі, залишаючись певним духовним принципом, “розумом” світу. “Бог” у О. М. Гілярова – це душа світу, а Всесвіт – тіло Бога. Як бачимо, мислитель залишається осторонь традицій християнсько-православної філософії з її особистісним розумінням абсолюту. Підвалину його ідеалізму складає те саме безособове божественне начало Платона, яке В. С. Соловйов вважав найістотнішою обмеженістю платонівського вчення. В концепції Гілярова цілком відсутнє те прагнення до християнізації платонізму, яке звичайно вважають характерною особливістю російського прочитання Платона. Не випадково саме учень київського мислителя В. В. Зеньковський виявляється чи не єдиним у межах російської релігійної філософії, хто наполягає на необхідності подолання платонізму як несумісного з християнським вченням про тварність буття.

Синехологія О. М. Гілярова вільна й від есхатологізму і того напруженого апокаліптичного передчуття, якими сповнена релігійно-філософська думка кінця минулого – початку нинішнього століття. Він називає свою філософію “світлою і радісною”. “Вона світла, – пояснює мислитель, – позаяк за її принципом усе просякнута світлом свідомості. Вона радісна, позаяк бачить у прагненні до радості вищий принцип світобудови; вона віддає належне всій розкоші чуттєвого світу і всім розумовим насолодам; вищою радістю вона визнає повноту життя і загалом і в цілому заперечує смерть”²⁶. Вчення про всезагальну єдність перейняте світлом духовності, сповнене вірою в творчу активність особи. Гуманістична за своєю сутністю, його теорія покликана знайти

підвалини людського суспільства як єдиного цілого, в якому “всі народи за фізичним і духовним багатством були б по можливості одним велетнем”²⁷, довести, що закон єдності, який діє у всесвіті, визначає і суспільне життя, покладає загальнолюдське і в слідуванні цьому загальнолюдському висловлює моральний імператив.

Для самого О. М. Гілярова ідея всеєдності є тією сполучною ланкою, завдяки якій різнобічні знання та інтереси мислителя постають не просто як прояв ерудиції чи широких творчих можливостей, але інтегруються у неповторний духовний світ, збагачений лише як цілісність. Філософія, література, природознавство виявляються у спадщині вченого пов’язаними єдиною духовною енергією і спільною метою – практичним здійсненням всеєдності.

“Попереду всіх у проповіді єднання йде філософія”²⁸, – підкреслює О. М. Гіляров. У суперечках про завдання і долю філософії він завжди зберігає самостійну позицію, не поділяючи переконань ані позитивістів, ані метафізиків. Для нього цілком зрозуміло, що філософія має специфічний предмет дослідження, який не зводиться до предметів інших наук і через це становить самостійну галузь знання.

Проте, філософія не може бути наукою про “вищі істини”, першопочатки, першопринципи всього суцього. Не заперечуючи наукового статусу філософії, мислитель бачить у ній особливе, світоглядне знання, основу світорозуміння. Містячи у собі знання про світ, вона висловлює собою певне ставлення до світу, несе в собі певний моральнісний ідеал, що задає людині систему життєвих цінностей, переконань та вчинків, і в цьому сенсі вона є мудрістю.

Даючи людині життєвий орієнтир, висловлюючи людське прагнення до гармонії зі світом, єдиним із нею і водночас “зовнішнім” щодо неї, філософія спрямована і на досягнення “внутрішньої” єдності – єдності розуму, почуття і волі, які складають людську духовність. Емоційній людині, котра володіла тонким поетичним відчуттям світу, усвідомлювала життя потоком “бувань”, О. М. Гілярову чужі спроби звести людську духовність до розумової діяльності. За його переконанням, усе “найкраще в житті дається серцем, а не розумом”²⁹. Розум не вичерпує собою людської духовності, бо внутрішній світ людини – це ще й його воля, і все багатство та розмаїття почуттів, значення яких не можна недооцінювати. Лише вся душа, в усій її неподільній цілісності, може дати людині справжню картину світу. Отже, робить висновок Гіляров, цілісне світорозуміння має

орієнтуватися на досягнення єдності людської душі, “примирення істини розуму” та “істини серця”.

Сфокусованість на людському є для вітчизняної філософії однією з родових особливостей. Суцце і належне, добро і зло, пошуки моральнісного ідеалу – ось одвічні питання, що просякають її. В цьому сенсі О. М. Гіляров, для якого роль філософії не зводиться до розв’язання суто умоглядних, абстрактних питань буття і пізнання, до схематизації дійсності, для якого в осягненні сенсу життя, у вирішенні питання про те, що є добро і зло, “як жити, як ставитися з внутрішнього боку до себе, до ближніх, до світу в цілому... – надбання філософії”³⁰, для якого духовний ідеал не є лише істиною, лише красою або лише благом, але їхня єдність дуже точно висловлює її характерну особливість і основну тональність. Слід гідно оцінити і прозорливість мислителя, який пов’язував перспективи філософії з її гуманізацією, із зверненням до реального життя, до особи та її проблем.

Літературна творчість О. М. Гілярова щільно пов’язана з його філософськими студіями. Вченому належать дві серйозні праці у жанрі літературно-філософської критики³¹, що мали свого часу широкий суспільний резонанс і не втратили, на наш погляд, своєї наукової і художньої вартості донині. Авторитетний літературний критик³², талановитий перекладач³³, знавець російської і світової літератур, О. М. Гіляров володів неабияким талантом оповідача. Його мова позначена ясністю, відточеністю і жвавістю викладу. Будь-яка з його книг читається з інтересом, незалежно від предмету дослідження. В них немає “застиглих” фраз – усе дихає, все сповнене енергії і руху, того емоційного напруження, що ніколи не залишає читача байдужим.

Глибокий професійний інтерес О. Гілярова до літератури не є чимось винятковим на тлі нашої духовної культури. Позбавлена абстрактно-логічних визначень, щільно пов’язана з “живим життям” в усій його різноманітності й суперечливості, вітчизняна філософія втілювалась часто не у вузькофахову, а художню й публіцистичну форму, органічну самому слов’янському менталітету. Її найглибші і найзначніші ідеї були висловлені, за влучним спостереженням С. Л. Франка, “не в систематичних наукових працях, а в цілком інших формах – літературних”³⁴. Витоки цього синтезу літератури і філософії – у тій життєдайній духовній ідеї, що об’єднує мислителя і художника. Велике начало всесвіту, божественний і людський водночас, Логос, “таємничий творчий акт”, пов’язує спільними узами всі види духовної діяльності як вирази цього творчого начала.

У філософському вченні О. М. Гілярова ця точка зору відоб-

ражена цілком виразно: “Все взагалі розумне є проявом єдиного Логосу”, і “в галузі нашого духу цей Логос знаходить найвищий вияв у геніальних витворах творчості”³⁵. У цьому сенсі література і філософія пов’язані органічно. Досконала краса, яка є водночас істиною і благом, можлива лише тоді, вважає мислитель, коли розум і почуття задоволені однаково, коли поміж ними існує повна суголосність. Порушення цього естетичного принципу неминуче призводить до втрати філософією свого істинного значення, до втрати її споконвічного гуманістичного змісту, до схематизації і логічного “програмування” дійсності, тобто до духовного занепаду культури і кризи самої філософії.

Найцікавішим і глибоким дослідженням цієї проблеми є праця О. Гілярова “Передсмертні думки XIX сторіччя у Франції” (1901). Виходячи з того, що за просякненням в глибини життя, за вмінням схоплювати головне, істотне, знаменне, література часто випереджає філософію, яскравіше репрезентує проблеми та умонастрій епохи, вчений розглядає літературні твори не тільки з точки зору їхньої художньої цінності, а й як значний чинник та показник стану духовної культури. Батьківщина Просвітництва, Франція, на думку Гілярова, болісніше, ніж інші країни, переживала духовну кризу, викликану крахом старих ідеалів, заснованих на вірі у могутність розуму. Головна причина духовного занепаду, вважає вчений, забобом раціоналізму, будімо розум — цар життя. Вбачаючи в людині виключно носія розуму, прагнучи вивільнити її від усіх “пристрастей” для суто інтелектуальної діяльності, новоєвропейська культура відокремилася людину від природи, всуціль підпорядкувала її життя створеним розумом формам. Всерозкладаючий аналіз зруйнував первісну єдність розуму і серця і, як підсумок, — тоскнота пересичення і нудьги, душевна спустошеність та безнадійний скептицизм, що охопили європейців наприкінці XIX сторіччя. Не відмежовуватися від природи, не вивисуватися над нею, а відчутти свою єдність з нею, збагнути своє місце у загальному устрої світу — таким є, на думку Гілярова, урок усєї історії. “Скинь з себе весь непотрібний тягар, вітха людину, — закликає мислитель... — Не розумом тільки, а й любов’ю, збагни живий зв’язок і єдність усього сущого... Не зневажай почуття. Твердо пам’ятай, що в серці лежать корені релігійного, морального і поетичного світорозуміння, що на його тривожному верстаті сплітається те вбрання, без якого непринадним стає життя”³⁶.

Природознавчі студії вченого так само щільно пов’язані з його філософськими ідеями, як і літературна творчість. Його інтерес до природознавства обумовлений, насамперед, прагненням

дати емпіричне обґрунтування “сінехологічному” вченню, дослідним шляхом довести єдність матеріальних і духовних процесів. Саме експериментальний підхід, прагнення з’ясувати абстрактні, “вищі” питання, не втрачаючи зв’язку з живими образами і явищами дійсності, намагання здолати односторонність і вузькість спекулятивного ідеалізму, надати останньому конкретного характеру, особливо вирізняють О. М. Гілярова серед інших імен і надають його вченню самотності й оригінальності.

Наприкінці 80-х — початку 90-х років XIX ст. О. М. Гіляров звертається до вивчення взаємодії фізичних і психічних процесів, до дослідження феномена психічного методами експериментальної психології. Глибоке знання психологічної літератури і практичний досвід, отриманий у паризькій клініці відомого психолога та психіатра Ж. М. Шарко, знайшли яскраве втілення у ґрунтовній праці “Гіпнотизм за вченням школи Шарко і Психологічної школи (1881—1893)”, виданій О. М. Гіляровим у 1894 році. Ця книга, високо оцінена фахівцями, є унікальним у вітчизняній літературі зведенням і критичним аналізом на засадах експериментальної психології всіх відомих на той час матеріалів з проблеми гіпнозу. Факт гіпнотизму, “хоча незбагнений, але цілком вірогідний”³⁷, привернув увагу науковця насамперед з точки зору можливості наблизитися до вивчення механізму взаємодії фізичних і духовних процесів у людини. В цьому сенсі дослідження явищ гіпнотизму, підкреслює О. М. Гіляров, “є могутньою підтримкою для доказу основної психофізичної істини монізму, що в живому організмі неможливо відокремлювати душу від тіла, позаяк те й інше є лише подвійним виразом одного і того самого невідомого, і що тому, де в живій істоті душа, там і тіло, і де тіло, там і душа”³⁸.

Одним із перших вітчизняних науковців О. М. Гіляров звертається до аналізу несвідомого як важливого елемента людської психіки, намагається з’ясувати його роль у процесі філософської творчості. Рівень природничих знань сучасної мислителіві доби не дозволив йому дати вичерпний аналіз цього явища, хоча й досі наука неспроможна пояснити всіх таємниць психіки. Однак, “ані межі власного розуміння, ані обсяг сучасного знання не є межею та обсягом розуміння і знання взагалі”³⁹. Керуючись цим переконанням, О. М. Гіляров закликав не відмахуватися від незрозумілих явищ, а вивчати їх, позаяк без цього знання є неможливим здійснення того цілісного, синтетичного підходу до дослідження людини, необхідність якого він не втомлювався доводити.

Замислившись над питанням про вплив хімічних процесів на духовне життя людини, О. М. Гіляров серйозно займається ор-

ганічною хімією (під керівництвом С. М. Реформатського) та якісним і кількісним аналізом (під керівництвом Я. І. Михайленка). Самостійно він вивчає неорганічну хімію і поступово обладнує при органічному відділенні лабораторію, де протягом восьми років (1894—1902) веде дослідження у галузі органічного синтезу⁴⁰.

Успіхи органічної хімії на той час довели принципову можливість синтезу білкових тіл, що складають підвалину живої матерії. О. М. Гіляров, котрий мислив духовність невід'ємною якістю живого, пов'язував з органічним синтезом і можливість дослідження зв'язку психічних і хімічних процесів, з'ясування, чи є останні достатньою підставою для пояснення явищ духовного. Проведені експерименти переконують науковця в тому, що "відповідати на це питання можна лише негативно"⁴¹, оскільки, незважаючи на те, що живе завжди є продуктом певних хімічних процесів, сутність живого не зводиться лише до хімізму, так само як зв'язок між нервовою організацією і духовною діяльністю "уповноважує лише до висновку, що нервова організація там, де існує, є необхідним знаряддям свідомості, але ніяк не свідчить про те, що вона його чинник"⁴². Організм є "вищою єдністю" тих хімічних, фізичних, психічних та інших процесів, що у ньому відбуваються. І саме в дослідженні цієї "вищої єдності" слід шукати ключ до рішення висунутого питання. Отже, хімічні досліди, так само як і експериментальна психологія, підводили науковця до висновку про необхідність цілісного підходу до проблеми психічного і до дослідження людини.

Незважаючи на різноманітність наукових інтересів О. М. Гілярова, основним напрямком його студій були все ж таки проблеми історико-філософської науки. Історико-філософськими є більшість праць вченого, у тому числі й обидві його дисертації. О. М. Гіляров багато працював у галузі історико-філософського джерелознавства⁴³, активно займався проблемами теорії і методології історії філософії, розвідував питання детермінації історико-філософського процесу, його періодизації, класифікації філософських вчень, досліджував функції історико-філософського знання, намагався представити не тільки окремі історичні етапи розвитку філософії, а й осягнути історію філософії в її цілісності.

Історія філософії в концепції О. М. Гілярова подається не у вигляді застиглих постулатів, а як творчий процес, безперервний рух до філософського ідеалу, в якому беруть участь не безликі істини, а їхні творці, в якому кожна творча доля, неповторна й індивідуальна, несе відбиток не тільки часу, але й унікального духовного світу особи. Гіляров дуже влучно помі-

чає таку особливість філософії, як її амбівалентність: відображаючи об'єктивний світ, вона водночас висловлює певне ставлення до світу з боку суб'єкта; існуючи як щось відчужене від суб'єкта, вміщене у всезагальні форми, вона водночас проявляється у формі індивідуально-особистісної. Філософія, у розумінні мислителя, є особистісний феномен, творча діяльність, в якій відбувається самореалізація філософуючого суб'єкта, і наслідки якої завжди позначені своєрідністю даної особи, особливостями її людської долі, психічної організації, характеру, темпераменту тощо. Такий підхід видається цікавим і плідним ще й тому, що особистісне розуміється мислителем не як суб'єктивне, відірване од реального буття, а як своєрідний сплав "внутрішнього" і "зовнішнього". Таке рішення дозволяє, відроджуючи в історико-філософському процесі особу, відстоюючи її самоцінність, уникнути суб'єктивістських абсолютизацій та вузькопсихологічних трактувань.

Особа завжди відчуває на собі вплив середовища і часу, тому філософське вчення можна зрозуміти лише в конкретному культурно-історичному контексті, враховуючи всі різноманітні зв'язки, у яких включена філософія кожної доби. Виходячи з цього факту, вчений розглядає філософію в єдності з іншими формами суспільної свідомості, показує, як у реальній історії переплетені релігія, філософія, наука, мистецтво, мораль, політика, право, підкреслюючи, що тільки через цю єдність і можна зрозуміти сутність кожної з них.

Рішуче заперечуючи проти зведення філософії до "переліку поглядів", О. Гіляров підкреслює наявність генетичного зв'язку поміж вченнями, існування внутрішнього смислу історико-філософського процесу, розглядаючи логічний зв'язок ідей як вираз історичного розвитку філософії.

Отже, в концепції О. М. Гілярова міститься спроба всебічної розвідки проблеми детермінації історико-філософського знання. Внесок вченого в її розробку полягає не тільки у змістовному аналізі особистісної, культурно-історичної і логічної детермінанти розвитку філософії, а, насамперед, у спробі вивчити історико-філософський процес у його цілісності, через призму єдності тих факторів, що його обумовлюють.

Ідея всеєдності, що просякає всю творчість О. М. Гілярова, є однією з центральних і в його концепції історії філософії. В дослідженні розвитку філософії через призму єдності національного і загальнолюдського особливо яскраво, на наш погляд, виявились гнучкість і діалектичність мислення вченого. Для нього однаково не властиві ні тенденція до абсолютизації національних особливостей філософських вчень, ні прагнення розчинити

ці особливості у всесвітньому історико-філософському процесі. В історії філософії, за переконанням Гілярова, поряд з іншими діють і національні детермінанти, адже культурне середовище завжди несе відбиток “духовного складу” народу, що його створює, особливостей його традицій, смаків, схильностей, темпераменту тощо. Водночас розвиток філософського знання є всесвітнім процесом, що відноситься до історії філософії окремого народу як загальне до особливого: “У кожному геніальному творінні під особистим і національним завжди ховається загальнолюдське. ...У кожній державі поряд з елементами доцентровими, вузько національними, охоронними, існують елементи відцентрові, волелюбні, які відстоюють загальнолюдські ідеали. Живодайний струм вноситься у суспільну свідомість цими останніми, оскільки життя є не застій, а рух, до того ж не назад, а вперед. Вони ведуть боротьбу проти всякої національної обмеженості, але національності не заперечують... Вони знають, що хоч би як суспільний організм був роз’їдений протилежними думками, у хвилину небезпеки він зростається і б’ється спільним життям”⁴⁴.

Збагачуючи загальнолюдську культуру своєю індивідуальністю і неповторністю, кожна національна культура, у свою чергу, черпає із спільної скарбниці людського духу — такою є діалектика національного і всесвітнього в усі часи. Підвалина їхньої єдності — одвічне людське прагнення до моральнісного світоврядування, до здійснення ідеалу істини, добра і краси. “Хіба благо, істина, краса — єдині у своєму першоджерелі і роздрібнені лише у проявах життя, науки, мистецтва — не спільне надбання всіх, подібно до того, як однаково для всіх посилає живодайне проміння своє сонце, — вигукує Гіляров, — і хіба взаємоспівкування народів в усіх сферах духу і життя не є необхідною умовою культурного розвитку”⁴⁵. Не конфронтація і розбрат, а єдність і взаємозбагачення національних культур — таким бачить мислитель шлях до здійснення людських ідеалів. Ці роздуми О. М. Гілярова, на наш погляд, за своїм значенням виходять за межі історико-філософської науки. Біль і тривога за долю людства, заклик до єднання, миролюбства і толерантності, передчуття сьогоднішньої реальності, коли від усвідомлення цілісності і взаємозв’язаності світу залежить не лише прогрес, але й саме життя — все це робить мислителя нашим сучасником і ще раз підтверджує високі гуманістичні традиції вітчизняної культури.

У концепції О. М. Гілярова історія філософії постає як довгий і важкий процес визрівання і здійснення ідеї духовної свободи, людського в людині, розвитку її внутрішнього змісту.

Можливо, саме тому його найпильнішу увагу приковувала античність, особливо той її період “сфокусованості на людському”, що пов’язаний з іменами давньогрецьких софістів, Сократа і Платона. Їхню добу О. М. Гіляров вважає часом розквіту людської свідомості, визнання верховного значення особи, втіленого у відомій тезі Протагора: “Людина є мірою всіх речей — існуючих, що вони існують, і не існуючих, що вони не існують”.

На підставі ґрунтовного і послідовного аналізу давньогрецької історії і культури О. М. Гіляров переконливо доводить, що софістичний напрям є логічним підсумком попередньої античної філософської традиції, природним завершенням усєї досократичної філософії⁴⁶. Намагаючись здійснити всебічний аналіз філософії софістів та усвідомлюючи необхідність з’ясування питання про вірогідність історичних джерел щодо їхніх вчень і діяльності, О. М. Гіляров здійснює скрупульознішу розвідку спадщини головного історичного свідка — Платона, робить предметом фундаментальної наукової студії (першим серед вітчизняних істориків філософії) історико-філософський аспект його творчості⁴⁷. Звід усіх відомих учень Платона про античних філософів, що супроводжується тлумаченнями, зробленими на підставі платонівського вчення і усєї новітньої критики, ретельний аналіз мети і властивостей його літературної і філософської діяльності, дозволили О. М. Гілярову довести безпідставність загальнопоширеної упередженості проти Платона як історичного свідка, цілковиту вірогідність його свідчень про філософів.

Здійснені О. М. Гіляровим наукові студії є, безперечно, вагомим внеском у розвиток вітчизняного античознавства. Його фундаментальні праці, написані за першоджерелами, цілком самостійні і багато в чому новаторські, зберігають своє наукове значення й донині. Розгляд софістики як соціокультурного феномена, її аналіз через призму реалій давньогрецького життя, вивчення історико-філософського аспекту творчості Платона, вперше здійснені мислителем, назавжди залишаться окрасою вітчизняної історії філософії.

Багаторічний творчий шлях О. М. Гілярова не був простим і безхмарним. Філософ належав до тієї “старої” інтелігенції, що пережила Жовтневу революцію не тільки як руйнування життєвих підвалин, а й як духовну трагедію. Хоч як це парадоксально, але трагічної долі зазнали і ті, хто не прийняв революцію, і ті, хто погодився з нею. Перші були насильно відірвані від батьківщини — згадаємо акцію “очистки” трудової Росії від “паразитуючого класу” буржуазних професорів, здійснену радянським урядом у 1922 році — і приречені, кажучи словами

одного з вигнанців, С. Булгакова, “помирати рештку життя”, були зганьблені й піддані забуттю. Другі, щиро бажаючи віддати свій досвід і знання народу, активно працюючи в радянських установах, хоча й не поділяючи комуністичних переконань, знайшли свій кінець у сталінських в'язницях і таборах, знову таки, забуті й спалпюжені.

У житті О. М. Гілярова не було в'язниць і репресій — можливо, надто похилий вік професора (адже у 1938 йому виповнилося 83 роки!) стримав караючий меч революції, з якого вистачало і молодих, а тому більш небезпечних, голів. Однак, і в його особі маємо своєрідну, може навіть унікальну духовну трагедію. В умовах перетворення марксизму на тотальну ідеологію зрілий науковець, з уже сталим глибоким і цілісним баченням світу, опиняється перед необхідністю пристосовуватись до нової “системи”, поступатися виплеканими роками переконаннями.

У нас не викликає сумнівів щирість намірів О. М. Гілярова дістатися суті марксистської філософії. “Правилам, як філософствувати на угоду начальству, філософія не навчає”⁴⁸, — таким завжди було наукове і викладацьке кредо мислителя. Але не перестає мучити сумнів — чи справді відбулася марксистська переорієнтація філософа? Чи міг мислитель, що все життя відмовляв у монополії на істину і досконалість будь-якому вченню, що ставився до будь-якого з них як до моменту істини, раптом “прозріти” і побачити її всю цілком у марксизмі, до того ж спотвореному його новими інтерпретаторами і теоретиками?

Навряд чи. Свідчення тому — написане О. Гіляровим у пожовтневий період. Назви праць — справді марксистські, але не самий їх зміст. Свідомо чи несвідомо філософ не так відстоює ідеї марксизму, як намагається узгодити їх з тими поглядами, яких дотримувався все життя. В глибинах душі О. М. Гіляров завжди залишався філософом-ідеалістом. Він не казав про це відверто в працях 20—30-х років: казати про це вголос значило позбавитися батьківщини, або й життя, а ним рухало природне людське бажання зберегти і те й інше. За все це старий професор сплатив дорогою ціною — в результаті “синтезу з марксизмом”, з самого початку приреченого на крах, його філософське вчення втрачає свою глибину, суголосність, поетичність. В його працях 20—30-х років відчуваються суперечливість, роздвоєність, навіть якась розгубленість і безпорадність, такі незвичні для цього мислителя. Безперечно, що й у пожовтневих його творах чимало цікавого і плідного, але саме тому, що в Гілярові-“новому” постійно лунає міцний голос Гілярова-“старого”. І за радянської доби він не відмовляється від традиційної для нього проблематики та цілої низки ідей дореволюційного періоду.

В центрі його студій, як і раніше, залишається людина як цілісна істота, осягнення її буття, моральнісна й естетична природа філософії. Він так само бачить світ єдиним і взаємопов'язаним, і так само болісно шукає відповіді на питання, як відбувається взаємодія матеріального і духовного, як з позицій цієї взаємодії збагнути таємницю їх органічної єдності в людині. Його, як і раніше, цікавить: “свідомість існує лише в людині, чи й за межами людського мозку”⁴⁹, але в міркуваннях з'являється незнана раніше застережливість та обережність, намагання переконати інших, а найголовніше — себе самого, в тому, що “марксистський погляд на духовну діяльність як на вищий продукт матерії не заважає покладати можливість свідомості у тому чи іншому вигляді, тією чи іншою мірою, в довколишній природі, не лише в живій, а навіть і мертвій”⁵⁰.

О. М. Гілярову не поталанило, на щастя, стати “своїм серед чужих”. В умовах перетворення філософії на “служницю” політики, зведення людини до рівня гвинтика могутнього державного механізму, який придушував, знищував індивідуальність не тільки морально, а й фізично, гуманістична спрямованість досліджень Гілярова йшла всупереч офіційній доктрині, ставала чинником духовної ізоляції вченого, його ще прижиттєвого забуття. Але саме ця спрямованість робить праці О. М. Гілярова значними і змушує звертатися до них сьогодні.



4.

ВАСИЛЬ ЗЕНЬКОВСЬКИЙ (КИЇВСЬКИЙ ПЕРІОД ТВОРЧОСТІ)

До тієї ж самої плеяди мислителів, яку так довго вилучали з нашої історії і культури, належить і Василь Васильович Зеньковський (1881—1962). Його ідеї, затьмарені і спотворені такою мірою, щоб вже ні в кого не виникало сумніву в їх цілковитій відсутності, роками піддавалися нищівній, а насправді — безпорадній і нікчемній критиці. У свідомість кількох поколінь наполегливо вкладалося уявлення про Зеньковського як про “реакційного філософа і теолога”, “білоемігранта”, котрий, за попередженням “Філософської енциклопедії”, “зводить злобний наклеп на марксизм-ленінізм, на соціалістичний лад”¹.

Тому не дивно, що спадщина В. В. Зеньковського — а вона чимала — ніколи не була предметом серйозного і систематичного дослідження на його батьківщині. Ще й досі ми не маємо

спеціального аналізу праць цього талановитого мислителя, котрий так органічно поєднав діяльність пастиря, духовного отця з глибокою філософською і богословською творчістю.

З небагатьох відомостей, наявних у літературі, складається враження, що як богослов, історик філософії, педагог, невтомний релігійно-церковний діяч В. В. Зеньковський ствердився у пожовтневий період творчості в роки еміграції. У дожовтневі часи його інтереси, нібито, перебували виключно у сфері психології. Виявляється якась незрозуміла прірва між цими двома етапами творчого життя мислителя. І тут постає чимало питань: чи могла людина, яку цікавили тільки психологія і твори Е. Гуссерля та З. Фрейда, здійснити грандіозну спробу відтворення історії російської філософії, написати двотомну працю за джерелами, значна кількість яких в умовах еміграції була для нього вже недоступна? Чи могла людина, яка не була раніше пов'язана – не лише теоретично, а й практично – з педагогікою, раптом розробити цілісну філософсько-педагогічну систему? Зрештою, звідки численні богословські праці колишнього університетського професора психології, що покликало його на рукопокладення і перетворення на протопресвітера?

Усі ці питання змушують звернутися до витоків релігійно-філософського світогляду В. Зеньковського і в зв'язку з цим пильніше придивитися до етапу його формування, а саме – до дожовтневого періоду творчості мислителя. Цей період – а він охоплює половину, близько сорока років життя В. В. Зеньковського – можна без перебільшення назвати “київським”, оскільки майже весь він пов'язаний із Києвом.

В. В. Зеньковський народився на Поділлі, у м. Проскурові (нині Хмельницький) 4 липня 1881 року. Онук священика, син учителя математики, який водночас виконував обов'язки церковного старости, Василь Зеньковський зростав в атмосфері православної релігійності і з дванадцятирічного віку був півчим у храмі.

Однак через кілька років у його юнацькій свідомості відбувається своєрідна духовна криза, схожа на такі, яких не обминули свого часу В. Соловйов, М. Бердяєв, С. Булгаков, П. Флоренський. “В 15 років, – згадує В. Зеньковський, – я став читати Писарева, котрий захопив мене цілком, дав мені новий цільний світогляд у дусі спрощеного натуралізму, – і я втратив віру в Бога”². Втрата віри була болісною, але переконання в тому, що істина полягає в науці і є саме такою, якою бачив її Д. Писарев, черемогли – і, як здавалося тоді майбутньому отцю Василію, назавжди.

Але минає всього два роки, і нещодавній кумир падає зі

створеного гарячкуватою юнацькою уявою п'єдесталу. Ця подія сталася під впливом знайомства В. Зеньковського з відомою тоді працею німецького філософа Ф. А. Ланге “Історія матеріалізму”³, що справила на нього надзвичайне враження: “З очей моїх спала полуда, – писав він пізніше, – уся відносність безапелляційних тверджень Писарева (і тих, кого він викладав) почала з'ясовуватись переді мною з усією силою”⁴. Інтерес Зеньковського до психології остаточно зміцнів і став визначальним після того, як він простудіював працю датського філософа Гаральда Геффдінга “Нарис досвідної психології”: “Я став займатися філософією, – пише він, – наліт атеїзму зник без сліду”⁵.

Бажання стати лікарем і переконання у необхідності попереднього ґрунтовного вивчення природознавства привели В. Зеньковського до природничого відділення фізико-математичного факультету Університету Св. Володимира, студентом якого він став у 1900 р.

Студентство В. Зеньковського тривало цілих дев'ять років. Перші чотири з них він навчався як природничник, наполегливо опановуючи природознавчі дисципліни, особливо електрохімію (у приват-доцента В. А. Плотнікова) та електрофізіологію рослин (у професора К. А. Пурієвича). Фізіологія рослин була обрана як майбутній фах, а предметом залікового твору (аналог сучасної дипломної роботи) – електричний струм у рослин, до вивчення якого В. Зеньковський приступив 1903 року⁶. Але, прослухавши всі курси на природничому відділенні, він раптом вирішує не складати державних іспитів і продовжувати освіту на історико-філологічному факультеті. Дещо пояснюють це рішення спогади М. Г. Холодного, визначного українського природознавця, майбутнього академіка, а тоді товариша В. Зеньковського по курсу (обидва працювали в ботанічній лабораторії під керівництвом К. А. Пурієвича): “Це був юнак (Зеньковський – М. Т.) дуже обдарований, але, очевидно, зовсім не здатний оволодіти мистецтвом експерименту. Взята ним тема (з електрофізіології) виявилася йому не по силах. Скоро він перестав відвідувати лабораторію, а згодом перейшов на історико-філологічний факультет”⁷.

Переходу В. В. Зеньковського до історико-філологічного факультету, на філософському і класичному відділеннях якого він навчався протягом 1904–1909 років, чимало сприяло і спілкування з університетським професором літератури М. П. Дашкевичем⁸, чий практичний заняття він почав відвідувати у 1902 р., та з професором філософії Г. І. Челпановим – постійним і активним учасником очолюваної ним Психологічної семінарії Зеньковський став того ж 1902 року. У формуванні світогляду

В. Зеньковського праця в семінарії відіграла величезну роль. Саме з неї починаються його систематичні філософські і психологічні студії, наполеглива праця над вивченням джерел. Перші їхні результати знайшли своє втілення у доповідях “Етична система Г. Спенсера” (1901–1902 навчальний рік), “Вчення про взаємодію за Еббінгаузом” (6.III.1904)⁹, “Обґрунтування етики трансцендентального ідеалізму” (1906–1907 навчальний рік)¹⁰, а також у статтях “Сучасний стан психофізичної проблеми”¹¹, “З приводу дослідження Біне про пам’ять”¹² і низці критичних оглядів¹³. Лідерство В. Зеньковського серед учасників семінарії було безперечним – про це красномовно свідчить той факт, що після від’їзду Г. І. Челпанова до Москви саме Зеньковському, тоді ще студентові, було доручено керівництво його роботою, офіційно оформлено після того, як він закінчив у 1909 році повний курс історико-філологічного факультету з дипломом I ступеня¹⁴ і був залишений, за ініціативою О. М. Гілярова, при кафедрі філософії для підготовки до професорського звання¹⁵.

У 1912 році В. Зеньковський успішно складає магістерський іспит і починає писати дисертацію “Проблема психічної причинності”. Того самого року він розпочинає в університеті викладання психології і читання лекцій з філософії¹⁶.

Для завершення дисертації влітку 1913 року В. Зеньковського відряджають до Німеччини, де і застає його початок Першої світової війни. З великими пригодами і злигоднями, під час яких частину рукопису дисертації було загублено, він ледве дістається – через Скандинавію – до Росії і повертається до Києва. В 1914 році перша ґрунтовна праця В. Зеньковського “Проблема психічної причинності” все ж таки вийшла друком, а 5 квітня 1915 року вона була успішно захищена у Московському університеті як магістерська дисертація. Оponentами на захисті виступали Г. І. Челпанов, В. Івановський і Г. Шпет¹⁷.

З 1915 до кінця 1919 року В. В. Зеньковський – професор філософії Університету Св. Володимира. Свої лекційні курси з психології та логіки він, як згадував В. Ф. Асмус, котрий навчався тоді на історико-філологічному факультеті, читав “із захопленням, інколи натхненно”¹⁸, демонструючи величезну ерудицію у професіоналізм. Важливою особливістю його лекцій з психології і логіки було те, що він читав їх як філософські курси. Спеціальні психологічні теорії і поняття В. Зеньковський доводив до філософських принципів і підвалин, осяюючи їх світлом філософських ідей, завдяки чому “весь виклад ставав вельми жвавим і знадливо цікавим, а психологія поставала наукою, всі вчення якої сповнювалися філософського змісту”¹⁹.

В працях Зеньковського тих років досить виразна тенденція до психологізації філософії, представлена в Росії такими мислителями як М. Ланге та М. Грот: “психології, – підкреслював В. Зеньковський у своїй дисертації, – належить виняткове значення і в розв’язку загальної філософії”²⁰.

У своїх лекційних курсах В. Зеньковський широко використовував не лише історичний, а й сучасний йому науковий матеріал. І в курсі психології, і в курсі логіки він приділяв особливу увагу гуссерліанству, проголошуючи Е. Гуссерля “володарем дум” сучасної філософії²¹. Серед вітчизняних логіків Зеньковський дуже шанував М. Каринського і з натхненням пропагував його ідеї класифікації висновків.

Викладацька діяльність В. В. Зеньковського не обмежувалася лише університетом. З 1909 року, на запрошення А. Жекуліної, він читає “Вступ до філософії” та “Психологію дитинства” на Київських Вищих жіночих курсах²². Ще через рік В. Зеньковський розпочинає читання курсів загальної психології та психології дитинства у Фребелівському жіночому педагогічному інституті²³, а 24 листопада 1914 року стає його директором²⁴. Фребелівський інститут і київське Фребелівське товариство²⁵ він очолює до самого від’їзду з Росії²⁶.

Отже, саме в київський період творчості зароджується і міцніє інтерес В. Зеньковського до проблем виховання, з’являються ті ідеї, що згодом були розвинені у цілісну філософсько-педагогічну систему. Першим узагальненням цих ідей стали його стаття “Принцип індивідуальності у психології і педагогіці”²⁷, брошура “Соціальне виховання, його завдання і шляхи” (М., 1918), а ґрунтовна і цікава праця “Психологія дитинства” – перша з написаних мислителем в еміграції і видана в Берліні у 1922 році – була, як бачимо, підготовлена багаторічними теоретичними студіями і практичним київським досвідом.

Наукові інтереси В. Зеньковського в київський період не обмежуються лише психологією та педагогікою²⁸. Вже у студентські роки до їх кола міцно входить історія філософії. Можна з певністю стверджувати, що як історик філософії В. Зеньковський зріс саме в Києві, де в минулому – на початку нинішнього століття утворився справжній осередок вітчизняної історико-філософської науки.

Про те, яке серйозне місце посідала історико-філософська підготовка у формуванні Зеньковського-фахівця, переконливо свідчить його звіт часів професорського стипендіатства²⁹. Обсяг опанованих ним першоджерел (у тому числі й мовою оригіналу) та історико-філософських праць – давніх і сучасних, іноземних і вітчизняних – справді вражає. Ще студентом (1907–1908)

він ґрунтовно простудіював, під керівництвом таких досвідчених античностізнавців як О. М. Гіляров і професор Лециус, давньогрецьку філософію, особливо тексти Платона³⁰, і написав свою першу самостійну історико-філософську працю – статтю “Платон у тлумаченні Наторпа”³¹. У роки навчання В. Зеньковський студіює твори Канта і неокантіанців, а готуючись до магістерського іспиту, ретельно вивчає неоплатонізм, філософію раннього християнства, твори Декарта, Спінози та ін.

У київський період виявляється й інтерес мислителя до російської філософії. Як свідчить сам В. Зеньковський, історією російської філософії він “займався ще в Росії і мав дві шафи непогано підібраних головних творів російських мислителів”³². Матеріали до двотомної “Історії російської філософії”, виданої вперше у Парижі в 1948 році, він збирав з 1910 року. Вже у студентські роки В. Зеньковський ґрунтовно вивчив усього Гоголя, простудіював чотири томи його листів. За пропозицією С. М. Булгакова, у передреволюційні роки він підготував до друку у видавництві “Путь” двотомну працю “Микола Гоголь”. Через технічні непорозуміння книга у цьому видавництві так і не вийшла, частка її побачила світ на сторінках київського часопису “Христианская мысль”³⁴. Зрештою, відома праця В. Зеньковського “Микола Гоголь” вийшла у 1961 році в Парижі.

Як свідчать архівні матеріали з історії Київського Науково-Філософського товариства, одним з ініціаторів створення якого у 1914 році був В. Зеньковський, з доповідями на історико-філософські теми він виступив і на його засіданнях³⁵.

Уже в ранніх історико-філософських працях В. Зеньковського цілком виразна та головна методологічна настанова, якої він послідовно дотримується в “Історії російської філософії”: відшукувати ті “вихідні інтуїції, які визначають хід думок, логіку побудов”³⁶ того або іншого мислителя. Цю ж саму ідею філософ висловлював у статті “Платон у тлумаченні Наторпа”. “Завдання історика, – пише він у 1908 році, – ...не може обмежуватися точним відтворенням того, що залишилося від мислителя: воно полягає ще в тому, щоб по змозі ввести нас до самої атмосфери філософської творчості, до тих перспектив, які надихали мислителя, які змушували його шукати все більш адекватного виразу майнувшої йому істини”³⁷.

Праці В. В. Зеньковського київського періоду, його біографічні матеріали, спогади безперечно свідчать і про те, що вже в Києві осаточно складається релігійний світогляд мислителя, що вже тут він стає одним із значних представників російського релігійно-філософського відродження ХХ століття, відомим

церковно-громадським діячем, “священником у сюртуці” (за влучною характеристикою газети “Киевлянин”).

За спогадом самого В. Зеньковського, його повернення до Церкви сталося ще у 1902 році. Готуючись до обов’язкового тоді іспиту з богослов’я, він із захопленням вивчив “Апологетику” о. Павла Светлова³⁸, а потім упродовж року захоплюючись читав твори отців церкви та різну літературу з релігійних питань. Тоді ж, у роки студентства, В. Зеньковський захоплюється ідеями В. Соловйова. З 1905 року він друкує в різних виданнях цілу низку релігійно-філософських статей, що зближує його з С. М. Булгаковим, котрий жив і працював тоді в Києві, стає активним учасником, а згодом – головою Київського Релігійно-Філософського товариства, створеного у 1908 році³⁹.

У квітні 1906 року С. Булгаков і О. Волзький починають видавати у Києві щоденну газету “Народ”, яка замислювалась як орган не лише місцевий, а й всеросійський, і ставила собі за мету “всенародну релігійно-громадську проповідь”⁴⁰, прагнучи подолати “відокремлення релігії від життя”⁴¹, “поглиблення і прояснення релігійно-філософської свідомості, релігійного висвітлення запитів і потреб культури”⁴². Учасниками цього видання були такі відомі російські мислителі як М. Бердяєв, В. Іванов, М. Гершензон, С. Аскольдов, Д. Мережковський, О. Карташов, Г. Шпет, Г. Челпанов, поети і літератори О. Блок, В. Брюсов, А. Білий, Б. Зайцев, Ф. Сологуб та інші. Через ліве спрямування видання було заборонено вже на восьмому номері, але у попередніх випусках В. Зеньковський встиг виступити з цілою низкою статей, серед яких: “Передчуття марксизму”⁴³, “Лібералізм і соціалізм”⁴⁴ та інші. Згодом В. Зеньковський співробітничав з видавництвом “Путь” Московського релігійно-філософського товариства пам’яті В. Соловйова. У 1912 році він бере участь у виданні “Збірки другої про релігію Льва Толстого”⁴⁵.

З січня 1916 року в Києві починає виходити (під редакцією В. Екземплярського) щомісячний журнал “Христианская мысль”, що ставив собі за мету сприяння зростанню в суспільній свідомості справді християнських підвалин життя. Впродовж двох років В. Зеньковський активно співробітничав з цим видавництвом. Саме тут він друкує найцікавішу, на нашу думку, працю київського періоду “Росія і православ’я”⁴⁶, в якій накреслює основні ідеї своєї християнської антропології і концепції розвитку ромійської філософії.

Певною мірою релігійно-філософський світогляд В. Зеньковського знайшов відбиток уже в його психологічних працях і лекційних курсах. Як згадує В. Ф. Асмус, він “не приховував ні

релігійної спрямованості, ні ідеалістичного змісту своїх філософських ідей. Більше того. Він був темпераментним пропагандистом цих ідей⁴⁷. Досліджуючи проблему природи і своєрідності людської психіки, — а саме це є головною темою психологічних розвідок В. Зеньковського, — намагаючись з'ясувати питання про те, що ж спричиняє психічні явища, і вивчаючи у зв'язку з цим проблему причинності, він доходить висновку, що в останній існує зв'язок, який “не вичерпується простим слідуванням дії за причиною, а полягає в акті “творення”⁴⁸; що закон причинності “може бути обґрунтований таким чином лише у понятті самопричини, реальність якої дається лише у реальному досвіді”⁴⁹. За переконанням В. Зеньковського, це стосується не тільки механічної, а й ще більшою мірою психічної причинності. У своєму розвитку індивідуальність (реальне Я, що складає підвалину психічного життя особи) підпорядкована причинності, у своєму основному змісті вона багато в чому має бути зведена щодо зовнішнього до неї акту “творення”: “Якщо індивідуальність не є у повному розумінні *causa sui*, — то в ній все ж таки живе і діє мовби промінь із справжньої *causa sui* — Божества”⁵⁰. “В релігійному індивідуальному душевному житті, — робить висновок мислитель, — релігійна функція має центральне значення”⁵¹.

Цю ж саму думку В. Зеньковський розвиває і в праці “Росія і православ'я”. Метафізичний зв'язок наш із Богом починає іноді ніби просвічувати скрізь товщу всього індивідуального в людині, і, чим глибше розвивається релігійне життя душі, тим наочніше виступає пріоритет нашого зв'язку з Богом, принциповий його смисл, який тільки й обґрунтовує ідеальну цінність індивідуальності. Але якщо у сфері буття метафізичний зв'язок із Богом передує розвитку індивідуальності, то у сфері самосвідомості розвиток індивідуальної психіки передує появі релігійного досвіду, — і “лише за умови заглиблення і зростання релігійного життя душа здатна у безпосередньому досвіді пережити одвічність та істотність зв'язку душі з Богом”⁵².

Кожна душа, за переконанням В. Зеньковського, релігійна за своєю природою, вона близька до Бога за своєю сутністю. Що ж до таємничої російської душі, то В. Зеньковський заперечує ідею якогось особливого її зв'язку з православ'ям: “Православ'я універсальне, — підкреслює він, — отже не може бути обмежене національністю; не усуваючи, не виганяючи національного начала, Православ'я зберігає у собі ідею наднаціонального єднання людей у Церкву Христову”⁵³. Але цілком очевидне, наголошує мислитель, особливе покликання Росії, її особливе призначення

в долі православ'я. Аналізуючи релігійне життя Західної Європи, він констатує її “релігійне здичавіння”, “релігійне огрублення”, “релігійну спустошеність”: “Жива єдність Лику Христового, жива єдність свободи і начала соборності, метафізичної природи особи і єднання окремих осіб у Церкву — однаково... чужі всьому Заходу, незважаючи на його загальне тяжіння до Христа”⁵⁴. Трагедія західної культури — в її секуляризації. Росія потрібна Заходу “своїм Православ'ям, що зберігає у собі повноту і силу заповітів Христа”⁵⁵. Лише Православ'я може стати підвалиною дійсно християнської культури”⁵⁶.

Упевнений у високому покликанні Росії — бути світочем православ'я — Зеньковський, утім, серйозно занепокоєний її гіркими реаліями, жахливими протиріччями російського життя: “Ніколи ще не розкривалася з такою силою і ясністю висока духовна обдарованість Росії, її міць й історичне покликання її, — і, разом із тим, ніколи, здається, не оголялися так болячки Росії, ніколи не поставали так болісно безладність нашого життя, культурна відсталість й історична інертність”⁵⁷. Шлях до здійснення історичної місії Росії В. Зеньковський вбачає “в акті вільного подвигу, в акті вільного засвоєння істини Христової”⁵⁸. Чи здатна Росія на цей подвиг? Чи може стати православ'я творчим началом її культури за умов, коли і Росію не обминула трагедія секуляризації, коли її інтелігенція здебільшого не усвідомлює свого зв'язку з православ'ям і не дорожить ним, коли церковне життя розірване на дійсне і офіційне, а офіційне православ'я духовно вироджується? “Зовнішній формалізм, релігійна тупість і обмеженість, ганебне рабство перед зовнішньою владою”⁵⁹, — таким бачить мислитель риси офіційного православ'я. Засуджувати “не окремих осіб хотів би я, — підкреслює він, — а всю систему нашого офіційного православ'я, позбавленого органічного зв'язку з церковним народом і тому мертвіючого дедалі більше”⁶⁰. Тільки тоді, коли Росія оволодіє православ'ям в його змісті, в його синтезі справжньої свободи і начала соборності, індивідуалізму й універсалізму, вільно вклониться православ'ю і при світлі розуму, в ясній свідомості, засвоїть його смисл — тільки тоді здійснить вона своє призначення, інакше залишиться навіки приреченою на той духовний хаос, в якому перебуває донині. Це переконання, висловлене, як бачимо, ще у передреволюційні часи, В. Зеньковський зберігає непохитним упродовж усього подальшого життя, підпорядковуючи його боротьбі проти секуляризації культури. Свідчення тому — численні праці мислителя, написані вже в еміграції, участь у створенні “Ліги православної культури” й, особливо, невтомна діяльність у заснованому й очолюваному ним з 1923

до 1962 року Російському Студентському Християнському Русі, в якому він бачив конкретний шлях до християнського виховання молоді, до формування справжньої церковної інтелігенції, здатної побудувати православну культуру.

Говорячи про київський період творчості В. Зеньковського, не можна не торкнутися ще однієї теми — його місця в історії українського церковного і політичного життя 1917—1919 рр.

В. Зеньковський народився в Україні, він любив і поважав її культуру, щиро вболівав за її долю. Він не відчував себе свідомим українцем: “Належачи за своїм походженням на 7/8 до українців, я за вихованням і почуттям цілковито й абсолютно належав Росії”⁶², — зізнавався він. Однак його толерантне і зважене ставлення до українських проблем високо цінувалося тодішньою українською інтелігенцією, серед якої В. Зеньковський користувався довірою і симпатією. Як директор Фребелівського інституту, він ще до революції багато спілкувався з тими українськими діячами, котрі були пов’язані з дошкільним вихованням (О. О. Русов, С. Ф. Русова та ін.), і відстоював разом із ними необхідність спілкування в дитячих установах “материнською” українською мовою. Відразу після лютневої революції очолюваний В. Зеньковським Дошкільний інститут відкрив при собі українське відділення — і це було першим культурним українським започаткуванням⁶³. Узимку 1917 року В. Зеньковський прийняв запрошення читати лекції з філософії у щойно створеному Українському народному університеті (продовжуючи викладання і в Університеті Св. Володимира), задуманому з метою, щоб студенти-українці мали змогу навчатися українською мовою. В. Зеньковський останньою не володів: “Читання мною лекцій в Українському Університеті російською мовою було дивним і недоречним, — писав він, — але я відчував, що мною дорожили і не хотів кидати справи”⁶⁴, навіть за умов ворожого ставлення з боку професорської колегії і керівництва Університету Св. Володимира (відомих своїм консерватизмом і антиукраїнським настроєм) до тих небагатьох професорів, котрі пішли в Український Університет⁶⁵.

Відчуваючи глибоку церковну відповідальність і необхідність нормалізації церковного життя в Україні, В. Зеньковський чимало сприяв скликанню Першого Всеукраїнського Церковного Собору, який відкрився 6 січня 1918 року⁶⁶. У квітні 1918 року українські церковні кола на чолі з о. В. Липківським (майбутнім митрополитом Української автокефальної церкви) навіть висунули кандидатуру В. Зеньковського у митрополити київські, яку останній відхилив, не збираючись у монахи, не відчуваючи себе гідним такої посади і готовим до такої діяльності: “Я хо-

тів, — пише В. Зеньковський, згадуючи ті часи, — ...залишатися “церковним інтелігентом”, працювати на ниві церковної просвіти, стверджувати самий тип — ще поодинокий тоді — поєднання наукової роботи і відданості Церкві”⁶⁷.

Після гетьманського перевороту (29 квітня 1918 року) В. Зеньковський отримує пропозицію обійняти посаду міністра ісповідань в уряді П. Скоропадського. Крайня напруженість саме церковних українсько-російських відносин конче потребувала знайти на цей пост людину, здатну якщо не примирити обидві сторони, то хоча б послабити взаємну ворожнечу. В. Зеньковський не відчував себе політиком і не мав схильності до боротьби, але знов-таки почуття обов’язку і відповідальності, наполягання товаришів по Релігійно-Філософському товариству пересилили: “Я піддався цим умовлянням, — писав він, — я відчував, що іншої особи, котра мала б зв’язки і добре ім’я (і, звичайно, любов до Церкви) в обох ворожих станах не можна було знайти”⁶⁸.

Отож з 15 травня до 19 жовтня 1918 року В. Зеньковський — міністр ісповідань у гетьманському уряді. В умовах складної церковно-політичної ситуації тих років усією своєю діяльністю він прагне сприяти подоланню ворожнечі між українськими та російськими церковними колами і встановленню мирного церковного співробітництва поміж ними, ніколи не вживаючи поліцейських заходів, принципово для нього неприйнятних, у справі церковного замирення.

Разом із спільниками по Київському Релігійно-Філософському товариству (В. Екземплярський, П. Кудрявцев, Ф. Міщенко, В. Завитневич та ін.) В. Зеньковський належав до тієї церковно-радикальної течії, яка плекалася ідеалом В. Соловйова — “вільна церква у вільній державі”. Він добре усвідомлював необхідність створення нових взаємин між церквою і державою, але заперечував проти відокремлення їх одна від одної: “Православна свідомість, — за його переконанням, — чинить опір і злиттю Церкви з державою, яке перетворює церкву на «відомство», — але так само чинить опір і роз’єднанню Церкви і держави”⁶⁹. На думку В. Зеньковського, держава повинна надавати церкві та її установам необхідну матеріальну підтримку. Церква не повинна бути органом держави у реєстрації громадянських актів, але й держава має надавати громадянської чинності церковним актам: необхідно, щоб “здійснення або нездійснення основних церковних актів (хрещення, вступ до шлюбу, участь у таїнствах) були б цілковито віддані свободі людини і не були пов’язані з якимись формальними обмеженнями або зручностями”⁷⁰. Недопустимим, за переконанням

В. Зеньковського, є втручання держави у внутрішнє і сокровенне життя церкви⁷¹, але цілком зрозуміло, підкреслює він, що держава “має свою релігійну відповідальність, свою функцію, яка, звичайно, не може ніколи протиставляти себе Церкві як містичному організмові, але яка неминуче стоїть вище за Церкву як історичну установу — з тієї простої причини, що державна влада визначає і регулює ті самі зовнішні форми життя, яким неминуче підкоряється Церква”⁷². В цьому сенсі державі не може не належати право контролю над складом кліру, і вона вправі звільняти від церковних посад осіб, яких вважає небезпечними або ворожими для себе. “Чи не дивно, — запитує себе мислитель, — що я, ставши Міністром, почав “обмежувально” тлумачити той самий принцип свободи Церкви, який раніше так палко захищав? Чи не було тут природного “гіпнозу влади”? Не думаю: мої погляди склалися в остаточне формулювання, звичайно, тільки тоді, коли я став у влади, — але мені це здається цілком природним. Я реально і глибоко відчував свою церковну і свою державну відповідальність — і цілком повному висвітлююся для мене багато питань”⁷³.

В. Зеньковський ніколи не був прибічником автокефалії української церкви, більше того, вважав її шкідливою, але виступав за її автономію, переконаний у тому, що без помісного самоврядування неможлива нормалізація церковного життя в Україні. Тільки за умови автономії український народний геній матиме змогу виявити себе у церковному житті. Як міністр ісповідань, В. Зеньковський доклав величезних зусиль для продовження роботи Першого Всеукраїнського Церковного Собору, літня сесія якого відбулася у липні 1918 року, вважаючи “своєю головною заслугою ствердження соборного начала при церковній автономії”⁷⁴. Прагнучи стимулювати церковну творчість, церковну думку, він оточив себе справді творчими силами, створив при міністерстві так званий “Вчений комітет” на чолі з професором Київської духовної академії П. П. Кудрявцевим⁷⁵. Цей орган мав за мету сприяти українській церкві знайти шляхи виразу себе у слові, обряді, богослужінні, висловити ті особливості, які притаманні саме українському релігійному типові, орган, покликаний очолити і спрямувати творчі сили церковної культури. “Вчений комітет” не мав спеціального завдання займатися “українізацією” Церкви, але був серйозним фактором її”⁷⁶, — писав В. Зеньковський. Його співробітники готували кваліфіковані переклади українською мовою Священного Писання і богослужбових книг, збирали подібні видання і взагалі були експертами з усіх питань українського духовного життя. “До приходу більшовиків, тобто ще два місяці після падіння

гетьманської влади, — згадує В. Зеньковський, — Вчений комітет працював дуже напружено — а потім усе було закрито, розбите, — і від Вченого комітету нічого не залишилося: вся його праця загинула...”⁷⁷

На посаді міністра ісповідань В. Зеньковський здійснив також цілу низку заходів щодо реформи духовної освіти — було прийнято новий Статут і штати Духовної академії, духовні семінарії реформувались у православні середні школи, які давали би ґрунтовну релігійну освіту, було докладено чимало зусиль для збереження і вдосконалення церковних народних шкіл. Ідея оцерковлення школи, яка була для мислителя “дуже істотним і дорогим завданням”⁷⁸, здійсненню якого він присвятив свою діяльність у РСХР і педагогічні студії, народилася і почала втілюватися в життя, як бачимо, ще в Києві.

19 жовтня 1918 року перший гетьманський уряд пішов у відставку: “Я повернувся до своєї професорської роботи, до свого приватного життя, — згадує В. Зеньковський, — і поступово став одвікати від метушливого і напруженого життя у місяці перебування у влади”⁷⁹.

Гетьманат, як відомо, протримався ще близько двох місяців — 14 грудня 1918 року до Києва ввійшли петлюрівці, а на початку лютого 1919 року місто дісталось більшовикам. В. Зеньковський, колишній міністр ворожого уряду, змушений був поголити свою невеличку борідку і вперше жити під чужим паспортом, переховуючись у знайомих. Врятувало його те, що у владі Української Радянської Республіки опинилося кілька осіб, котрі допомогли йому повернутися до легального життя. В. Затонський, майбутній голова ВУЦВК, тоді комісар народної освіти, виявився колишнім слухачем Зеньковського і з власної ініціативи пообіцяв йому свій особистий захист, а чекіст Ковальов — син ще однієї слухачки, забрав і сховав у себе досьє на Зеньковського. Завдяки цьому у березні 1919 року філософ повернувся до своєї оселі на вулиці Фундуклеївській і став співробітником кількох комісаріатів (народної освіти, соціального забезпечення та народної охорони здоров'я), викладачем лікарських педагогічних курсів, а згодом ще й членом комісії при комісаріаті юстиції. Окрім того він працює в обох університетах (Св. Володимира й Українському), в Інституті дошкільного виховання і в комісії з питань трудової школи.

Можливість легального життя тривала недовго — під загрозою арешту (наказ про який було таки підписано) В. Зеньковському довелося в липні-серпні 1919 року переховуватися у знайомого вчителя в українській дитячій колонії поблизу Боярки.

До Києва він повертається 20 серпня 1919 року, після того як більшовики знову залишили місто — на цей раз на користь Добровольчої армії.

У вересні того самого року В. Зеньковський очолює дитячий відділ у Земському міському союзі, а восени разом із братами М. і К. Василенками, Б. Кістяківським, В. Вернадським і В. Константиновичем утворює неформальну спілку, що відстоювала ідею російсько-української федерації і за сприятливих політичних умов (повали більшовизму) мала намір сформувати партію федералізму. Але найближчі політичні та військові реалії виявилися не лише несприятливими для створення партії, а й поставили під загрозу саме життя мислителя. Добровольці протрималися у Києві лише до кінця листопада, до міста ось-ось мали повернутися більшовики: “Моя участь у роботі Земського Міського Союзу, пов’язаного з Добровольчою армією, компрометувала мене значно більше, ніж участь у гетьманському уряді, — згадував В. Зеньковський, — і я розумів, що залишитися в Києві мені буде неможливо”.⁸⁰ Учасника антибільшовицької організації вже не могли врятувати ніякі “зв’язки”. 29 листопада 1919 року В. Зеньковський залишає Київ — цього разу назавжди. Через десять днів він потрапляє до Одеси, де Добровольча армія протрималася ще кілька місяців. Але й падіння Одеси було неминучим. 26 січня 1920 року на англійському пароплаві В. Зеньковський залишає Одесу, залишає країну: “Моя політична діяльність, до якої я був утягнутий поза своєю волею, — пише В. Зеньковський у спогадах, — змусила мене відірватися від батьківщини, від своїх рідних, від усього дорогого, що було в мене — щоб вирушити невідомо куди і невідомо навіщо”⁸¹. Але врятування моє, зізнається він, “залишиться справжнім Божим дивом — настільки все складалося не на мою користь і все ж не знищило мене. Бог дарував мені знову життя — явно для якогось нового завдання в житті моєму”⁸².

Роки еміграції, сповнені й суворих випробувань, і невтомної праці, і творчих перемог, принесли В. В. Зеньковському славу всесвітньо відомого мислителя і церковного діяча. Але безперечно й те, що і як мислитель, і як церковний діяч В. В. Зеньковський зріс на батьківщині, і хай вона вже ніколи не згадує про нього злим і несправедливим словом.

ПРИМІТКИ

1. Київський університет в історії філософської культури XIX — початку XX століття

¹ Философская мысль в Киеве. Историко-философский очерк. — К., 1982. — С. 228.

² Серед університетів колишньої Російської імперії богословський факультет мав тільки університет у Дерпті (Тарту).

³ Див.: Шульгин В. История Университета Св. Владимира. — Спб., 1860. — С. 113.

⁴ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Сочинения. — М., 1989. — С. 49.

⁵ Див.: Гогоцкий С. С. Философский лексикон: В 4-х т. (5 кн.). — К., 1857—1873.

⁶ Зеньковский В. В. История русской философии: В 2-х т. — Париж, 1989. — Т. I. — С. 220.

⁷ Архим. Феофан Авсенеv в письмах своих к Одесскому прот. С. А. Серафиму // Труды Киевской духовной академии. — 1905. — № 11. — С. 370.

⁸ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. — Цит. вид. — С. 175.

⁹ Майже десять років витратив С. С. Гогоцький на численні бюрократичні перешкоди і витримав кілька разів усі усні й письмові іспити з усіх філософських дисциплін, захистив (притому латиною) магістерську і докторську дисертації й отримав, нарешті, ступінь доктора філософії (1850) саме тоді, коли філософські дисципліни були вилучені з університетського викладання. Університетської кафедри філософії С. Гогоцькому довелося чекати ще майже двадцять років, задовольняючись читанням педагогіки.

¹⁰ Из записок по психологии арх. Феофана Авсенева // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии... — К., 1869. — Ч. 2. — С. 77.

¹¹ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. — Цит. вид. — С. 196.

¹² Чалий М. Из спогадів про університет та викладачів (30–40-ві роки XIX ст.) // З іменем Св. Володимира. Київський університет у документах, матеріалах та спогадах сучасників: В 2-х кн. — К., 1994. — Кн. 1. — С. 244.

¹³ Биографический словарь профессоров и преподавателей Университета Св. Владимира. Ред. и сост. В. Иконников. — К., 1884. — С. 7.

¹⁴ Писарев Д. И. Сочинения: В 4-х т. — М., 1955. — Т. 1. — С. 130.

¹⁵ Там само. — С. 128.

¹⁶ Там само. — С. 124.

¹⁷ Див.: Антонович М. А. Два типа современных философов // Современник. — 1861. — Т. 86. — Совр. обозрение. — С. 349.

¹⁸ Зеньковский В. В. История русской философии. — Цит. вид. — Т. 2. — С. 182.

¹⁹ Див.: Лосский Н. О. Воспоминания: Жизнь и философский путь. — Спб., 1994. — С. 109.

²⁰ Там само. — С. 92.

²¹ Козлов А. А. Философские этюды. — Спб., 1876. — Ч. I. — С. XIII.

²² Див.: Козлов А. А. Философия бессознательного Эд. Гартмана: В 2-х т. — К., 1873—1875.

²³ Див.: Вебер А. История европейской философии. — К., 1882.

²⁴ Див. його: Два основных положения философии Шопенгауэра // Университетские известия. — 1877. — № 1. — С. 83—93. Критические замечания к

философской системе Дюринга // Там само. — 1878. — № 2. — С. 83—101. — № 3. — С. 179—188. Atomistik und Criticismus. Von Kurd Lasswitz // Там само. — 1878. — № 3. — С. 78—81. Dialogues et fragments philosophiques par Ernest Renan // Там само. — 1877. — № 3. — С. 53—60. Позитивизм Копта // Вопросы философии и психологии. — 1892. — Кн. 15. — С. 53—70. — Кн. 16. — С. 41—70. Густав Тейхмюллер // Там само. — 1894. — Кн. 24. — С. 523—536. — Кн. 25. — С. 661—681 та багато інших.

²⁵ Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). — М., 1991. — С. 125.

²⁶ Зеньковский В. В. История русской философии. — Цит. вид. — Т. II. — С. 235.

²⁷ Див. його: К вопросу об априорности и врожденности в современной философии. — К., 1892. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. — К., 1896 (ч. II. Представление пространства с точки зрения гносеологии. — К., 1904). Мозг и душа: Критика материализма и очерк современных учений о душе (Публичные лекции, читанные в Киеве в 1898—1899 гг.). — Спб., 1900. История основных вопросов этики. — К., 1897 та інші.

²⁸ Зеньковский В. В. История русской философии. — Цит. вид. — Т. II. — С. 235.

²⁹ Заславский Д. Предрассветное // З іменем Св. Володимира. — Цит. вид. — Кн. 2. — С. 359—360.

³⁰ Див.: Обзорение преподавания в имп. Университете Св. Владимира на 1902—1903 уч. год // Университетские известия. — 1902. — № 9. — С. 48.

³¹ Див.: Обзорение преподавания в имп. Университете Св. Владимира на 1904—1905 уч. год // Там же. — 1904. — № 9. — С. 51.

³² Див.: Вестник РСХД. — 1971. — № 101—102. — С. 62—63.

³³ Найважливіші з них: Православная догматика и религиозно-философское умозрение (1897). Гносеологические и метафизические предпосылки истины бытия Божия (1898). История философии, как процесс постепенной выработки научно обоснованного и истинного мировоззрения (1899). Типы гносеологических учений (1901) та ін.

³⁴ Див. його: Органическая теория общества. — Варшава, 1904. Очерки по философии общественных наук. Общественные науки и теоретическая философия. — Варшава, 1907. Проблема социальной физики в XVII веке. — Т. 1. — Варшава, 1910. Понятие общества в античном мире. Этуд по семантике обществоведения. — Варшава, 1911 та інші.

³⁵ В. В. Зеньковский закінчив Університет Св. Володимира 1909 року, Г. Г. Шпет — 1906 року, Д. І. Чижевський — 1919 року.

³⁶ П. П. Блонський — випускник 1907 року, Г. І. Якубаніс — 1902 року, В. Ф. Асмус — 1919 року.

³⁷ В. В. Зеньковский викладав тут з 1912 року (професор з 1915 р.), Г. І. Якубаніс — з 1908 року (професор з 1919 року).

³⁸ Асмус В. Ф. Философия в Киевском университете в 1914—1920 годах (Из воспоминаний студента) // Вопросы философии. — 1990. — № 8. — С. 91—92.

³⁹ Див.: Гогоцкий С. С. Философия XVII и XVIII вв. в сравнении с философией XIX в. и отношение той и другой к образованию. — Вып. I. — К., 1878. — Вып. II. — К., 1883. — Вып. III. — К., 1884.

⁴⁰ Див.: Гогоцкий С. С. Критический взгляд на философию Канта. — К., 1847. Його ж. Обзорение системы философии Гегеля. — К., 1860.

⁴¹ Див.: Козлов А. А. Метод и направление философии Платона и Аристотеля // Университетские известия. — 1878. — № 11. — 1879. — №№ 1, 3, 6, 8, 9, 11, 12. — 1880. — №№ 1, 3. Гиляров А. Н. Платонизм как основа современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии. —

М., 1887. Його ж. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. — К., 1891.

⁴² Див.: Козлов А. А. Генезис теории пространства и времени у Канта. — К., 1884. Його ж. Философия бессознательного Эд. Гартмана: В 2-х т. — К., 1873—1875. Див. також прим. 24.

⁴³ Див.: Гиляров А. Н. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции. — М., 1888. Його ж. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. — К., 1891.

⁴⁴ Див.: Гиляров А. Н. Обзор трудов по истории греческой философии за 1892—1896 гг. — К., 1896. Його ж. Обзор философской литературы за последние годы. — К., 1898. Його ж. Что нужно читать, чтобы заниматься философией. — К., 1902 та інші.

⁴⁵ Див. його: Отзвуки платонизма в лирике Шиллера. — К., 1904. Эмпедокл: философ, врач и чародей. — К., 1905. Значение древней философии для современного мировоззрения. — К., 1910.

⁴⁶ Див. його: Этюды по истории ранней греческой философии // Вопросы философии и психологии. — 1914. — Кн. 5. Философия Платона. — М., 1918 та інші.

⁴⁷ Див. його: История античной философии. — М., 1965. Платон. — М., 1969 та ін.

⁴⁸ Див. його: Софист. Диалог Платона. Перевод с греческого с историко-литературным введением и замечаниями к диалогу. — К., 1907. І в останньому російськомовному виданні творів Платона (М., 1992—1994) діалог «Софіст» надрукований у перекладі С. А. Ананьїна (див.: Платон. Собрание сочинений: В 4-х томах. — Т. 2. — М., 1993. — С. 275—345).

⁴⁹ Див.: Зеньковский В. В. Платон в истолковании Наторпа // Вопросы философии и психологии. — 1908. — Вып. 95. — С. 588—619.

О. М. Гиляров керував також підготовкою В. В. Зеньковського до професорського звання.

⁵⁰ Див.: Чижевський Д. І. Життєпис // Філософська і соціологічна думка. — 1990. — № 10. — С. 30

⁵¹ Див.: Шпет Г. Г. Проблема причинности у Канта и Юма. // Университетские известия. — 1906. — №№ 5, 6, 7, 12. — 1907. — № 5.

⁵² Див.: Дело об учреждении при кафедре философии Университета Св. Владимира Психологической семинарии. — ЦДІА України. — Ф. 707. — Оп. — 148. — Спр. 55. — Арк. 2.

⁵³ Див. його: Проблема психической причинности. — К., 1914. Психология детства. — Берлин, 1922 та інші.

⁵⁴ Див.: Неволли К. Энциклопедия законоведения: В 2-х т. — К., 1839—1840.

⁵⁵ Див. його: История философии права (новой). — К., 1893. История философии права (древней и новой). — К., 1894. История философии права (новейшей). — К., 1896. Энциклопедия права. — К., 1906 та інші.

⁵⁶ Ця подія сталася в Києві 1878 року (див.: Малинко И. Создание Высших женских курсов на Украине // Вопросы истории СССР. — Вып. 28. — Х., 1983. — С. 130.

⁵⁷ Фребелівські товариства (за іменем Ф. Фребеля, німецького педагога, теоретика дошкільного виховання) — поширені у дореволюційній Росії з 70-х років XIX ст. спілки діячів дошкільного виховання. Вони відкривали дитячі садки, курси тощо. Київське Фребелівське товариство, засповане у 1908 році, мало Фребелівський жіночий педагогічний інститут (вищий трирічний навчальний заклад).

2. Орест Новицький

- ¹ Докладніше про це далі.
- ² Д. Чижевський вважав батьківщиною філософа Київщину (див. його "Нариси з історії філософії на Україні". — К., 1992. — С. 102), але це помилково (див. Биографический словарь профессоров и преподавателей имп. Университета Св. Владимира (1834—1884). Сост. и ред. В. С. Иконникова. — К., 1884. — С. 489).
- ³ Див.: *Романович-Словатинський А.* Из спогадів про Київський університет та його викладачів у 1843—1854 роках // З іменем Святого Володимира. Київський університет у документах, матеріалах та спогадах сучасників. — Кн. 1. — К., 1994. — С. 161.
- ⁴ Див.: Биографический словарь профессоров и преподавателей имп. Университета Св. Владимира. — Цит. вид. — С. 490.
- ⁵ Надрукована в "Опытах студентов Киевской духовной академии V курса" (К., 1832) та окремою брошурою (К., 1832).
- ⁶ Див.: История имп. Университета Св. Владимира. Сост. проф. Владимирский-Буданов. — К., 1884. — С. 512—516.
- ⁷ Див.: Биографический словарь профессоров и преподавателей имп. Университета Св. Владимира (1834—1884). — Цит. вид. — С. 510.
- ⁸ *Чалий М.* Из спогадів про університет та викладачів (30—40-ві роки XIX ст.) // З іменем Св. Володимира. — Цит. вид. — С. 244.
- ⁹ Див.: Киевские епархиальные ведомости. — 1884. — № 13. — С. 587—588.
- ¹⁰ Духобори (або духоборці) — секта духовних християн, яка виникла в Росії у другій половині XVIII ст. Заперечує православні обряди і таїнства, священників, монашество.
- ¹¹ Див.: *Гакстгаузен А.* Исследование внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. — Т. 1. — М., 1870; Закавказский край. Заметки о семейной и общественной жизни в отношениях народов, обитающих между Черным и Каспийским морями. — СПб., 1856—1857.
- ¹² *Новицкий О. М.* Руководство к опытной психологии. — К., 1840. — С. III.
- ¹³ Там само.
- ¹⁴ Там само. — С. IV.
- ¹⁵ Це вчення Новицький виклав спочатку у статті "Про розум як вищу пізнавальну здібність" // Журнал министерства народного просвещения. — 1840. — Ч. 27. — № 8. — С. 125—142.
- ¹⁶ *Новицкий О. М.* Краткое руководство к логике с предварительным очерком психологии. — К., 1844. — С. 1.
- ¹⁷ Там само.
- ¹⁸ Див.: История имп. Университета Св. Владимира. Сост. проф. М. Владимирский-Буданов. — Цит. вид. — С. 513.
- ¹⁹ Див.: *Новицкий О. М.* Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности // Журнал министерства народного просвещения. — Ч. 17. — 1838. — С. 229—329, а також окрема брошура (К., 1838).
- ²⁰ *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.*: Очерки истории русской философии. — Свердловск, 1991. — С. 423.
- ²¹ Див.: Журнал мин. нар. просв. — 1844. — Ч. 41. — С. 151—203; Ч. 43. — С. 99—118; 1846. — Ч. 52. — С. 1—53.
- ²² *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. Цит. вид. — С. 103.

- ²³ *Розанов В. В.* Заметки о важнейших течениях русской философской мысли в связи с нашей переводной литературой по философии // Вопросы философии и психологии. — М., 1890. — № 3. — С. 7.
- ²⁴ Там же. — С. 6.
- ²⁵ *Флоровский Г.* Пути русского богословия. — Париж, 1983. — С. 241—242.
- ²⁶ *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Ранний эллинизм. — М., 1979. — С. 53.
- ²⁷ Див.: *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. — М., 1927. — С. 22—26.
- ²⁸ Див.: *Чернышевский Н. Г.* Сочинения В 2-х т. — Т. 2. — М., 1987. — С. 230—248.
- ²⁹ Див.: *Тихолаз А. Г., Запорожець М. О.* Историчні уроки однієї суперечки (П. Юркевич проти М. Чернишевського) // Філософська і соціологічна думка. — 1992. — № 7. — С. 124—147.
- ³⁰ Див.: *Чернышевский Н. Г.* Сочинения В 2-х т. — Т. 2. — М., 1987. — С. 235.
- ³¹ Там само. — С. 236.
- ³² Там само. — С. 240.
- ³³ Там само.
- ³⁴ Там само. — С. 236.
- ³⁵ Там само. — С. 242.
- ³⁶ Див.: *Новицкий О.* Несколько слов в ответ на рецензию соч. "Постепенное развитие философских учений и пр.", помещенную в "Современнике" // Постепенное развитие древних философских учений... — Т. IV. — К., 1861. — С. 1—XX.
- ³⁷ *Новицкий О. М.* Несколько слов... — Цит. вид. — С. VI.
- ³⁸ Там само. — С. IX.
- ³⁹ Там само. — С. XV.
- ⁴⁰ Там само. — С. X.
- ⁴¹ Там само.
- ⁴² Там само.
- ⁴³ Там само. — С. XIX.
- ⁴⁴ *Зверев В., Новицкий О. М.* // Философская энциклопедия: В 5-ти т. — М., 1967. — Т. 4. — С. 83.
- ⁴⁵ *Новицкий О. М.* Несколько слов в ответ рецензенту... — Цит. вид. — С. XIX.
- ⁴⁶ *Зверев В., Новицкий О. М.* — Цит. вид. — С. 83.
- ⁴⁷ *Шпет Г. Г.* — Цит. вид. — С. 427.
- ⁴⁸ Див.: История имп. Университета ...Владимирского-Буданова. — Цит. вид. — С. 513.
- ⁴⁹ *Чижевський Д.* — Цит. вид. — С. 82.
- ⁵⁰ *Колубовский Я. Н.* Философия у русских // Иберверг Ф., Гейнце М. История новой философии в сжатом очерке. — СПб., 1890. — С. 537.
- ⁵¹ *Чуйко В. В.* Русская философия // *Кирхнер Ф.* История философии с древнейшего до настоящего времени. — СПб., 1985. — С. 333—334.
- ⁵² *Введенский А. И.* Судьбы философии в России // Очерки истории русской философии. — Цит. вид. — С. 41.
- ⁵³ *Радлов Э. Л.* Очерк истории русской философии // Там само. — С. 157.
- ⁵⁴ Див. його: Гегель в России. — Париж, 1934. — С. 319—320, а також "Нариси". — Цит. вид. — С. 102—104.
- ⁵⁵ *Шпет Г. Г.* — Цит. вид. — С. 420.
- ⁵⁶ Там само. — С. 431.

⁵⁷ Новицький О. М. Об упрѣках, делаемых философии... — Цит. вид. — С. 234.

⁵⁸ Там само. — С. 242.

⁵⁹ Новицький О. М. Постепенное развитие... — Цит. вид. — Т. IV. — С. 384.

⁶⁰ Новицький О. М. Постепенное развитие... — Цит. вид. — Т. IV. — С. 384.

⁶¹ Там само. — Т. 1. — С. 1–2.

⁶² Там само. — С. 5.

⁶³ Там само. — С. 6.

⁶⁴ Там само. — С. 7.

⁶⁵ Новицький О. М. Постепенное развитие... — К. — 1861. — Т. IV. — С. 303.

⁶⁶ Там само. — Т. 1. — С. 12.

⁶⁷ Там само. — С. 14–15.

⁶⁸ Там само. — С. 19.

⁶⁹ Там само. — С. 23–24.

⁷⁰ Там само. — С. 37.

⁷¹ Там само. — С. 38.

⁷² Новицький О. М. Постепенное развитие... — Цит. вид. — Т. IV. — С. 303.

3. Олексій Гіляров

¹ Див.: Гіляров А. Н. Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбе философии. — М., 1887.

² Асмус В. Ф. Философия в Киевском университете в 1914–1920 годах (Из воспоминаний студента) // Вопросы философии. — 1990. — № 8. — С. 96.

³ Паустовский К. Далекие годы. Беспокойная юность. — К., 1987. — С. 271.

⁴ Блонский П. П. Мои воспоминания. — К., 1971. — С. 60–61.

⁵ Див.: Лосев А. Ф. Жизненный путь Вл. Соловьева // Страсть к диалектике. — М., 1990. — С. 166.

⁶ Див.: Записная книжка С. И. Маслова за 1904 г. — Институт рукопису ЦНБ НАН України. — Ф. 33. — № 3665. — Арк. 1.

⁷ Див.: Гіляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории. — Ч. 1. — К., 1918. — С. 144.

⁸ Там само.

⁹ Там само. — С. 76.

¹⁰ Там само. — С. 1.

¹¹ Див.: Поточний архів Президії НАН України. — Особиста справа О. М. Гілярова. — Арк. 12. Птуха М. Соціально-економічний відділ УАН у році 1925 // Записки соціально-економічного відділу УАН. — К., 1926. — Т. 2–3. — С. 7.

¹² Див.: Поточний архів Президії НАН України. — Особиста справа О. М. Гілярова. — Арк. 6.

¹³ Полонська-Василенко Н. Д. Українська академія наук. Нарис історії. — Ч. 2. — Мюнхен, 1958. — С. 18.

¹⁴ Гіляров А. Н. Философия в революционной и классовой борьбе. — Институт рукопису ЦНБ НАН України. — Ф. 210. — № 3. — Арк. 93 (на звороті).

¹⁵ Вони надруковані у “Записках соціально-економічного відділу ВУАН (К., 1926–27. — Т. 2–6). Не побачили світу “Короткий діалектичний огляд історії філософії, розділений на 13 періодів від початку до наших днів”, ґрунтовна праця з історії стародавньої діалектики, численні статті. Частка їх рукописів зберігається в Інституті рукопису ЦНБ НАН України (Ф. 210).

¹⁶ Докладніше про пожиттєвий період життя і творчості О. М. Гілярова див.: Ткачук М. Л. “Філософія світла і радості: Олексій Гіляров”. — К., 1997. — С. 12–28.

¹⁷ Гіляров А. Н. Введение в философию. — К., 1907. — С. 122.

¹⁸ Там само. — С. 39.

¹⁹ Гіляров А. Н. Старые поэты в новых русских переводах. Дант, Боккаччо, Ариост, Сервантес, Байрон. Критический очерк с точки зрения учения о поэзии как выражении вселенского Логоса. — К., 1895. — С. 7.

²⁰ Там само.

²¹ Історія філософії на Україні: у 3-х т. — Т. 2. — К., 1987. — С. 110.

²² Гіляров А. Н. Введение в философию. — Цит. вид. — С. 23.

²³ Отчет о занятиях за 1910 г. профессорского стипендиата по кафедре философии В. В. Зеньковского. — Держархів м. Києва. — Ф. 16. — Оп. 465. — Спр. 3389. — Арк. 13 (запис О. М. Гілярова датований 20 березня 1911 року).

²⁴ Див.: Гіляров А. Н. Философская пропедевтика в гимназиях // Киевлянин. — 1904. — № 331. — С. 3. Відомо також, що через вільнодумство і скептицизм щодо викладу християнського віровчення і його університетський курс середньовічної філософії був офіційно заборонений. Після неоплатонізму Гіляров відразу переходив до філософії доби Відродження.

²⁵ Гіляров А. Н. Философия в ее существе, значении и истории. — Ч. 1. — Цит. вид. — С. 65.

²⁶ Його ж. Введение в философию. — Цит. вид. — С. 43.

²⁷ Його ж. Старые поэты в новых русских переводах. — Цит. вид. — С. 23.

²⁸ Там само. — С. 22.

²⁹ Гіляров А. Н. Значение философии // Университетские известия. — К., 1887. — № 11. — С. 33.

³⁰ Його ж. Философия в ее существе, значении и истории. — Ч. 1. — Цит. вид. — С. 58.

³¹ Див.: Гіляров А. Н. Предсмертные мысли XIX века во Франции. Очерк миропонимания современной Франции по ее крупнейшим литературным произведениям. — К., 1901. Його ж. Старые поэты в новых русских переводах. — Цит. вид.

³² За дорученням Відділення Російської мови і словесності Російської Академії наук О. М. Гіляров неодноразово виступав рецензентом літературних праць, висунутих на здобуття академічних премій (1904–1914). Далеко не всі з цих праць здобули нагороду, а от рецензії О. М. Гілярова відзначені сімома Пушкінськими і Ахматівською золотими медалями.

³³ Наведені в його працях уривки з творів античних мислителів перекладені ним самим. Відзначаючи високу якість цих перекладів, особливо “дуже хороший російський переклад місць із творів Платона”, О. О. Козлов писав: “Переклад цей виділяється не лише достеменністю і правильністю, а навіть витонченістю, незважаючи на велику складність передавання мови Платона російською” (Див.: Козлов А. А. Новейшее исследование о Платоне. Рец. на кн.: А. Н. Гіляров. Источники о софистах // Вопросы философии и психологии. — 1892. — Кн. XI. — С. 56).

³⁴ Франк С. Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. — М., 1992. — С. 474.

³⁵ Гіляров А. Н. Старые поэты в новых русских переводах. — Цит. вид. — С. 1.

³⁶ Його ж. Предсмертные мысли XIX века во Франции. — К., 1901. — С. 659.

³⁷ Його ж. Гипнотизм по учению школы Шарко и Психологической школы. — К., 1894. — С. 393.

³⁸ Там само. — С. 397.

- ³⁹ Там само. — С. 394.
- ⁴⁰ Див.: Поточний архів Президії НАН України. — Особиста справа О. М. Гілярова. — Арк. 10. Особливо захоплювався О. М. Гіляров синтезом ароматичних речовин (див. Його: Запахи фіалки по даним хімії. — К., 1901).
- ⁴¹ Гіляров А. Н. Старые поэты в новых русских переводах. — Цит. вид. — С. 12.
- ⁴² Там само. — С. 13.
- ⁴³ Див. його: Новейшие попытки философского синтеза на научной основе // Университетские известия. — 1901. — С. 91—128; Новые книги по истории средневековой и древней мысли (за 1889—1894) // Там само. — 1895. — № 6. — С. 1—49. — № 11. — С. 91—101. Обзор трудов по истории греческой философии за 1892—96 гг. — К., 1896. Обзор философской литературы за последние годы. — К., 1898. Что нужно читать, чтобы заниматься философией // Университетские известия. — 1902. — № 11. — С. 137—173.
- ⁴⁴ Гіляров А. Н. Старые поэты в новых русских переводах. — Цит. вид. — С. 22—23.
- ⁴⁵ Там само. — С. 62.
- ⁴⁶ Див.: Гіляров А. Н. Греческие софисты, их мировоззрение и деятельность в связи с общей политической и культурной историей Греции. — М., 1888.
- ⁴⁷ Див.: Його ж. Источники о софистах. Платон как исторический свидетель. — К., 1891.
- ⁴⁸ Його ж. Философская пропедевтика в гимназиях. — Цит. вид. — С. 3.
- ⁴⁹ Його ж. Философия в революционной и классовой борьбе. — Институт рукопису ЦНБ НАН України. — Ф. 210. — № 3. — С. 85.
- ⁵⁰ Там само.

4. Василь Зеньковський (київський період творчості)

- ¹ Поляков А. Зеньковский Василий Васильевич // Философская энциклопедия: В 5-ти т. — Т. 2. — М., 1962. — С. 174.
- ² Зеньковский В. В. Очерк внутренней моей биографии // Вестник РСХД. — Париж—Нью-Йорк, 1962. — № 66—67. — С. 8.
- ³ Див.: Ланге Ф. А. История материализма и критика его значения в настоящее время: В 2-х т. — К., 1899—1900.
- ⁴ Зеньковский В. В. Очерк внутренней моей биографии. — Цит. вид. — С. 8.
- ⁵ Там само.
- ⁶ Див.: Отчет о состоянии и деятельности имп. Университета Св. Владимира в 1903 г. // Университетские известия. — 1905. — № 7. — С. 17.
- ⁷ Холодный Н. Г. Воспоминания и мысли натуралиста // З ім'ям Святого Володимира: У 2-х кн. — Кн. 2. — К., 1994. — С. 330.
- ⁸ Дашкевич М. П. (1852—1908) — літературознавець, історик, фольклорист, професор кафедри історії західноєвропейської літератури, академік Петербурзької академії наук з 1907 р. В університеті читав опріч літературознавчих курсів курс «Психологія творчості».
- ⁹ Див.: Записная книжка С. И. Маслова за 1904 г. — Институт рукопису ЦНБ НАН України. — Ф. 33. — № 3665. — Арк. 1.
- ¹⁰ Див.: Отчет о занятиях за 1910 г. профессорского стипендиата по кафедре философии Вас. Вас. Зеньковского. — Держархів м. Києва. — Ф. 16. — Оп. 465. — Спр. 3389. — Арк. 7.

- ¹¹ Див.: Университетские известия. — К., 1905. — № 2. — С. 1—37, а також окреме видання. — К., 1905.
- ¹² Див.: Педагогическая мысль. — 1905. — Вып. 2. — С. 87—106.
- ¹³ Див.: Зеньковский В. Новый труд по вопросу об ассоциации идей (А. Нечаев. Ассоциация идей) // Вопросы философии и психологии. — № 82. — С. 92—126. Він же. Э. Васмап. Итоги сравнительной психологии (Рец.) // Там само. — № 89. — С. 534—544. Він же. М. Ettliger. Untersuchungen über die Bedeutung der Deszendenz. — Theorie für die Psychologie // Там само. — С. 721—723.
- ¹⁴ Див.: Держархів м. Києва. — Ф. 16. — Оп. 465. — Спр. 4785. — Арк. 20.
- ¹⁵ Див.: Держархів м. Києва. — Ф. 16. — Оп. 465. — Спр. 3389. — Арк. 2, 4.
- ¹⁶ Там само. — Арк. 3.
- ¹⁷ Див.: Русская философия: Философия как специальность в России. — Вып. 2. — М., 1992. — С. 54.
- ¹⁸ Асмус В. Ф. Философия в Киевском университете 1914—1920 годах (Из воспоминаний студента) // Вопросы философии. — 1990. — № 8. — С. 91.
- ¹⁹ Там само.
- ²⁰ Зеньковский В. В. Проблема психической причинности. — К., 1914. — С. 434.
- ²¹ Див.: Асмус В. Ф. Философия в Киевском университете в 1914—1920 годах. — Цит. вид. — С. 104.
- ²² Див.: Зеньковский В. В. Очерк внутренней моей биографии. — Цит. вид. — С. 10.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Див.: Держархів м. Києва. — Ф. 16. — Оп. 465. — Спр. 4785. — Арк. 23.
- ²⁵ Фребелівські товариства (за іменем Ф. Фребеля, німецького педагога, теоретика дошкільного виховання) — поширені у дореволюційній Росії з 70-х років XIX ст. спілки діячів дошкільного виховання. Відкривали дитячі садки, курси тощо. Київське Фребелівське товариство, засноване у 1908 році, мало Фребелівський жіночий педагогічний інститут (вищий трирічний навчальний заклад).
- ²⁶ Див.: Протопресвітер Вас. Зеньковский. Пять месяцев у власти (15 мая — 19 октября 1918 г.) Воспоминания. — М., 1995. — С. 31.
- ²⁷ Див.: Вопросы философии и психологии. — 1914. — № 3 (108). — С. 369—394.
- ²⁸ Так, у 1907—1908 рр. В. Зеньковский під керівництвом університетського професора філології Кнауера студіював питання загального мовознавства, вивчав праці О. Потебні, Д. Овсянико-Куликовського, інших. Результатом цих студій стала його стаття «До питання про функції присудка», відзначена історико-філологічним факультетом Золотою медаллю і надрукована в «Университетских известиях» (1908. — № 9. — С. 1—59).
- ²⁹ Див.: Отчет о занятиях за 1910 г. проф. стипендиата по каф. философии Вас. Вас. Зеньковского. — Держархів м. Києва. — Ф. 16. — Оп. 465. — Спр. 3389. — Арк. 6—13.
- ³⁰ Там само. — Арк. 9.
- ³¹ Див.: Вопросы философии и психологии. — 1908. — Вып. 95. — С. 588—619.
- ³² Памяти о Василия Зеньковского. — Париж, 1984. — С. 17.
- ³³ Див.: Зеньковский В. В. История русской философии: В 2-х т. — Т. 1. — Париж, 1989. — С. 108.
- ³⁴ Див.: Зеньковский В. В. Н. В. Гоголь в его религиозных исканиях // Христианская мысль. — 1916. — № 3. — С. 5—19. — № 5. — С. 3—19. — № 7—8. — С. 3—319. — № 10. — С. 760—73. — № 12. — С. 39—55.

³⁵ Так, 6.XI.1916 р. В. Зеньковський зробив доповідь про філософію П. Чаадаєва (див.: Інститут рукописів ЦНБ НАН України. Ф. 43. – № 175). З доповіддю про філософію Г. Сковороди 2(15) XI. 1919 р. він виступив на засіданні Українського наукового історико-філологічного товариства (див.: Вернадський В. И. Дневники. 1917–1921. – К., 1994. – С. 180). Як свідчить В. І. Вернадський у щоденнику за 1919 рік, “Зеньковський і в розмовах указує на величезну філософську роботу російського суспільства” (див.: там само).

³⁶ *Зеньковский В. В.* История русской философии. – Цит. вид. – Т. 1. – С. 17.

³⁷ *Зеньковский В. В.* Платон в истолковании Наторра // Вопросы философии и психологии. – 1908. – Вып. 95. – С. 589.

³⁸ *Светлов П. Я.* (1861–1945) – священник, профессор богослов'я Університету Св. Володимира. Мається на увазі його праця “Курс апологетичного богослов'я” (К., 1900).

³⁹ Див.: *Шурляков С.* До історії філософських товариств у Києві // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 7–8. – С. 153.

⁴⁰ Народ. – К., 1906. – № 1. – 2 (15) апреля.

⁴¹ Там само.

⁴² Там само.

⁴³ Там само.

⁴⁴ Там само.

⁴⁵ Див.: *Зеньковский В. В.* Проблема бессмертия у Льва Толстого // Сборник второй. О религии Льва Толстого. М., 1912.

⁴⁶ Див.: *Зеньковский В. В.* Россия и Православие. – К., Христианская мысль, 1916.

⁴⁷ *Асмус В. Ф.* Философия в Киевском университете в 1914–1920 годах. – Цит. вид. – С. 92.

⁴⁸ *Зеньковский В. В.* Проблема психической причинности. – К., 1914. – С. 142.

⁴⁹ Там само. – С. 20.

⁵⁰ Там само. – С. 409.

⁵¹ Там само. – С. 17.

⁵² *Зеньковский В. В.* Россия и Православие. – Цит. вид. – С. 8.

⁵³ Там само. – С. 9.

⁵⁴ Там само. – С. 23.

⁵⁵ Там само. – С. 19.

⁵⁶ Там само.

⁵⁷ Там само. – С. 4.

⁵⁸ Там само. – С. 10.

⁵⁹ Там само. – С. 33.

⁶⁰ Там само. – С. 47.

⁶¹ Особливо відзначимо збірку “Православ'я і культура” під ред. В. В. Зеньковського (Берлін, 1923), його праці “Російські мислителі і Європа” (Париж, 1926–1927), “Проблеми християнського виховання у світлі християнської антропології” (Париж, 1934), інші.

⁶² *Протопресвітер Вас. Зеньковский.* Пять месяцев у власти. – Цит. вид. – С. 11.

⁶³ Там само. – С. 32.

⁶⁴ Там само. – С. 33.

⁶⁵ Окрім В. Зеньковського серед останніх були такі відомі науковці, як Б. Кістяківський, О. Лобода, М. Граве, В. Константинович інші.

⁶⁶ В. Зеньковський брав участь у роботі Собору і був обраний до Соборної Ради (від мирян). 1 лютого 1918 р. у зв'язку з наступом більшовиків на Київ Собор перервав свої наради. Документацію Собору і листування було знищено. – Див.: Мартирологія українських церков: У 4-х т. – Торонто–Балтимор, 1987. – С. 997–998.

⁶⁷ *Протопресвітер Вас. Зеньковский.* Пять месяцев у власти. – Цит. вид. – С. 44–45.

⁶⁸ Там само. – С. 51.

⁶⁹ Там само. – С. 169.

⁷⁰ Там само. – С. 173–174.

⁷¹ Там само. – С. 170.

⁷² Там само. – С. 175.

⁷³ Там само. – С. 176.

⁷⁴ Там само. – С. 105.

⁷⁵ До складу “Вченого комітету” входили також професори КДА В. Рибінський, Ф. Мухін, В. Екземплярський, Ф. Міщенко, професори університету О. Лук'яненко, П. Светлов та інші.

⁷⁶ *Протопресвітер Вас. Зеньковский.* Пять месяцев у власти. – Цит. вид. – С. 99.

⁷⁷ Там само. – С. 177.

⁷⁸ Там само. – С. 116.

⁷⁹ Там само. – С. 179.

⁸⁰ Там само. – С. 190.

⁸¹ Там само. – С. 192.

⁸² Там само. – С. 191.



ВИСНОВКИ

Починаючи з XI ст. в межах регіональної київської культури формується філософська думка, що є визначальним компонентом у сукупному здобутку представників української філософії. Особливості, що характеризують специфіку стилю філософського мислення діячів київської культури, визначаються вже в добу Київської Русі й накладають відбиток на характер і спрямування подальшого розвитку професійної філософії в Києві.

Становлення професійної філософії як окремого типу теоретичної діяльності розпочинається в Києво-Могилянській академії — першому вищому навчальному закладі України, заснованому в XVII ст. Речниками Києво-Могилянської академії здійснено синтез досягнень тогочасної західноєвропейської філософії із здобутками вітчизняної філософської думки як модифікації візантійсько-слов'янської, православної культури. З цього часу розвиток професійної філософії в Києві здійснюється в контексті європейської філософської традиції, що спирається, передусім, на осмислення античної філософської спадщини (платонізм), а також творче засвоєння досягнень німецької класичної філософії. Ці засади, синтезовані на загальному ґрунті православної культури, спричинили до утворення київської релігійно-філософської школи, осередком якої стає Київська духовна академія. Важлива роль у розвитку київської філософії в XIX — початку XX століття належить славетній плеяді філософів Університету Св. Володимира.

Київська регіональна філософська культура, розвиток якої відбувався на ґрунті широкої взаємодії з російською філософією, впродовж своєї багатовікової історії відіграла провідну роль у становленні української філософської думки, визначаючи, суттєвою мірою, її своєрідність і здобутки.

З М І С Т

Передне слово 5

Розділ 1

Горський В. С.

ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ

В КУЛЬТУРІ СТАРОДАВНЬОГО КИЄВА

1. Біля джерел київської філософії 10
 2. Розуміння філософії в культурі давнього Києва 25
 3. Історіософські погляди у творах діячів давньокиївської культури 32
 4. Моральні імперативи в давньоруській культурі 53
- Примітки 67

Розділ 2

Стратій Я. М.

ФІЛОСОФІЯ

В КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКІЙ АКАДЕМІЇ

1. Філософія в Києво-Могилянській академії й культура українського бароко 74
 2. Проблема пізнання 84
 3. Вчення про буття 98
 4. Розуміння людини. Етика і політика 112
- Примітки 124

Розділ 3

Тихолаз А. Г.

ФІЛОСОФІЯ

В КИЇВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ АКАДЕМІЇ

1. Духовно-академічна освіта та становлення філософії в Київській духовній академії 132
 2. Памфіл Юркевич 150
- Примітки 179

Розділ 4

Ткачук М. Л.

ФІЛОСОФІЯ

В УНІВЕРСИТЕТІ СВЯТОГО ВОЛОДИМИРА

1. Київський Університет в історії філософської культури XIX — початку XX століття 184
 2. Орест Новицький 203
 3. Олексій Гіляров 217
 4. Василь Зеньковський (київський період творчості) 235
- Примітки 248
- Висновки 260

Наукове видання

Горський В. С.,
Стратій Я. М., Тихолаз А. Г.,
Ткачук М. Л.

КИЇВ
В ІСТОРІЇ ФІЛОСОФІЇ
УКРАЇНИ

Редактор *Л. С. Бойко*
Художнє оформлення та макет
Н. В. М'яковської, В. С. Соловйова
Верстка *Л. Ф. Усаненко*
Коректори *К. І. Цветкова, І. Г. Ярошенко*

Підписано до друку 17.01.2000. Формат 60×84/16.
Папір офсетний. Друк офсетний.
Гарнітура "Кудряшовська". Умовн. друк. арк. 15,35.
Обл.-вид. арк. 16,4. Наклад 1000 прим. Зам. 0-2.

Видавничий дім "KM Academia".
Університетське видавництво "Пульсари".

Друкарня НаУКМА.
Адреса видавництва та друкарні:
04070, Київ-70, вул. Сковороди, 2.
Тел.: (044) 416-60-92.

К **ЧАСОПИС**
КРИТИКА

**Найкращий
український
інтелектуальний
часопис –
за 22,90 грн.
на рік**

**Запитуйте
нові номери
«Критики»
у своєму
поштовому
відділенні**

рецензії • есеї • огляди

КРИТИКА
№ 111, лютий 1997


Юрій Шевчук,
Франк Сисин,
Юрій Андрухович:
Забави з вогнем
і мечем

Сергій Грабовський:
Республіка совка

Богдан Стефанеску:
Різновиди
етноцентризму

Соломія Павличко:
Кримський
націоналіст

Сергій Васильчук

КРИТИКА
№ 112, березень 1997

Тетяна Метельова, Микола Рябчук:
Український вибір:
між поганим і ще гіршим?

Андрей Корняковський:
Кошмар економіки


Максим Стріжак:
Поет із Лукашенкаленду


Олександр Іршанко:
Хохляцька Мерліні


Світлана Матіємко,
Ростислав Семків:
Парфумер Звєкід

**Наш індекс 33909 у каталозі
періодичних видань**

01001, Київ-1, а/с 255 • Тел.: (044) 463-5852 • Факс: (044) 463-5853
e-mail: krytyka@gilan.uar.net • http://www.krytyka.kiev.ua

4.
1500

К38 **Київ** в історії філософії України / В. С. Горський, Я. М. Стратій, А. Г. Тихолаз, М. Л. Ткачук. — К.: Вид. дім “КМ Academia”; ТОВ Університетське видавництво “Пульсари”, 2000. — 264 с.: іл.

ISBN 966-518-161-0 (“КМ Academia”)

ISBN 966-7671-06-2 (“Пульсари”)

У книзі проаналізовано становлення й розвиток філософії в Києві починаючи від зародження її у складі культури стародавнього Києва княжої доби. Спеціальні розділи присвячено характеристиці сутності філософських поглядів чільних представників “академічної” філософії, які працювали в Києво-Могилянській академії, Київській духовній академії та київському Університеті Св. Володимира. Тим самим відтворюється картина регіональної київської філософської культури як одного з визначних компонентів загального змісту української філософської думки.

Книгу адресовано студентам, аспірантам, науковцям. Її з цікавістю прочитає кожен, хто небайдужий до історії філософії України.

ББК 87.3(4УКР)

Горський
Вілен Сергійович

доктор філософських наук,
професор,
завідувач кафедри
філософії
та релігієзнавства
НаУКМА

Стратій
Ярослава Михайлівна

кандидат філософських наук,
провідний науковий співробітник
Інституту філософії
ім. Г. Сковороди НАН України

Тихолаз
Анаталій Георгійович

кандидат філософських наук,
професор кафедри
філософії
та релігієзнавства,
проректор НаУКМА

Ткачук
Марина Леонідівна

кандидат філософських наук,
доцент кафедри філософії
та релігієзнавства
НаУКМА