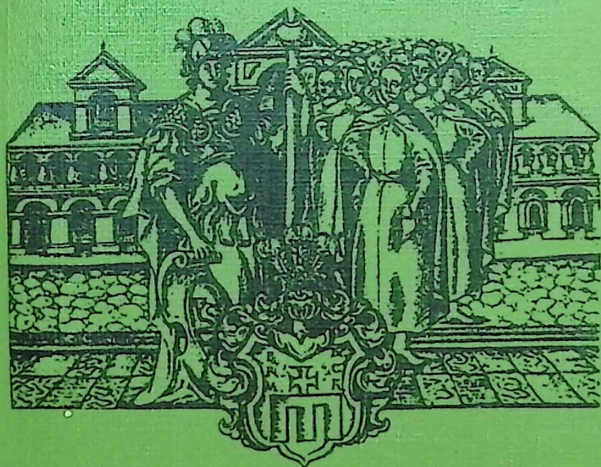




«духовні скарби України»

ПЕТРО
ЛІНИЦЬКИЙ:
ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І
ДУХОВНА СПАДЩИНА





Наталія ШУПІК-МОЗГОВА
ДУХОВНІ СКАРБИ УКРАЇНИ

**ПЕТРО ЛІНИЦЬКИЙ:
ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ І
ДУХОВНА СПАДЩИНА**

Київ-1997

Український Центр духовної культури

Шупик-Мозгова Н. Г.

Ш 96 Петро Ліницький: життєвий шлях і духовна спадщина.— К.: Український Центр духовної культури.— 1997.— 208 с.— (Духовні скарби України). Бібліогр.: 197—202.

ISBN 966-7276-02-3

Ця книга про заслуженого ординарного професора філософії Київської духовної академії П. І. Ліницького (1839—1906), його час та сучасників. Написана на аналізі наукових праць самого філософа, на архівних документах та матеріалах ЦДІА України, літературних джерелах середини та кінця минулого століття. Призначена для науковців та викладачів філософії у вищих навчальних закладах, аспірантів, студентів та всіх, хто хоче познайомитись з українською духовно-академічною філософією другої половини ХІХ—початку ХХ ст.

ББК 87.3(4УКР)Г

Науковий редактор —
доктор філософських наук.
професор Г. І. Волинка — зав. кафедрою філософії УДПУ
ім. М. Драгоманова

Редколегія серії «Духовні скарби України»
Горський В. С. (заст. голови),
Єсипенко Д. М. (голова),
Йосипенко С. Л. (відп. секретар),
Колодний А. М., Лісовий В. С., Нічик В. М. (заст. голови),
Русин М. Ю.

© Шупик-Мозгова Н. Г., 1997 р.

© Український Центр духовної
культури, 1997 р.

© Матієнко О. В. 1997 р.

ISBN 966-7276-02-3

ВСТУПНЕ СЛОВО

Когда кривляться станет
И даже правда будет
Я подойду к могильному холму
И голос подниму в ее защиту.

Борис Пастернак.

У Києві на кладовищі Флорівського монастиря на Замковій горі стоїть понівечений надгробок з темного граніту, на якому можна розібрати напис: «Петр Иванович Линицкий. Профессор К. Д. А.». Це майже все, що було відомо широкій громадськості про людину, яка понад дев'яносто років тому була похована на цьому місці.

Та що там широкій громадськості, коли й у наукових колах про П. І. Ліницького не згадувалось! З політичних, релігійних та інших ідеологічних мотивів його ім'я в радянській довідково-енциклопедичній літературі замовчувалось. Науковці-філософи не мали можливості знайомитися з його величезною філософською спадщиною, з його світоглядом, життєвим шляхом.

Сьогодні ж з п'ятьми давніх і недавніх часів все більше і більше повертається до нас чимало забутих видатних імен української історії та духовної культури. Однією з таких несправедливо забутих величних постатей нашої історії є заслужений ор-

динарний професор Київської духовної академії, доктор богослов'я Петро Іванович Ліницький (1839—1906) — блискучий самородок духовної культури України другої половини ХІХ — початку ХХ століття.

В свій час Петро Ліницький був широко відомий як учений та ерудит у галузі філософії. Його спадок складає біля двадцяти фундаментальних праць та велику кількість статей.

Яким же був світогляд П. Ліницького? Який його внесок у розробку історико-філософських та філософсько-світоглядних проблем? Його філософія досить багатогранна й не підпадає під якесь одне усталене визначення. У ній є глибокі думки з питань історії філософії, гносеології, філософії, релігії, етики, естетики, літературознавства.

Одним з перших, хто в дореволюційний період оцінив спадщину П. Ліницького як «позитивну» і глибоку, був видатний дослідник в галузі історії російської філософії Е. Радлов. Саме Е. Радлов очолював філософський відділ «Енциклопедического словаря» Брокгауза і Єфрона, де персоналії П. Ліницького присвячена невелика стаття з викладенням його філософських і перш за все соціально-політичних поглядів та з переліком його основних наукових праць [35]. Радлов вважав, що для П. Ліницького «головним мотивом філософської думки Росії є намагання поєднати інтелектуальний інтерес з релігійним духом російського народу» [35, 706]. У праці «Очерки истории русской философии» (1912) лише один раз Е. Радлов згадує Ліницького у зв'язку з переліком тих «Вступів до філософії», котрі були написані професорами духовних академії в останній чверті ХІХ ст. [46, 148]. З дореволюційних енциклопедичних видань П. Ліницького згадує ще «Большая энциклопедия. Словарь

общедоступных сведений по всем отраслям знания» під редагуванням С. Южакова, де подано лапідарну біографію мислителя та його основні праці [5, 204].

В післяреволюційний період відомий дослідник історії вищої освіти в Україні Ф. Тітов підкреслював, що в 60-ті роки XIX ст. славні традиції філософської школи І. Скворцова та Ф. Авсенева продовжив П. Ліницький [50, 374].

Погляди мислителя з позицій ідейно-критичної спрямованості згадувались Д. Остряніним, який вважав, що Ліницький «намагався примирити ідеалізм з матеріалізмом на основі ідеалізму та поставити науку на службу релігії» [42, 125]. Але все ж таки найчастіше ім'я Ліницького справедливо пов'язувалось з православно-теїстичною традицією в ідеалістичній філософії другої половини XIX століття [51, 231; 12, Т. 2, 127]. Лише в публікаціях останніх років починає з'являтися неупереджений погляд та по-справжньому науковий інтерес до вивчення творчого спадку П. Ліницького. Найбільш виважений аналіз філософських поглядів П. Ліницького зроблений М. Луком, який вважає, що у поглядах філософа чітко простежується тенденція релігійної філософії на використання ідей філософського ідеалізму (у даному випадку неокантіанства) для неортодоксального витлумачення ряду фундаментальних світоглядних проблем і що мислителю імпонували ідеї неокантіанства і зовсім чужим для нього лишався позитивізм [13, 297]. У монографії М. І. Лука «Етичні ідеї в філософії України другої половини XIX — початку XX ст.» досліджуються переважно етичні погляди П. Ліницького [37, 78—81, 97—98, 126—128]. Спробу безстороннього аналізу філософських поглядів П. Ліницького знаходимо також у праці В. Горського «Історія української філосо-

фії», де автор вирізняє специфіку підходів професорів Київської духовної академії (КДА) до позитивного розв'язання філософських проблем, зокрема і в творчому доробку П. Ліницького [9, 217—220].

Всі оцінки філософської спадщини П. Ліницького, котрі давались в радянські часи та й в останній період, ґрунтуються загалом на таких двох працях філософа, як «Обзор философских учений» (1874) та «Основные вопросы философии. Опыт систематического изложения философии» (1901). Але щоб уникнути однобічних та поверхових уявлень щодо філософських поглядів мислителя, необхідно залучити до аналізу увесь спадок філософа. Цей спадок є практично не вивченим. Згадані вище оцінки творчості П. Ліницького базуються на незначному текстологічному ґрунті, а це перешкоджає об'єктивній та всебічній оцінці як загалом доробку вченого, так і його внеску в розробку важливих філософських проблем, пов'язаних з розвитком історії української філософії, та не дає можливості адекватно висвітлити процес його власного духовного становлення і цілісного уявлення про світогляд мислителя.

Автор цієї книги аналізує як загальноєвропейський, так і вітчизняний контекст, в межах якого формувалась філософська позиція П. Ліницького. Автор переконливо доводить, що традиція київської релігійно-філософської школи, що склалася в першу половину ХІХ ст. в Київській духовній академії, не обривається і не згасає на українському терені постаттю Юркевича, переносячись на російський ґрунт (В. Соловйов), а продовжується в творчому спадку П. Ліницького.

В книзі автором аналізувалися праці П. Ліницького, що виходили в світ протягом сорока років (з 1867 р. по 1906 р.) як окремими виданнями, так і в

часописах: «Труды Киевской духовной академии», «Вера и разум» (видавався при Харківській семінарії) та в «Чтениях в церковно-историческом и археологическом обществе при КДА» [Див.: Наукові праці П. І. Ліницького]. Водночас вивчалися архівні документи та матеріали ЦДІА України, що стосуються як загалом історії Київської духовної академії, так і творчої спадщини П. Ліницького зокрема. Поряд із цим залучались до вивчення історичні й літературні джерела, котрі з ідеологічних причин довгий час майже не використовувалися в науково-теоретичному дослідженні проблем викладання філософії в КДА, та праці самого П. Ліницького, спогади Одеського протоієрея М. Соколова [48], виписки із Нечаєвського архіву [8], спогади професорів Академії І. Малишевського [38], П. Кудрявцева [15], М. Петрова [1], Д. Богдашевського [4].

Глибокий і оригінальний мислитель, відданий своїй справі вихователь, педагог, яким був Петро Іванович Ліницький, заслуговує сьогодні на те, щоб його ім'я зайняло належне місце в історії української культури. А для цього потрібно ще багато здійснити наукових пошуків, віднайти загублені сліди, що ведуть до правди про цю видатну особистість.

Автор висловлює щирю подяку за критичні зауваження докторам філософських наук І. В. Огороднику і В. С. Горському, кандидатам філософських наук В. С. Лісовому і М. І. Луку.

Особливо автор вдячний за плідну допомогу в написанні та науковому редагуванні книги доктору філософських наук Г. І. Волинці. Дякую також за якісний комп'ютерний набір В. В. Момот.

РОЗДІЛ ПЕРШИЙ

Київська духовно-академічна школа як визначне явище в культурному житті України ХІХ ст.

Для того, щоб розкрити й збагнути глибину тих світоглядних, гуманістичних та моральних ідей, що їх обстоював у своїй творчості визначний представник української духовно-академічної філософії др. пол. ХІХ — поч. ХХ ст. П. І. Ліницький, необхідно уявити собі, в якому історико-філософському контексті ці ідеї формувались, на яких принципах ґрунтувались, наскільки їхні підвалини відповідали рівневі розвитку тогочасної професійної філософської науки та наскільки ці ідеї торкалися тих проблем, що загалом хвилювали тогочасне суспільство.

Знайти відповіді на ці питання дає змогу аналіз такого феномена в розвитку української філософської думки ХІХ ст., як духовно-академічна філософія. Йдеться насамперед про становлення й розвиток релігійно-філософської думки, репрезентованої викладачами духовних академій. Як відомо, упродовж ХІХ ст. існували чотири духовні академії: Петербурзька, Московська, Київська та Казанська. Особливої уваги потребує розгляд саме «Київської школи» духовно-академічної філософії ХІХ ст., бо,

по-перше, саме вона стояла у фарватері тих ідей, котрі загалом були притаманні всій релігійній філософії України др. пол. ХІХ — поч. ХХ ст., більш того, саме «Київська школа» стала витоком тієї багатющої традиції російської релігійної філософії, яка була започаткована найвизначнішим її представником — П. Д. Юркевичем, і, по-друге, П. І. Ліницький — був вихованцем та послідовником саме цієї школи. А тому, щоб визначити, якою мірою ідеї київського філософа збігаються чи, навпаки, суперечать традиції як української духовно-академічної філософії ХІХ ст. в цілому, так і, зокрема, її найбільш визначної школи, а саме «славетної київської школи», за виразом П. Флоренського, треба простежити, якого вигляду ці традиції набули у вищезгаданій школі, і далі, — які рецепції вони отримали вже у творчому доробку одного з представників цієї школи, а саме в філософському спадку П. І. Ліницького, що ми і розглянемо в першому розділі.

* * *

Феномен духовно-академічної філософії порівняно недавно став предметом пильної уваги дослідників. Це пов'язане насамперед з тим, що тривалий час духовні надбання українського народу розглядались або як реакційні, або як прогресивні щодо марксизму. Особливо великого занедбання зазнала філософська думка України др. пол. ХІХ — поч. ХХ ст. саме тому, що в цей час народжувалась і стала панівною ідеологія, яка на початку ХХ ст. стає державною. Тому саме цей період у духовній спадщині українського народу був практично повністю вилучений і позбавлений дослідницької уваги та об'єктивних оцінок і через це найбільш схематизувався: все, що не «вписувалось» у коорди-

натну систему марксизму, зверхньо та зневажливо відкидалось. І якщо, наприклад, філософія українських революційних демократів у цілому підпадала під усталені трафарети панівної ідеології, то професійній, зокрема духовно-академічній філософії України др. пол. XIX — поч. XX ст. безпідставно інкримінувались звинувачення в «реакційному мракобіссі» та в містиці, а її представники проголошувались «нікчемними схоластами XIX ст.» і загалом прислужниками релігії [Див.: 37, 3—4].

Ми погоджуємось з тим, що «саме в межах як академічної філософії загалом, так і духовно-академічної філософії зокрема, найбільш повно відтворювались досягнення філософської науки. А саме: йшло інтенсивне оволодіння останніми на той час здобутками західної філософії і насамперед її категоріальним апаратом, напрацьовувався досить високий рівень тогочасної професійної філософської науки, саме в її межах розглядались найбільш актуальні проблеми та здобутки як природничих наук, так і духовного життя суспільства, формувався певний рівень філософської культури тогочасної молоді та загалом тогочасного суспільства. І нарешті, без осмислення професійно-академічної філософії загалом неможливо оцінити стан філософської культури України др. пол. XIX — поч. XX ст.» [37, 4—5]. Майже упродовж всього XIX ст. існувало дві основні філософські магістралі: публіцистична, в якій йшов напружений пошук самобутності української думки, і професійно-академічна, в якій ставали предметом філософської рефлексії найактуальніші проблеми духовного життя суспільства та здобутки природничих наук. Тому осягнути глибину та світоглядну значимість філософської публіцистики як складової частини філософської культури того часу можливо тільки в контексті знання загального

рівня розвитку філософської науки, яке неможливе одночасно без вивчення та осмислення професійно-академічної філософії. Як відзначав ще на початку століття церковний історик російської філософії А. Нікольський, «духовно-академічна філософія мала значний вплив на розвиток всієї російської філософської думки. І без сумніву, що чим далі буде прогресувати об'єктивно неупереджене вивчення минулого російської думки, тим і вплив академічної філософії буде все більш і більш з'ясовуватися» [40, 196].

Тому й дослідження філософських традицій «Київської школи» духовно-академічної філософії, яскраво втілені у творчості П. Лінницького, можуть бути певним внеском у справу об'єктивного відтворення процесів філософського розвитку української культури загалом та визнання теоретико-світоглядної цінності духовно-академічної філософської думки др. пол. ХІХ — поч. ХХ ст. зокрема, на що довгий час не звертала уваги панівна філософсько-атеїстична думка минулих десятиліть. Принагідно зауважимо, що загалом «Київська школа» академічної філософії об'єднувала як творчу діяльність викладачів Київської духовної академії, так й університету св. Володимира, тобто мається на увазі власне професійна філософська культура в цілому. Нас цікавитиме насамперед духовно-академічне крило так званої «Київської школи». Вищенаведене розуміння академічної філософії досить умовне з точки зору рівня її викладання в університеті й духовній академії, де була представлена на той час професійно-академічна освіта в Україні зокрема і в Російській імперії загалом.

Що ж стосується такого поняття, як «Київська школа», то, як зазначає І. Кузнецов, «поняття «філософської школи» вбачає насамперед єдність фі-

лософського вчення, котре висувається її засновником і отримує творчий розвиток серед її наступників. Нічого подібного в Київській школі ми не знаходимо: засновник її ніякої цільної філософської системи не створює, а представники її вельми різняться за своїми науковими інтересами та надають перевагу різноманітним (аж до протилежних) філософським авторитетам. Слушно, що київських філософів можна залучити до традиції платонізму, можна знайти у них і інтуїтивістські ідеї, і тим більше безперечна їх залежність від німецького ідеалізму, але всі ці риси можна віднести до філософів інших духовних академій. Тому до поняття «школа» в даному випадку треба ставитись із наперед заниженими вимогами, і це цілком вибачливо, оскільки у той час в Росії не існувало оригінальної філософії, а філософствувати, власне кажучи, і означало — освоювати ті чи інші досягнення західної філософії» [16, 29—30]. Зазначимо, що діяльність «Київської школи» припала якраз на драматичну епоху в історії української академічної філософії — її становлення. Тут передусім треба враховувати ті умови, в яких розвивалася духовно-релігійна філософія. А вони були не дуже сприятливими.

Відразу ж зауважимо, що в др. пол. XIX — поч. XX ст. Україна була поділена між різними державами, тому і духовно-культурні процеси в різних її частинах протікали також по-різному [Див.: 37, 6—7]. Після переділів Польщі всі українські землі, за деяким винятком, були об'єднані в Російській імперії. До її складу ввійшли також Польща та Литва. В той час всі сфери життя України були підпорядковані інтересам Російської імперії, її землі стали російськими губерніями, а пізніше генерал-губернаторствами з призначанням на вищі посади російських урядовців. Кріпацтво, що прийшло з Росії, знищило

останні вольності українського народу. Але незважаючи на політику колонізації та росифікації щодо України, йшов безперервний розвиток її промисловості, економіки, торгівлі, відкривалися гімназії та вищі учбові заклади. 1805 р. було відкрито Харківський університет, у 1817 р.— Рішельєвський лицей в Одесі, який 1862 р. був перетворений у Новоросійський університет. 1834 р. прийняв перших студентів Київський університет св. Володимира. Уже з др. пол. ХІХ ст. йде пожвавлення в усіх галузях наукових досліджень, особливо в природознавстві, гуманітарних науках, розвивається література та образотворче мистецтво. Разом з тим, проводячи національно-колоніальну політику, російський уряд всіляко перешкоджав становленню української національної культури, спрямовував зусилля на те, щоб у самому зародку задушити її, загальмувати духовний розвиток українського народу. Цій політиці, до речі, було підпорядковано й відкриття в Україні університетів та інших учбових закладів, однією з функцій яких було прищеплення їхнім вихованцям «російського духу». Українська культура та мова були заборонені: у 1863 р. виходить циркуляр Валуєва про заборону друку українською мовою, крім творів «изящной словесности», а з травня 1876 р. діє сумнозвісний Емський указ, за яким не допускалося ввезення з-за кордону, друкування та видання в імперії книг «малоросійским наречием», заборонялися різні сценічні вистави та читання. Царський уряд, наляканий революційними подіями, скасував вищезгадані дискримінаційні закони тільки у 1907 році.

Що ж стосується освіти, то її могли отримати тільки представники вищих прошарків суспільства — поміщики, буржуазія, духовенство; котрі досить швидко зрусифікувались. Д. Чижевський за-

значає, що «друга половина ХІХ віку — період найбільшого національного підупадку на Україні. Інтелігенція або цілком русифікується, або в такій мірі одривається од народного життя, що лише з певними обмеженнями та застереженнями ми можемо назвати тих або інших представників філософічної думки «українцями» [54, 206]. Цілком певний альянс існував у цей час також між царським урядом та церквою. Сучасний дослідник в галузі історії української філософії І. В. Огородник підкреслює: «Якщо спочатку ідеї православ'я в озброєнні українських культурно-церковних діячів виражали інтереси пригноблених, то з набуттям православ'ям панівного становища церква почала відбивати інтереси православного українського та російського панства й монархії, не забуваючи й про свої власні. Вона мала всі права контролю над духовним життям Російської імперії та її провінцій, однією з яких була Україна» [13, -226].

Таким чином, розглядаючи стан тогочасної філософської думки в Україні, слід наголосити, що більш ніж двохсотлітнє перебування в складі Російської держави не могло не позначитися на всіх сферах суспільного життя України, охоплюючи й сферу духовної культури.

Тому в історико-філософському дослідженні професійно-академічної філософської думки України минулого століття принциповим є урахування як впливу російського фактора на її становлення та розвиток, так і урахування того генетичного коріння, що виявилось в традиції саме української духовності. Дослідник в галузі вивчення української академічної філософії ХІХ ст. М. І. Лук з цього приводу зазначає: «Для розкриття... специфіки саме історико-філософського процесу в Україні в цей період його необхідно проаналізувати в контексті

тенденції розвитку тогочасної філософії взагалі, з обов'язковим осмисленням особливостей їх вияву на ґрунті російської дійсності, до чого, власне, і зводиться вплив так званого російського фактора» [37, 9].

Очевидно, що функцію центрів класичної академічної філософії в Україні у ХІХ ст. приймають Київська духовна академія й університет св. Володимира. Але варто водночас зазначити і те, що філософська «плідність» інтелектуального середовища Києва пов'язана насамперед з духовними традиціями давнього центру релігійної культури. Одним із головних осередків цього центру лишалась в той час Київська духовна академія. Саме в Академії ще в першу половину ХІХ ст. було започатковано ту релігійно-філософську школу, котра справила значний вплив на становлення та розвиток філософської думки упродовж всього ХІХ ст. не лише в Україні, а й у Росії.

Уславлений центр філософської думки в Україні — Києво-Могилянська академія наприкінці ХVІІІ — поч. ХІХ ст. поступово втрачав свою силу. У другій пол. ХVІІІ ст., особливо за часів царювання Катерини ІІ, в Києво-Могилянській академії сталися суттєві зміни. Вони були пов'язані з імперською політикою та з ревним її апологетом ректором Самуїлом Миславським. При ньому у 1783—1784 рр. навчальний процес переводиться на російську мову. Миславський призначає нових учителів і вимагає, щоб вони викладали «на російськом языке с соблюденнем выговора, каков употребляется в Великороссии» [50, 254]. Він здійснює також уніфікацію навчальних предметів в Академії з Московським та Петербурзьким університетами. Вже у 1783—1784 рр. вони майже співпадали. За якийсь час С. Миславський намагався узгодити ака-

демічний навчальний курс з освітньою реформою 80-х років, тобто з програмами народних училищ. 13 лютого 1786 р. за його наказом Академії був присвоєний «образ учения, для всех училищ империи Российской узаконенный» [50, 257]. З 1791 р. чітко регламентується вивчення певних дисциплін у визначені строки, а у 1794—1795 навчальному році запроваджується вивчення російського красномовства, що було запозиченням з університетських програм. У 90-ті роки до Академії на викладацькі посади повертаються її вихованці, що пройшли курс навчання у Московському університеті і Петербурзькій головній училищній семінарії (Я. Одинцов, К. Соколовський та ін.). Це не могло не вплинути на характер навчання і виховання, Академія дедалі більше уніфікується з іншими навчальними закладами.

В жовтні 1798 р. за ініціативою імператора Павла I Київська академія була урівняна з іншими трьома академіями (московською, петербурзькою і казанською). Тобто ця духовно-учбова реформа 1798 р. остаточно перетворила Академію в звичайний вищий духовно-учбовий заклад Російської імперії, тим самим повністю зліквідувавши традиційну для Києво-Могилянської академії західноєвропейську структуру освіти, котра була притаманна їй упродовж XVII—XVIII ст. Роком пізніше було прийнято і новий академічний статут, згідно з яким за Академією закріплювався статус головної окружної Академії. Київський округ було розширено, до нього увійшло вісім семінарій: новоросійська, чернігівська, мінська, брацлавська, білгородська, харківська, переяслівська і житомирська. Кращих вихованців цих семінарій через кожні два роки мали надсилати до Київської академії (двох осіб). Вони називалися кандидатами, і з них оби-

рали потім учителів семінарій. Таким чином, якщо до середини XVIII ст. Києво-Могилянська академія була загальностановним учбовим закладом, то з другої пол. XVIII ст. вона перетворюється в духовний учбовий заклад.

До 1798 р. Києво-Могилянська академія підпорядковувалась безпосередньо митрополиту, а залежність її від Св. Синоду була досить незначною. Митрополит при цьому мав бути обізнаним у всіх подробицях академічного життя, він також давав розпорядження щодо Академії через консисторію, функції якої зводились до господарчих справ. Безпосередньо ж Академією керував ректор, котрий призначався чи Св. Синодом, чи Академією, а потім вже затверджувався Св. Синодом. З 1798 р. за наказом Св. Синоду в Академії запроваджувалось правління, до складу якого входили ректор, префект, керуючий з господарчих справ та два писарі. За цим же наказом на Академію покладался обов'язок спостерігача за станом навчання в духовних семінаріях цього ж округу.

Отже, реформа 1798 р. перетворювала Києво-Могилянську академію в один із кількох аналогічних духовних закладів. Це фактично був перехід на суто релігійне навчання, підготовку кадрів духовенства. В цей період загалом різко падає науковий рівень Академії: кращі її вихованці переходять або в Медико-хірургічну академію (Д. М. Велланський), чи в монастир (А. Смирницький). Спроби І. Фальковського відновити минулу славу Академії не мали успіху. Не вдалося йому й підняти рівень викладання філософії, яке регламентувалось програмою, на відміну від попередніх років, коли кожний професор читав свій оригінальний курс. Щоб судити про зміст програм з філософських наук, можна привести витяг із наказу Св. Синоду 1798 р.,

де перелічувався повний курс предметів, що викладались у філософському класі. У цьому наказі було сказано, що «у філософському класі необхідно викладати стислий курс з історії філософії, логіку, метафізику, повчальну мораль, натуральну історію та фізику» [40, № 3, 354]. Академія була позбавлена колишньої матеріальної бази, асигнування на її потреби виділялися мізерні. Друкування українською мовою було заборонено, українізмами з текстів професорів нещадно викреслювалися. З Києво-Могилянської академії систематично і у великій кількості забирали кращих професорів і навіть студентів для потреб імперії.

Але попри всі негаразди, що склалися на зламі століть в історії Києво-Могилянської академії, вона лишалася до 1805 р., тобто до відкриття Харківського університету, єдиним вищим учбовим закладом на Подніпрянській Україні. Більш того, Києво-Могилянська академія була також освітнім та виховним культурним осередком не тільки для України, а й для Росії, Білорусії, Сербії, Румунії, Валахії, Чорногорії, Грузії та для деяких інших держав.

Політична ситуація на зламі XVIII і XIX століть складалася вельми цивілізовано для розвитку освіти. Вона була активно задіяна у реформи Олександра I і перебувала в особливому інтересі імператора, початок правління якого сприймався сучасниками в порівнянні з павлівським режимом як епоха оновлення. Визначний дослідник у галузі історії російської філософії О. І. Введенський підкреслював: «Початок царювання Олександра I обіцяв нашій філософії широкий та спокійний розвиток. Поряд із скасуванням реакційних розпоряджень його попередника був ще розпочатий ряд найенергійніших та одночасно доцільних заходів щодо піднесен-

ня і розповсюдження як духовної, так і світської освіти: засновувались нові університети й гімназії, влаштовувались духовні академії по типу шкіл вищої освіти і покращувались справи в семінаріях та в гімназіях» [6, 32].

Вже на четвертому році правління Олександр I доручає моголівському архієпископу А. Братановському та вікарію Санкт-Петербурзької митрополії (майбутньому київському митрополиту) Євгену Болховітінову скласти проект перебудови духовних шкіл. У листопаді 1807 р. був створений комітет по обговоренню та виробленню проекту перебудови духовних шкіл, а менш ніж через рік, у червні 1808 р., за наказом Олександра I була заснована Комісія духовних училищ для проведення проекту в життя, що проіснувала до 1839 року. Ця комісія була найвищим державним органом і керувала всім колом учбових закладів: розробляла програми і статuti духовних академії, духовних семінарій, повітових та парафіяльних училищ, перевіряла конспекти викладачів та учнів, затверджувала списки учнів тощо [14, 4]. За новим положенням всі духовні учбові заклади поділялися на чотири групи: духовні академії, духовні семінарії, повітові та парафіяльні училища. Передбачалося відкрити академії в Санкт-Петербурзі в 1809 р., в Москві в 1814 р., в Києві в 1816 р., в Казані в 1818 році. І якщо в Петербурзі та в Москві вдалося це зробити своєчасно, то у Києві виникає затримка, а в Казані вдалося здійснити тільки 1842 року. Відповідно до кількості академії були збережені чотири духовно-учбових округи, на чолі кожного з яких і стояла духовна академія. Одночасно в єпархіях мали створити по одній духовній семінарії, по десять повітових та тридцять парафіяльних училищ [14, 4].

Затримка з відкриттям Київської духовної академії виникла у зв'язку з відсутністю відповідних наукових кадрів, а проведена перевірка показала, що ні професура, ні студенти старої Академії не відповідали новому рівневі та загалом вимогам вищої духовної освіти того часу. В зв'язку з цим у 1817 р. Академію було тимчасово закрито, а замість неї протягом двох років функціонувала духовна семінарія, завданням якої була підготовка студентів та викладачів для нової Академії. До відкриття ж КДА за новим статутом, що був прийнятий у серпні 1814 р., керівництво духовними училищами Київського духовно-учбового округу було тимчасово передано Петербурзькій духовній академії [43]. З Петербурга прибули на посаду ректора, а значить одночасно і професора богослів'я, превелебний Мойсей Богданов-Платонов, а на посаду професора філософії І. М. Скворцов. Загалом настрої киян був досить пригнічений і мало хто вірив, що Києву повернуть його Академію. Як підкреслював ще в 20-х роках ХХ ст. дослідник з історії вищої освіти на Україні Ф. Титов, «закриття Київської академії викликало зрозумілий переполох та смуток не тільки серед духовних кіл, а й загалом серед усіх киян, але цей захід був в дійсності тимчасовою необхідністю, викликаною як вимогами Комісії духовних училищ, що запроваджувала тоді в життя новий статут (1814 р.— Н. М.), так і вимогами по перебудові третього духовно-учбового округу, а саме Київського» [50, 329].

Урочисте відкриття нової Академії відбулося 28 вересня 1819 р. Академія розташувалася в приміщенні колишньої Києво-Могилянської академії та в Братському монастирі. За новим Статутом духовних академії 1814 р. КДА, як вищий духовно-учбовий заклад, повинна була готувати священнослу-

жителів для вищої духовної ієрархії та викладачів для духовних семінарій: «Академія тепер ставала,— підкреслював Ф. Титов,— спеціальним вищим учбовим та адміністративним закладом, в якому мали можливість завершити свою богословську освіту переважно діти духовенства. І хоча за правилами 1808 р. та в Статуті 1814 р. ніде безпосередньо не говорилось про те, що академії повинні бути духовно-становими учбовими закладами, але завдяки тому, що в академії приймались тільки юнаки, котрі закінчили курс духовних семінарій (а там вчились переважно діти духовенства), то й академії за складом своїх студентів ставали тепер вищими духовно-становими учбовими закладами» [50, 329]. Перебуваючи під владою Св. Синоду, КДА протягом п'ятдесятиріччя своєї історії безпосередньо підпорядковувалась спочатку Комісії духовних училищ (1819—1839 рр.), а потім духовно-учбовому управлінню при Св. Синоді (1839—1869). Таким чином, за Статутом 1814 р. завданням духовних академій була підготовка обдарованих людей до вищих посад, підвищення освіченості духовенства, тому тут давали не тільки спеціальні богословські знання, а й енциклопедичну гуманітарну освіту, в тому числі й філософську.

Цікаву думку з приводу перетворення Києво-Могилянської академії в КДА можна знайти в «Исторической записке о состоянии академии в минувшее 50-летие», яка була прочитана професором Академії І. Малишевським на ювілеї 28 вересня 1869 року. Зокрема, автор підкреслював, що «академія, яка підводилась тепер під загальний тип нових державних духовно-учбових закладів, повинна була відмовитися від своєї деякої специфічності, котра була притаманна їй історично, ...і повинна була замкнутися виключно тільки на своєму колі діяль-

ності, зосереджуючись тепер тільки на виконанні своєї безпосередньої задачі — розвиткові духовної освіти» [45, 78].

Але вже у 1817 р. міністерство народної освіти з'єднується з духовним відомством, і професори академій, зокрема й професори філософії, проходять сувору цензуру, що виключала всі елементи вільнодумства, які не вкладалися в окреслені духовним відомством межі. Тому творчому імпульсові, котрий отримали на початку олександрівської епохи реформовані вищі учбові заклади, не поталанило розгорнутися. Каральні акції міністерства народної освіти на чолі з князем О. М. Голіциним не знайшли підтримки ні у вищих церковних колах, ні серед загалом духовенства. Але за короткий час свого існування (1817—1824) міністерство кн. О. М. Голіцина вчиняє справжній погром щодо вищої освіти в тогочасній Росії.

Протягом 24 годин запропоновано залишити Росію першому професору філософії Харківського університету німцю І. Б. Шаду (1816 р.), котрий був рекомендований, до речі, на цю посаду Шіллером, Гете й Фіхте. А попечитель Казанського учбового округу М. Л. Магницький, проводячи ревізію Казанського університету, запропонував його закрити, а сам університетський корпус взагалі зруйнувати. Він розробив інструкцію, згідно з якою ректор та професори університету зобов'язані були стежити за тим, щоб дух вільнодумства ні відкрито, ні потай не міг послабити вчення церкви у викладанні наук. Зрештою, цей «легендарний лицар» освіти звільнив з Казанського університету 11 професорів, але це не завадило йому й надалі переслідувати решту викладачів цього вузу. «До якого блюзнірського святенництва, — підкреслював О. І. Введенський, — був доведений Казансь-

кий університет Магницьким, видно хоча б з того, що при ньому університетська рада свої найважливіші папери позначала двома датами: від Різдва Христового та від Оновлення університету, під яким розумівся проведений Магницьким розгром» [6, 42]. Така ж доля чекала й німецьких професорів у Москві, котрі були звільнені з університету в 1812 році.

Загалом для тієї доби, тобто для першої половини XIX ст., філософія ще не усвідомлюється сучасниками як особистісна творчість, а тому філософ — це насамперед державний службовець, тобто професор університету чи духовної академії. Саме тому історія вітчизняної філософії в цей період була тісно пов'язана з історією освіти у вищій школі взагалі. О. І. Введенський зауважує з цього приводу, що «умови, які не сприяли розвитку духовної філософії до 1869 р., крилися в загальній організації нашого духовенства та обумовленим нею устроєм життя духовних академій» [6, 34]. Викладачі академій, особливо ті, хто читав богословські науки, зобов'язані були неодмінно приймати чернецтво. Почасти чернецтво приймали тільки заради кар'єри, бо до мирських викладачів ставилися упереджено, і чорне духовенство необмежено панувало над білим. Духовна філософія розглядалась насамперед як служниця богослів'я, а її викладання в КДА до 1831 р. велося виключно латинню. При цьому професори філософії проходили сувору цензуру, а це призводило до того, що придалена зверху філософія замикалася в собі. Ці всі негативні умови примушували викладачів залишати академічну службу. Зокрема, тривалість служби академічних викладачів у Петербурзькій духовній академії за перше п'ятдесятиріччя її існування сягало не більше чотирьох років [6, 34].

Призначення на викладацькі посади відбувалось також суто формально: обирався перший за своїми успіхами студент, але при цьому повністю ігнорувались його здібності щодо того предмета, котрий йому необхідно було викладати у подальшому в академії. Ще гіршим становище було в КДА. «Перше десятиліття академії було вельми для неї тяжким. Декілька років (1819—1823) академія існувала тільки з п'ятьма-шістьма викладачами, протягом всього десятиліття її існування в ній не могла визначитись постійна корпорація діячів. За десять років в академії змінилось п'ять ректорів (тоді як в останні сорок років тільки сім), чотири інспектори, адже ж ректори та інспектори були одночасно і професорами головних богословських наук. ...Таким чином, протягом 10—11 років в академічній корпорації змінилось більше двадцяти осіб, мабуть, змінилось би ще й більше, якби деякі викладачі не прийняли чернецтва» [45, 81—82].

Попри всі ці негаразди в устрої життя духовних академій до 1869 р., тобто до прийняття нового академічного статуту, духовна філософія продовжувала торувати собі дорогу. Ще зовсім не вивченим лишається на сьогодні такий феномен, як духовна філософія в розвитку і української, і російської філософії. Її почасті розглядають то як попередницю слов'янофільства в Росії, а то як таке духовне явище ХІХ ст., яке загалом не вплинуло на розвиток філософської думки України. Але були і є й інші міркування з цього приводу. Як підкреслював ще на початку ХХ ст. церковний історик російської філософії О. Нікольський, «в житті академії одне із головних значень мала ґрунтовна, за своїм часом, постановка викладання філософії: вивчення філософських наук найбільшим чином сприяло розумовому розвитку вихованців академії, а тому

і за філософськими науками, як найбільш суттєвою частиною академічного курсу, ми повинні визнати велике та незаперечне значення в історії освіти Росії» [40, № 3, 363].

Але на середину XIX ст. духовна школа лишалася єдиним місцем, де вдалося вціліти філософським кафедрам. Більш того, це було єдине місце, де філософія стає другим за значенням предметом після богослів'я. Причому навіть у духовних семінаріях читалася на той час логіка, метафізика, моральна філософія, а з 1813 р.— і історія філософії. В той час як в університетах двічі (1809 р., 1850 р.) закривались кафедри філософії і тогочасний міністр народної освіти кн. Ширинський-Шихматов «авторитетно» заявляв, що «користь філософії не доведена, а шкода від неї можлива» [6, 54], єдиним осередком, де продовжували викладати філософію, лишались тільки духовні академії. До того ж у цих учбових закладах курс філософії за своїм обсягом переважав університетські програми, котрі були відновлені тільки у 80-ті роки. Як зазначав в своєму нарисі з історії російської філософії Е. Л. Радлов, «...в духовних академіях викладання філософії було поставлене більш повно, ніж в університетах; в перших завжди читався, крім курсів логіки, історії філософії і психології, ще й курс метафізики та морального богослів'я, що заміняв у певному відношенні курс етики, тоді як в університетах читались лише курси логіки, психології та історії філософії» [46, 147—148]. Крім того, професори духовних академії завжди були бажаними кандидатами на університетські кафедри, куди їх із задоволенням запрошували. Так, вихованець Петербурзької академії І. М. Скворцов, який був призначений у 1819 р. професором філософії КДА, пізніше став професором і Київського універ-

ситету св. Володимира. Вихованці, а згодом і професори КДА О. М. Новицький та С. С. Гогоцький були професорами філософії також у Київському університеті (О. М. Новицький з 1835 р. до 1850 р.; а С. С. Гогоцький — з 1851 р. до 1881 р.). Вихованець та професор КДА Й. Г. Міхневич був професором Рішельєвського ліцею (в Одесі), згодом Новоросійського університету, а вихованець та професор КДА П. Д. Юркевич був з 1861 р. професором філософії, а з 1869 р. і деканом історико-філософського факультету Московського університету. Підтвердженням цієї ж думки може бути приклад з професором Київської духовної академії В. С. Карповим та професором Московської духовної академії В. Д. Кудрявцевим, котрі неодноразово запрошувались працювати на кафедрі філософії Петербурзького та Московського університетів, але рішуче відмовлялись від цього запрошення. В. С. Карпов, зокрема, мотивував свою відмову тим, що «студенти університету слабо підготовлені слухачі в порівнянні зі студентами академії» [40, № 3, 363].

За статутом 1814 р. весь академічний учбовий курс тривав чотири роки і ділився на два відділення: нижче та вище (по два роки на кожне). На нижчому відділенні вивчалися такі предмети: Св. Письмо (2 год. щотижня), філософія (10 год), загальна словесність (6 год), цивільна історія чи математика, за вибором (8 год.), древньогрецька мова (4 год.), древньоєврейська мова (2 год.), німецька чи французька мови, теж за вибором (2 год.). На вищому відділенні вивчалися такі предмети, як Св. Письмо (2 год.), богослів'я (12 год.), церковна словесність (6 год.), церковна історія зі священною хронологією (6 год.), древньогрецька мова (4 год.), древньоєврейська мова (2 год.), німецька чи французька мови, за вибором (2 год.)

[50, 358—359]. На нижчому відділенні головним предметом вважалася філософія, яка в свою чергу поділялась на логіку, психологію, метафізику, моральне богослів'я та історію філософії. Студентам I курсу читалась історія древньої філософії, логіка, психологія, а студентам II курсу — історія нової філософії, метафізики та моральне богослів'я. На вищому відділенні головним предметом вважалося богослів'я, котре теж поділялось на догматичне, моральне і звинувачувальне богослів'я, герменевтику та канонічне право.

Таким чином, філософія разом із богослів'ям вважалась найважливішими предметами в академічному навчальному курсі, і єдиним предметом, якому відводилось більше годин, ніж філософії, було тільки богослів'я. А проте в 1840-х роках була майже ліквідована спеціалізація, а загальнообов'язковими предметами зроблені навіть іноземні мови та знову відновлено вивчення латини (кафедра латини була відновлена в КДА у 1848—1849 рр.). В цей час запроваджується також вивчення нових предметів в Академії, а саме — медицини та землеробства.

П. І. Ліницький у своїй праці «Положение и нужды духовного, преимущественно высшего образования» досить прискіпливо аналізує стан та перспективи розвитку тогочасної духовної вищої освіти і зупиняється конкретно на вирішенні цих проблем (40—90 рр. XIX ст.) в стінах КДА. Зокрема, він зауважує, що «духовні школи тоді були (40-і роки XIX ст.—*Н. М.*) в поганому економічному та педагогічному стані: поводження зі студентами було брутальним і навіть жорстоким. Але чомусь увага була звернена не на ці сторони в побуті духовних шкіл, а на учбові справи, котрі потребували якраз найменшої перебудови» [33, 319].

Така організація учбового процесу в Академії лишалася незмінною аж до 1869 р. тобто до прийняття нового академічного статуту, згідно з яким були ліквідовані нижче та вище відділення, а замість них створені три мовних: бггословське, церковно-історичне та церковно-практичне. Вирішено було предмети академічного курсу розподілити на три вищеназвані групи і при цьому зобов'язати студентів протягом трьох років вивчати тільки ці науки. Лише невелика частина предметів була виділена як загальнообов'язкова.

За глибоким переконанням П. Ліницького, реформа духовних шкіл 1869 р. була викликана не стільки внутрішніми потребами духовної освіти, скільки специфікою доби, бо то був час реформ і загального захоплення природничими науками та їх надзвичайними успіхами, що призвело відтак до прагнення спеціалізувати всі сфери людської діяльності. Не обминуло це й вищі духовні школи. Згадуючи пореформений період в історії КДА, П. І. Ліницький писав, що «ще не так давно духовні школи відрізнялися чудовими знаннями давніх мов, яке для сучасних світських шкіл є недосяжним ідеалом.. Але потроху давні мови були віднесені на другий план, а їх вивчення та знання прийшло в повний занепад. Ні медицина, ні сільське господарство як предмети академічних курсів не справили помітного впливу на життя академій. Але це все разом сприяло виникненню нового напрямку серед вихованців академій: із духовних шкіл у 60-ті роки виходили вже не вчені, а публіцисти радикально-негативного спрямування» [33, 318—319].

Таке становище в учбовому процесі Академії тривало аж до 1884 року, тобто знову ж таки до прийняття іншого академічного статуту, згідно з яким

були скасовані вищезгадані три відділення. Більшість наук знову ставали загальнообов'язковими предметами для всіх студентів. Таким чином, були знищені як поділ на відділення, так і поділ предметів академічного курсу на головні і другорядні. Це в свою чергу негативно вплинуло і на розвиток духовної філософії, бо філософія в Академії стала тепер такою ж загальнообов'язковою наукою, як і інші науки, але вже не вважалась головною дисципліною нижчого відділення, як було до 1869 р. А це поступово призвело до формування дещо іншого ставлення до філософії, що загалом не було властиво як традиціям Києво-Могилянської академії, так і традиціям КДА.

На думку П. Ліницького, «саме духовна школа може й повинна бути органом загального гуманістичного виховання у вищому значенні цього слова, бо тільки вихованці духовних шкіл готують себе до просвітницької діяльності, тобто до такої діяльності, яка носить загальний, а не спеціальний характер... Фахівець у галузі практичної діяльності завжди переслідує таку мету, котра лежить поза його духовним еством, бо йому потрібні ті знання, які можна застосувати до практичних потреб життя, навпаки, суттєвий інтерес духовної освіти полягає саме в розвитку та вихованні самої особи як такої. Моральний елемент, що міститься у змісті гуманітарних наук, і надає цим наукам важливого значення щодо мети духовної освіти, а разом з тим і самим цим наукам надає характер загальний, а не спеціальний» [33, 333]. Але філософ зупиняється на стани, проблемах та перспективах не тільки тогочасної вищої (академічної: духовної і університетської), а й середньої освіти. Свої міркування київський філософ висловлює й стосовно тієї гострої полеміки, що розгорнулася в кінці 90-х років минулого

із сотні сірих наступників Вольфа, нудний та обмежений Баумайстер. Цей вибір надто показовий: чи під впливом умов, ...а почасти і внаслідок поганого філософського смаку, а може, і внаслідок усвідомлення власної філософської незрілості, у нашій академічній філософії (в духовних академіях, а почасти і в університетах) визначну роль грав вибір взірців для наслідування не із найвидатніших, самостійних та найяскравіших представників філософії, а із другорядних наступників та популяризаторів. Зокрема, спочатку Баумайстери, Вінклери, Карне і їм подібні, потім який-небудь Шульце, Круг, Вейс і їм подібні, але не власне Кант, Шеллінг, Гегель. Слід вважати значним прогресом перехід до їх власних вчень» [55, 273]. Ця подія, тобто зміна підручника аристотелівського змісту на вольфіанський підручник Хр. Баумайстера, носила епохальний характер для розвитку духовно-академічної філософії. Саме завдяки цій події, як підкреслював І. Кузнецов, «обірвалась остання можливість поєднати аристотелізм із православ'ям. З тих пір філософія православ'я все більше асоціювалась з ім'ям Платона» [16, 31]. Баумайстєрова система як головний напрямок у викладанні філософських наук панувала в Києво-Могилянській академії більш ніж півстоліття, тобто до самого її закриття та реформування в КДА (1817).

Але попри всі недоліки лейбніце-вольфіанської філософії в системі Хр. Баумайстера, «викладання філософії в Київській академії,— зауважував на початку ХХ ст. церковний історик О. Нікольський,— було поставлене дуже серйозно і давало вихованцям не тільки формальні знання, але й вводило їх у курс нових філософських поглядів. На таких засадах ґрунтувалось викладання філософії у Київській академії. Із Київської академії метод та ха-

рактар викладання філософії були запозичені і для другої, після Київської, найстарішої академії, тобто для Московської академії» [40, № 3, 346].

З 20-х років ХІХ ст. професорам академії дозволяється вже складати свої власні курси, хоча за учбовий посібник все ще слугує книга Хр. Баумайстера, а філософствувати при цьому лишається можливим тільки в суворих рамках Одкровення.

В цей час (20—30-ті роки ХІХ ст.) як на Україні, так і в Росії філософія, репресована в університетах, починає торувати собі шлях у публіцистику, і з тих пір вона розвивається вже в рамках двох філософських магістралей: публіцистичної та академічної. І хоча теоретичний рівень філософської публіцистики був далеким від рівня професійної філософії, але «...з цього моменту будь-яка філософія шкільна, а ще більше офіційна чи офіційнозна, засуджувалась на неувагу та безплідність. Не бесплідним могло залишатись тільки те, що відповідало **НОВОМУ** духові, з його власними ваганнями, шуканнями та захопленнями. Через те вся університетська філософія, навіть та, котра набагато краще була репрезентована, ніж в Московському університеті, була в цілому по відношенню до її впливу на розвиток суспільної думки того часу просто приреченою. Це цілком стосувалось і другого джерела офіційної філософії — духовних академії. В схарактеризовану епоху і в університетах, і в академіях філософія рухається немовби в якомусь особливому замкненому колі» [55, 332].

Попри всі заборони та стримування, філософія продовжувала прокладати собі дорогу. Уже на зламі ХVІІІ та ХІХ ст. починають проникати в Україну ідеї німецької класичної філософії — Канта, Фіхте і особливо Шеллінга. Дещо пізніше російськомовна філософія починає сприймати ідеї Гегеля. І як-

що ідеї Канта, а особливо Шеллінга, були більш популярними серед природознавців, то носіями ідей гегелівської філософії ставали головним чином представники гуманітарних наук. Вказані процеси йдуть як шляхом знайомства з німецькою філософією молоді, що навчалась в університетах та духовних академіях, так і через лекції запрошених до країни західноєвропейських професорів, серед яких в основному були професори з Німеччини.

Трохи пізніше, в 20-ті роки XIX ст., ідеї німецької філософії починають з'являтися і в лекціях з філософії професорів КДА. Як згадував Одеський протоіерей М. І. Соколов, колишній магістр 5 курсу КДА (1827—1831), про роки навчання в Академії, «...крім історії філософії, яка читалась по Бруккеру, і естетики, яка читалась за власними текстами викладачів, інші предмети навчання були тими ж самими, що і в семінарії... Інші предмети я проходив без любові та задоволення. Тільки історія філософії займала мене. Керівництво Бруккера тим і було справне, що в ньому найголовніші міркування філософів наводились їх власними словами, але тільки латинню. Прикро тільки, що керівництво закінчувалось Лейбніцем і не зачіпало новітньої філософії. А втім, протоіерей Скворцов знайомив нас із Кантом, але тільки настільки, наскільки це було необхідним, щоб показати залежність людського пізнання від чуттів та від розуму, а також існування істин, котрі недоступні розуму та складають предмет віри. Одна лекція була присвячена навіть антиноміям Канта. 4-й курс (1825 р.) особливо займався філософією; ходили між студентами в перекладі та в рукопису Фіхте, Шеллінг, Окен. Але Гегель залишався ще невідомим» [48, 162].

Варто також зазначити, що кінець 30-х років XIX ст. відрізнявся певним пожвавленням в царині

ні освіти. Це було пов'язане з діяльністю тодішнього міністра народної освіти С. С. Уварова. Займаючи цю посаду протягом багатьох років (1833—1849 рр.), саме він запровадив в основу освітянської політики того часу принцип єдності «православ'я, самодержавства та народності», наполягаючи на вихованні в процесі навчання християнської моралі та відданості царю. «Поряд із заходами Уварова, що викликали деяке пожвавлення університетів,— писав О. І. Введенський,— в кінці 30-х років була надана можливість професорам філософії слідувати будь-якій системі, крім цього, й вивчення філософії ставало обов'язковим для студентів всіх факультетів, крім медичного» [6, 53].

Що ж стосується новоствореної КДА, то, як і в Києво-Могилянській академії, філософія викладалась тут латинню, і, як вже підкреслювалось, тільки з 1831 р. її ректором архімандритом Інокентієм (І. Борисовим) запроваджується викладання російською мовою. В межах конкретних програмних питань теїстичної філософії професори могли читати свої власні курси, що вимагало знання філософської літератури та певних методичних підходів. Це значно активізувало розгляд різноманітних філософських проблем, і при всіх змінах обставин в стінах Академії знаходились професори, котрі навіть в межах релігійної ортодоксії продовжували працювати професійно в галузі філософії, звертаючись до історії філософії, логіки, психології, проблем теорії пізнання. Як влучно зазначає І. Кузнецов, «...«випадок» Юркевича показав, що серйозна філософія та відданість догматам — речі цілком сумісні» [16, 33]. Пожвавлення тенденції до цього досить відчутне в 30—40-х рр. ХІХ ст. у зв'язку з діяльністю І. М. Скворцова, В. М. Карпова, П. С. Авсенева та їх учнів — Й. Г. Міхневича, О. М. Но-

вицького, С. С. Гогоцького, а пізніше П. Д. Юркевича і П. І. Ліницького.

Як підкреслював на 50-річному ювілеї КДА (1869 р.) проф. Академії І. Малишевський: «Це був час юнацького захоплення філософським духом віри в могутність розумової творчості, коли нашим філософам видавалось іноді не тільки можливим, а й дійсним спогляданням абсолютної істини, просякнення силою не стільки аналізу, скільки цілісним спогляданням таємниці духу, достеменної сутності буття та життя всього суцього! Це був час поетичної філософії! Сама мова її була вже не латинською, а живою та вільною, хоча й далеко ще не позбавленою незграбності та важкої термінології, але почасти відрізнялась вона витонченістю, поетичною образністю та виразливістю. Цим пояснюється велике захоплення студентів філософією, що було викликане як шанобливою повагою до неї, так і загальним прагненням осягнути ідеальний світ. Із філософських систем в цей час користуються великою популярністю системи, що складались перш за все за принципами Шеллінгової, а пізніше і Гегелівської філософії» [45, 104—105].

Звертаючись до духовно-академічної філософії на Україні, яка була репрезентована викладачами КДА, треба зазначити, що в ній було багато чого й надуманого, тому й сприймати її потрібно критично. Однак ця критичність не повинна зводитись до пошуку вад, як дійсних, так і вигаданих, та звинувачень у тому, що той чи інший мислитель чогось не зробив чи чогось не «дійшов». Тут перш за все треба враховувати ті умови, в яких розвивалась духовно-академічна філософія як в Україні, так і загалом в Російській імперії упродовж всього ХІХ ст. А вони, як видно навіть з викладеного, були зовсім несприятливими. І не випадково, що кращі її пред-

ставники залишали стіни духовних академій і переходили працювати до університетів, де все ж так можна було, дотримуючись формальних вимог, висловити свої власні думки без загрози залишитись без роботи. Як писав Г. Шпет з цього приводу, «...серед духовних філософів можна було зустріти людей, котрі переконливо та щиро, а не тільки зі страху, дивились на філософію як на засіб християнського виховання; були і інші, котрі тікали з-під тиску на їх совість в «неупереджене» та безпристрасне вивчення історії філософії, були, нарешті, і такі, котрі тікали при першій можливості із академій на більш волелюбні кафедри університетів» [55, 401].

Саме так вчинив П. Д. Юркевич, хоча зрозуміло, що пояснювати перехід П. Юркевича до Московського університету тільки прагненням звільнитись від гнітючої атмосфери академії, звичайно, не можна. Але ще раніш так само вчинили Й. Г. Міхневич, О. М. Новицький, С. С. Гогоцький. Тут можна згадати і постійні «поради» начальства покірливому філософу П. С. Авсеневу на його інтерес до заборонених тем, і досить затяжну історію, пов'язану із звинуваченням в «неологізмі» ректора Академії архім. Інокентія, і «наглядача» графа Бібікова на лекціях О. М. Новицького після європейських подій 1848 року, і вимушену роботу на посаді цензора того ж О. М. Новицького. «Перед революцією 1848 р., а ще більш в тому ж році,— підкреслював О. І. Введенський,— почалась така реакція, якої, мабуть, ніколи ще не було ні раніше, ні пізніше; в усякому випадку, вона ще ніколи не оберталась з такою силою супроти філософії» [6, 53]. Особливо прискіпливою стає цензура: не тільки кожне міністерство, але й окремі установи мали свої особливі цензури. Виникла навіть серйозна за-

гроза щодо скасування загалом університетів, їх хотіли перетворити у вищі військово-учбові заклади.

В цей час міністром народної освіти стає кн. Ширинський-Шихматов (з 1849 р.), який закриває кафедри філософії в світських учбових закладах і обмежує викладання філософії тільки психологією та логікою, доручивши при цьому нагляд за рівнем викладання цих дисциплін представникам Св. Синоду. Врешті навіть Св. Синод цю дію міністра вважав недоречною. А кн. Ширинський-Шихматов в той час урочисто проголошував, що таки «покладено кінець зваблювальним мудруванням філософії» [6, 55]. Вигнання філософії з російських університетів тривало тринадцять років, тобто аж до прийняття у 1863 р. нового університетського статуту. Закономірним наслідком цього був загальний занепад філософії як науки. Відновлене викладання філософії, перш ніж воно почало суттєво впливати на суспільну думку того часу, повинно було знову ж таки спочатку зорганізуватись та зміцніти. І хоча після 1863 р. філософія вже не зазнавала таких тяжких гонінь, але російський «уряд ставився до неї з такою байдужістю, а іноді навіть з такою зневагою, котрі не переходили хіба що тільки в гоніння» [6, 59]. За новими ж програмами, котрі були прийняті після впровадження в дію університетського статуту 1884 р., на викладання філософії відводилось всього дві тижневі лекції протягом лише одного року, і лекції ці обмежувались історико-філософськими коментарями до перекладів з Платона та Арістотеля. За межами цих коментарів не дозволялось читати ні логіку, ні психологію, ні історію філософії.

Не набагато кращим було становище і в духовних академіях, зокрема, в Київській, бо, крім загаль-

ноімперської політики щодо вищої освіти, загалом насаджувалась ще й політика русифікації України. Тобто, якщо брати українську філософську думку, то для неї існували ще й специфічні труднощі. В цілому у другій пол. XIX ст. КДА стає розсадником русифікації України, а в травні 1876 р. виходить сумнозвісний Емський указ про заборону української мови та літератури. І. С. Нечуй-Левицький, який навчався в КДА (1861—1865) і був магістром XXII курсу, як, до речі, і П. І. Лінницький, у своїй повісті «Хмари» досить детально описує порядки та політику Св. Синоду і уряду імперської Росії щодо русифікації в КДА: «Київська академія того часу стояла дуже низько і не давала нічого для мислі. Вона була перероблена з старої Могилянської академії. Замість латинського язика уряд завів великоруський. Про український язик ніхто не дбав, хоча не так давно студенти писали вірші чистим українським язиком. Академія зосталася дуже позаду од свого часу: в ній панувала схоластика, од котрої висихала всяка мисль в головах студентів. Світські науки були закутані в дух теології. Тільки одна філософія стояла усе дуже добре. Давня академія Могили служила вже не Україні, не українському народові, а великоруському урядові і його государственным планам» [39, 21—22]. Тож і не дивно, що Лінницький писав і друкував свої праці російською мовою, аби уникнути переслідувань.

Але попри імперську політику русифікації щодо України, Київ у XIX ст. все ж таки мав кілька хвиль духовного піднесення: у 40-і роки (роки Кирило-Мефодіївського товариства і діяльності великої трійки: Т. Шевченка, М. Костомарова та П. Куліша, а побіч з тим діяльність старшого від них М. Максимовича, першого ректора Київсько-

го університету) і в 60-ті роки, що знаменувалися зростанням в освічених українських верствах національної свідомості, розбудженої месійною творчістю того ж Т. Шевченка, виданням у Петербурзі «Основи» як першого українського суспільно-політичного і літературно-мистецького щомісячного журналу та інших українських книжок, діяльністю так званих «народовців». Саме у 60-ті роки в «Основах» вперше було надруковано знамениту статтю М. Костомарова «Две русские народности». Звичайно, що українсько-ментальна «атмосфера» Києва не могла не впливати і на життя студентів та викладачів КДА. Як згадував пізніше колишній магістр ХХІІ курсу КДА (1861—1865), теж однокурсник П. І. Ліницького, секретар Церковно-історичного та археологічного товариства та завідувач Церковно-археологічного музею при імператорській Академії, професор КДА М. І. Петров про події весни 1861 року, коли неподалік від Академії на Подолі в церкві Різдва відбулася громадянська панахида по Т. Шевченкові і студенти університету та Академії проголошували полум'яні промови над труною поета, то «ректор дізнався, закликав до себе студентів і зробив їм сувору догану за те, що вони говорили промови над негідником бунтівником. Студенти були українці, захищали Шевченка. Ректор звелів їм подати «прошення» про звільнення їх із академії, але митрополит відмінив це розпорядження» [1, 6].

Крім щойно зазначеного, хотілось підкреслити ще один дуже важливий момент. В історико-філософській літературі існує погляд, що для другої половини ХІХ ст. є характерним загальний занепад філософії. Така оцінка розповсюджується на філософію як Західної Європи, так і України та Росії. Зокрема, Д. Чижевський писав: «немає дива, що її

на Сході Європи стан утвердився в цілому той самий. Та навіть ще гірше — тут приєднався до загальних умов ще вибух просвіченості, що її в таких формах і в такому розмаху майже не знала Європа. Вульгарний матеріалізм (стилю Молюта — Бюхнера) або не менш вульгарний позитивізм (стилю Літре — Вирубова) зробився єдиною філософією, що вважалася гідною бути прийнятою з пункту погляду того соціального радикалізму, що запанував на десятиліття серед широких кол інтелігенції» [54, 205]. В цей час матеріалізм сприймався як найгостріший ідейний вираз суспільно-політичного, ліберального духу російської інтелігенції.

І не випадково, що полеміка між матеріалістами та ідеалістами усвідомлювалась як боротьба «прогресивних умонастроїв» проти «реакційного мракобісся». «Не бути матеріалістом, — як зауважував пізніше М. Бердяєв, — було визнано морально підозрілим. Якщо ви не матеріаліст, то значить ви за поневолення людини і народу» [3, 39]. Приєднуємось до точки зору М. Лука, що Юркевич за будь-яких умов не зміг би вийти переможцем із літературно-філософської сутички з Чернишевським. З погляду «прогресивних діячів Росії», філософський ідеалізм та політична реакційність — це були синоніми. Д. Чижевський вбачав причини ворожого ставлення до філософії П. Юркевича в пануванні у 60-ті роки матеріалізму, котрий пов'язувався з політичним радикалізмом. «Цього було досить, — писав Д. Чижевський, — щоб уся прогресивна російська журналістика в цей період максимальної філософської некультурності... накинулася на Юркевича, як на політичного ворога. Цю полеміку, що її розпочав Чернишевський, важко назвати інакше, як хрестовим походом темноти і некультурності, яка, не маючи сили боротися з думкою силою дум-

ди, підмінила полеміку лайкою, брехнею і особистими нападками» [54, 179—180]. Такої ж думки був і Г. Г. Шпет, вважаючи, що М. Чернишевський в своїй полеміці проти П. Юркевича використовував необізнаність читачів з творами П. Юркевича [55, 578]. Та й інші дослідники, зокрема, В. Зеньковський [11, 318—319] та М. Лосський [36, 101—102], прийшли до таких же висновків [Див.: 37, 66].

Після «випадку» з Юркевичем філософія остаточно замкнулась у собі і наші найкращі філософські імена лишились невідомими для широкої громадськості та для майбутніх поколінь. Слова Д. І. Писарева про філософію є одним із показових виявів такого ставлення: «Філософія втратила свій кредит в очах кожної людини, що нормально мислить: вже ніхто не вірить в її шарлатанські обіцянки, ніхто не віддається їй з пристрасним захопленням. Якщо нормально мислячі люди і звертають на філософію свою увагу, то це робиться лише для того, щоб або посміятися з неї, або ж вколоти людей за їх вперту дурість та їх гідну подиву легковірність. Займатися філософією може нині тільки людина або напівбожевільна, або хибно розвинена, або — до крайнього ступеня неук» [54, 205—206].

Таким чином, друга пол. XIX ст. характеризується загальним занепадом філософії, її кризою, суть котрої полягала в поширенні, а згодом і в пануванні серед науковців матеріалізму, а пізніше і позитивізму. «Філософія,— писав Д. Чижевський,— сходить на манівці, або залишається лише в тісному співжитті з конкретними науками» [54, 206]. Зухвалість та відверта зневага до філософії привели до того, що твори Г. Сковороди розглядались як «семинарская мертвечина» та «схоластическая ерун-

да». А «напади Чернишевського,— як вказував Д. Чижевський,— довели до одчаю Новицького, який і припинив дальшу працю над своєю монументальною історією філософії, що зробила б честь російській філософській літературі. Юркевича лаяли і висміювали. Так само повелось і серйозному і вдумливому позитивісту В. Лесевичу, поки його, на його щастя, не заслав до Сибіру російський уряд, що надало йому зразу певного ореолу революційності і припинило напади на нього» [54, 206]. Ця морально-політична цензура була набагато страшнішою, ніж цензура державна. Як писав Г. Г. Шпет, «напівзнаннями чванилися, а неучтво погано вміли приховувати... Нігілізм підносився до моральної гідності. «Хороші» люди хотіли керувати розумними» [55, 254].

На 50-річному ювілеї КДА у 1869 р. підкреслювалось, що серед усіх філософів «особливо цінувались на той час ті, котрі в боротьбі з матеріалізмом та скептицизмом захищали найвищі духовні інтереси людської природи. В «Трудах Академії» вперше виступила останнім часом переконлива наукова критика матеріалістичних теорій, які в деякі літературні видання дійшли з Заходу» [45, 122]. А далі зазначалось, що Академія із своїх власних наукових сил виділила професійних філософів двом російським університетам: московському та київському. Акцентувалось також на існуванні давньої духовно-академічної традиції, притаманної КДА, що була пов'язана насамперед з ім'ям Інокентія Борисова і відома як «історичний напрямок». Цей напрямок був певною протиположністю «догматичному напрямкові», притаманному Московській духовній академії і пов'язаному з ім'ям московського митрополита Філарета Дроздова [45, 121]. Історико-філософський контекст розцінювався професійно-академічними

філософами КДА як неодмінна та обов'язкова умова теоретичного аналізу будь-якої проблеми, а почасти ототожнювався і з науковістю. За всієї різноманітності поглядів кожного з представників духовної філософії в цілому їх єднала спільність в історико-філософських орієнтаціях і у спрямуванні, з огляду на яке здійснювався синтез ідей світової філософської думки.

Загалом для філософського професійного знання в Україні др. пол. ХІХ — поч. ХХ ст. характерним було звернення до гносеологічної проблематики, що зумовлювалось насамперед потребами критики матеріалізму. Вбачаючи в теорії пізнання старого матеріалізму одну із найуразливіших його ланок, представники духовно-академічної філософії відшукували аргументи для спростування матеріалізму саме в царині гносеології [Див.: 37, 116—117]. Але акцентція уваги на розробці гносеологічної проблематики зумовлювалась ще однією дуже суттєвою причиною, а саме кризою, яка була породжена просвітительською традицією та «культу розуму», що панував протягом майже трьох століть. Провідна роль у даному процесі відводилась саме гносеології, з допомогою якої намагалися подолати характерний для раціоналістичних систем відрив від життя, їхню метафізичність та умоглядність. На думку академічних філософів, центральне місце мала посісти саме гносеологія, як єдина сила, здатна звільнити філософське бачення від будь-яких умоглядних домішок, оскільки саме теорія пізнання завжди була опертям для наукових понять. Причому повернення гносеології в центр уваги філософських досліджень супроводжувалось насамперед зверненням до філософії І. Канта, майже вся друга пол. ХІХ ст. (особливо його кінець) пройшла під гаслом повернення до філософії

I. Канта та одночасно критики гегелівського панлогізму. Філософія Гегеля завершила собою традицію розвитку думки, розпочатої філософією Нового часу. До того ж, філософія Гегеля в своїй системі довела цей напрям до тих крайнощів, до яких тільки він міг дійти у формі ідеалізму [Див.: 37, 116—117].

Таким чином, головне спрямування розвитку духовно-академічної філософії в Україні др. пол. XIX — поч. XX ст. визначили тенденції, які були притаманні тогочасній європейській філософській думці. А у європейській філософії др. пол. XIX ст. починає здійснюватися перехід до нових — некласичних — способів філософського мислення і назріває своєрідний протест проти класики — через зміну не тільки окремих принципів, а й самої парадигми філософського мислення. Цей бунт виразився в інтерпретації проблеми розуму — осердя філософії Нового часу. До середини XIX ст. ідеї, котрі відрізнялися від раціоналізму, а тим більше протистояли йому, не були визначальними для європейської філософії. Першу спробу радикального переосмислення класики було, як відомо, зроблено С. К'єркегором, творчість якого стала філософським опертям для багатьох мислителів, яких ми сьогодні відносимо до екзистенційного напрямку в розвитку філософської думки Європи. Класична філософія, відштовхуючись від абсолютизації розуму, зробила суттєвий внесок у пізнання і пояснення раціональних форм духовного досвіду, якими вона головним чином і цікавилась. Але ж у духовності людини присутнє — і зовсім не на вторинному місці — нерациональне. Сфера людської духовності перестає обмежуватися рамками розуму і розширюється за рахунок емоційної сфери, волі, підсвідомого, вітального потягу тощо; кожна з названих форм ду-

ховності своєрідним чином почали абсолютизувати, і це справді був бунт проти розуму.

Представники української духовно-академічної філософії др. пол. ХІХ — поч. ХХ ст. відчули цю певну зужитість та вичерпаність тієї парадигми філософствування, котра окреслювалася одними лише засадами раціоналізму, але у класичній європейській філософії з її гіпертрофованим раціоналізмом ця парадигма являла свою обмеженість і певну за давненість. Загальна ж картина філософського професійного знання в Україні др. пол. ХІХ — поч. ХХ ст. складалась із спектру філософських шкіл і напрямів, що охопили поле від позитивізму до релігійного екзистенціалізму.

З одного боку, реакцією на позицію класичної філософії на Україні того часу була філософія позитивізму, а з іншого боку, відповіддю на кризу класичного раціоналізму була екзистенціальна тенденція, представники котрої, всупереч позитивістам, обстоювали право на самостійне існування філософії і водночас заперечували претензії її на науковий характер. Філософія, вважали вони, є принципово ненауковим поглядом на людське буття, бо те, що неможливо досягнути засобами наукового пошуку, і є цариною філософії, яка починається там, де закінчується наука, й спрямовує свої зусилля до досягнення смисложиттєвих проблем людського існування, які непідпорядковані розуму. Саме на цій основі здійснювався в українській культурі синтез філософії з релігійною думкою. Цей підхід найчастіше мав релігійно-теїстичний окрас та був чи не найпоширенішим в тодішній українській академічній філософії. Саме до релігійно-теїстичного напрямку академічної філософії й належить творчий доробок одного з її представників — Петра Івановича Ліницького.

РОЗДІЛ ТРЕТІЙ

П. ЛІНИЦЬКИЙ ТА КИЇВСЬКА РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКА ШКОЛА ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ — ПОЧАТКУ ХХ ст.

Петро Іванович ЛІНИЦЬКИЙ (1839—1906) — ця велична постать нашої культури й досі лишається майже невідомою, а тому й загадковою в історії філософської думки України другої половини ХІХ — початку ХХ ст. Як у дослідницькій літературі минулого століття, так і в сучасній літературі феномен «славетної київської школи» пов'язують насамперед з такими видатними іменами української філософської думки ХІХ століття, як І. М. Скворцов, архім. Інокентій (І. А. Борисов), В. С. Карпов, Й. Г. Міхневич, П. С. Авсенев, О. М. Новицький, С. С. Гогоцький, П. Д. Юркевич. І це цілком справедливо, бо кожен з цих філософів зробив вагомий внесок у розвиток української духовно-академічної філософської традиції ХІХ століття. Так, саме І. М. Скворцов на посаді професора філософії КДА з 1819 р. по 1849 р. одним із перших здійснив перехід від традиційного вольфіанства до кантіанства, а за часів ректорства (1830—1840 рр.) блискучого професора і проповідника архім. Інокентія (І. Борисова) були створені умови для зростання тієї плеяди філософів (за винятком І. Скворцова і П. Юркевича), котрі склали основу Київської релігійної школи. В. С. Карпов був одним з кращих перекладачів праць Платона в ХІХ столітті, а ім'я П. С. Авсенева було для сучасників синонімом Філософа. Й. Г. Міхневич зміг перенести духовно-академічні тради-

ції в Рішельєвський лицей, згодом Новоросійський університет, а О. М. Новицький першим розпочав філософськи усвідомлювати історизм Гегеля. С. С. Гогоцький першим в історії української філософії зробив спробу створити філософську енциклопедію, а ідеї П. Д. Юркевича стали витоком багатющої традиції російської релігійної філософії, в подальшому розвитку пов'язаної з іменами В. Соловйова, С. та Є. Трубецьких, С. Булгакова, С. Франка, П. Флоренського.

Але, як правило, на аналізі творчого доробку П. Ф. Юркевича несподівано припиняються майже всі теоретичні дослідження духовно-академічної філософської традиції «Київської школи» ХІХ століття. Це стосується насамперед досліджень з історії російської філософії, здійснених такими визначними мислителями кінця ХІХ — поч. ХХ ст., як О. І. Введенський [6], Е. Л. Радлов [46], Г. Г. Шпет [55], О. О. Нікольський [40]. І якщо до творчого доробку Г. Г. Шпета це положення можна віднести тільки частково, бо друга й третя частини його «Нарисів...» були загублені, і ми не знаємо, чи розглядав він у тих частинах філософські погляди наступників Київської релігійно-філософської школи др. пол. ХІХ — поч. ХХ ст., то в працях інших дореволюційних дослідників академічної філософії ХІХ ст. немає таких імен, як П. І. Ліницький, Д. І. Богдашевський, О. М. Олесницький, В. З. Завітневич, В. І. Екземплярський, П. П. Кудрявцев. Хоча у Е. Л. Радлова один раз згадується ім'я П. Ліницького у зв'язку із переліком тих «Вступів до філософії», котрі були написані професорами духовних академій в останній чверті ХІХ ст. [46, 148]: Як відомо, саме Е. Л. Радлов очолював філософський відділ «Енциклопедического словаря» Брокгауза і Ефрона, де персоналії П. Ліницького присвячена невелика стаття з вик-

ладенням його філософських та перш за все соціально-політичних поглядів і з переліком його основних наукових праць [35, 706—707]. В «Нарисах з історії філософії на Україні» Д. Чижевського теж навіть не згадуються прізвища тих викладачів, які працювали в КДА після Юркевича.

Виникає слушне запитання: чим це зумовлене? Чи тим, що вони взагалі не справили помітного впливу на розвиток філософської думки України др. пол. ХІХ — поч ХХ ст. і з від'їздом Юркевича до Москви назавжди був втрачений той традиційно високий рівень викладення філософії в Академії, який був притаманний їй ще за часів Києво-Могилянської академії? Чи, може, це було обумовлено насамперед тим, що головні філософські сили в Києві останньої чверті ХІХ ст. починають набувати більш світського характеру і зосереджуються перш за все в університеті Св. Володимира та пов'язуються з такими іменами, як О. О. Козлов, О. М. Гілярів, Є. М. Трубецький, Г. І. Челпанов, а творча діяльність філософів КДА лишається в тіні. Чи, може, ще й тим, що після сумнозвісної літературно-філософської сутички Юркевича з Чернишевським, КДА, вихованцем якої був Юркевич, поступово починає розглядатись «прогресивними діячами Росії» як провінційний осередок «реакційного мракобісся». Останні аргументи мають більшу підставу на своє існування, а от з першим аргументом загалом не можна погодитись, бо факти доводять саме протилежне. І ми спробуємо це показати на прикладі творчості одного з послідовників Київської школи філософського теїзму, діяльність якого припала саме на той період в історії КДА, коли Юркевич був уже в Москві, на творчості Петра Івановича Ліницького, спадщина якого раніше не була предметом окремої наукової розвідки. В зв'язку з цим є потреба озна-

йомитись хоча б з головними віхами його життєвого шляху.

П. І. Ліницький народився 23(5.12) листопада 1839 р. в м. Лебедині Харківської губернії в сім'ї священника, закінчив Охтирське духовне училище та Харківську духовну семінарію, магістр XXII курсу (1861—1865) КДА, після закінчення якої з 1865 р. — викладач філософських наук у КДА, з 1867 р. — бакалавр філософії, з 1869 р. — на основі нового академічного статуту 1869 р. — доцент філософії, з 1871 р. — екстраординарний, а з 1876 р. — ординарний професор філософії, і нарешті з 1890 р. — заслужений ординарний професор філософії КДА [52]. Мав сім'ю — дружину Марію Миколаївну Чудінову та п'ятеро дітей, доля яких, на жаль, поки що невідома. Довгі роки мешкав разом із сім'єю в будинку по вулиці Басейній, 5-А [52]. Був одним із останніх слухачів лекцій П. Д. Юркевича в стінах КДА [15, 739], бо восени 1861 р. Юркевич, як відомо, від'їздить до Москви. Навчався разом з Іваном Левицьким — майбутнім видатним українським письменником І. С. Нечуєм-Левицьким [39], який описав роки навчання в Академії у своїй повісті «Хмари», згадуючи, до речі, і лекції Юркевича [39, 20—22], та з М. І. Петровим — майбутнім секретарем Церковно-історичного та археологічного товариства в Києві та завідувачем протягом декількох десятиріч (з 1882 до 1919 р.) музеєм церковних старожитностей при КДА, «королем київських архівів», як його часто називали обізнані кияни, і, до речі, хрещеним батьком видатного вітчизняного письменника М. Булгакова. Сам П. Ліницький з 1873 р. був постійним членом цього Товариства, а рукописи його лекцій з метафізики, прочитані професором студентам КДА в 1889—90 рр., були серед експонатів цього музею [17, 144].

Таким чином, протягом більш ніж сорока років (з 1865 р. і до самої смерті в 1906 р.) ця талановита людина несла філософську культуру в ряди студентства КДА. Тобто після від'їзду Юркевича до Москви саме П. Ліницький зміг належним чином забезпечити традиційно високий рівень викладання філософських дисциплін в КДА. Майже двадцять років він обіймав кафедру історії філософії (з 1869 р.), а з 1887 р. — кафедру логіки та метафізики. В окремі роки за дорученням Ради Академії читає логіку, педагогіку, патристику та метафізику [52]. Одночасно з викладацькою діяльністю тривала і науково-теоретична діяльність академічного вченого. Зокрема, в 1874 р. одна з його праць, а саме «Обзор философских учений» за рішенням учбового комітету Св. Синоду була удостоєна Макар'євської премії та рекомендована як учбовий посібник для всіх духовних семінарій Росії [44, 235]. Обидві дисертації вченого являли собою самостійне дослідження в галузі історії філософії: магістерською дисертацією послугував курсовий твір, котрий мав назву «Различные направления немецкой послегегелевской философии и их отношение к религии», де автор аналізує погляди Ф. Шеллінга, К. Краузе, а також Д. Штрауса та Л. Фейєрбаха. Докторська дисертація «Учение Платона о Божестве» стала для філософа справжньою підвалиною його теоретичних побудов.

Помер П. І. Ліницький 12(26) червня 1906 р. і за його заповітом похований в Києві на кладовищі Флорівського монастиря на Замковій горі. Зберігся дотепер тільки понівечений надгробок з темного граніту, на якому можна розібрати напис: «Петр Иванович Линицкий. Профессор КДА».

Це, так би мовити, зовнішня канва біографії філософа, яка, на жаль, ще не розкриває нам досто-

менної духовної сутності цього мислителя. В наші дні філософська проблематика все більш зміщується з класичних філософських питань у бік унікального й неповторного існування окремої людини, а думка багатьох сучасних мислителів рухається у напрямку людської екзистенції, у напрямку осмислення своєрідності особистісного буття та існування. Тому при вивченні філософської спадщини мислителів минулого саме екзистенційний підхід повинен бути тим смисловим осередком, без якого неможливо осягнути філософський світогляд того чи іншого мислителя, тим паче, якщо він жив і творив у нашому місті.

За своєю суспільно-політичною орієнтацією П. Ліницький належав до консервативно-ліберального крила тогочасної інтелігенції, як, до речі, і Юркевич, але з цього аж ніяк не випливає, що і Ліницький, і Юркевич були «реакційними мракобісами» ХІХ століття. Надзвичайна лояльність київського мислителя до існуючого режиму, поміркованість поглядів були належним чином відзначені урядом. У Центральному державному історичному архіві (м. Київ) вдалось віднайти (поряд з паспортом і атестатом про закінчення КДА) формулярний список про службу заслуженого ординарного професора П. І. Ліницького. Він був Дійсним Статським Радником та кавалером Св. Володимира ІІІ-го та ІV ступенів, Св. Анни ІІ-го та ІІІ-го ступенів, Св. Станіслава ІІ-го та ІІІ-го ступенів, був нагороджений знаком відзнаки за 40 років бездоганної служби [52].

Справедливо й логічно, щоб після майже 100-річного абсолютного забуття імені та праць цього філософа він повернувся до нас з правом мати свою власну, а не якусь чужу, покращену чи погіршену, біографію, бо за зовні щасливою кар'є-

рою академічного професора крилася нелегка доля глибокого мислителя. Звичне для нас поєднання таких понять, як «життя та творчість», більш позначають проблему, аніж пропонують її вирішення.

Як підкреслює І. Кузнецов, «кожний філософ вирішує проблеми свого часу, і вирішує їх в міру відпущеного йому богом таланту, в рамках тих обставин, які випали на його долю, і в міру його творчої волі. І в цьому вимірі дуже важко порівнювати представників академічної філософії ХІХ ст., а саме професорів філософії КДА. Але є ще один вимір, в якому ми можемо й повинні розглядати творчість цих філософів — це той традиційно високий філософський рівень, яким визначається їх вагомий внесок в історію української філософської думки» [16, 30]. Серед таких славетних імен, як П. Авсенев, О. Новицький, С. Гогоцький, П. Юркевич, чільне місце повинен зайняти й Петро Іванович Ліницький. Його творча спадщина сьогодні повертається до нас своїм гуманістичним змістом.

Що ми знаємо про П. Ліницького як про особистість? Яким він був? Сучасники згадують про нього як про людину замкнену та нелюдиму, нетерпиму до фамільярності. Філософ високо цінував дистанцію у спілкуванні та вмів її підтримувати, і розкривав свою духовну сутність тільки вузькому колові найближчих друзів. Він був ворогом будь-якої удаваності та облудності, котрі прикриваються та ховаються за реальністю. Тому девізом його життя були слова: «Бути, а не здаватися!». І цього девізу київський філософ дотримувався все своє життя. Це був справжній філософський відлюдник, він практично ніколи не виїздив за межі міста Києва, а стан духовного усамітнення — був найхарактернішою рисою його індивідуальності.

Сьогодні, на щастя, немає особливої потреби доводити, що будь-який талановитий філософ здатний багато в чому нас навчити і збагатити не тільки наш розум, а й серце, незважаючи на те, поділяємо ми його погляди чи ні. Давно вже стало найвним уявлення й про те, що визначна людина свого часу завжди, тобто в будь-який момент свого життя, обов'язково тяжіє до «лівого» крила суспільних умонастроїв. П. Ліницький ніколи не брав участі в діяльності будь-яких політичних партій, завжди засуджував терор і насильство, а його думки щодо революційного процесу були просякнуті глибоким скептизмом. Але бути осторонь суспільно-політичної активності зовсім не означало опинитись на будь-якому протилежному полюсі цієї активності. Спектр можливостей при такому усамітненні лишався достатньо різноманітним, і одним із них — було життя приватної особи, яка зберігала свою незалежність і при цьому аж ніяк не намагалась протистояти чи нав'язати свій спосіб життя іншим. Бажання зберегти свій філософський спосіб існування загострювалося тільки тоді, коли таке світосприймання потребувало вже захисту. Через плинність часу цей захист ставав все більш нездійсненою потребою. Йдеться про останні роки життя київського філософа, які саме припали на період поразок Росії в російсько-японській війні 1904—1905 років та на революційні події 1905 року. Ці події так збентежили душу філософа, — а він до останнього моменту вірив у перемогу Росії у війни та загалом у велике майбутнє своєї вітчизни, підкреслюючи, що «...для нас все в майбутньому; ми повинні очікувати для себе в майбутньому незрівнянно більше, ніж маємо в минулому» [33, 368], — що його гнітило глибоке розчарування. З цього моменту мислитель з великим зане-

покоєнням дивився в майбутнє своєї вітчизни, і це занепокоєння, як ми тепер бачимо з висоти останньої чверті ХХ століття, не було марним. В жовтні 1905 року в будинку університету та політехнічного інституту неодноразово виникали мітинги, збиралися на сходки студенти. Процесії на Подолі, на Бібіковському бульварі, на Хрещатику. В листопаді — повстання саперів та бій з урядовими військами на Галицькій площі, виступи студентів у рідній Академії — все це було дуже тяжко сприймати професору.

У січні 1906 року П. Ліницький виступив проти участі студентів Академії у революційних акціях. Це викликало серйозні непорозуміння, суперечки зі студентами. Між талановитим педагогом і його учнями виникла стіна відчуження. Для Ліницького це була величезна духовна травма, яка, можливо, й стала причиною його тяжкого захворювання. На Великдень він зліг остаточно і більше не піднімався до самої смерті.

Мислитель вболівав, аби ті культурні цінності, що створюються виключно талановитими індивідуальностями (в цьому питання П. Ліницький погоджувався з Ніцше), не були знищені і згублені розлютованим натовпом, який ніколи не буде в змозі у своїй масі підвестись і досягнути в усій глибині філософію Гегеля, трагедії Шекспіра, симфонії Бетховена. Тому П. Ліницький виступає проти демократичних перетворень у суспільстві, парламентаризму і вважає, що чисто механічним шляхом, тобто шляхом підрахунку голосів не вирішити суспільні проблеми, бо істина, на думку філософа, ніколи не була на боці більшості.

Загалом філософський спадок академічного вченого складає біля двадцяти фундаментальних праць

та велику кількість статей, що протягом майже сорока років постійно друкувались автором в офіційному академічному часописі «Труды КДА» та в богословсько-філософському часописі «Вера и разум», який видавався при Харківській духовній семінарії. Є також критичні статті німецькою та французькою мовами, зокрема і на роботи досить відомого Євгена Дюрінга [47, 131]. Неодноразово П. Ліницький виступав також з рефератами, доповідями, повідомленнями з проблем мистецтва, літературознавства, філософії релігії в Церковно-історичному та археологічному товаристві при КДА та друкувався на шпальтах органу товариства «Чтения в церковно-историческом и археологическом обществе при императорской КДА» [49, 35] Однією з заповітних мрій вченого було бажання відкрити філософський журнал, який дав би можливість висвітлювати, найактуальніші проблеми філософського світогляду і філософського осмислення тогочасної дійсності.

П. Ліницькому належить також ціла низка праць та статей з проблем історії філософії, гносеології, релігії, етики, естетики, літературознавства.

Кажуть, що є два типи мислителів, які різняться між собою за характером творчості: одні постійно перебувають у пошуках і переходять від однієї теорії до другої, інші, зупинившись на певній точці зору, дотримуються та обстоюють її протягом всього життя. Ліницький належав саме до мислителів другого типу: вже в студентські роки він шляхом напруженої праці вибирає той філософський напрям, який розробляє протягом всього свого подальшого життя.

Насамперед вражає високий професіоналізм і наукова сумлінність цієї талановитої людини. В біографії київського філософа марно шукати якихось

зовні ефектних подій. Сене життя становила робота, якій служив він вірно й віддано. Навіть в період канікул він ніколи не відпочивав, а у вільний час переробляв власний курс з історії філософії та метафізики.

Період, в який розпочинає свою наукову діяльність П. Ліницький, припадає саме на злам 60—70-х років XIX століття, коли, як зазначає Д. Чижевський, філософія йшла у найми до конкретних наук, тому серйозна філософська думка зустрічала лише знушання і поглум. Це був час, для котрого загалом був характерний розпад філософської думки, а матеріалізм сприймався тоді як найгостріший ідейний вираз суспільно-політичного та ліберального руху інтелігенції.

Підкреслимо, що у творчому доробку П. Ліницького чільне місце займали всі ті проблеми, які хвилювали філософську громадськість України та загалом імперії того часу. Насамперед це — роль філософії в духовному житті людини та суспільства, взагалі намір виправдати філософію та узасаднити її фундаментальні постулати у зв'язку із розповсюдженням як у Європі, так і в Росії та Україні вульгарного матеріалізму і позитивізму; це питання про співвідношення віри та знання, як одне з провідних питань у побудові власної філософської системи; це захоплення німецькою філософією, передовсім творче осмислення кантівських філософських принципів на основі православно-християнської традиції.

Постать П. Ліницького-філософа досі є вкрай загадковою та малодослідженою, оскільки оцінки, якими нагороджувала його дореволюційна та радянська історіографія, за незначним винятком, були перейняті духом неприйняття. Лише поступово, з демократизацією сфер нашого суспіль-

ного буття, відгуки дослідників щодо філософської спадщини мислителя почали змінюватись.

У подальшому викладі ми детальніше зупинимось на обставинах, що зумовили нещасливу долю філософського доробку П. Ліницького, а спочатку вважаємо за необхідне проаналізувати найголовніші засади його світогляду.

За свідченням Ф. Титова, П. Ліницький формувався як філософ під впливом «славетних традицій філософської школи І. Скворцова та Ф. Авсенєва» [50, 374], і, як відомо, був одним із останніх слухачів лекцій Юркевича протягом одного-двох місяців осені 1861 року. П. Ліницький запозичив у своїх вчителів енциклопедичність філософських знань. Серед мислителів «київського кола», що справили певний вплив на формування філософських поглядів П. Ліницького, були і архім. Інокентій (І. Борисов), і О. Новицький. Йдеться про формування у П. Ліницького погляду на вітчизняну філософію як на обов'язковий синтез найкращого світоглядного набутку людства, що було характерним для філософських поглядів П. Юркевича, О. Новицького, С. Гогоцького та ін.

Традиційне тяжіння української філософської думки до вирішення смисложиттєвої, етичної проблематики, людської моральності зумовило своєрідність типу філософствування, біля витоків якого були архім. Інокентій (І. Борисов) та протоієрей Іоан (І. Скворцов). Ця своєрідність полягала в синтезі змісту моралі в його метафізично-раціоналістичній інтерпретації з релігійно-філософським підходом до моралі. Архим. Інокентій прагнув обґрунтувати історичний підхід до догматичного богослів'я і при цьому зберегти його основні підвалини. Засобом реалізації його концепції і було створення ним в Академії філософської школи з її історико-систе-

матичним напрямком, який заявив про поєднання всіх різновидів «здорової метафізики» та приведення їх у струнку систему.

Необхідно зазначити, що, незважаючи на суб'єктивні особливості, філософська система П. І. Ліницького в цілому не порушувала цього концептуального підходу.

З тих лапідарних оцінок, що їх давали сучасники богословсько-філософській системі П. Ліницького, стає зрозумілим одне — його почасти вважали представником богословського раціоналізму, чи умоглядного богослів'я. Про це свідчить хоча б аналіз теїстичної системи П. Ліницького, який був даний проф. Академії Д. І. Богдашевським. Богдашевський, зокрема, називав філософську систему П. Ліницького «здоровою метафізикою», вважаючи, що єдність віри та знання досягається Ліницьким завдяки його зверненню до «умоглядного богослів'я, де релігійні уявлення пояснюються раціональним шляхом, або зводяться до основних понять розуму» [4, 126—127]. Однак це не завадило Д. Богдашевському високо оцінити творчий спадок П. Ліницького, вказуючи, що «Ліницький досить глибокий та самобутній мислитель» [4, 138], праці якого «сприяють створенню істинно-християнського світорозуміння та загалом християнської філософії, і, тим самим, підривають підвалини будь-яких хибних міркувань» [4, 125]. Аналогічні думки з усією обережністю та делікатністю мови некролога висловить пізніше професор Академії П. П. Кудрявцев. Він особливо наголосить на тому, що «непохитна віра в буття Абсолютного Духа та в безсмерття людської душі спонукали П. Ліницького нерідко звертатись до з'ясування питання про співвідношення віри та знання і до розкриття умоглядних підвалів християнського богослів'я» [15, 759]. І далі під-

креслить, що «методологічні положення умоглядного богослів'я не завадять християнському богослів'ю, оскільки зміст християнської віри перебуває в гармонії з апіорними початками розуму» [15, 760].

Як відомо, в схильності до богословського раціоналізму та логізму (неологізму) в свій час безпідставно звинувачували архім. Інокентія (І. Борисова). Такі звинувачення ми знаходимо і щодо теїстичної філософії П. Ліницького. Звернемо ще раз до спогадів П. Кудрявцева, який згадував, що «негативне ставлення професора до емпіричних методів у богослів'ї, у зв'язку з раціоналістичним характером його власної богословсько-філософської системи, давало привід закидати цій системі в сухості, нежиттєвості, формалізмі; тобто в усіх тих недоліках, які були властиві з давніх-давен середньовічній схоластиці. Але ці закиди були несправедливими та абсолютно безпідставними» [15, 761].

З цього приводу слід зазначити, що можливість розвитку філософії у вищих учбових закладах Києва, особливо після низки революцій середини ХІХ ст. в Європі, суттєво обмежувалась вимогою узгоджувати результати філософського пізнання з догматами православної ідеології. Останнє зумовлювало звернення до проблем віри та знання, відстоювання примату першої як однієї з головних підвалин світогляду.

У відтворенні системи філософських поглядів П. Ліницького є і певні особливості. Доречно звернути увагу на ту обставину, що творча діяльність київського філософа була підпорядкована викладацькій роботі у вищому духовному закладі, тому більшість опублікованих праць П. Ліницького — це відбиток його академічних лекцій, котрі адресува-

лись насамперед студентам. Саме це певною мірою ускладнює визначення філософських орієнтацій П. Ліницького, хоча рівень філософствування, звичайно, залежав також і від самої особистості.

Таким чином, як бачимо, на зламі ХІХ — поч. ХХ ст. в українській академії філософій складається певний спектр різноманітних підходів щодо розв'язання філософських проблем. А саме: від повного ігнорування філософії шляхом її ототожнення з наукою в позитивізмі до надання їй статусу самостійної духовної діяльності, спрямованої на досягнення смисложиттєвих проблем людського буття. Цей підхід найчастіше мав релігійно-теїстичне забарвлення та був чи не найпоширенішим в українській академічній філософії. Якраз до релігійно-теїстичного напрямку академічної філософії й належить творчий доробок П. Ліницького. Разом з тим, тенденціями, що об'єднували ці різні позиції, були: взаємозв'язок академічної філософської думки з основними напрямками західноєвропейської філософії; зосередження уваги на дослідженні проблем гносеології та логіки; спроби вирішення суто філософських проблем з огляду на визначення місця та ролі філософії в загальному контексті культури. Під впливом цих тенденцій формується певна закономірність, згідно з якою для духовно-академічної філософії другої половини ХІХ — поч. ХХ століття було характерне своєрідне засвоєння та переосмислення здобутків німецького ідеалізму через призму християнської духовної традиції. Ця закономірність проявляється та простежується і в творчості П. Ліницького. Йдеться насамперед про вплив та творче осмислення кантівських філософських принципів, які трансформуються та набирають самобутності в творчому доробку мислителя завдяки своєрідному синтезу з теїзмом. Мож-

на стверджувати, що саме уважне ставлення до проблеми пізнайня та його теорії (гносеології) свідчить про оригінальність теософської позиції як загалом представників «Київської школи», так і П. Ліницького зокрема. Всі вони певним чином відтворюють на новому історичному ґрунті уподобання християнського гностицизму перших віків нової ери.

РОЗДІЛ ЧЕТВЕРТИЙ

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ ФІЛОСОФА

Переходячи до розгляду власне філософських поглядів П. Ліницького, насамперед слід зупинитись на висвітленні найзагальніших теоретико-методологічних засад світогляду мислителя. Одне із класичних для академічної філософії др. пол. ХІХ — поч. ХХ ст. було питання щодо сутності філософії як науки, її предмета, методу, завдань та специфіки. Тому у творчому доробку київського філософа чільне місце займають саме ці питання, у зв'язку з чим варто розпочати аналіз творчої спадщини П. Ліницького саме з них.

Перше, що впадає у вічі при дослідженні творчої спадщини мислителя, — це своєрідність його підходу до вищеназваних проблем. Майже в усіх працях філософа ми подибуємо досить глибокі й оригінальні думки з питань визначення сутності філософії, але найбільш повне висвітлення зосереджено в таких працях, як «Общий взгляд на философию» (1867), «Образовательное значение философии»

(1872), «О формах и законах мышления» (1895), «О необходимости метафизики» (1897), «Основные вопросы философии. Опыт систематического изложения философии» (1901), «Значение философии для богословия (Пособие к апологетическому богословию)» (1904).

* * *

Перш за все П. Ліницький підкреслив, що жодне визначення філософії не дає повної уяви про неї як науку, бо вона не має своєї чітко визначеної царини-дослідження, а тому і свого предмета, чого не можна сказати про інші науки, які мають свій чітко фіксований предмет. Навіть сам термін «філософія» вказує не на предмет її дослідження, а на особливе відношення між тим, хто пізнає, і тим, що пізнається, саме це і складає сутність філософії. На думку мислителя, філософія виходить із даних суб'єктів, тоді як інші науки виходять із даних об'єктів. У цьому зв'язку філософ ставить слушне запитання: що значить філософствувати? Насамперед філософствувати означає думати, але не всяке розмірковування є філософствуванням. Найчастіше людина розмірковує над практичними потребами і пошуками шляхів та засобів їх задоволення. Метою ж такого розмірковування завжди постає тільки користь і власна вигода. Можна розмірковувати і про своє ставлення до інших, але й воно буде поміркованістю, а не філософствуванням, тому що необхідно все підпорядковувати деяким загальним умовам та формам життя і понять про нього. І хоча деякі з таких міркувань і суперечать істині, людина все ж таки тримається за них заради практичних інтересів. Далі філософ підкреслює, що люди звикають до всього і звичка виправдовує часто й те, що само по собі є нерозумним. Людина ж, яка

думає, тим і відрізняється від інших або ж від тих, хто зовсім не думає, що звички не панують над нею. Вона визнає одне і відкидає інше не тому, що одне звичне, а інше ні, а єдине тому, що переконана в істинності одного і хибності другого. Діяльність такої людини, на думку філософа, спрямовує вже не бажання вигоди чи користі для себе, а виключно любов до істини, де користь для неї вже питання другорядне. Таких людей називають мудрецами, а їх мислення мудрістю.

Таким чином, приходиться до висновку Ліницький, зміст філософії не може бути адекватно сприйнятим, якщо застосовувати до нього утилітарно-догматичні підходи повсякденного життя. Роздумування стає філософським тільки тоді, вважає філософ, коли воно доходить до філософських ідей, якщо метою наших суджень постає єдине — пізнання істини. Любов до істини та потяг до її пізнання не задовольняється знанням загальноприйнятих понять, уявлень та умов життя, бо в усьому цьому завжди є багато випадкового та невідповідного істині. Усвідомити істину означає мати поняття про те, що необхідно має бути і що ніколи не втрачає своєї сили і значення по відношенню до людського життя. Відповідно, робить висновок Ліницький, «по суті своїй, філософія є розмірковування, яке має метою пізнання істини і саме досягнення, наскільки воно можливе, всезагальних першопочаткових основ, або начал життя» [30, 55].

Початком всякого пізнання постає просте спостереження і приведення в порядок отриманих з досвіду знань. Тут йде просте ознайомлення з предметом, тобто пізнання того, яким він є в дійсності і як являється в різних положеннях та умовах. На цій стадії наукове пізнання спонукається тільки уявленнями вигоди чи користі. Самі по собі вони

не можуть задовольнити нашу цікавість, бо досвід показує нам тільки те, яким предмет є в дійсності. Більш того, досвід і спостереження були б неможливими, якби ми тільки спостерігали явища, а не думали про них. Будь-який досвід уже є предмет думки, цікавості, запитання. Таким чином, робить висновок П. Ліницький, поки що знаємо лише дійсність чи явище предмета, знання наше не є ще повним. Лише тоді, коли ми знаємо вже повністю предмет, ми можемо сказати, що для нього є можливим, а що необхідним. А про це ми дізнаємося не із безпосереднього спостереження, а за допомогою розмірковування, мислення, в ході якого ми оягаємо природу, достеменно єство предмета, тобто те, що називається сутністю предмета: «Знати сутність чи природу речі означає осягати (можна знати предмет і не розуміти його) ту первісну основу, за якою в ній дані ті чи інші характерні властивості, визначити причину в ній самій, чому вона саме так, а не інакше існує та з'являється нам. Мислення, яке має метою дослідження первинних основ буття, і є філософією» [30, 58]. І далі філософ продовжує: «Отже, філософія є таке розміркування, або мислення, єдиною метою якого є досягнення первинних основ буття і життя» [30, 59].

В інших працях філософа, які написані пізніше, Ліницький дає досить точне і вичерпне визначення філософії, до того ж сформульоване з класичною ясністю: «це наука, яка прагне до пізнання сутності, законів та зв'язку всього дійсно існуючого» [28, 2].

З цього визначення філософії стає зрозумілим, що, хоча філософія і не має свого чітко фіксованого предмета, бо загалом її предметом є вся дійсність та буття речей, але тільки в певному відношенні філософія досліджує буття речей, вона

розглядає їх в залежності від того, що є в них первинне та необхідне. Відповідно до цього предметом філософії і є все те, що може бути пізнаним, що первинне та основне в бутті речей, а основним засобом пізнання є розмірковування або мислення. Звідси Ліницький визначає головні завдання філософії: «По-перше, якщо загалом предметом філософії є первинне та основне в бутті речей, то при визначенні того, що складає це первинне, філософія повинна також показати, як відноситься це основне та первинне до послідовного та умовного в бутті речей. По-друге, саме з того, що філософія, по суті своїй, є мислення, розмірковування про суть речей, впливає і друге її важливе завдання: це визначення та виявлення начал пізнання, або іншими словами — що складає істинне та достеменно дійсне пізнання речей і як воно відбувається» [30, 59]. Вирішення питання про те, що собою являє істинно філософське знання про буття речей і в якій мірі воно може бути досягнуте та як загалом здобувається — вирішення цього питання визначає границі та метод дослідження для кожної філософської системи, а відповідь на питання про первинне та основне в бутті речей — визначає сам зміст філософських систем.

Отже, в своїх ранніх філософських працях Ліницький загалом обмежує предмет філософії теорією пізнання, а завдання філософії вбачає у виділенні та розмежуванні того, що притаманне суб'єкту пізнання, і того, що належить об'єкту. В зрілий період свого творчого шляху філософ розширює своє розуміння завдань сучасної йому філософії і формулює їх так: «Філософії належить вирішення двох задач: створення наукової філософії та погодження, вірніше сказати, об'єднання науки з релігійною вірою. Обидві ці задачі зводяться по суті до

однієї: до встановлення та утворення найбільш задовільного філософського синтезу... тобто до створення такої філософської системи, яка задовольняла б усі наукові вимоги, отож при своєму безперечному науковому достоїнстві, разом з тим не завдавала б шкоди суттєвим потребам людського духу, які проявляються в релігійній вірі, а, навпаки, була б важливою підтримкою та науковим виправданням цих потреб» [25, 83, 35].

Яким же чином досягти цієї мети? Ліницький пропонує для вирішення цього питання два шляхи, а саме: 1) досягти цієї мети можливо завдяки об'єднанню знань про всі предмети дійності, які досліджуються позитивними науками, і тоді ми отримуємо предметну цілісність наукового знання, що складає сферу дослідження філософії; 2) таку цілісність наукового знання можливо досягти шляхом дослідження пізнавальної діяльності людини, тобто завдяки дослідженню не будь-якого часткового знання, а пізнання загалом; в останньому випадку ми отримуємо не предметну (об'єктивну) цілісність, а суб'єктивну — цілісність свідомості. За глибоким переконанням філософа, перший шлях є недосяжний та загалом неможливий, бо ніякий розум не в змозі осягти всі знання, які досягнуті людством, але якщо навіть теоретично припустити таку можливість, то все одно ми нічого не зможемо дістати, окрім «повної та досконалої енциклопедії знань, але цілісності, тобто саме того, що повинно характеризувати філософію з огляду на її предмет, ми не досягнемо» [25, 37].

На думку київського філософа, об'єднання знань є не стільки прямим завданням філософії, скільки наслідком наявності елементів філософського світогляду на терені досвідних наук. За допомогою своїх узагальнень надбання науки прокладають собі

дорогу та йдуть назустріч філософському світоглядові, але самі по собі вони не можуть бути підвалиною цих поглядів. Тільки філософія встановлює найбільш загальні основи буття та пізнання, а встановлення цих начал і є її прямим завданням. Начала філософії тому і мають, на думку Ліницького, всезагальний та універсальний характер, що їх підвалиною є ті поняття та ідеї, які з необхідністю притаманні нашому мисленню. Таким чином, відмінність філософії від інших досвідних наук полягає в дослідженні нею мислячого суб'єкта, а не від предметів, які нам дані поза та незалежно від суб'єкта. «Пізнання філософське,— пише Ліницький,— є суб'єктивним не в тому розумінні, що воно має сенс тільки для певного суб'єкта і подалі не простягається, а в тому, що відношення до суб'єкта для філософії є первинним та основним. А оскільки це відношення пронизує будь-яке пізнання, то звідси і впливає всезагальне значення начал філософії. Досвідні знання об'єднуються та досягають цілісності у міру того, як виявляється їх необхідне відношення до мислячого суб'єкта, який є живим центром в пізнавальній та в будь-якій іншій діяльності» [25, 58].

Таким чином, мислитель обстоює другий шлях — шлях суб'єктивний, тобто дослідження пізнавальної діяльності, а в самій пізнавальній діяльності необхідним і загальним елементом він виділяє мислення. За оцінкою Ліницького, вивчення мислення є первинною та достеменною справою філософії.

Власне із завдань філософії Ліницький виводить і метод філософського дослідження: «Цей метод визначається вже завданням філософії. Завдання філософії полягає в установленні єдності світоспоглядання; тому зрозуміло, що філософське дослід-

ження має характер тільки синтетичний. Не доведення і не процес узагальнення, а синтез — це істинний прийом чи спосіб філософського пізнання» [25, 58]. Попереднє дослідження, на думку філософа, метою якого є виведення філософського синтезу, може бути суто аналітичним. Якщо синтез складає мету філософського дослідження, то аналіз є засобом цього дослідження. Таким чином київський філософ приходить до висновку, що методом філософського дослідження є метод аналітико-синтетичний. При тому і синтез, і аналіз складають необхідні елементи у всякому дослідженні, але тоді як в інших видах дослідження синтез має обмежене та часткове значення, філософський синтез носить завжди універсальний характер: «Синтез, який є результатом досліджень в інших науках, завжди має або тільки теоретичний, або тільки практичний характер. А синтез філософський через свою всезагальність поєднує в собі значення як теоретичного, так і практичного принципу, інакше він не був би повним та досконалим, і філософія при цьому прагне до встановлення саме такого синтезу» [25, 59].

Синтезуюча діяльність мислення в інших галузях дослідження має тільки часткове та обмежене значення саме через те, що вона підпорядкована або чуттєвому сприйняттю (в досвідному пізнанні), або розумовому спогляданню (в математичному пізнанні). В галузі ж філософського дослідження мислення має завжди характер абстрагуючий і підпорядкований головним чином своїм власним логічним законам. В досвідних науках аналіз та синтез стають засобами узагальнення та пояснення часткових фактів на основі загальних положень. На думку філософа, аналіз та синтез в математиці і в

досвідних науках різняться насамперед своїм змістом: в математиці таким змістом є розумово-споглядальні уявлення, а в досвідних науках — чуттєво-споглядальні уявлення, для філософського ж аналізу та синтезу змістом виступають власне абстрактні чи, інакше, рефлексивні поняття. Мислитель впевнений, що саме різниця в змісті і є критерієм різного характеру аналізу та синтезу в інших видах дослідження дійсності. В галузі ж філософії аналіз і синтез, як дії мислення, виступають у своєму власному значенні.

В перебігу своїх міркувань Ліницький виділяє такі види пізнання: досвідне, математичне, філософське. І для кожного з цих видів існує певний засіб чи метод дослідження: для досвідного пізнання — це узагальнення (індукція), для математичного пізнання — це доведення (дедукція), для філософського пізнання — це синтез. Філософ вважає, що цей поділ може бути виправданий також і з психологічної точки зору, бо чуттєве сприйняття та пам'ять узаasadнюють підвалину психологічного досвідного пізнання, а уява чи фантазія узаasadнюють психологічну підвалину математичного пізнання. Для мислителя є цілком зрозумілим, що ні чуттєве сприйняття, ні уява самі по собі недостатні для виникнення відповідних їм видів пізнання, а тільки в поєднанні з діяльністю мислення вони і породжують ці види пізнання. Спираючись на чуттєве сприйняття та пам'ять, діяльність мислення отримує, на думку філософа, характер досвідного дослідження, а коли для мислення опорою є уява, тоді діяльність мислення стає умоглядністю — пізнанням конструктивним та комбінуючим. З іншого боку, оскільки мислення є необхідним та істотним елементом у всіх видах пізнання, то звідси стає зрозумілим, що філософське пізнання повинно мати уні-

версальне значення. В досвідному пізнанні мислення поєднується з чуттєвим сприйняттям, в математичному пізнанні воно поєднується з розумовим спогляданням, а в філософському пізнанні мислення має характер відволікаючий (абстрактний), а тому і обмежується самим собою, тобто це обмеження є не чим іншим, як самообмеженням, і через це філософське пізнання має характер самопізнання.

Ліницький переконаний, що найбільш ясним чином мислення проявляється тільки в філософії і при цьому як діяльність почасти аналітична, а почасти синтетична. І хоча мислення притаманне і досвідному, і математичному пізнанню, але в цих видах пізнання «чисте» мислення мовби супроводжується ще і чуттєвим та розумовим спогляданням. Але, на думку філософа, було б двічі помилковим виводити діяльність мислення із чуттєвого та розумового споглядання і, навпаки, з діяльності мислення висновувати чуттєве та розумове споглядання. За оцінкою мислителя, все те, що ми споглядаємо, усвідомлюється нами як даність, тобто як те, що відбувається поза та незалежно від нашої волі, і особливо це стосується чуттєвого сприйняття. Оскільки наша увага цілком зосереджена на предметі чуттєвого чи розумового споглядання, остільки ми не розрізняємо, що конкретно досягається з допомогою сприйняття, а що з допомогою мислення. Філософ вважає, що нерідко нам здається, що за допомогою сприйняття ми отримуємо і те, що слід віднести до діяльності мислення, так, наприклад, помилково вважати, що схожість та відмінність в предметах притаманна самим відчуттям, а не таким прийомам мислення, як розрізнення та узагальнення (аналіз та синтез). «Якби утворення понять та суджень цілком залежало від чуттєвого сприйняття, то інтелектуальний розвиток досягався б тільки

завдяки постійному засвоєнню та накопиченню фактів. Дехто так і розуміє глибинну сутність інтелектуального розвитку: чим більше знань, тим більше розуму та освіти, але насправді це зовсім не так» [25, 64].

Далі Ліницький прискіпливо та послідовно узагальнює думку про універсальне значення філософських положень та істин, що загалом впливає із синтетичності філософського мислення. Він вважає, що призначення філософії полягає в синтетичному об'єднанні результатів досвідного та математичного пізнання. В досвідному і математичному пізнанні синтез обмежується об'єктивним спогляданням (в першому — чуттєвим, а в другому — розумовим), бо в основі досвіду, на думку філософа, лежить споглядання матерії, а в основі розумового споглядання — уявлення про простір та час. І тільки з допомогою абстрактного мислення усуваються ці об'єктивні границі, але Ліницький впевнений, що й абстрактне мислення повинно мати якусь глибинну підвалину, і, на його думку, такою підвалиною є суб'єктивні начала або форми пізнання. Ліницький впевнений, що ці начала теж виявляються границею пізнавальної діяльності людського мислення, але ця межа вже не є такою замкненою, якою виступає в чуттєвому та розумовому спогляданні, бо суб'єктивні начала пізнання мають загальне значення щодо змісту всякого пізнання, отож завдяки ним тільки і можливе справжнє об'єднання пізнавальної діяльності людського мислення. Водночас Ліницький застерігає від тієї думки, що «з допомогою філософського синтезу можливо апріорно, тобто незалежно від досвідного пізнання, вивести весь об'єктивний зміст пізнання дійсності. В пізнанні дійсності, окрім таких дій мислення, як аналіз та синтез, бере участь ще й чуттєве сприйняття та розумове спо-

глядання... Філософський синтез є хіба що елемент, але найбільш суттєвий та вагомий в загальному світоспогляданні, яке утворюється не без участі чуттєвого сприйняття та розумового споглядання» [25, 82].

Зауважимо принагідно, що загалом думки Ліницького різючі за своєю завершеністю, вираженістю й витонченою філософічністю. Крім гнучкості думок та образів київського філософа, вражає також їх світоглядна наснаженість. Зрозуміло, що тема філософського методу дотична загалом до проблеми співвідношення філософії до досвідних (позитивних — ця назва частіше вживається філософом. — Н. М.) наук, тому ця проблема займає в творчому доробку мислителя чимале й досить важливе місце.

За оцінкою Ліницького, філософія тим і відрізняється від усіх інших наук, що вона, по-перше, досліджує питання про саме пізнання і розглядає це питання безвідносно до будь-якого предмета та часткових цілей пізнання, позаяк філософія ставить це питання в загальному та універсальному значенні; по-друге, філософія прагне із різноманітних знань створити одне цілісне знання та привести його до єдиного та загального вигляду. Таким чином, філософія намагається завершити та звести до єдності, цілісності та завершеності здобутки позитивних наук. За оцінкою мислителя, філософське дослідження питання про пізнання не може не бути важливим та плідним для будь-якої науки, бо дослідження це веде до утворення наукових методів пізнання, а тому філософія входить до будь-якої науки як її суттєвий елемент. З іншого боку, наскільки філософія прагне створити загальний світогляд, настільки ж вона сама перебуває в залежності від конкретних наукових знань.

завдяки постійному засвоєнню та накопиченню фактів. Дехто так і розуміє глибинну сутність інтелектуального розвитку: чим більше знань, тим більше розуму та освіти, але насправді це зовсім не так» [25, 64].

Далі Ліницький прискіпливо та послідовно узагадує думку про універсальне значення філософських положень та істин, що загалом впливає із синтетичності філософського мислення. Він вважає, що призначення філософії полягає в синтетичному об'єднанні результатів досвідного та математичного пізнання. В досвідному і математичному пізнанні синтез обмежується об'єктивним спогляданням (в першому — чуттєвим, а в другому — розумовим), бо в основі досвіду, на думку філософа, лежить споглядання матерії, а в основі розумового споглядання — уявлення про простір та час. І тільки з допомогою абстрактного мислення усуваються ці об'єктивні границі, але Ліницький впевнений, що й абстрактне мислення повинно мати якусь глибинну підвалину, і, на його думку, такою підвалиною є суб'єктивні начала або форми пізнання. Ліницький впевнений, що ці начала теж виявляються границею пізнавальної діяльності людського мислення, але ця межа вже не є такою замкненою, якою виступає в чуттєвому та розумовому спогляданні, бо суб'єктивні начала пізнання мають загальне значення щодо змісту всякого пізнання, отож завдяки ним тільки і можливе справжнє об'єднання пізнавальної діяльності людського мислення. Водночас Ліницький застерігає від тієї думки, що «з допомогою філософського синтезу можливо апріорно, тобто незалежно від досвідного пізнання, вивести весь об'єктивний зміст пізнання дійсності. В пізнанні дійсності, окрім таких дій мислення, як аналіз та синтез, бере участь ще й чуттєве сприйняття та розумове спо-

глядання... Філософський синтез є хіба що елемент, але найбільш суттєвий та вагомий в загальному світоспогляданні, яке утворюється не без участі чуттєвого сприйняття та розумового споглядання» [25, 82].

Зауважимо принагідно, що загалом думки Ліницького різючі за своєю завершеністю, виваженістю й витонченою філософічністю. Крім гнучкості думок та образів київського філософа, вражає також їх світоглядна наснаженість. Зрозуміло, що тема філософського методу дотична загалом до проблеми співвідношення філософії до досвідних (позитивних — ця назва частіше вживається філософом. — Н. М.) наук, тому ця проблема займає в творчому доробку мислителя чимале й досить важливе місце.

За оцінкою Ліницького, філософія тим і відрізняється від усіх інших наук, що вона, по-перше, досліджує питання про саме пізнання і розглядає це питання безвідносно до будь-якого предмета та часткових цілей пізнання, позаяк філософія ставить це питання в загальному та універсальному значенні; по-друге, філософія прагне із різноманітних знань створити одне цілісне знання та привести його до єдиного та загального вигляду. Таким чином, філософія намагається завершити та звести до єдності, цілісності та завершеності здобутки позитивних наук. За оцінкою мислителя, філософське дослідження питання про пізнання не може не бути важливим та плідним для будь-якої науки, бо дослідження це веде до утворення наукових методів пізнання, а тому філософія входить до будь-якої науки як її суттєвий елемент. З іншого боку, наскільки філософія прагне створити загальний світогляд, настільки ж вона сама перебуває в залежності від конкретних наукових знань.

Ті питання, дослідженням яких займається філософія, не мають прямого відношення до випадкових інтересів фізичного світу людини. Філософія торкається предметів, за своїм постійним значенням найважливіших для людини, і слугує задоволенню одвічної потреби людини в знанні й любові до істини. Філософія послуговується висновками окремих наук лише як матеріалом для розв'язання своїх власних завдань, піддаючи їх самостійному осмисленню, «вона прагне до створення загального світогляду, і в цьому полягає її суттєве значення, що впливає з природи людського розуму, який з необхідністю прагне до єдності в пізнанні, до поєднання окремого в загальному» [28, 7]. Це завдання, за думкою Ліницького, є особливістю тільки філософії і ні в якому разі не може бути метою жодної з інших наук, бо всі інші науки обмежують свої дослідження тільки конкретним колом питань, і хоча при цьому вони сприяють створенню філософського світогляду, але не в змозі зробити це тільки своїми власними силами [Див.: 37, 79].

Для досягнення своєї мети філософія використовує знання та матеріал інших наук, але й позитивні науки в свою чергу теж не нехтують знаннями з інших галузей і при цьому не втрачають своєї самостійності, філософія тільки в тому випадку могла б втратити своє самостійне значення, коли б механічно поєднувала в собі висновки спеціальних чи позитивних наук. Але вона прагне до пізнання сутності буття, намагаючись збагнути внутрішній взаємозв'язок, який обумовлює єдність всього існуючого. Для цієї мети недостатньо тільки механічного поєднання висновків позитивних наук, бо при цьому «відчувалася б відсутність керівної ідеї, обопільного зв'язку та послідовності між окремими частинами створеної системи, тобто відчувалася б відсут-

ність саме того, до чого завжди прагнула філософія... Що ж стосується того, чи можливо загалом осягнути та здобути цю мету, то це питання з необхідністю впливає із ества людського розуму» [28, 8].

Розум з необхідністю пізнає речі та явища дійсності не розрізнено, а системно. Чим це зумовлено? — ставить слушне запитання Ліницький. Насамперед тим, що «людина з необхідністю своєї природи, початково та суттєво має в своїй свідомості ту впевненість, що як у собі самій вона усвідомлює наявність розуму, так і поза собою, тобто в об'єктивному упорядкуванні речей теж вона шукає наявності розуму... Осягнути це — є кінцевою метою будь-якого знання й найближчою та безпосередньою метою філософії» [30, 73]. Кожна наука, по суті, прагне до тієї ж мети, що й філософія, але в межах, які визначені предметом цієї науки. Але різниця між філософією та позитивними науками полягає в тому, що кожна наука визнає взаємовідношення речей та явищ на рівні плінних, випадкових умов, а філософія, навпаки, прагне осягнути сутність речей незалежно від умов їх мінливого існування. Тоді як значення будь-якої позитивної науки визначається предметом її дослідження, значення філософії визначається її власною сутністю.

За суттю своєю філософія, стверджує далі Ліницький, є систематична діяльність мислення, яке прагне до пізнання істини. Тоді як предмет позитивної науки визначений самою дійсністю, філософія ж, навпаки, має ще знайти та визначити свій достеменно суттєвий предмет та зміст. На глибоке переконання філософа, успіхи позитивних наук завжди досягались не стільки розробкою часткових питань, скільки розвитком в царині загальних ідей та міркувань. Тому марними є намагання окремих учених

зробити філософію наукою, бо вона ніколи не втрачала своєї науковості. Насправді ж не філософія потребує науковості, а, навпаки, позитивні науки мають перейняти філософським змістом. Бо наука, яка просякнута виключно спеціальними та дрібними шуканнями, неминуче опускається до рівня ремесла, розпадаючись тим самим на окремі частини, які не мають між собою ніякого живого та органічного зв'язку. «В наш час найбільшим чином відчувається потреба у внутрішньому зв'язку між науками. Думка про єдність наук ясно усвідомлюється і часто проголошується й сьогодні. Але ця ідея вочевидь є плід тільки філософії: науки самі по собі ніколи б не прийшли до думки про всезагальну єдність» [30, 75].

Для людей з практичним інтересом до життя філософія здається безплідним заняттям розуму. Ті, хто таким чином міркує про філософію, не усвідомлюють чіткого значення і покликання науки загалом, бо навіть суто наукове значення та покликання почасти не має прямого відношення до практичних потреб життя. Але цим не вичерпується важливе практичне значення наукових знань та теорій. Це значення набувається не стільки ними самими, скільки тими віддаленими наслідками, до яких ці знання призводять: «Всяке наукове вишукування, а філософське особливо, має самостійне та незалежне значення і задовольняє вроджену потребу людини до знань та потяг до істини і через це слугує удосконаленню духовних сил людини...» [28, 6—7].

За оцінкою П. Ліницького, значення філософії стосовно практичного життя суспільства виражається в тлумаченні її представниками моральних норм, завдяки яким філософія задає їм певний напрямок розвитку. Зокрема, в період розвитку філософії

після Арістотеля її представникам належало сприяти досягненню щасливого та добродійного життя в суспільстві. Тобто в історії філософії були такі періоди, підкреслює П. Ліницький, коли предмет філософії зводився лише до проблеми людини і її моральної сутності.

Водночас П. Ліницький підкреслює, що при безперечному впливі філософії на практичне життя, поза сумнівом, існує і вплив морального стану суспільства на розвиток філософських ідей: «На філософію впливає загальне становище життя цілого народу чи суспільства: навпаки, вплив філософії безпосередньо відтворюється в діяльності окремих осіб і тільки через них в деякій мірі переходить у суспільство» [28, 4]. Ліницький доходить висновку, що філософія розвивається у взаємозв'язку з наукою, мистецтвом, релігією та морально-практичним становищем у суспільстві: «Філософія падає під вплив цих різних форм людського життя, але в свою чергу впливає і на них, і цей вплив тільки тоді відповідає істинному призначенню та цінності філософії, коли полягає у звільненні людського духу від корисливих спонук, від забобонів та помилок. Наскільки філософія слугує цій меті, настільки вона являється вираженням людського духу, і в цьому полягає її істинне призначення. Як вираження людської самосвідомості, філософія прагне до пізнання основ та мети різнорідної діяльності духу. ...Природним наслідком самосвідомості є самоосвіта духу. З другого боку, самоосвіта, як настільки вона являється вираженням людського далшого розвитку» [28, 5].

У П. Ліницького, одне слово, не викликає ніякого сумніву наявність тісного зв'язку між етикою і філософією. Яким би не був зв'язок практичних ідей з теоретичними поглядами на речі, най-

ближчі підстави цих ідей черпаються з розгляду й вивчення людської природи. Для того, щоб знати, чим повинна й може бути людина в своїй практичній діяльності, до чого вона має спрямувати свої дії і як влаштувати своє життя, необхідно визначити, що таке вона є за своєю природою, — а це прерогатива філософії, а не етики. Водночас, підкреслює П. Ліницький, існує і зворотний вплив етики на філософію, бо те чи інше спрямування моральних ідей впливає на формування теоретичного світогляду [Див.: 37, 80].

Аналізуючи погляди Ліницького, варто підкреслити ще один важливий момент у творчому доробку мислителя, а саме те, що його філософія є етичною насамперед за своїм пафосом, настроєм, а не за кількістю власне етичних праць чи за питомою вагою етичних проблем. Вважає насамперед етична наснаженість філософських думок мислителя. Все, що залучалося мислителем до сфери філософського осмислення, піддавалось етизації. Загалом творча спадщина П. Ліницького зорієнтована на філософські пошуки та осмислення проблем людини, з'ясування її морально-духовних начал. І це не випадково. Зацікавлення мораллю, етичний пафос закономірні для того антропологічного повороту в філософії, сучасниками якого були і Юркевич, і Ліницький. Принципове значення для них мали питання моралі, й не тільки тому, що ця сфера розглядалася ними як царина, де виявляється практична значущість загальнофілософських ідей, а й тому, що ці питання безпосередньо торкалися досить актуальної та той час проблеми, пов'язаної з пошуками виходу суспільства із світоглядної кризи.

Поставивши в центр своїх досліджень проблему людини, філософи України др. пол. ХІХ — поч. ХХ ст. вели інтенсивний пошук шляхів для пере-

осмислення та подолання теоретико-методологічних засад тогочасної філософської науки. Як підкреслює дослідник академічної філософії др. пол. ХІХ — поч. ХХ ст. Н. І. Лук, «це... привело до спроб побудувати новий світогляд на етичних засадах, що є однією з найхарактерніших ознак філософії наприкінці ХІХ — на початку ХХ ст. Усвідомлюючи всю важливість етики для вирішення ряду загальнофілософських та світоглядних проблем, філософи України ще в середині ХІХ ст. стали на шлях переосмислення класичної філософської спадщини крізь призму моральної проблематики» [37, 6].

Тема етичного доробку П. Ліницького варта окремої серйозної розмови і загалом чекає на своє подальше ретельне вивчення, але має сенс ще раз підкреслити, що відправною та суттєвою підвалиною світоглядної позиції філософа був саме моральнісний аспект. Тобто одним із вирішальних принципів у побудові філософської системи мислителя був принцип обґрунтування духовної природи моральності, і водночас неприйнятливими для філософа лишалися всі емпіричні теорії моралі. «Цілком зрозуміло, — пише філософ, — що моральність має підвалину насамперед в людському дусі, який є незалежним від усяких егоїстичних та альтруїстичних схильностей та навичок, що набуваються під впливом суспільства. Громадськість тільки тоді має значення в розбудові суто моральних почуттів та прагнень, коли моральні начала складають необхідну та суттєву підвалину самої суспільності. ...Якби людина не була в своїй душі носієм морального начала, якби її душа не була втіленням ідеї найвищого, тобто морального блага, то, мабуть, при спогляданні зовнішнього світу вона ніколи б не усвідомлювала величі цього світу, бо це усвідомлення є відблиском тієї моральної гідності, яку людина сама в собі від-

чуває і яка не дозволяє їй заплямувати себе чим-небудь потворним і ганебним» [18, 165—166]. В межах такого типу філософствування суб'єкт пізнання завжди виступає не як чисто гносеологічний, а як цілісний суб'єкт, для якого характерною є єдність морального й гносеологічного. Цим саме пояснюється етизація філософської думки, а звідси і тяжіння до проблеми людини.

Таким чином, у питаннях етики мислитель був спадкоємцем тих традицій, які були притаманні академічній філософії др. пол. ХІХ — поч. ХХ ст. на Україні. А саме, якщо йшлося про природу моральності, то це питання обов'язково розглядалося філософом у контексті критичного аналізу історії гедонізму, евдемонізму, утилітаризму. Якщо ж мова йшла про межу моральної діяльності, то остання розглядалася в контексті історико-філософського аналізу абсолютизму і релятивізму. Проблема морального обов'язку розглядалася крізь призму критичного аналізу етики І. Канта, а поєднання духовності з розумом приводило до того, що моральний обов'язок ставав моральною потребою, обстоюванням ідеї про визначальну роль розуму в моральному самовизначенні особи [Див.: 37, 94—95].

Порівнюючи далі історію філософії з історією позитивних наук, П. Ліницький доходить висновку, що для філософії неможливий поступ в тому вигляді, як ми його розуміємо по відношенню до позитивних наук, і що «філософії призначено бути повторенням і постійною видозміною того, що вже було давно передумано й пережито кращими й шляхетними умами людства; філософія не в змозі знайти для себе якихось стійких основ, які б могли слугувати опорою для подальшого дослідження, бо частіше філософські системи слугують не продовженню давно минулого, а навпаки кожна філософська

система починає знову робити ті спроби, які ще в минулому ні до чого позитивного наче не привели. І попри багатовікове існування філософії в історії, її проблеми залишаються завжди нерозгаданими загадками» [30, 83]. Якщо одні й ті ж філософські питання постійно відновлюються в послідовному русі філософських систем, то це тільки доводить багатозмістовність цих філософських питань. Ліницький впевнений, що вся історія філософії є доказом того, що не тільки одна система, а й цілий ряд систем не в змозі повністю вичерпати будь-яке із найважливіших питань філософії, бо кожний наступний період в історії розвитку філософії висуває нові грані одвічних питань, осяює їх новим світлом і таким чином продовжує рух до більш поглибленого та ґрунтовного їх вивчення.

Далі філософ вказує на те, що поняття про філософію змінювалося в залежності від історичного розвитку самої філософії. По-різному визначали філософію в залежності від того, які предмети та питання збуджували допитливість філософського розуму в різний час, в якому напрямку вони розглядались і які при цьому отримувались висновки. Тому почасти для поверхового споглядача історія філософії являє собою втілення ніби безглуздої зміни систем, які обопільно знищували одна одну, при цьому розвиток самої філософії в цій зміні систем залишався непомітним. Але слід розрізняти власне філософію від філософських вчень та конкретних систем, в яких вона розвивається. Так само, як жоден витвір мистецтва, яким би він не був досконалим, не може черпати ідеї прекрасного в усій її повноті, бо саме ця ідея підлягає історичному розвитку, так і конкретна філософська система не тождна самій філософії.

За оцінкою Ліницького, «філософія як прагнен-

ня до осягнення істини в усьому, що може бути предметом людського пізнання, є необхідним виявленням розумової діяльності і тому не обмежується якимсь визначеним часом; навпаки, кожна більш значна філософська система тільки настільки слугує вираженням філософії свого часу, наскільки вона задовольняє потреби суспільства. Але з іншого боку, принципово відрізняючись від конкретних філософських систем, власне філософія в них і через них проявляється. Тому поступовий розвиток філософії усвідомлюється, по-перше, в історичній послідовності обопільних внутрішніх зв'язків між системами, а по-друге, у ставленні їх до загальноісторичного поступу людства» [30, 9].

З вище наведених міркувань київського філософа видно, що він виділяє як одну із найістотніших характеристик світоглядного знання взагалі, а філософського зокрема, його принципово історичний характер. Мислитель вважає, що ідеї, сформульовані в ході історичного розвитку філософії, зберігають свою актуальність і для сучасності, і для майбутнього. У певному розумінні філософські ідеї є вічними; кожне нове покоління повертається до них, надаючи їм все нових і нових рішень і тлумачень. «Ясно тепер, — пише філософ, — в якому відношенні можна сказати, що філософія існує тільки в історії і що насамперед тільки в історії її і слід вивчати» [30, 85]. Звідси випливає, що, вивчаючи історію філософії, ми повинні вивчати й ті найближчі зв'язки, які пов'язані із загальним характером та спрямуванням життя, а також і той рівень знань певного народу в певний історичний час. Тобто філософія виступає як ступінь історичної зрілості світогляду і «являє собою вираження розумової свідомості людства в різні історичні часи та у різних народів» [30, 84].

Ми поділяємо погляд П. Ліницького на історико-філософський контекст як неодмінну та обов'язкову умову теоретичного аналізу будь-якої проблеми, тобто історико-філософський досвід розглядався мислителем як один з найвагоміших аргументів за або проти тієї чи іншої ідеї [Див.: 37, 94].

На переломних етапах розвитку суспільства важливого значення набуває осмислення духовності народу, спрямоване на оволодіння досвідом, здобутим протягом попередньої історії, і визначення на цій основі подальшого соціального поступу. Через теоретичне засвоєння минулого здійснюється прогрес на шляху до наукового пізнання сучасного та глибокого проникнення в майбутнє. З цього приводу філософ ставить слушне запитання: а як взагалі ставилась громадська думка до філософії? І відповідає, що вона вважала її недоцільною та даремною в суспільному житті. «Але якщо це ж саме запитання поставити дещо інакше, а саме: чи існувала в історії людства потреба в філософії для розвитку наук та загалом для суспільного життя? Відповідь буде зовсім іншою» [29, 2]. Ліницький стверджує, що філософія завжди була і буде, і саме в той час, коли проти неї громадською думкою висувуються звинувачення, саме тоді вплив її на суспільство найбільший. Філософ зауважує, що скільки б не висміювали філософію та філософів, але ніхто серйозно не в змозі заперечити її. Ліницький вважає, що представники філософії у всі часи історії були найкращими та найшляхетнішими людьми свого часу, «і тільки ті народи і в давнину, і в новий час досягли найбільшого успіху на терені науки та загалом освіченості, які мали свою національну філософію або репрезентували себе достойними представниками на терені філософії. Отож, серйозно за-

перечувати філософію неможливо. Заперечення філософії може бути тільки результатом або неосвіченості, або нерозуміння» [23, 11].

Ясна річ, вищенаведені міркування київського філософа спрямовані насамперед проти зухвалості і відвертої зневаги до філософії, які були типові для філософської громадськості другої половини ХІХ століття, оскільки її ідейним опертям був на той час вульгарний матеріалізм та позитивізм. Тому нагальною ставала потреба дати критичний аналіз тим облудним оцінкам філософії, які панували серед прихильників матеріалізму.

Загалом мислителем обстоюється ідея про те, що тільки певна зрілість історичного життя суспільства зумовлює виникнення філософії. «Потреба в філософствуванні виникає тільки тоді, коли всі види мистецтва досягнуть розквіту. Але, крім цього, найближчим чинником виникнення філософії є насамперед сумнів, як першопочаткове виявлення філософської свідомості... Загалом суто теоретичний інтерес пізнання рухає вперед поступ філософії, але щоб цей інтерес міг розвиватись і навіть існувати, для цього необхідна певна відчуженість від пристрастей та хвилювань практичного життя» [28, 5—6]. За оцінкою мислителя, розквіт філософії, як правило, супроводжується ослабленням і навіть занепадом безпосередньої зовнішньої діяльності, зростає діяльність суто теоретична, а розвиток саме цієї діяльності і обирається шляхетними людьми суспільства метою всього їх життя; думка, ідея визнається сутністю всього.

Ліницький підкреслює, що почасти філософію ще отожднюють з мистецтвом. Але мистецтво як творча діяльність фантазії впливає із почуття прекрасного, а філософія ґрунтується на діяльності мислячого розуму; мистецтво створює художні обра-

зи для естетичного задоволення, філософія ж прагне до пізнання істини; нарешті, мистецтво зображує свої витвори переважно в чуттєвих поняттях; загалом, мистецтво відтворює дійсність у типових рисах як предмет для споглядання почуттями, філософія ж пояснює дійсність і робить її зрозумілою для розуму чи хоча б прагне цього.

На думку Ліницького, мистецтво не є простою імітацією чи репродукцією реального життя, натомість мистецтво має своє власне життя, в співставленні з яким висвітлюється і життя реальне. Поза сумнівом, життя, яке відтворене в мистецтві, не тільки відрізняється, а й перевершує реальне життя насамперед тим, що воно є більш цілісним, гармонійним та досконалим. Звідси стає зрозумілим бажання людей прилучитись та отримати насолоду від споглядання художніх творів, відчутти і пережити почуття, породжені цим спогляданням. Філософ вважає, що сутність споглядання в мистецтві відрізняється цілісністю, єдністю та завершеністю, «а цілісне враження... збуджує всі сили нашої душі, спрямовує свою благодію на весь лад нашого духовного життя, а це так рідко буває в реальному житті: праця об'єктивно вимагає від нас розрізної дії то однієї, то другої сили нашого ества, а це не відповідає основному законові нашого духовного життя, — саме цілісності та досконалості його. Ось чому естетична насолода має характер відпочинку після втомної праці та виснажливого і одноманітного життя» [26, 46].

За оцінкою філософа, естетична точка зору є суто суб'єктивною, тобто власне людською, бо природа людини настільки багатозмістовна у своїх ознаках та проявах, що в сучасних умовах для людини є недосяжним те буття, яке відповідає прагненням людської природи. Тому таке буття можливе

тільки в естетичному спогляданні, і людина може насолоджуватись таким буттям тільки як станом ідеальним, а не даним в реальній дійсності. На думку мислителя, кінцевою метою мистецтва є звільнення людського духу від матеріальних пут, від обтяжливого існування, яке пов'язане з дрібними клопотами, що роблять життя людини нудним, нецікавим та одноманітним. На глибоке переконання Ліницького, весь сенс історичного розвитку мистецтва полягає саме в ідеї поступового звільнення духу від пут плоті. Духовний елемент все більш і більш звільняється від тяжкого ярма матеріальності та стає надалі панівним над цією матеріальністю. Але якщо мистецтво висвітлює духовне життя людини, то, на думку Ліницького, стає зрозумілим, що воно має бути в тісному зв'язку з релігією, яка є переважно теж сферою духовного життя. Філософ доходить висновку, що «взаємовідносини між істинним мистецтвом та релігійною вірою такі: релігійна віра дає постійні та незмінні начала, а мистецтво створює мінливі образи і форми, в яких ці начала втілюються і стають досяжними для безпосереднього споглядача. Основні витoki життя постійно одні й ті ж самі, але почуття та уявлення змінюються. Тому завдання мистецтва полягає в тому, щоб плинну сторону життя поставити у зв'язок із незмінними її началами» [26, 58].

Далі Ліницький стверджує, що філософія є особливою формою самоусвідомлення людського духу і в цілому є вінцем розвитку національної культури. «Іноді висловлюють вимоги,— пише він,— щодо народності в науці. Але наука є завжди надбаням загальнолюдським; філософія ж, навпаки, завжди має характер національний, бо вона є вираженням самосвідомості народного духу. Тому і в науці національний характер має місце настільки,

наскільки вона виступає предметом філософської обробки і відчуває на собі вплив філософських ідей» [29, 14]. Тобто, виходячи з того, які філософські традиції розвиваються в межах певної національної культури, можна судити і про особливості світосприймання та світорозуміння певної нації.

Мислитель вважає, що культура ніколи не була й ніколи не буде абстрактно-людською, вона завжди конкретно-людська, тобто національна, і тільки в такому розумінні одночасно є і загальнолюдською. «Слід підкреслити, — пише Ліницький, — що протиставлення загальнолюдського національному не можна не визнати хибним: перше ніде не існує само по собі, відокремлено від національного, а всюди розвивається на ґрунті національного життя. Загальнолюдське виробляється не пригнобленням та нехтуванням, а, навпаки, всебічним розвитком національного духу. Всі кращі національні виявлення досягають загального визнання, тобто отримують загальнолюдське значення тільки тоді, коли на найвищому щаблі свого розвитку досягають найбільш досконалих форм» [21, 357]. На думку Ліницького, філософія неможлива в тому суспільстві, де відсутня цивілізація. І навіть у освічених народів не всюди і не завжди можна знайти філософію у власному розумінні цього слова. За переконанням мислителя, марно було б шукати систематичне мислення в спогляданнях народів стародавнього Сходу. «Можна стверджувати, що їх світогляд не позбавлений глибокого філософського інтересу, але є плодом не методичного мислення, а наслідком випадкового поривання думки, надто напруженої надмірним впливом на неї фантазії... Народи Сходу завжди відрізнялись надмірною фантазією, яка розвивалась у них під впливом кліматичних умов на протигагу спокійній діяльності мислення» [30, 78].

Ліницький обстоює думку про те, що при вивченні філософії для нас найбільш цікавим є процес виникнення певних філософських систем, причому не тільки тому, щоб правильно розуміти значення цих поглядів в історії, а насамперед тому, щоб ми отримували знання про діяльність мислення, про необхідні умови виникнення цієї діяльності, про різноманітні способи її виявлення. Сутність філософії саме і полягає в постійному русі мислення, яке досягає її головної мети, а це все є несумісним з світосприйманням народів стародавнього Сходу.

Філософ вважає, що необхідно й потрібно вивчати погляди мудреців стародавнього Сходу, що можна дивуватись оригінальності та вражаючій глибині їх мислення, але марно намагатись досягнути сам процес виникнення цих поглядів, бо ця таємниця міститься у фантазії, якою так наснажені думки та образи цих народів. Коли діяльність мислення здійснюється спокійно, тобто без зайвих хвилювань, то вона проходить цілий ряд певних сходинок, перш ніж досягне певної визначеності, тобто ця діяльність є свідомою. Коли ж фантазія переважає над мисленням; тоді воно може бути проникливим і навіть передбачливим, але ні в якому разі не буде ніколи чітким та ясним: «На своїх крилах фантазія відносить мислення далеко до останньої межі між можливим та дійсним і не дає можливості мисленню уважно стежити за своїм власним рухом, фантазія освічує мислення, але зв'язок цей часто засліплює власне свідомість. Тому мислення, збуджене фантазією, хоча й може іноді натрапити на сліди високих ідей, але розвинути чи довести їх послідовно не в змозі. Зокрема, поети за допомогою фантазії швидше здатні висловлювати глибокі та оригінальні думки, але вони не здатні систематично розвинути та обґрунтувати їх істинність, таким чи-

ном, хоча ми знаходимо у народів стародавнього Сходу (у індійців, єгиптян, персів, китайців) оригінальне світосприймання, та це світосприймання не має історії, бо виникло воно не в ході історичної послідовності, а внаслідок творчого натхнення. Ось чому це світосприймання відоме нам не у вигляді цілісних систем, а у вигляді міфів, уривчастих положень та висловів; це пояснюється також, чому саме це світосприймання набуло релігійного значення» [30, 80].

Розглядаючи філософію як справу людського розуму, вираження самосвідомості, де кожний наступний етап досліджень розкриває нові сторони поставлених питань, шляхів їх розв'язання, Ліницький особливо цінує античну філософію, вказуючи, що «ніколи з такою енергією і з такою силою та гідністю не проявляла вона своєї діяльності, як це було у древній грецькій філософії. І якщо ми хочемо пізнати достеменну сутність філософії, то найкраще для цього звернутись до вивчення саме грецької філософії» [32, 49]. За оцінкою філософа, своєрідність мислення в античній філософії полягає саме в її самобутньо-діяльній силі. Філософське мислення в античній філософії не пригнічувалося фантазією, і саме це було причиною її саморозвитку. Ліницький вважає, що у римлян філософії загалом не було, і це теж обумовлено відсутністю у них самобутньо-діяльної сили, тобто мислення у римського народу було підпорядковане виключно практичним інтересам суспільної думки, тому цей народ зміг виробити тільки систему громадянського права, — філософія була замінена політикою.

Таким чином, простеживши логічний хід міркувань П. Ліницького, слід відзначити, що київський філософ загалом продовжував традиції західно-

європейської філософії стосовно розуміння сутності та предмета філософії як такого світоглядного знання, яке відрізняється насамперед системністю, ясністю та логічною завершеністю. Тобто найбільш суттєвою рисою наявності філософії у того або іншого народу є, на думку Ліницького, наявність та побудова її представниками цілком виражених філософських систем. Неприйнятними для філософа лишались всі ірраціональні типи філософствування, але розглядає він їх досить елегантно, органічно поєднуючи критичність своєї думки з інтелектуальною толерантністю. Водночас це не означає, що мислитель загалом заперечує значення чуттєво-емоційного рівня в філософсько-теоретичному осмисленні дійсності: «...Філософські положення та елементи філософії мають ту особливість, що діють на душу збуджуючим чином. Філософські думки переживаються, тобто сприймаються не тільки розумом, а й почуттями і діють також на волю, а тому і збуджують любов чи ненависть до себе; філософські ідеї слугують предметом не тільки теоретичних досліджень, а й простягаються на суспільство у вигляді палких пристрастей та завятих суперечок» [31, 7]. Ідеями гуманізму, ставленням до філософії як до вираження людського прагнення до дедалі більшої повноти буття, до досягнення духовної свободи просякнутий весь творчий доробок філософа.

Фундамент історико-філософської концепції П. Ліницького становить тлумачення ним філософії як світогляду, що задає людині систему смисложиттєвих координат світорозуміння, світосвідомості та поведінки. В своїх доповідях, рефератах, статтях Ліницький завжди підкреслював світоглядне значення філософської науки, яка надає доглибний сенс розрізненому людському знанню, вносить в наше життя єдність, гармонійність та цілісність, підно-

снить людину над життєвими дрібницями. Філософія — це спосіб самовизначення, пошуку, знаходження та ствердження людиною самої себе, це осягання свободи вибору свого ідеалу, тобто філософствування надає людині смисложиттєвого виправдання. Тому входження у світ філософії — це не зазубрювання набору понять, істини законів, а осмислення порубіжних проблем людського буття.

Вчений вважав, що «значення філософської культури в тому і полягає, що вона розпалює мислення. Філософія... не дає безперечних висновків, зате вона тримає мислення в постійному збудженні, вона заставляє людину бути мислячою людиною. А мисляча людина — це така людина, яка діє не за обставинами, не за загальноприйнятими звичками, а на основі своїх власних переконань, отриманих у процесі мислення. Ця людина мало думає про користь, ба навіть, щоб вміти з кожного положення дістати певну користь, для цього не потрібно плідно й завзято працювати та міркувати: для цього задосить обачливості, хитрості і, можливо, безцеремонності... Мисляча людина зможе вести розумне життя всюди, в якому б становищі вона не опинилась через обставини. Вона панує над цими обставинами, а не обставини над нею... Ось у чому полягає головне значення філософської освіти...» [15,, 755]. Ці слова філософа, іноді здається, спрямовані в наше сьогодення і стосуються кожного з нас. Насправді ж П. Ліницький звертався до студентів XLV курсу Київської духовної академії на їх останній лекції з філософії у 1890 році, а це був час, позначений розпадом та роздрібленістю філософської думки. Як зазначає Д. Чижевський, це був час, коли «філософія йде у найми до конкретних наук, почасти перетворюючись на мето-

дологію наук, почасти обмежуючися спробами синтезу і систематизації матеріалу, поназбираного конкретними науками... Тому-то і серйозна філософська думка зустрічала в російській (а почасти і українській) пресі лише знуцання і насмішки» [54, 205—206].

І саме в цей час мислитель намагається довести, що інтереси як наукового, так і суспільного національного розвитку з необхідністю вимагають широкого запровадження та розповсюдження серед освічених верств населення тогочасної Росії серйозної філософської освіти. За оцінкою київського мислителя, «філософія повинна слугувати загальнолюдській потребі в самоосвіті. Тому вона аж ніяк не може лишатися замкненою в школах і бути виключно надбанням окремих особистостей» [29, 6]. Підкреслимо, що у творчому доробку П. Ліницького чільне місце займали всі ті проблеми, що хвилювали філософську громадськість України на зламі віків: насамперед про місце і роль філософії в духовному житті людини та суспільства, про спроби виправдати філософію та узасаднити її фундаментальні постулати у зв'язку із розквітом позитивізму і вульгарного матеріалізму як у Європі, так і в Росії та Україні, тому вчений і розгортає свою послідовну аргументовану критику; крім того, його цікавило питання співвідношення віри та знання, що для православних духовних академій мало неабияке значення, а також творче осмислення кантівських філософських принципів на основі християнської традиції.

РОЗДІЛ П'ЯТИЙ

РОЗДУМИ УКРАЇНСЬКОГО МИСЛИТЕЛЯ ПРО ПРЕДМЕТ ВІРИ

П. І. Ліницький — типовий представник Київської школи філософського теїзму, філософ засадничо релігійний, здатний віднайти непроминальні ціннісні орієнтири в християнській духовній традиції, критичність думки якого органічно поєднується з інтелектуальною толерантністю. Як відзначав дослідник історії російської філософії Г. Г. Шпет, «в загальному руслі нашої філософської думки щодо проблеми співвідношення віри та знання цьому питанню призначено було зайняти тільки другорядне місце, оскільки це питання як часткове ввійшло до складу більш широкого питання про співвідношення віри та європейського знання. Але в одній із течій нашої філософії воно зайняло своє природно домінуюче місце: в філософії православних духовних академій» [55, 369—370]. Одне з домінуючих місць це питання займає і в творчому доробку П. Ліницького. У цьому зв'язку набувають нового змісту висновки мислителя щодо головних завдань філософії. Як зазначалося вище, Ліницький вбачає їх у вирішенні двох задач: 1) у створенні наукової філософії; 2) в узгодженні науки з релігійною вірою, або у співвідношенні віри та знання.

Як же вирішує це останнє питання Ліницький? В усякому разі, щоб вірно судити про позицію, яку займав філософ у його вирішенні, треба розглянути його погляди щодо нього у всій їх повноті. І тоді перед нами розкриється образ мислителя, для яко-

го роздуми про предмет віри не були простим та цікавим розмірковуванням, а були суттєвою потребою його внутрішнього життя. Зауважимо, що для богословсько-філософських поглядів П. Ліницького характерна насамперед духовність, а не релігійність. І в буденному житті, як згадували сучасники, «церковно-богослужбові обряди не були для нього тим, чим вони були для віруючого «вугляра»; він і в храмі лишався Філософом: храмове оточення створювало настрій близькості до Абсолютного Духа, роздуми про який були суттєвим моментом його філософствування. Євхаристія була для нього актом найтіснішої єдності духу людського з Духом Абсолютним, але тонкощі догматичних суперечок завжди здавались йому малозначущими та несуттєвими» [15, 758].

Найбільш прискіпливо та послідовно питання про співвідношення між вірою та знанням розглядається Ліницьким у його ґрунтовному творі «Значення філософії для богословія (Пособие к апологетическому богословию)» (1904). І хоча київський філософ завжди проводив чітке розмежування між богослів'ям та філософією, але в цій праці він найбільш яскраво виступає як богослов та філософ одночасно. Якщо ж переходити власне до роздумів мислителя щодо предмета віри, то насамперед філософ вважає, що «між вірою як прийняттям готової істини та науковим дослідженням, метою якого є пізнання цієї ж істини, різниця не абсолютна, а тільки відносна... Необхідність наукового дослідження не вичерпується вірою, а, навпаки, вимагається нею. При повному та вичерпному пізнанні істини сама б віра була зайвою. Віра завжди перебуває в єдності з надією, а надія є сподіванням та завершенням того, що є недосконалим» [20, 71].

За оцінкою мислителя, питання про співвідношення віри та знання в історії людства виникло і буде в подальшому виникати не тому, що воно нерозв'язне, а насамперед тому, що в різні історичні періоди змінювався сам зміст цього питання. «Питання про відношення між розумом та Одкровенням, знанням та вірою, між філософією та богослів'ям неможливо вирішити раз і назавжди. Навпаки, це питання вимагає для кожного часу особливого вирішення, відповідного з духом цього часу, із станом розвитку науки, освіти, з потребами і умовами життя» [24, 510].

Філософ обстоює думку про те, що в епоху отців Церкви питання про віру та знання вирішувалося в залежності від обставин того часу: необхідно було визначити ставлення нової віри до язичництва. Отці Церкви не в змозі були повністю нехтувати значенням язичництва і прагнули відбити нападки язичницьких філософів на християнство. В цей час, на думку філософа, найбільший вплив на вирішення цього питання мала філософія Платона. Середні ж віки не знали іншої філософії, окрім філософії Арістотеля, а природничих наук майже ще не було. І тому питання про віру та знання в Середні віки набуло іншого вигляду, а саме — як узгодити між собою християнську догматику з філософією Арістотеля. Таке узгодження, як відомо, було найкраще досягнуто Фомою Аквінатов. Продовжуючи свої міркування, Ліницький доходить висновку, що наслідком французької революції було збудження в європейських народів прагнення до національної самобутності, тому головними чинниками суспільно-політичного життя почали визнаватися національні засади. На думку мислителя, філософи того часу намагалися пов'язати ці засади із загальнолюдськими ідеями, а головними форма-

ми вираження загальнолюдських засад того часу визнавались наука та мистецтво.

Виходячи далі з предмета свого дослідження, Ліницький послідовно вибудовує цю ж парадигму щодо тогочасної Росії. Питання про співвідношення віри та знання найбільш чітко, на думку київського філософа, трансформуються в поглядах західників та слов'янофілів. Західники доводили, що тільки наукова та естетична освіти можуть залучити Росію до загальнолюдського життя і звільнити її від закостенілості. Вони вважали, що саме такий характер закостенілості являло собою життя в древній Русі. Слов'янофіли вбачали підставу та заперуку національної самобутності Росії саме в злитті православ'я із народним життям. Тобто вірність православ'ю складає найважливішу рису національного характеру, а оскільки ця віра є вселенською, то вона має загальнолюдське значення. На думку слов'янофілів, саме в Росії відбувся щасливий збіг національних засад із загальнолюдськими елементами.

Філософ стверджує, що слов'янофіли розуміють віру в дусі шеллінго-гегелівської філософії, причому розглядають це питання в соціально-політичному аспекті. Тобто національна своєрідність визнається головним чинником суспільно-політичного життя. «Сьогодні ж,— вважає філософ,— питання про співвідношення віри та знання отримало новий вигляд. Це питання розглядається вже не з соціально-політичної, а із природничо-наукової точки зору. Не про відношення між національним та загальнолюдським тепер може йти сперечання (як у слов'янофілів та західників), а про відношення між природним та надприродним. Все природне відходить до царини наукового пізнання, а надприродне — це предмет віри» [20, 122]. Неприйнятною

для мислителя є та позиція, згідно з якою віра в надприродне лежить поза науковою сферою і нічого загального з наукою не має. З цієї точки зору віра в надприродне є не що інше, як марновірність, яка рано чи пізно повинна зникнути та поступитися місцем новому знанню. Філософ вважає, що подібне міркування є пустим та безглуздим, а тому перш за все необхідно звернути увагу на те, чи існує загалом безперечне поняття про природне.

Ліницький ставить у зв'язку з цим таке запитання: чи може бути загалом питання про співвідношення природного та надприродного проблемою природознавства і чи не є це скоріш проблемою філософії? Філософ глибоко переконаний, що «елемент віри необхідний і в науці, саме як віра в істину... Які б зміни не зазнавала наука в своєму подальшому розвитку, як би не розширювався обсяг царини наукових знань, ніколи наукою не буде усунена необхідність релігійної віри, бо підвалина релігійної віри міститься в естві людського розуму» [20, 125]. Саме цим пояснює філософ глибоку релігійність таких великих вчених, як Коперник, Галілей, Кеплер, Ньютон.

На думку Ліницького, якби насправді була така рішуча протилежність між знанням та вірою, то ні в житті, ні в свідомості однієї людини не могли б узгоджуватись ці протилежності і одночасно утворювати один суцільний характер. Одночасно мислитель зауважує, що Біблія не може бути тим джерелом, з котрого необхідно запозичувати підстави для вирішення наукових питань, а є насамперед істинною цінністю для віруючої людини, бо містить в собі вчення про Бога, а також вчення про спасіння людської душі: «Ці дві ознаки — ставлення до Бога та до спасіння душі,— і складають той необхідний критерій, котрий повинен слу-

гувати підвалиною для розмежування обов'язкових істин віри від простих міркувань, що можуть бути прийняті, але можуть бути і не визнані в залежності від того, узгоджуються вони чи ні з вірою, а також виправдовуються вони чи ні сучасним станом конкретних наук» [34, 69]. Ліницький обстоює думку про те, що релігія не може бути засобом задоволення жадоби до знання, бо в цьому випадку релігійне вчення стає джерелом різних міркувань. Якщо ж згодом наукові дослідження приходять в протиріччя з ними, то неминуче виникають негативні за своїми наслідками зіткнення між наукою та релігією: «Щоб цього не трапилось, треба чітко розмежовувати догматичні істини та релігійні гадки, які не можуть мати обов'язкового значення для віруючої людини і які не містять в собі достеменної віри» [19, 7]. Таким чином, Ліницький доходить висновку, що найновіші досягнення в науковому пізнанні ще переконливіше доводять необхідність віри в надприродне та виправдовують загалом релігійну віру, визнаючи її одвічною духовною потребою як окремої людини, так і людства в цілому.

З наведених вище міркувань Ліницького стає зрозумілим, що філософ не відмовляється від допомоги віри у науковому пізнанні, але одночасно наполяє й на суттєвому значенні розуму в справі віри: «Ті, хто хотів би зовсім позбутися умоглядності в справі віри, очевидячки вимагають по суті того, щоб зовсім не мислити про предмет віри, але таким чином предмети ці можуть зробитись зовсім чужими для нашого мислення. Тільки завдяки постійному розмірковуванню над предметом віри він стає близьким нашій душі та набуває сили над потаємнішими її рухами» [34, 61]. Таким чином, почуттєве не чуже філософській душі київського

мислителя, але це все ж таки інтелектуалізована почуттєвість. Далі філософ стверджує, що важливість вивчення проблем віри виражається в підтримці, захисті та виправданні релігійної віри як такого особистісного переконання, яке істотно впливає на весь внутрішній світ людини. Мислитель впевнений, що саме по собі наукове дослідження не містить в собі нічого суперечливого положенням віри. Але зовсім інше — ті наукові результати та висновки, до яких призводять ці дослідження. Саме вони призводили в історії людства до зіткнень між наукою та релігійною вірою. Знову ж таки ці зіткнення не стільки залежали від самих наукових та релігійних положень, скільки від певного їх тлумачення. В різний час поняття про науки змінювались, та й самі науки, на думку філософа, за відмінністю своїх предметів, завдань та методів призводили до різного тлумачення суто наукових знань. Питання про співвідношення знання, найвищим здобутком якого є філософія, та віри, істини якої складають зміст позитивного богослів'я, вирішувалось П. Ліницьким аналогічно з вирішення питання про співвідношення філософії та конкретних наук. Філософ та богослов, працюючи кожний у своїй царині, підходять до вирішення задачі співвідношення віри та знання в межах свого власного дослідження. Філософ розкриває формальне визначення ідеї безумовного, в той час як богослов визначає зміст для заповнення цих визначень. Таким чином досягається єдність віри та знання: віра відшукує в побудовах розуму формальну основу для свого змісту, а розум звертається до віри, прямуючи до заповнення своїх формальних понять про Бога. Справа в тому, що «раціональне поняття про Бога, як і всі інші поняття, які створюються розумом, також є тільки формальним. Щоб це поняття могло бути виражен-

ням реальної істоти, для цього необхідно одкровення цієї істоти, розкриття її діяльної сторони, що й дійсно нам дано частково звичайним шляхом в природі, а надзвичайним шляхом в історії; одкровення є, таким чином, необхідним виправданням недосконалості формальних понять розуму про Бога» [34, 70—71].

Мислитель також вважає, що ставлення філософії до релігії обумовлене тим, що всяка релігія містить в собі завжди теоретичні уявлення про Божество, про світ та про людину; таким чином в будь-якій релігії є підвалини більш-менш цілісного світосприймання. Звідси зрозуміло, що філософія природно межує, а нерідко й збігається з релігією. Відмінною ознакою їх розмежування є те, що філософія своєю підвалиною має розум і тому завжди визнає своїми здобутками тільки ті погляди, які отримані шляхом логічних міркувань. Далі Ліницький підкреслює, що, хоча цьому положенню і суперечить існування таких напрямків в історії філософії, як містицизм, але і його представники не в змозі повністю заперечити значення розуму в пізнанні істини. Нерідко збігаючись з релігією, філософія все ж таки завжди намагалась очистити релігійні уявлення від всього незрозумілого та дивовижного, піднести їх і зробити більш-менш зрозумілими (так було в Древній Греції по відношенню до язичництва) чи, навпаки, намагалась підвестись до висоти релігійних споглядань на основі цілісної системи понять (так було в середньовічній та почасти у філософії Нового часу по відношенню до християнства). Філософ доходить висновку, що, якщо «раніше філософія була служницею богослів'я, то тепер, по справедливості, філософію можна назвати помічницею богослів'я» [20, 86].

Основне завдання релігії мислитель вбачав у мо-

ральному вихованні людей, підтримці в них свідомості обов'язку, любові до істини. Саме для цього потрібна віра, чистота, непорочність серця, які укріплюють людський дух, дають людині моральні та етичні почуття. Ліницький підкреслював, що та філософська система, яка відреклася від теїстичного світоспоглядання, не в змозі гідним чином обґрунтувати свої моральні ідеї, і з неминучістю сходять до принципів евідемонізму (грубого чи витонченого), бо ніяким чином неможливо довести, що прагнення і жадоба щастя самі по собі можуть зробити людину моральною особою: «Навпаки, і саме щастя всю свою цінність отримує тільки від тієї моральної гідності, яка є метою абсолютною і нічому невіддільною» [18, 163]. Ліницький вважає, що віра є позитивним станом душі та її певною настроєністю, яка впливає на поведінку та загалом на все життя людини і має виховний вплив. А невір'я, як проста відсутність віри — є порожнеча душі, а тому якщо може впливати на поведінку людини, то лише руйнівним чином. За глибоким переконанням філософа, теїзм слід визнати не тільки психологічно необхідною, а й розумною філософською системою; бо «якби дійсно для думаючої людини не існувало ніяких теоретичних підвалин, які б виправдовували теїзм, тоді було б можливим і навіть необхідним визнати, що людина може лишатись цілком релігійною тільки доти, доки не мислить суто по-філософськи, і якщо не обдарована здібністю до систематичного та наукового мислення» [23, 185, 191].

Таким чином, як типовий представник української академічної духовно-релігійної філософії, П. Ліницький, що було показано вище, обґрунтовував необхідність релігійної віри, але був одночасно супротивником всякого релігійного фанатизму. Мис-

литель не відмовляється від допомоги віри у науковому пізнанні та від значення розуму в справі віри. Його богословсько-філософська система в цілому носила раціоналістичний характер, а тому філософ виступав рішучим противником емпіричних методів в богослів'ї, які базувались на історичному та психологічному досвіді. «Докорінна помилка сучасних шукачів віри в тому,— стверджує філософ,— що вони дивляться на релігію як на науку, на християнство як на свого роду філософію, на Ісуса Христа як на звичайного, поряд з іншими, засновника релігії, ...а на розум як на єдиний засіб повернення втраченої віри» [20, 76]. Досить критично філософ ставиться і до містицизму саме тому, що містицизм негативно оцінює роль розуму.

Розв'язання проблеми співвідношення віри і знання, їх сполучення у свідомості людини та їх істинну роль у світопізнанні можливо лише на основі розмежування розуму й серця як двох головних сфер людської духовності. Ця проблема (співвідношення розуму і серця) займає чимале й досить важливе місце і у творчому доробку П. Ліницького, оскільки філософська діяльність мислителя становить пряме продовження традицій Київської школи філософії др. пол. ХІХ — поч. ХХ ст. При цьому філософія Ліницького стикається з академічною духовно-релігійною філософією України др. пол. ХІХ — поч. ХХ ст. більш глибоко та більш безпосередньо, ніж це здається на перший погляд. Тому немає нагальної потреби простежувати цей зв'язок у всіх можливих нюансах, достатньо акцентувати найбільш показові моменти. Причому в питанні співвідношення розуму і серця мислитель займає досить своєрідну позицію, яка проходить рефреном через весь творчий доробок київського філософа. Не заперечуючи важливого значення сер-

ця як осердя душевного й духовного життя людини, філософ одночасно наполягав і на важливості розуму, вимагав гармонії розуму з іншими душевними силами людини: «Недостатньо одного тільки прийняття християнського віровчення, недостатньо віри в те, що це вчення істинне, необхідно при цьому і засвоєння цього віровчення, причому засвоєння, по можливості, всіма силами душі» [20, 73].

Ліницький наполягав на важливій ролі розуму в релігійному житті людини. Він ставить слушне запитання: чи доцільно визнавати головним органом релігійності людини її серце та волю і одночасно нехтувати розумом? Філософ застерігав від тих згубних наслідків, які виникають як результат однієї сторони духовного життя людини. «Розум може породжувати іноді сумнів, але з цієї причини відкидати важливість і значення розуму є повним безглуздям. Відсікайте сумнів, боріться з ним, але не відкидайте розум!.. Отці Церкви справді надавали головного значення в справі віри та моралі серцю. Але це тому, що, дивлячись на серце як на осердя та центр душевного життя, покладали на нього об'єднуючу силу душі, а тому не виключали й розум, а вимагали тільки гармонії розуму з іншими душевними силами людини» [20, 86]. Справді, в питанні співвідношення розуму і серця у переважній більшості отців Церкви можна констатувати своєрідний діалектичний підхід. Його суть у тому, що без серця, цього проводиря діяльності людини — розум безсилий, але й без розуму — серце сліпе, позбавлене керівництва; серце і розум в онтологічному аспекті займають однакове місце, аксіологічно вони рівноцінні, принаймні розум не входить в серце як частка в ціле. Саме на тому

розумінні співвідношення розуму і серця наполягає Ліницький, тим самим продовжуючи традицію східної патристики щодо тлумачення цієї проблеми.

Згідно з Юркевичем, розум — тільки світло, яке освітлює свою основу, або «розум є вершина, а не коріння духовного життя людини» [56, 95].

Юркевич порівнює співвідношення розуму і серця з відношенням каганця та оливи [56, 112]. Звідси виходить, що розум повністю залежить від своєї основи — серця. Однак чи поглинає серце його? Чи розчиняється розум у своїй основі?

Ця проблема (співвідношення розуму і серця) спричинила різноманітні думки й оцінки в сучасній дослідницькій літературі. Відзначимо крайні погляди. З одного боку, згідно з думкою канадського дослідника С. Ярмуса: «Юркевича антропологія ґрунтується на двох основних силах людського духу: голова і серце... які знаходяться у відношенні зрівноваження (балансі)» [57, 31]. В іншому місці це співвідношення трактується як своєрідне погодження — гармонія і координація. Причому на вищу ступінь Юркевич, за Ярмусем, ставить серце людини, а не розум [57, 31]. З другого боку, наведемо думку відомого російського філософа Г. Шпета, згідно з якою «Юркевич потопив розум в серці» [55, 632]. Згідно з Ліницьким, серце — це осереддя та центр душевного й духовного життя людини, це об'єднуюча сила душі, але розум, на думку філософа, це не менш важлива частина душі, ніж серце. Розум П. Ліницький трактує здебільшого чисто інтелектуалістично, в дусі новоевропейської філософії і наполягає на гармонії розуму з іншими душевними силами людини як у справі віри, так і в наукових дослідженнях. Ліницький змістовно доповнює погляди Юркевича, виділяючи поряд із серцем і

гармонізуючу функцію розуму, але ні в якому разі не протиставляючи серце і розум, тим самим не заперечуючи, а доповнюючи Юркевича. Незважаючи на різні смислові наголоси в розумінні значення розуму і серця в житті людини, в цілому простежується, як зауважував С. Л. Франк, певна закономірність, згідно з якою вітчизняна «філософія в значно більшій мірі, ніж західноєвропейська, є саме світоглядною теорією, і ... суть її та основна мета ніколи не лежали в сфері чисто теоретичного, неупередженого пізнання світу, але завжди — в релігійно-емоційному тлумаченні життя, і ... вона, таким чином, може бути зрозуміла саме з цього погляду, а саме за допомогою поглиблення в її релігійно-світоглядні корені» [53, 474].

Взагалі, як відомо, переважаючою тенденцією в українській філософії вважається так звана «філософія серця». І як підкреслює в своєму дослідженні М. І. Лук, «головним критерієм зарахування того чи іншого мислителя в лоно української філософії... є зв'язок його вчення з традиціями української духовності, найприкметнішою серед яких є культура «серця»... Чому ця проблема в найрізноманітніших модифікаціях і проявах постійно наявна в працях саме українських мислителів? Саме це має передусім цікавити історика філософії, а не те, «скільки місця» вона займає і як вирішується в кожному конкретному випадку. Тільки послуговуючись цим критерієм, можна осягнути суть та унікальність (у розумінні індивідуальної неповторності) власне української філософії другої половини ХІХ — початку ХХ ст.» [37, 9]. В той же час в «Історії філософії України» В. С. Лісовський відзначає, що «...попри релігійно-містичну чи релігійно-ідеалістичну філософську антропологію, репрезентовану Григорієм Сковородою і Памфілом Юр-

кевичем, маємо філософські ідеї, які не вписуються в цю традицію. Фактично поза цією традицією лежать філософські курси професорів Києво-Могилянської академії чи, скажімо, аналітично зорієнтована філософія другої половини ХІХ — поч. ХХ ст.» [13, 19]. З цього приводу виникає слушне питання: якою мірою ідеї Ліницького стикаються з цією традицією? Чи, може, ідеї київського філософа йдуть якраз всупереч цій традиції? Зауважимо, що спадкоємність традиції може бути виражена не тільки у висвітленні одних і тих самих положень, а й у стурбованості одними і тими ж питаннями та у виборі теоретичних засобів їх розв'язання. Якщо ставити це питання таким чином, то стає зрозумілим, що однозначної відповіді на нього бути не може, бо філософська спадщина П. І. Ліницького досить багатогранна й не підпадає під якесь одне усталене визначення. Це глибокий і тонкий мислитель досить своєрідний та оригінальний, тому й вивчення та ставлення до його філософського доробку повинно носити неупереджений, виважений та толерантний характер.

* * *

Проаналізований матеріал дає підстави для висновку, що філософ високого професійного рівня П. Ліницький за умов негативного ставлення до філософії, коли — згадаємо — і в Європі, і в Російській імперії панували позитивізм і вульгарний матеріалізм, і твори Бюхнера та Молешотта були настільними книгами для великої частини інтелігенції, не тільки виступив на захист філософії, а й, урахувавши новітні досягнення світової філософської думки того часу, зокрема німецької, зробив спробу по-новому підійти до осмислення її предмета, завдань і призначення, виявлення основ-

них механізмів і тенденцій розвитку. Будучи переконаним, що вихід із духовної кризи суспільства можна знайти тільки в царині філософії, Лінницький розпочав свою діяльність у цьому напрямі зі спроб відновити в правах філософію, з виступів проти позитивістських спроб замінити її конкретними науками. Проблема правомірності філософії як самостійної галузі знання зводилася передусім до з'ясування її предмета й методу. Філософія завжди мала свій специфічний предмет дослідження, який не може бути зведеним до предметів інших наук. Це саме стосується й методу. На противагу своїм сучасникам, Лінницький розумів, що особливість становища, в якому опинилась філософія другої половини ХІХ ст., полягає в конфлікті, що виник між філософією та природознавством. Він був переконаний, що методами природничих наук не можуть бути розкриті таємниці духу, але разом з тим київський мислитель розумів і те, що «останнє» слово філософії ніколи не може бути істиною останньої інстанції.

Проаналізований логічний хід міркувань П. Лінницького дає підстави для висновку, що київський філософ загалом продовжував традицію західноєвропейської філософії стосовно розуміння сутності та предмета філософії як світоглядного знання, яке відрізняється насамперед системністю, ясністю та логічною завершеністю. Всі ірраціональні типи філософствування лишаються для мислителя неприйнятними, бо вони тяжіють скоріш до чуттєво-емоційного, символічного сприйняття світу, ніж до його духовно-теоретичного осмислення. Але це не завадило філософу розглядати їх в спокійно-академічному стилі, органічно поєднуючи глибоку обізнаність і тактовність до інших поглядів.

П. Ліницькому притаманна традиційна для західноєвропейської філософії гносеологізація та раціоналізація філософської свідомості, oprіч цього, і сам мислитель вважав свою філософську систему раціоналістичною, але, попри це, раціоналістична система його філософствування лишалася такою скоріш за формою, ніж за змістом. «Західним» тут було те, що якраз було найменш суттєвим, а найбільш суттєвим те, що вкладалося в ті зовнішні раціональні форми. Для київського філософа характерне насамперед «уплітання» своїх власних думок в раціоналістичну традицію німецької класики, а саме творче осмислення кантівських філософських принципів у рамках християнської духовної традиції. У творчості П. Ліницького думки представників німецької філософської культури трансформуються через призму української філософської традиції, набувають самобутності завдяки своєрідному синтезу з теїзмом, слідуванню ідеї співвідношення віри і розуму як одного з вирішальних принципів у побудові власної філософської системи. Зовнішні форми раціоналістичної системи мислителя просякнуті в цілому світоглядним змістом, обсяг якого наповнений високою духовністю. Все, що залучалося П. Ліницьким до сфери філософського осмислення, зорієнтовано на пошуки та осмислення насамперед проблем людини та з'ясування її морально-духовних начал.

РОЗДІЛ ШОСТИЙ

ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ МЕТАФІЗИКИ П. ЛІНИЦЬКОГО

Для всіх філософських течій ідеалізму другої половини ХІХ століття характерне в цілому звернення до гносеологічної проблематики, що зумовлювалась потребами, по-перше, відшукання нових способів обґрунтування вихідних принципів самого ідеалізму з врахуванням найновіших досягнень науки; по-друге, у спростуванні матеріалізму, котрий у другій половині ХІХ століття, завдяки насамперед революційним демократам і марксистам, мав значний вплив на філософську думку України. Оскільки однією із найслабших ланок старого матеріалізму, вершиною якого вважались погляди Бюхнера, Фогта, Мошотта, була саме гносеологія, чільне місце в цей час в усіх без винятку філософських течіях ідеалізму посідали проблеми теорії пізнання. Інтерес до гносеології був пов'язаний також з поширенням в країні німецької класичної філософії, зокрема філософії І. Канта, в якого ці проблеми переважали над іншими. Оскільки академічна філософія стояла у фарватері тих тенденцій, котрі були притаманні всій релігійно-ідеалістичній філософії на Україні, остільки саме в ній акумулювалися й відтворювались здобутки як природничих наук, так і найновіших досягнень власне філософської науки. Представники академічної філософії усвідомлювали необхідність переосмислення теоретико-методологічних засад самої філософської науки. Не являли собою винятку й праці П. Ліницького як одного з пред-

ставників української духовно-академічної філософії др. пол. XIX — поч. XX ст. Філософ не стояв осторонь проблем теорії пізнання, і в своїх працях він прагнув з'ясувати питання про сутність буття взагалі, про його відношення до мислення, природи до духу, про форми й методи пізнавальної діяльності, про співвідношення ролі чуттів та розуму в процесі пізнання. Тому гносеологічна проблематика посідає чільне місце майже в усіх працях філософа, але найбільш повне висвітлення зосереджено в таких працях, як «О формах и законах мышления» (1895), «О необходимости метафизики» (1897), «Основные вопросы философии. Опыт систематического изложения философии» (1901). Але перш ніж переходити до розгляду власне гносеологічної проблематики у творчому доробку київського мислителя, необхідно зупинитись на особливостях його метафізики.

* * *

Аналіз поглядів П. Ліницького щодо окресленого вище кола питань доцільно розпочати з висвітлення питання про сутність буття взагалі. Оскільки, на думку філософа, з усіх понять, котрі мають універсальне значення, найбільш простим, а тому і первинним, слід визнати поняття буття. Як поняття причини, так і поняття буття є в усіх мовах і завжди широко використовувались. Але з логічного погляду поняття буття більш первинне, ніж поняття причинності, оскільки останнє означає зв'язок, відношення в тому, що вже існує, отже, необхідно спочатку дещо мати як вже існуюче, щоб стала можливою думка про причинність. Тому-то думка про буття перш за все і є предметом філософського дослідження і найгрунтовнішим, першопочатковим питанням філософії.

Загальновідомий і невпинний досвід свідчить, що речі походять одна від одної, тобто мають буття не власне, а запозичене. Це наводить на думку, що має існувати дещо таке, що має своє власне, незапозичене буття, тобто існує в собі і через себе, а не через щось інше. Тоді виявляється, що є два види буття: одне незалежне, первинне; а друге — залежне. В першому міститься сутність, інакше — підстава другого, а це друге по відношенню до першого є його явищем (буття феноменальне). Беручи ж до уваги існуючий всюди зв'язок між речами, неможливо не прийти до висновку про те, що ця єдність, котра проявляє себе скрізь як цілісний світ, є властивістю первинного буття: через свою єдність це буття поєднує всі інші породжені ним речі. А оскільки первинне буття — це єдність, то воно має бути і незмінним, тобто завжди залишатись одним і тим самим, не стаючи ні чим іншим, бо інакше воно б не відрізнялось від породженого ним плінного буття: «Таким чином,— підсумовує філософ,— з думкою про буття пов'язані такі припущення: є буття основне, первинне, і буття вторинне, залежне від першого; буття, в якому міститься сутність всього, і буття феноменальне. Ознаки буття основного і сутнісного: єдність і незмінність» [31, 11].

Далі виникає слушне запитання, яке, за П. Ліницьким, є «основним питанням філософії»: що ж саме з усієї даної дійсності, з усього, що ми знаємо, слід визнати первинним і основним буттям, інакше,— єдністю тотожною і незмінною сутністю речей? Філософія на це питання дає дві протилежні відповіді: за одною з них, сутністю речей є матерія; за другою ж, не матерія, а дух є буття основне, першопочаткове та найбільш сутнісне. Відповідно до цього існують і два напрямки філософії: матеріалістичний і спіритуалістичний. Подальше дослідження

питання про сутність речей пов'язане з розглядом цих напрямків філософії.

На думку Ліницького, основний принцип матеріалізму (в матерії міститься сутність речей) міг би бути прийнятим тільки у тому випадку, якби було можливим повністю віднести до матерії наведені вище ознаки сутнісного, основного буття — єдність та незмінність [31, 12]. Чи ж є матерія началом єдиним та незмінним? Відповідаючи на це питання, філософ перш за все вказує на докорінну різницю між неорганічною та органічною матерією. Різниця ця настільки суттєва, що не дає можливості стверджувати про єдність матерії. І тоді матеріалізму залишається одне з двох: або визнати існування двох принципово різних видів матерії: неорганічної і органічної, і в цьому випадку не можна вже говорити про матерію як про єдину сутність речей; або ж основну властивість органічної матерії — життя слід визнати характерною деякою мірою і для матерії неорганічної [31, 17].

Матеріалізм, розмірковує далі Ліницький, розуміє матерію як сукупність рухомих частинок, тобто таких, котрим може бути властива суто зовнішня змінність, яка полягає в переміщенні, зміні свого положення. Якщо ж припустити існування в частинках матерії деякої подібності чутливості, то цим самим припускається уже в матерії сторона суб'єктивна, — елемент духовності, і оскільки ця сторона певно має бути визнана більш важливою в порівнянні із зовнішнім існуванням матерії, то ясно, що за вихідний пункт у вирішенні питання про сутність речей слід приймати не зовнішнє їх буття (що полягає в русі), а «внутрішнє буття духа, що їх споглядає, і в якому основна властивість органічної матерії, визнана тепер докорінною рисою буття речей, і яка є найбільш розвинутою і досконалою»

[31, 18]. Такий метод дослідження і вирішення питання про сутність речей застосовує спіритуалізм.

Спіритуалізм як напрямок у розв'язанні питання про сутнісне, основне в бутті,— мислити це буття як єдине і незмінне,— виходить з того, що цей принцип більшою мірою належить до внутрішньої сутності духу, ніж до зовнішньої, матеріальної дійсності. Тому-то спіритуалізм сутністю речей визнає дух; матерію ж він вважає буттям феноменальним, несутнісним.

З погляду спіритуалізму, єдність матеріальної речі є уявною, позірною, а не дійсною,— припустимою, а не суть даною. Бо єдність є властивість не матеріального, а духовного буття. Дух наш усвідомлює себе цілісним просто і безпосередньо (єдність свідомості, нашого «я»), незмінність також є рисою, що характеризує буття духу, бо незмінність є ніщо інше, як безперервно існуюча єдність (тотожність свідомості, «я»). Матеріалізм завжди полягав у повторенні одних і тих же тверджень. Спіритуалізм, навпаки, не є таким одноманітним, але він не допускає різні видозміни основних своїх понять. «Спіритуалістичне мислення, — резюмує філософ,— є більш змістовним та складним. Саме по собі поняття про дух припускає більшу різноманітність визначень; і більш того, для спіритуалізму найважливішим завданням є висвітлення буття матерії і ставлення її до духа...» [31, 19].

Матеріалізм і спіритуалізм, таким чином, співвідносяться між собою так, що одне заперечується іншим, отже, один з цих напрямків є по відношенню до іншого заперечним. Але з філософського погляду, за Ліницьким, позитивним вченням слід визнати спіритуалізм, а негативним — матеріалізм, бо останній заперечує буття духа, отже, і філософію як прояв і витвір духа, а оскільки в той же час матеріа-

лізм визнає себе філософською системою, то в цьому полягає внутрішнє, докорінне протиріччя матеріалізму.

Спіритуалізм, як підкреслювалось вище, матерію вважає явищем. Тепер необхідно висвітлити, «що таке явище як у сенсі суб'єктивному, так і в сенсі об'єктивному. В цьому полягає завдання гносеології» [31, 29].

Філософія завжди виходила з того необхідного для неї припущення, що є буття сутнісне, основне, і буття феноменальне (сутність і явище). При цьому власне філософії належним предметом дослідження слід визнати питання про сутність речей, про буття основне, першопочаткове. Явлення ж, буття феноменальне є предметом наук спеціальних (досвідних). З розвитком і удосконаленням цих наук і в їх власній царині, на їх ґрунті стали виникати питання близькі до загального питання філософії про сутність речей, а це для самої філософії все більш і більш відкривало другу сторону досліджуваної нею проблеми. Ясно, що між сутністю речей та явищами має бути нерозривний зв'язок; тому-то і необхідно вивчати питання про сутність і з боку її проявів, з боку феноменального. Але як наука універсальна, філософія звичайно має досліджувати царину явищ у взаємовідношенні загальної для всіх них риси. Таким загальним елементом всіх явищ є пізнання. І дійсно, будь-яке явище вбачає, з одного боку, те, ще являється, а з іншого боку — того, кому дещо являється, — об'єкт та суб'єкт.

Відношення між суб'єктом та об'єктом і є перш за все пізнання. Окрема досвідна наука зупиняється в своєму дослідженні на явищі; але при великій різноманітності того, що являється (звідси множина досвідних наук), спільним елементом у будь-

якому явищі є те, як воно власне являється суб'єкту, котрий сприймає і досліджує явище. Звідси визначається і саме завдання, котре філософія має вирішити в питанні про пізнання. «Воно полягає переважно в тому, щоб виділити і відокремити належне суб'єкту від всього того, що має бути віднесеним до об'єктивної сторони явища. Розглядаючи різні способи вирішення цього завдання, знаходимо в цій царині два головних напрямки філософії: емпіризм та раціоналізм» [31, 31].

По відношенню до самого пізнання як явища. філософічний розум ставить те ж саме питання, що й по відношенню до звичайних об'єктів пізнання, а саме він запитує, в чому полягає сутність власне пізнання, розуміючи під сутністю те, що слугує першопочатковим, єдиним (тобто тотожним у всіх суб'єктів, звідси всезагальність — ознака єдності) і незмінним, тобто таким, яке є у будь-якому пізнанні (звідси — необхідність — друга ознака) підґрунтям його. Емпіризм визнає основним началом пізнання чуттєве сприйняття (тому його називають ще сенсуалізмом), органами якого є зовнішні відчуття, а також відчуття внутрішні, нерозривно поєднані з ними: пам'ять та уява. Те, що сприйнято чуттям (відчуття та враження), за допомогою пам'яті перетворюється та відтворюється уявою у вигляді уявлень. Тому уявлення емпіризм визнає основною елементарною формою пізнання. Чуттєве сприйняття (враження та відчуття) у чистому вигляді ніколи не існує, а завжди зливається з раніш отриманими, схожими з ними, сприйняттями, утриманими в пам'яті, що вже дістали вигляд уявлень. Тому і чуттєві сприйняття також називаються уявленнями (ідеями).

Від елементарних уявлень слід відрізнити групи або асоціації уявлень; уявлення, за Юмом, асоцію-

ються за законами: а) схожості і б) суміжності в просторі і в часі. Те, що ми називаємо причинністю,— є простою послідовністю уявлень, багато разів пізнаною нами, що стала значною для нас (розумова навичка). Якраз саме через це, за попереднє, тобто причину даного явища, ми звичайно уявляємо те, про що нам відомо вже з досвіду, що саме це, а не інше завжди передувало цьому явищу. Але оскільки досвід не дає нам ніякого уявлення про безкінечний дух, то вочевидь будь-які висновки про буття та властивості цього духу можуть бути тільки вигаданими та свавільними. Тим більше, що і про своє власне «я» ми вимушені стверджувати, що воно є лише ряд або група уявлень (пам'ять про минуле). Ми знаємо тільки свої уявлення, як дані нашої свідомості. Це твердження є головним висновком філософії Юма. З цього випливає, що лапідарний і послідовний емпіризм неминуче призводить до суб'єктивізму.

На думку київського мислителя, метод емпіричної філософії, який полягає в узагальненні часткових знань, сам по собі приходиться до необхідності введення узагальнень. І оскільки позитивізм визнає своїм завданням викриття законів, то і найвищі узагальнення він називає законами; при цьому вбачається, що і ці кінечні твердження також ґрунтуються на досвіді. «Але насправді ж ніщо інше, як апіорні начала є головним підґрунтям цих тверджень, і якраз саме вони надають цим твердженням характер всезагальності» [31, 78—79].

Те, що емпіризм визнає, так би мовити, свавільним витвором людини, вторинним нашаруванням і утворенням в нашій духовній організації, а саме розум і його найближчу наявність, тобто мову, те ж саме раціоналізм розглядає як докорінну і суттєву приналежність природи людини, таку при-

належність, без котрої ця природа немислима. Тому, з погляду раціоналізму, первинною і необхідною основою пізнання, всезагальною і незмінною, є діяльність розуму, а саме мислення.

Розум, на думку мислителя, це діяльна здібність, і якщо Берклі здавалось неможливим, щоб матерія — начало пасивне — утворювала в нашій свідомості ідеї, уявлення, то це, певно, тому, що діяльність розуму, як іманентна властивість людського духу, бере участь уже в самому чуттєвому сприйнятті. Адже сприйняті враження та образи речей ми закріплюємо в свідомості словами мови, а мова є вже вираженням розуму, і якщо можна розглядати мову як витвір людини, то лише в тому сенсі, що людина, як розумна істота з самого початку мала і має здатність до утворення мови, здатність мислення. Мислити неможливо без ідей. Тому, оскільки мислення є первинною властивістю людського духу, мають бути і деякі ідеї, також первинно властиві духу людини. Такі ідеї називались і ще зараз називаються, на відміну від інших, вродженими. В цьому питанні (про вроджені ідеї) є, на думку філософа, два погляди у раціоналістів.

За одним з них (Платон та Декарт) певні ідеї і твердження існують в душі з самого початку, і завдання мислення полягає в тому, щоб привести їх до ясності, зробити їх виразно та окремо усвідомлюваними і упорядкувати їх, тобто створити систему, а для цього необхідно розвинути, спираючись на них, подальші висновки. За другим поглядом, з самого початку ми не маємо ніяких певних ідей та тверджень (істин), а маємо лише загальні форми, способи мислити так, а не інакше, і ці способи, наскільки вони приводяться в дію під впливом чуттєвих вражень, дістають значення та характер пра-

вил або законів, котрі керують нашою пізнавальною діяльністю. «Такі форми або способи пізнавальної діяльності, котрі передують будь-якому досвідові, і на відміну від тверджень, заснованих на досвіді, називаються початками апріорними. Цей останній погляд в питанні щодо вроджених елементів пізнання є пізнішою і найбільш категоричною та розповсюдженою формою раціоналізму» [31, 37].

Сутність емпіризму як філософського вчення полягає в запереченні метафізики. Тому, на думку П. Ліницького, це заперечення є головним мотивом емпіричного погляду на пізнання. При явній неспроможності матеріалізму як метафізичного вчення про сутність речей, а матеріалізм, як вважає філософ, в цьому сенсі завжди був тільки знаряддям заперечення і самостійного значення не мав, лише спиритуалізм залишається єдиною можливою формою метафізики. От чому всі великі філософи, як і взагалі філософи, гідні цього ймення, були спиритуалістами. І треба бути саме філософом, тобто прихильником істини, щоб оцінювати філософське вчення, не беручи до уваги ніяких сторонніх міркувань, а лише за його філософською вартістю та значенням. Здебільшого визнання чи невизнання даного вчення спонукається не філософськими, а зовсім іншими мотивами. На думку багатьох, на спиритуалізм кидає тінь і робить це вчення неприйнятним та обставина, що через нього філософія наближається до богослів'я.

Оскільки спиритуалізм, на думку філософа, — єдиною можливий спосіб визначення метафізичного питання (про сутність речей), то для усунення спиритуалізму лишається тільки заперечення можливості самої метафізики, заперечення метафізичного питання. В цьому і полягає головний сенс і значення емпіризму (звичайно, з філософського погляду на

нього). Емпіризм стверджує неможливість вирішення метафізичного питання і засновує це своє твердження на тому, що нам доступні тільки явища, як предмет єдино істинного, досвідного пізнання. При такому погляді на пізнання спиритуалізм втрачає будь-яке наукове значення і виявляється витвором фантазії, вираженням наївної, первісної віри людини, її безпорадності та безсилля в боротьбі з природою.

Але після того, як метафізику у вигляді онтологічного вчення (про сутність речей) усунуто, вона все ще залишається у формі гносеологічній, у вигляді вчення про апіорні начала пізнання. «Рационалізм,— доходить висновку філософ,— стверджує, що начала ці незалежні від досвіду, а через це допускається можливість іншого пізнання, відмінного від пізнання чуттєвого, досвідного,— а саме припускається можливість пізнання надчуттєвого, наддосвідного. Певно, що і предметом такого пізнання слід вважати буття надчуттєве, тобто буття сутнісне, відмінне від феноменального. А це і є предмет метафізики» [31, 73].

Таким чином, на протилежність емпіричній філософії, котра називається, на думку мислителя, науковою у тому сенсі, що свої твердження ґрунтує на даних природознавства, раціоналістична філософія є метафізичною, і тому причіниками емпіричної філософії звичайно заперечується як ненаукова; однак за значенням своїм вона ширша так званої наукової філософії. Оскільки раціоналістична філософія, інакше метафізична, ґрунтується не на спеціальних даних, а на началах апіорних, то і змістом цієї філософії є не якісь часткові твердження, а якраз основні і найбільш загальні (універсальні) поняття, котрі мають однаково важливе значення і для науки і для життя, і для вчених і для

невчених. Філософія лише роз'яснює ці поняття та приводить їх до системи, прагне утворити з них разом із загальнолюдськими принципами більш-менш єдиний та цілісний світогляд.

Підбиваючи підсумок розглядові співвідношення різних способів вирішення проблеми пізнання сутності речей, Ліницький доходить висновку про те, що «...в питанні про системи філософії, як і в інших філософських питаннях, можливі тільки два протилежних рішення — емпіричне та раціоналістичне. Будь-які інші рішення всіх питань філософії можуть мати тільки мішаний характер, — почасти емпіричний, почасти раціоналістичний» [31, 55—56].

Ствердивши можливість наддосвідного пізнання, предметом якого є надчуттєве буття, Ліницький переходить до висвітлення питання про предмет метафізики. Перш за все, зауважує він, для людського розуму необхідною є ідея безумовного. Якщо є умовне, то має бути і безумовне; думка про останнє є необхідним доповненням першого. Якщо ідея безумовного є необхідною, то нема потреби і можливості доводити буття безумовного. У відомих доведеннях буття Бога не просто стверджується буття безумовного, а засвідчується реальність певного поняття про безумовне, — як про істоту досконали, всемогутню, премудру і т. д.

Якщо буття безумовного є необхідність, то виникає питання про те, яке походження має ця необхідність. Основними поглядами з цього приводу є такі: ця необхідність має психологічне, або соціологічне, або практичне походження. Але всі ці погляди, вважає філософ, або неправильно, або недостатньо визначають силу необхідності, яка притаманна ідеї абсолютного.

Фейербах, наприклад, виводить ідею безумовного із психологічної необхідності, котра полягає в тому, що людина створює собі ідеал, підносячи до ідеалу свою власну сутність: заперечуючи свою обмеженість, людина, за Фейербахом, перетворює свої властивості в безмежні, і таким чином впливає ідея необмеженої істоти, тобто чим людина сама бажає бути, те для неї і є Бог. Але таке тлумачення ідеї безумовного є цілковито хибним, зазначає Ліницький. Ідеал, як витвір уяви, не може бути безмежним; навпаки, ідеал завжди є деякий образ, в котрому людина втілює свою ціль. Неможливо, щоб істота обмежена ставила собі ціль чи мету безмежну, бо це нездійсненно та неможливо. Мислитель доходить висновку, що в цьому випадку, абсолютне мислиться просто як існуюче, а не як те, що підлягає здійсненню.

Необхідність ідеї безумовного не є також соціологічною: за подобою земного володаря, людина, порівнюючи світ із суспільством (державою), уявляє собі Божество як законодавця і правителя світу. Але це не суспільне життя створило ідею Божества — істоти абсолютної, а навпаки: тільки ідея безумовного робить можливим для людини суспільне життя, котре суттєво відрізняється від стадного життя тварин тим, що слугує основою морального розвитку людини.

Погляд І. Канта на ідею безумовного як на постулат практичного розуму мало відрізняється, на думку київського філософа, від соціологічної концепції: заради практичної потреби, щоб надати обов'язкової сили вимогам морального закону, людина створює ідею Божества, як істоти безумовної. В дійсності, підкреслює П. Ліницький, ідея безумовного має не тільки практичне значення, але й теоретичне; на ній ґрунтується також ідея істини, а

не тільки ідея морального блага і обов'язкове значення морального закону.

Розглянувши різні погляди на походження ідеї безумовного, київський філософ доходить висновку про те, що вона «...є логічною або — що теж саме — об'єктивною, бо логічна необхідність характеризується тим, що містить в собі визнання реальності поняття мислимого саме таким чином, тобто як необхідного» [31, 163]. Усі ж інші вказані вище види необхідності мають другорядне значення і є важливими тільки як наслідки необхідності логічної.

Як відомо, Кант відкидав тотожність або радше збіжність логічної необхідності поняття із визнанням реальності цього самого поняття. Але для Канта не підлягало сумніву буття «речі в собі», очевидно, саме через логічну необхідність цього поняття. Досвід, на думку Ліницького, не може слугувати ґрунтом вірогідності цього поняття, бо досвід обмежений явищами. За Кантом, продовжує далі київський мислитель, до складу досвіду входять необхідні форми мислення (категорії). Те, зазначає П. Ліницький з цього приводу, що «логічна необхідність ідеї безумовного безпосередньо містить в собі визнання реальності цієї ідеї — це так очевидно, що і Кант, критикуючи, наприклад, телеологічне доведення буття Бога, не говорить, що це доведення може дати нам тільки деяке поняття (бо від поняття до визнання його реальністю дуже далеко), а говорить тільки, що це доведення призводить до визнання буття Улаштувача світу, а не Творця» [31, 164].

Не можуть заперечувати і емпіристи, що визнання реальності ідеї безумовного для нас необхідно, але при цьому стверджують, що безумовне є непізнаваним. Емпіричний погляд на пізнання, як на сукупність явлень, є одностороннім та вузьким. І як-

що до безумовного неможливо застосувати кількісні визначення (ціле або частина), то це означає тільки, що слід шукати інші визначення. «І дійсно,— зазначає філософ, переважне значення в розкритті ідеї абсолютного мають визначення якісні, а не кількісні (наприклад, безумовне — єдність по суті, а не в тому умовному сенсі, як і будь-який предмет можна назвати єдністю), і не про уяву безумовного може йти мова, а про поняття» [31, 166]. В чому ж полягає це поняття? — ставить слушне запитання Ліницький.

Безумовне протилежне умовному; умовність є залежністю; тому-то безумовне слід мислити як незалежне, цілком вільне. Людина почасти вільна, а почасти залежна: природа і свобода в ній поєднуються. Безумовне ж цілком вільне: все в ньому має характер самовизначення. Безумовне, як цілком вільне, проявляє себе в безумовній творчості (з нічого); інакше кажучи — безумовне є істота всемогутня. Могутність — властивість волі, а досконала творчість, окрім всемогутності, має передумовою ще й премудрість, бо всемогутня творчість має проявлятися в створенні витвору якщо і не досконалого, то призначеного стати досконалим, отже, здатного до розвитку. Свобода без самовладання і самопізнання немислима; властивості ж ці означають відношення безумовного до самого себе, як і творчість характеризує відношення безумовного до іншого, відмінного від нього і залежного буття. «Всемогутня істота,— висновує Ліницький,— все містить в собі і всім владає (Вседержитель, Господь), але перш за все містить себе і володіє собою, тобто має центр своєї сутності в собі, а це приводить до того висновку, або точніше, безпосередньо містить в собі те поняття про безумовне, що воно є істотою особовою» [31, 167].

Визначення безумовного, як істоти особової, звичайно ґрунтується на тому, на думку мислителя, що людина прагне спілкування з безумовним, а спілкування можливе тільки з істотою особовою, але це означає тільки те, що людина має потребу уявляти безумовне таким чином, чого очевидно недостатньо, бо при цьому залишається місце для питання: чи є істинним таке уявлення? Відповідаючи на нього, філософ підкреслює, що за істинність поняття може ручатись тільки розум, тому означення питання набирає такого сенсу: чи може бути виправданим таке поняття самим розумом,— чи є воно раціональним, чи воно є тільки суб'єктивним уявленням (а не поняттям), нав'язаним проблемами серця? «Справді, те визначення безумовного, що воно є особовою істотою, що воно є дух особовий, слід визнати поняттям раціональним» [31, 168].

Чим же тоді пояснити те, ставить слухне запитання філософ, що у філософських вченнях нерідко безумовне визначається як істота безособова? До такого поняття про безумовне приходять, звичайно, розглядаючи питання про безумовне з погляду взаємовідношення між безумовним та умовним.

Відношення це розуміється і може розумітися двояко: а) або як необхідне для умовного, так і для безумовного; при цьому безумовне ототожнюється із умовним таким чином, що тлумачиться або як цілість всього умовного, або ж як частина умовного, як внутрішня основа його; б) або як вільне, а не необхідне; при цьому безумовне відокремлюється від всього умовного. Перше відношення позначається як іманентне, а друге називається трансцендентним.

Переходячи до розгляду поданих типів відношення між безумовним та умовним, Ліницький за-

значає, що в разі іманентного відношення умовне перетворюється в безумовне. А саме: умовне визнається безумовним або в усій своїй цілісності, або в деякій своїй частині; безумовне тлумачиться як цілість всього умовного, або як частина умовного (пантеїзм конкретний і абстрактний). Як цілість всього умовного, безумовне є світ, тобто всесвіт. В разі такого погляду на безумовне воно визначається як необмежене і бескінечне. Але чи дійсно світ є бескінечним? Чи можна припустити таке твердження про світ?

Розмірковуючи над цими питаннями, філософ приходить до висновку про те, що світ не може бути бескінечним, «тому що такий світ обіймав би бескінечне число тіл, а таке число немислиме, оскільки суперечить самому поняттю числа. Не може бути світ бескінечним і в часі, бо протягом бескінечного, тобто безпочаткового часу, відбулись би всі можливі зміни, і була б уже досягнута повна рівновага, тобто повсюди панував би мертвий спокій; припущення ж, що в світі бескінечно повторюється коловорот тих же змін, безглузде, а з безглуздими фантазіями неможливо сперечатись» [31, 171].

Через поєднання безумовного з умовним, продовжує Ліницький, те і інше зрівнюється, а через відокремлення одного від іншого ця рівність заперчується, і якраз стверджується, що безумовне є началом панівним і самостійним у відношенні до умовного. «Але при цьому ми знаходимо різні погляди на тлумачення безумовного: поглядами цими є раціоналістичний деїзм, містицизм та теїзм» [31, 173].

Деїзм визначає безумовне як найвищий розум, вбачаючи прояви його в єдності всесвіту, в доцільному та в мудрому устрою світу, а головне — в існуванні всезагальних і незмінних законів природи.

Визначаючи безумовне як розум, деїзм заперечує особовий характер безумовного, вважаючи несумісним з поняттям особи те, що безумовне є розум безмежний. Але, на думку філософа, а) предикати, обмежений та безмежний, не придатні в точному сенсі до ідеї абсолютного; б) якщо навіть допустити по відношенню до розуму божественного ознаку безмежності, то цією ознакою особа не виключається. Коли безмежність визнається виключенням, запереченням особи, то очевидячки в обмеженні є суттєва умова особи.

Але, по суті, межа, обмеженість не тільки не є умовою особи, а, навпаки, є перепорою вільного її вияву та безперешкодного розвитку її діяльності. Не обмеження є суттєвою ознакою особи, а свобода і здатність до вільного прояву своїх сил; і саме обмеження не суперечить поняттю особи тільки тоді, коли воно вільно обирається нею самою і стає самообмеженням. «Тому-то, якщо мислима безумовна свобода, то має бути мислимою і безумовна особа. Саме тому деїзм і заперечує поняття особи щодо безумовного, бо з таким поняттям пов'язується віра в можливість і навіть в необхідність одкровення, чуда та промислу, словом — діяльної участі в долі цього світу з боку Безумовного» [31, 174].

Деїзм є, таким чином, пристосуванням релігійної віри до потреб та принципів науки або просвітництва, а основний постулат науки — незмінність, непорушність законів природи, без чого наукове тлумачення явищ було б хибним. Відносно цього, київський мислитель зауважує, що хоча в своїй царині наука і не має потреби стверджувати, але «вона також не має і підстав заперечувати можливість чуда, одкровення та промислу, бо наука займається дослідженням так званих вторинних причин. Проте, крім фізичних законів природи, є ще закони мо-

ральні, і крім природного ладу речей... має бути і царина моралі» [31, 174—175]. Саме ця роздвоєність буття, на думку філософа, є підґрунтям двоїстості поглядів та оцінок тих же самих фактів та подій.

Продовжуючи аналіз дійстичного погляду на безумовне, Ліницький зазначає, що його негативне ставлення до всього надприродного проявляється в запереченні промислу. Обґрунтовується ж це заперечення тим, що в світі поряд із добром існує і зло. Походження та існування зла є головним питанням, котре намагається розв'язати деїзм, висуваючи тезу про подвійний характер Божої волі. Не заперечуючи цієї тези дійств, Ліницький разом з тим суттєво уточнює, що цей подвійний характер полягає в необхідності розрізнення волі, «яка діє й відкриває себе безпосередньо... і волі, яка діє за посередництвом речей та істот, із допущенням деякої, самим же Творцем дарованої їм, самостійності, проявами якої є перш за все закони природи і також особливо вільна воля людини. Тим-то і відрізняється творіння Найвищої істоти від витвору людини, що воно здатне до самостійної діяльності» [31, 176].

Деїзм, таким чином, перетворює ідею безумовного в суто раціональне поняття, позбавлене будь-якого практичного значення. На противагу йому містицизм позбавляє ідею безумовного всіх раціональних елементів. При цьому, підкреслює філософ, містицизм визнає безумовне повністю незбагненим для розуму. В цьому відношенні містицизм виявляється більш рішучим та послідовним, ніж агностицизм, котрий визнає непізнаваність безумовного лише з погляду досвідного та емпіричного пізнання. А містицизм навіть раціональні визначення вважає несумісними з ідеєю безумовного; він при-

пускає лише безпосередні стосунки між людською душею та безумовним, які полягають у внутрішньому спілкуванні. «Містицизм не приймає до уваги того, що якщо людська душа цілком має вступати в спілкування з безумовним, то не можна ж виключати розуму із ества душі, а необхідно, щоб безумовне було предметом не самого лише почуття, а й розумового дослідження та пізнання» [31, 178].

Отже, і містицизм і деїзм, доходять висновку філософ, незважаючи на їх протилежність одне одному, однаковим чином заперечують релігію як суспільне явище. Суттєво відрізняється від них, вважає Ліницький; у цьому відношенні теїзм. Розуміючи безумовне як істоту особову, теїзм визнає необхідність громадської організації чи суспільного Богоповажання, тобто необхідність релігійної віри як суспільного установа. Але разом з тим, маючи на увазі різноманітність релігійних уявлень про безумовне, «теїзм визнає також необхідність і науково-філософських досліджень предметів віри, вважаючи, що, крім викладеного в одкровенні, можливе у деякій мірі і раціональне пізнання в цій царині, і тільки таким чином не виключає ні практичного (подібного до деїзму), ні теоретичного (подібного до містицизму) ставлення до суті безумовного» [31, 178].

Виходячи з такого тлумачення безумовного, мислитель доходить висновку, що питання про безумовне є настільки важливим для філософії, що по суті до нього зводяться всі інші основні філософські питання, а саме питання про сутність речей, про пізнання, про мислення. Через питання про сутність необхідно знайти і визначити найбільш суттєве, тобто основне та найбільш важливе у відношенні до буття речей. А в ідеї безумовного якраз і мислиться найбільш важливе і суттєве із всього іс-

нуючого — основне начало. «Питання про пізнання тому і виникає, що нам необхідно вирішити — чи є пізнаванням для нас найбільш важливе і суттєве, основне в бутті речей, чи навпаки пізнання наше настільки обмежене та поверхове, що ми вимушені задовольнитись в пізнанні несуттєвим і неважливим (явищем)» [31, 179]. Оскільки для філософії ідея безумовного і питання про безумовне мають таке винятково важливе значення, то, робить висновок Ліницький, ясно, що заперечення цього питання, усунення ідеї безумовного як необхідного предмета дослідження є запереченням самої філософії.

Як показано вище, особливості православно-теїстичного світогляду справили значний вплив на теоретико-пізнавальну та логіко-методологічну позицію філософа. Світогляд викладача духовного навчального закладу зумовив цілий ряд особливостей його бачення традиційних гносеологічних та логічних проблем — об'єкта, суб'єкта, методів, критеріїв істини, співвідношення мислення та буття тощо.

Продовжуючи розгляд гносеологічної та логічної проблематики, звернемо увагу на особливості розгляду П. Ліницьким фундаментального для даного циклу проблем питання про співвідношення мислення та буття, а також питань, що пов'язані з вищеназваним.

Питання про ставлення пізнання до буття найбільш докладно розглядається в праці П. Ліницького «Об умозрени и отношении умозрительного познания к опыту» (теоретическому и практическому)». Це власне збірник статей з журналу «Труды Киевской духовной академии» за 1880—1881 рр., котрі містять систематизований розгляд основних положень праці Б. М. Чичеріна «Наука и религия» (М., 1879 р.), а відповідно і виклад своєї позиції на

питання про закони мислення, співвідношення досвіду і змоглядності, діалектики і логіки, пізнання і буття, свободи і необхідності. Як зазначав сам Ліницький з приводу вищезгаданої праці Б. М. Чичеріна: «Книга ця цілком заслуговує серйозної уваги і за важливістю тих питань, і за характером та напрямком тих поглядів, котрі в ній розглядаються. Не можна не відчувати глибокої поваги та вдячності авторові за те особливе ставлення до задуманої ним справи, яка являє собою в наш час не зовсім звичне явище. Він дивиться на свою працю як на виконання обов'язку, і тому не підлягає сумніву, що метою автора було сприяти роз'ясненню істини. Саме таке ставлення й було для нас спонукою висловити ті зауваження та роздуми, до яких дають привід висловлені автором думки та докази. Нехай ці зауваження будуть певним посібником для досягнення тієї мети, якої намагався досягти автор» [27, 3—4]. Як відомо, Б. М. Чичерін (1828—1903) був одним з визначних представників правового гегельянства в Росії, він піддав блискучій критиці основні положення позитивізму, виступав також проти дарвінізму і вважався загалом майстром змоглядного дослідження та знавцем всього, що стосувалось «чистої думки». Світоглядні погляди Чичеріна багато в чому були близькими Ліницькому (роль розуму в процесі пізнання; критика позитивізму, дарвінізму, світоглядної ролі православ'я у вітчизняній культурі), але були й такі філософські проблеми, в котрих мислителі стояли на протилежних позиціях (ставлення до гегелівської діалектики).

Своєрідний філософський портрет П. Ліницького складається при дослідженні вищеназваної праці, де філософ дає розгорнуте і разом з тим не позбавлене оригінальності та нетривіальних ходів

думки викладення та обґрунтування метафізичних та гносеологічних проблем. Сьогодні немає особливої потреби доводити, що кожний талановитий філософ здатний багато в чому збагатити не тільки наш розум, а й серце, навіть незалежно від того, поділяємо ми його світогляд та вірування чи ні.

Розпочинаючи філософський аналіз проблем теорії пізнання, Ліницький з самого початку підкреслює, що і в древній і в новій філософії питання про ставлення пізнання до буття речей більш за все займало уми філософів і, по правді кажучи, є найважливішим питанням філософії, а можливість його вирішення передбачає в собі потрібну відповідь: 1) або пізнання і буття цілком незалежні одне від одного, позаяк не межують між собою, бо пізнання є сукупністю уявлень в нашій свідомості, а буття — поза свідомістю (скептицизм); 2) або пізнання і буття тотожні, позаяк форми та сходинки пізнання є одночасно й формами та сходинками самого буття (однакове пізнається однаковим); 3) і, нарешті, якщо вважати і перше і друге рішення хибним, то можна зупинитись на тому погляді, що між пізнанням та буттям повинно бути взаємовідношення відповідності. З погляду тотожності, а його представниками, вважає Ліницький, в стародавньому світі були Платон, а в новий час — Фіхте, Шеллінг, Гегель, буття саме розкривається нам в пізнанні, і людина в цьому випадку виступає засобом розкриття буття. Якщо ж припустити, що між буттям та пізнанням існує взаємовідношення відповідності, а не тотожності, то в цьому випадку, на думку філософа, ми повинні безумовно розрізнити пізнання та буття, при цьому і пізнавальна діяльність отримує більш самостійне значення, бо буття, при такому погляді на пізнання, вже не саме собою пізнається, а, навпаки, воно завжди залишається

тільки предметом, тобто тим, що повинно бути в майбутньому ще пізнаним; в цьому випадку відповідність між пізнанням та буттям є власне справою того, хто пізнає. В крайньому разі, як вважає філософ, така відповідність дана нам тільки почасти, головним же чином вона завжди є тільки метою, яку необхідно ще досягти.

На думку Ліницького, останнє питання найбільш відповідає істині. Але одночасно філософ ставить і таке запитання: в чому саме полягає відповідність пізнання та буття і як ми можемо впевнитися в тому, що ця відповідність для нас взагалі можлива? Міркуючи далі, філософ доходить висновку, що пізнання складається із уявлень та понять почасти даних, а почасти вироблених за допомогою нашого розуму. Але уявлення і поняття очевидно не тотожні з тим, що складає предмет уявлень і понять. І в цьому випадку мають рацію ті, хто відокремлює буття від пізнання, протиставляючи одне одному. Одначе їм можна заперечити, що і саме пізнання є дійсністю, буттям, котре міститься в нашому дусі, але в цьому випадку, вважає Ліницький, зникає взагалі різниця між істинним та хибним, бо, розглядаючи уявлення та поняття просто як факти, як дійсність у нашому дусі, ми не знаходимо в цьому відношенні ніякої різниці між вірним та невірним. «Очевидячки, — доходить висновку мислитель, — неможливо розглядати пізнання без будь-якого ставлення до пізнавальної дійсності. З іншого боку, і саме пізнання ми теж можемо розглядати як об'єкт дослідження, але в цьому випадку ми розглядаємо пізнання не просто як об'єкт, а як уявлення про інший об'єкт; не саме по собі пізнання є предметом, а тільки відбиття іншого предмета, пізнання ми завжди розглядаємо відносно того, хто пізнає, поза цим ставленням пізнання не має нія-

кого значення, воно не є тоді взагалі пізнанням» [27, 112].

Далі Ліницький ставить слушне питання: як же примирити пізнаванність буття із незалежністю його від пізнання? Хибно розуміти це таким чином, що відповідність між пізнанням та буттям полягає в тому, що на одному боці є форми пізнання, а на другому — форми буття. При цьому свідомість наша мовби осягає ті й інші і може співставляти як ті, так і інші. Але філософ вважає, що таке співставлення та порівняння форм пізнання та буття неможливе, бо ми можемо співставляти уявлення тільки з уявленнями, ідеї тільки з ідеями. На думку мислителя, взаємовідношення пізнання і буття не є чимсь спільним для обох, це взаємовідношення міститься в самому пізнанні і не виступає за його межі: «Ставлення до буття не є щось другорядне, сторонне, несуттєве для пізнання, чого взагалі могло б і не бути. Навпаки, воно міститься в самому естві пізнання» [27, 113]. Оскільки ставлення до буття лежить у самому естві пізнання, остільки і кожний акт пізнавальної діяльності, тобто кожне поняття і кожне уявлення з необхідністю містить у собі те ж саме взаємовідношення. Філософ вважає, що взаємовідношення це в такій мірі нероздільне з нашими уявленнями і поняттями, що ми звичайно не розрізняємо уявлення від самої речі, поняття — від того, до чого воно належить.

На цій підставі Гегель доходить висновку, що кожне поняття в своїй основі відношення до іншого поняття із необхідністю повинно переходити в друге поняття; тобто кожне окреме поняття несе в собі тільки частину істини, а не всю істину; не цілком, а тільки почасти виражає дійсність. За Гегелем, процес переходу одного поняття в інше є наслід-

ком загального для всіх понять ставлення до дійсності, котра пізнається завдяки поняттям. Саме недосконалість та неповнота окремого поняття спонукає перехід до іншого поняття, але усвідомлення неповноти понять було б неможливим, якби сама дійсність не була притаманна поняттям і не містилася б в них як їх рушійний принцип, як мета, що направляє весь процес їх розвитку.

Ліницький вважає, що, за вченням Гегеля, виходить, що якщо для мислення потрібен перехід від одного поняття до іншого, то цей перехід здійснюється в нас самою дійсністю, яка в цих поняттях міститься і через них пізнається. Дійсність сама себе пізнає в нас і сама себе породжує, в міру того, як пізнає. Але Ліницький в ході цих міркувань ставить слушне запитання: а ми самі варті при цьому чого-небудь? Дійсність так само невід'ємна від нас, як і від понять, котрими пізнається, тобто вона міститься в нас. Але як? За Гегелем, тільки ідеально, а не реально; тобто у формі понять, а не за своїм реальним існуванням. «Отож,— вважає Ліницький,— знову ми маємо дуалізм ідеального і реального, знову відбувається розпадання пізнання та буття. Звичайно сутність всього реального міститься, за Гегелем, в ідеальному. Але як упевнитись в цій тотожності реального з ідеальним? Очевидячки, тотожність ця є не більш як тільки припущення, і хоча Гегель вимагав, щоб філософія не припускала нічого недоведеного, але сам принцип філософії Гегеля — тотожність ідеального і реального, мислення і буття — лишається насправді недоказовим» [27, 115]. Якщо ж вихідним положенням розглядати обернене взаємовідношення, а саме: не ідеальне виступає сутністю реального, а навпаки — реальне сутністю ідеального, то тоді істинність пізнання перебуває у відповідності до буття, а це

означає, що всі наші поняття та уявлення повинні спиратися на досвід. В поняття «досвіду» Ліницький вкладає певний зміст: «це те, що дається в нашому пізнанні завдяки сприйняттю зовнішньому та внутрішньому, отож пізнання досвідче є переважно пізнанням завдяки сприйняттю... Найбільш докорінний та найважливіший поділ у сфері досвіду є безумовно поділ самого досвіду на зовнішній та внутрішній. Підвалиною зовнішнього досвіду слугують сприйняття зовнішніх чуттів, а підвалину внутрішнього складають сприйняття чуттів внутрішніх» [25, 44, 51].

Якщо реальне виступає сутністю ідеального, то кожне чуттєве спостереження являє нам зовнішній факт, котрий не залежить від нашого розуму, незалежною від нас є також і послідовність цих фактів. Якщо ж ця зовнішня послідовність співпадає з нашими логічними висновками, то ми можемо із впевненістю сказати, що закони буття узгоджуються із законами нашого розуму. В своїх міркуваннях Ліницький приходить до думки, що висновки, виведені логічним шляхом, мають цілковиту певність, коли підтверджуються досвідом. З одного боку, саме досвід є критерієм визначення істинності наших суджень та єдиним засобом, яким відкривається нам буття, але, з іншого боку, якби дійсно пізнання наше було безумовно залежним від досвіду, тоді, звичайно, були б неможливими для нас ніякі твердження, ніякі судження, котрі мають самі по собі вірогідний характер, тобто які не потребують для себе ніякого підтвердження в досвіді: «Але такі твердження безсумнівно існують. Всі так звані аксіоми, математичні та логічні твердження суть не що інше, як істини раціональні, тобто такі, котрі мають чинники тільки в природі нашого розуму. Істини ці є підвалинами кожного наукового

пізнання, а тому не тільки незалежні від досвіду, але й домінують над досвідним пізнанням» [27, 118—119]. Не заперечуючи досвідної основи знання, того, що досвід і умоглядність йдуть поруч, Лінницький все ж таки основну увагу приділяє саме умоглядності, під якою розуміє притаманну людському розуму діяльність, що має свої власні закони її форми. Оскільки ж предметом умоглядності можуть бути тільки дії нашого розуму, то, на думку мислителя, основна помилка ідеалізму після Канта полягає в тому, що цей спосіб пізнання, котрий мав місце тільки в епоху культу розуму, ідеалізм намагався зробити всезагальним, розповсюдити на всю пізнавальну діяльність. Фактично, умоглядність приналежна тільки до мислення, діяльність котрого є для нас першообразом всієї діяльності, бо все, що ми робимо, робимо це з думками. Саме мислення є діяльністю, котра полягає в утворенні понять, де розум не вимагає для себе ніяких пояснень, оскільки сам постає знаряддям пояснення, і тому нашому мисленню необхідна і безпосередня переконаність в тому, що лад, який існує в світі, повинен бути узгодженим із законами мислення.

Ось чому, за оцінкою філософа, для здобуття вірогідних знань потрібен не просто досвід, а науковий досвід, тобто критичний, котрий ґрунтується на всебічному вивченні предмета. Такий досвід вочевидь є поєднанням спостереження або безпосереднього чуттєвого досвіду із критичним мисленням. Тобто наукове пізнання завжди ґрунтується на взаємодії та узгодженні, з одного боку, чуттєвого спостереження, або безпосереднього досвіду, а з іншого — умоглядності. Лінницький доходить висновку, що «саме ця відповідність та узгодженість двох способів або радше двох сторін пізнання є саме тією відповідністю із буттям, котра мимово-

лі передбачається нами завжди в істинному пізнанні... Отож для нас має значення не сама по собі обопільна узгодженість спостереження і умоглядності, це не сама істина, не сама мета, а тільки засіб, тільки шлях до істинного пізнання» [27, 124].

На думку П. Ліницького, буття для нас переважно є тим, що відкривається у зовнішньому досвіді, тоді як пізнання, будучи процесом, котрий проходить в нас, є предметом внутрішнього досвіду — самоспостереження або самосвідомості. При цьому мислення або умоглядність, будучи для обох досвідів загальною та опосередкованою діяльністю, призводить до взаємодії та узгодженості даних обох досвідів, і саме цим забезпечується вірогідність пізнання, тобто відповідність його з буттям. В залежності від того, якому із досвідів надається первинне значення в процесі пізнання, вирішується й питання про співвідношення пізнання та буття. Отож, коли вихідним пунктом дослідження слугує внутрішній досвід, то при цьому на перший план виступає для людей пізнання, буття ж розглядається як щось таке, що лежить поза пізнанням, чи як те, що ототожнюється із самим пізнанням. Навпаки, коли вихідним пунктом слугує не внутрішній, а зовнішній досвід, то при цьому все, що уявляється людьми, існує як саме по собі, тобто як буття у власному сенсі; отже, і саме пізнання, оскільки до нього застосовується той самий спосіб дослідження, що й до буття, розглядається як об'єктивний та незалежний від людей процес, а саме як один із процесів, котрий відбувається в дійсності. В цьому випадку протилежність пізнання та буття зникає, але вже не буття ототожнюється з пізнанням (покладається в пізнанні), а навпаки, пізнання з буттям (пізнання розглядається як частина бут-

тя). П. Ліницький переконаний в тому, що для дослідження самого процесу пізнання необхідно звертатися до аналізу обох досвідів: як зовнішнього, так і внутрішнього, а не обмежуватись тільки зовнішнім досвідом, як це роблять представники механістичного матеріалізму, бо недостатність даних внутрішнього досвіду відчувається постійно навіть тими вченими, котрі дотримуються виключно царини зовнішнього досвіду.

Які ж аргументи висуває філософ на захист своєї світоглядної позиції? Своє міркування щодо цього питання Ліницький розпочинає з ґрунтовного аналізу як позитивних, так і негативних моментів зовнішнього досвіду, а потім переходить до розгляду внутрішнього досвіду. Філософ вважає, що оскільки навколишній світ безперервно діє з перших днів нашого життя на органи почуттів, то зовнішній досвід протікає завжди енергійніше, жвавіше та здійснюється водночас мимовільно, і тому свідчення зовнішнього досвіду мають для людини найбільш непереборну очевидність. Але зовнішній досвід, вважає філософ, сам по собі дає нам тільки суто зовнішній лад речей, а цей лад у свою чергу обмежується простим співіснуванням їх у просторі і послідовність у часі. Наука значно розширює поле спостереження людини над навколишнім світом, але Ліницький переконаний в тому, що «якість знань, що отримуються зовнішнім досвідом, від цього зовсім не змінюється. Лад та зв'язок речей, які ми отримуємо внаслідок зовнішнього досвіду, завжди мають той же самий характер, незалежно від того, наскільки розширився та поглибився цей досвід. І тому-то вчені приходять до висновку, що всі наші знання обмежуються тільки визначенням постійно повторюваних в досвіді взаємовідношень послідовності та відповідності явищ. З цієї точки

зору і саме пізнання є не більш як ряд змін в нашому організмі, які виникають внаслідок дії речей на наші органи чуттів» [27, 130]. Оскільки для зовнішнього споглядання будь-який процес є матеріальним, то саме матерія, на думку київського філософа, приймається за загальне та основне начало всіх речей та явищ, і тому саме матеріалізм стає тим світоглядом, котрий так легко застосовується і так легко стає загальнодоступним. За оцінкою мислителя «матеріалізм є найпростішою та найелементарнішою умоглядною системою... Панування атомістичної теорії завдяки її легкозастосовності до пояснення явищ природи найбільш сприяє затвердженню в найновішій науці механічного погляду на природу. Але чи не демонструє ця ж сама теорія найнаочнішим чином те, що з погляду зовнішнього досвіду, як би не поглиблювався наш аналіз фактів, крім тіл та руху цих тіл, для нас нічого іншого існувати не може» [27, 134—135]. Філософ впевнений в тому, що неможливо один і той же метод застосовувати щодо явищ зовнішньої природи і явищ внутрішнього життя, бо замість пояснення цих явищ неминуче приходить думка про їх рівнозначність, але явища внутрішнього життя ніяк не сумісні з явищами тілесними та матеріальними. Далі П. Ліницький ставить слушне запитання: що загального мають думка, почуття, бажання із тілами та їх властивостями? На думку філософа, матеріалізм перетворює внутрішнє життя в механізм тілесних переміщень, але зовнішні тілесні явища та внутрішні душевні стани — зовсім різні речі: «...із зовнішніх, доступних чи недоступних безпосередньому сприйманню тілесних рухів, якими б не були ці рухи, ніколи не можуть бути виведені та пояснені внутрішні духовні явища. І саме в цьому полягає границя зовнішнього спостереження та умоглядності, яка теж грун-

тується на спостереженні, але не зводиться до нього» [27, 136].

З вищенаведених розмірковувань П. Ліницького ми бачимо, що стрижень його критики спрямований насамперед проти механістичного матеріалізму за його зведення сутності речей тільки до матеріальних процесів, заперечення ідеальних моментів у знанні про них. Як вже зазначалося, саме гносеологія була однією із найслабших ланок механістичного матеріалізму та його модифікованої форми середині ХІХ ст., і тому саме проблеми гносеології ретельно досліджувались філософами різних напрямів ідеалізму і насамперед представниками академічної філософії, котрі стояли у фарватері тих тенденцій, які загалом були притаманні всій ідеалістично-релігійній філософії того часу.

Що ж стосується поглядів П. Ліницького, то його аналіз як механістичного матеріалізму, так і суб'єктивного ідеалізму витриманий у критичному відношенні із з'ясуванням як обмеженості, так і позитивних моментів обох цих філософських напрямків. Цьому мислителю як істинному філософу взагалі не були властиві міркування в категоричних та упереджених формах. Ось як він характеризує матеріалізм та суб'єктивний ідеалізм: «матеріалізм заперечує самостійне значення духовного життя, суб'єктивний ідеалізм заперечує самостійне значення матеріального світу. Неможливо, щоб і матеріалізм і ідеалізм були однаково істинними, й не підлягає сумніву, що ці обидва вчення мають ґрунтовну підвалину в нашій свідомості, а саме одне у зовнішньому досвіді, а друге — у внутрішньому досвіді. Очевидно, що неможливо повністю заперечити ні перше, ні друге вчення. Доцільно, таким чином, відшукувати істину посередині, тобто в об'єд-

нанні, а одночасно і в обопільному обмеженні обох вчень — одного через друге» [27, 141].

Протилежність матеріалізму і суб'єктивного ідеалізму впливає, на думку філософа, з протилежності зовнішнього та внутрішнього досвідів, на яких базуються ці два філософські напрямки і які є не чимось іншим, як різними способами розгляду явищ. Ліницький вважає, що одне й те ж саме явище з необхідністю буде здаватися нам двоїтим, позаяк ми можемо розглядати це явище обома названими способами за умови, що це явище доступне і для зовнішнього і для внутрішнього спостереження. Але якщо якийсь явище може бути предметом тільки зовнішнього спостереження, то й природа цього явища звичайно є однорідною, але зовсім іншу природу мають психічні явища. За оцінкою П. Ліницького, кожне із явищ психічного роду має двоїстий характер, причому воно не саме по собі є таким, а видається нам таким, бо ми можемо розглядати його тільки з погляду двоїстості. «Уявлення і той нервовий процес, котрим супроводжується виникнення уявлення — це не два різнорідні явища, а одне й те ж саме явище, яке видається з погляду зовнішнього спостереження як нервовий процес, а з погляду самоспостереження як уявлення. Таким же чином необхідно розуміти і всі психічні акти; кожен з них пов'язаний із чисто тілесним процесом, котрий здійснюється в організмі і є не чимось відмінним від цього процесу, а тим самим процесом, який розглядається тільки з погляду внутрішнього досвіду» [27, 143].

Філософ вважає, що психічний феномен є тією внутрішньою стороною фізіологічного процесу, який усвідомлюється людиною, але разом з тим сам психічний феномен і його усвідомлення — це зовсім різні речі. П. Ліницький вневнений, що якби усві-

домлення психічних явищ було тотожне із самими цими явищами, то в цьому випадку скільки б існувало різноманітних психічних феноменів, стільки ж мало б бути і різних свідомостей. Але свідомість єдина та неподільна, і саме це є її найсуттєвішою характеристикою, саме тому ми відрізняємо свідомість від тих психічних явищ, яким притаманна множинність та різноманітність. Але з другого боку, якби зміст процесу пізнання був би не більш як внутрішньою стороною того фізіологічного процесу, котрим супроводжується процес мислення, то, на думку П. Ліницького, не існувало б ніякої різниці між істинними та хибними положеннями в наших міркуваннях. Але істинність чи хибність якихось положень визначається насамперед їх відповідністю об'єктивній дійсності, а не їх приналежність до фізіологічного процесу, яким воно супроводжується. Звідси захист ним дуалізму, котрий за його поглядами, покладає тверду межу між духом і тілом, і тільки з позиції дуалізму і може бути зрозумілим духовне життя людини.

Проведений вище аналіз текстів П. Ліницького, щодо фундаменту гносеологічної та логічної проблематики — співвідношення мислення та буття — дозволяє сформулювати уявлення про особливості бачення ним і інших логіко-гносеологічних проблем.

Як відомо, однією з найважливіших проблем теорії пізнання є проблема об'єкта. Особливістю бачення П. Ліницьким цієї проблеми є тотальний, всеосяжний підхід до неї з точки зору цілісності. Такий підхід багато в чому зумовлений його негативним ставленням до розповсюдженої у ті часи позитивістської методології, орієнтованої на емпіризм та конкретну науковість. Конкретні науки спрямовані на розчленування цілісних об'єктів, що при-

зводило, за Ліницьким, до втрати їх суті. Його застереження цілком слухне, коли йдеться, скажімо, про такий «об'єкт, як людина». Як буде показано нижче, ця обставина обумовила аналітико-синтетичну орієнтацію філософа в його методології. Тому головними об'єктами пізнання він вважає — Бога, Природу, Людину в їх цілісності.

Специфіка поглядів філософа щодо об'єкта як головної проблеми гносеології обумовила ряд особливостей бачення ним проблеми суб'єкта. Ідеалом останнього, на думку П. Ліницького, є людина, суб'єктивний світ якої гармонійно поєднує ряд протилежних, несумісних з точки зору позитивістської гносеології якостей.

Перш за все духовний світ суб'єкта пізнання гармонійно поєднує віру і знання, котрі взаємопроникають і взаємообумовлюють одне одного. Віра і знання, на думку П. Ліницького, є рівноправними сторонами духовності. Як бачимо, розв'язання проблеми співвідношення знань з вірою значно відрізняється від розв'язань, котрі були запропоновані Августиним, Аверроесом, Ф. Аквінським та іншими. Це також обумовило оригінальність гносеологічної позиції мислителя.

Далі ідеалом суб'єкта П. Ліницький вважає людину, духовний світ якої, як це показано, скажімо, в працях «О формах и законах мышления» та «Основные вопросы философии. Опыт систематического изложения философии», містить у собі, крім досвідних, ще й апріорні ідеї. Ця обставина зближує позицію філософа із картезіанством та кантіанством. Але обставина, про яку ми скажемо нижче, не дозволяє зарахувати мислителя до ортодоксального картезіанства чи кантіанства.

Справді, погляди П. Ліницького щодо ідеалу суб'єкта, крім орієнтації на раціоналістичний апрі-

оризм, з достатньою симпатією ставляться до такого центру суб'єктивності, як серце. Але і цей центр, на думку мслителя, не є домінуючим. Серце та розум повинні бути гармонійно поєднаними, повинні взаємодіяти одне з одним. В цьому аспекті позиція київського філософа може бути визначена як поміркований раціоналізм, зумовлений ясним баченням обмеженостей радикального емпіризму, кордоцентризму, інтуїтивізму.

Цікаві особливості гносеологічної позиції П. Ліницького розкриваються в його баченні специфіки пізнавальної діяльності суб'єкта. На рівні пізнання феноменального світу філософ цілком допускає правомірність суто емпіричної діяльності — спостереження, експериментаторства тощо. Але він розуміє і завжди підкреслює неправомірність перенесення цих форм пізнавальної діяльності в царину принципово цілісних тотальних об'єктів, якими є — людина, світ у цілому, Бог. Ці об'єкти — безмежні, неосяжні та незмірні. Тому їх осмислення вимагає, щоб форми емпіричної діяльності, абсолютизовані позитивістами, були доповнені іншими більш доцільними формами пізнавальної діяльності суб'єкта. Як вже зазначалось вище, П. Ліницький з величезною симпатією ставиться до такої форми пізнавальної діяльності, як умоглядність. Саме її він і вважає головною. Через цю симпатію стає зрозумілим і апіоризм, про який йшлося вище, і поміркований раціоналізм і дедуктивізм як їх наслідок. Таким чином, умоглядність, на думку філософа, є основною формою пізнавальної діяльності суб'єкта, котра дозволяє досягнути пріоритетні об'єкти пізнання.

РОЗРОБКА МИСЛИТЕЛЕМ ЛОГІКО-ГНОСЕОЛОГІЧНИХ ПРОБЛЕМ

З огляду на вищезазначене стає зрозумілим, чому гносеологія П. Ліницького так тісно пов'язана з традиційною логікою. Випереджаючи детальний розгляд цього взаємозв'язку на основі текстів мислителя, дозволимо собі стверджувати, що його логіцистська орієнтація засновується на думці про логіку як головний засіб підготовки філософської умоглядності, цієї найважливішої форми пізнавальної діяльності.

Проблеми логіки та розмірковування П. Ліницького по цій проблематиці зосереджені мислителем в таких вже відомих нам працях, як «Об умозрени и отношении умозрительного познания к опыту (теоретическому и практическому)» (1881), «О формах и законах мышления» (1895), «Основные вопросы философии. Опыт систематического изложения философии» (1901).

Чим же зумовлене зосередження уваги київського філософа саме на проблемах логіки? Мислитель виводить необхідність вивчення логіки із завдань самої філософії, які полягають, по-перше, у створенні наукової філософії і, по-друге, у вирішенні питань про співвідношення віри та знання. Але філософ переконаний в тому, що ці обидва завдання однаково призводять до необхідності вивчення мислення, бо саме мислення, по-перше, є загальним та необхідним елементом всякого пізнання і, по-друге, розмежування віри від знання спонукає

виникнення таких поглядів, згідно з якими царина науки обмежується досвідом, а сфера віри — лишається наддосвідною. На думку філософа, це зумовлює виникнення таких запитань: чи справді досвід є єдиним знаряддям наукового дослідження? І чи можливо взагалі обмежувати наукове дослідження межами тільки досвіду? Відповіді на ці питання, на думку мислителя, можна отримати тільки при вивченні самого пізнання, котре і є предметом логіки. Подібно до того, як в історії філософії питання про буття речей із необхідністю приводить до питання про пізнання, бо перш ніж досліджувати власне буття, необхідно визначити границі пізнання, так в свою чергу і питання про пізнання приводить до необхідності дослідити саме мислення, що є предметом логіки. Тому, на думку київського філософа, перш ніж переходити до вивчення конкретних філософських питань, необхідно розглянути мислення як знаряддя філософського дослідження та пізнання.

П. Ліницький вважає, що метою мислення є пізнання. Але мислення повинно й потрібно розглядати само по собі, тобто безвідносно до тієї мети, яка міститься в пізнанні буття, бо можлива й інша мета мислення: воно діє і в практичному житті, і в мистецтві. Таким чином, мета мислення може бути різною, але саме мислення в своїх формах та законах є завжди однаковим. Логіка й розглядає мислення саме по собі, тобто безвідносно до можливої мети. Філософ впевнений, що для того, щоб досліджувати власну мету, необхідно дослідити саму діяльність мислення, котра й повинна бути знаряддям досягнення цієї мети. Ліницький не ставить своїм завданням розробити цілісну систему логіки, а намагається тільки встановити загальні підвалини цієї науки: «Логіка — наука філософська, а

в царині філософії найважливішим питанням є питання про загальні підвалини та начала» [25, 8].

Чому ж філософ відносить логіку саме до філософських наук? На думку П. Ліницького, мислення є загальним елементом у всіх видах пізнання, але в найбільш чистому та вільному вигляді мислення проявляється саме у філософії, причому дослідження процесу мислення є первинною та основною справою філософії. «Ось чому логіка не є ні частиною психології, ні наукою словесною, а тільки царинною філософії, основною, так би мовити, пропедевтичною філософською наукою» [25, 61].

За оцінкою філософа, мислення як предмет логіки підлягає розгляду головним чином по відношенню до мислячого суб'єкта, тобто мислення є діяльністю суб'єктивною і саме такою, котра витікає від суб'єкта, а не від об'єкта пізнання. Від пізнавальної діяльності мислення необхідно відрізнити саме пізнання як продукт такої діяльності; останнє є суб'єктивним, тоді як пізнання чи просто знання носить завжди об'єктивний характер. Тому і є форми пізнання, котрі за своїм об'єктивним значенням відмінні від суб'єктивних форм мислення. З часів Арістотеля такими об'єктивними формами пізнання є категорії. Таким чином, мислення має подвійний характер: воно одночасно і суб'єктивне і об'єктивне. І в логіці мислення є і предметом дослідження і самим дослідженням, тому мислення завжди визначається органом самопізнання і саме такого пізнання, в якому і об'єкт і суб'єкт, є тотожними. П. Ліницький впевнений в тому, що формальна логіка повинна бути найважливішою та фундаментальною, а отож і самостійною, а не підпорядкованою частиною науки про мислення.

Філософ з цього приводу ставить слушне запитання: що ж має виступати підвалиною вчення про

форми та закони мислення? Для Арістотеля такою підвалиною виступала метафізика, але метафізика в часи життя П. Ліницького була в занепаді і тому, на думку мислителя, не визнавалась багатьма філософами підвалиною логіки. Але без ставлення до пізнання як до природної мети мислення саме мислення втрачає весь свій сенс та значення, позаяк правильність і неправильність мислення визначається тільки відповідністю його закономірностям матеріального світу. Саме цим пояснює П. Ліницький пануючу в його час думку, що логіка все ж таки визнавалась підвалиною науки про пізнання.

Отож, вчення про пізнання, а не про буття (за Арістотелем) вважалось в часи П. Ліницького підвалиною формальної логіки, але мислитель не згоден з цим поглядом, бо і саме вчення про пізнання не є чимсь сталим і навколо проблем пізнання весь час виникають наукові суперечки, а тому твердження про пізнання як підвалину логіки має гіпотетичний характер. Філософ впевнений, що при дослідженні форм та законів мислення треба керуватись тільки загальними поняттями про мислення, бо значення мислення в пізнанні має суперечливий характер: одні вчені розглядають пізнання як зовнішню мету мислення, тобто головне значення в самому пізнанні вбачають не в мисленні як такому, а в спостереженні і досвіді; інші, навпаки, вважають, що пізнання для мислення є іманентною метою і що мислення є по суті пізнавальною діяльністю, бо в царині самого пізнання існують апріорні начала, від яких суттєво залежить досягнення мисленням його мети, тобто пізнання.

На думку П. Ліницького, саме по собі прагнення до пізнання пов'язане завжди із твердженням, що речі по своїй суті зовсім не такі, якими явля-

ються нам з першого погляду. Саме на цій підставі вже Платон протиставляє гадку знанню: гадка виражає разом суттєве і несуттєве (ствердження і заперечення), тобто гадка сама по собі завждиплинна чи змінна, подібно до того, як все чуттєве має свою підвалину в несуттєвій матерії; а знання — це істинне буття, воно незмінне та тотожне, це все ідеальне, все те, що осягається розумом. Як розрізняються між собою чуттєве та ідеальне, так розрізняється й гадка та знання. Гадка може бути як істинною, так і хибною, знання завжди тільки істинне, воно ніколи не може бути хибним.

Починаючи аналіз головних форм мислення, П. Ліницький обстоює думку про те, що вже в філософії Платона намічається виділення двох форм мислення, а саме поняття та судження. Гадка пізніше почала позначатись у такій формі мислення, як судження, а ідея чи знання згодом знайшли свою форму вираження у такій формі мислення, як поняття. Але Платон ще розрізняє, на думку філософа, як чуттєве та ідеальне, так і відповідні їм форми пізнання: гадку та умоспоглядання, чи інакше — судження та поняття. Арістотель саме в цьому пункті заперечує Платона, бо, за Арістотелем, як ідеальне, так і чуттєве — це не два види буття, а тільки дві різні сторони буття, так само судження та поняття є різними елементами пізнання і тільки в поєднанні утворюють форму повного та досконалого знання — силогізму, тобто умовиводу. Те, що Платон називає ідеєю чи першообразом речі, за Арістотелем, є сутністю, але сутність невіддільна від речі, тобто від існування речі. Сутність та існування складають єдине ціле: сутність — це форма, буття ж сутності складає матерія, а матерія сама по собі є простою можливістю буття, але в поєднанні з формою матерія вже стає дійсністю

буття. У зв'язку з цим П. Ліницький доходить висновку, що «з логічного погляду, сутність — це єдине у множинному, постійне у змінному, необхідне у випадковому, загальне у частковому чи, точніше, в окремому. З причини своєї єдності сутність досягається безпосередньо розумом, а оскільки це так, то й враження своє вона знаходить у формі безпосереднього твердження, яке не доводиться, а саме у формі визначення» [25, 5]. Циніки виступали противниками цієї форми вираження сутності, вважаючи, що позаяк сутністю єдина, то й форма її вираження теж повинна бути єдиною і висловлюватись повинна в єдиному імені, окремому слові, а не в складному висловлюванні через визначення. У Платона, підкреслює П. Ліницький, визначення завжди має тісний зв'язок із поділом понять, тобто «виступає в значенні методологічної форми дослідження, а не як елементарна форма мислення, чим звичайно і визнається поняття. Все це пояснює, чому в логіці вчення про поняття є вельми невизначеним» [25, 5].

Аналізуючи в головних рисах вчення Арістотеля про форми мислення, П. Ліницький підкреслює, що поняття, за Арістотелем, можуть бути виражені цілком і повністю тільки у складній формі, а саме у формі визначення. І хоча сутність сама по собі єдина та проста, але в своєму існуванні вона являється множинною та різноманітною, бо реалізується вона не сама по собі, а через складну матерію. Тому хоча сутність і споглядається безпосередньо розумом як єдине та просте, але у своєму вираженні через людську мову вона є тільки множинною: ми можемо виразити єдину сутність речі тільки через перелік окремих ознак цієї речі. За Арістотелем, окремі ознаки у своїй сукупності поділяються на категорії (якість, кількість, співвідношення, місце, час,

дія, страждання, володіння, стан), а в межах кожної категорії ознаки поділяються ще на родові, видові та індивідуальні. Саме останній поділ, на думку П. Ліницького, має в логіці особливо важливе значення.

Далі філософ характеризує таку логічну операцію, як визначення. Насамперед визначення предмета пов'язане із необхідністю зазначити на рід та видові ознаки, бо сукупність саме родових та видових ознак характеризує саму сутність предмета: рід — це матерія чи можливість, а вид — це форма чи дійсність предмета. П. Ліницький впевнений, що тільки родові та видові ознаки характеризують сутність, бо складають загальне та необхідне в предметі чи явищі, в той час як індивідуальні ознаки є випадковими, і тому вони не перебувають у необхідному зв'язку із сутністю, тобто вони є несуттєвими. Оскільки ознаки необхідні і випадкові, загальні і індивідуальні, існують разом і є невід'ємними одна від одної, то й вираження їх у судженні здійснюється таким же самим чином. П. Ліницький доходить висновку, що «судження є формою недосконалого, емпіричного пізнання; саме по собі судження є ненадійне, бо виражає як те, що необхідне і завжди (у всіх випадках) є, так і те, що тільки буває, тобто, хоча і існує, може також і не бути. Коли ж судження поставлене у зв'язок із поняттям сутності предмета чи, інакше, із пізнанням причини факту, що виражається у судженні, тоді судження стає конче обґрунтованим. Це відбувається у формі силогізму, тобто умовиводу. За формою силогізм є не просто вираженням, а насамперед виведенням та обґрунтуванням одного судження із іншого, а за змістом силогізм полягає в тому, що предмету надається чи від нього відокремлюється певна ознака» [25, 6].

За оцінкою П. Ліницького, саме видові ознаки складають головний зміст в понятті сутності предмета, і оскільки за обсягом вони є проміжними між родовими та індивідуальними ознаками, остільки вони мають посередницький характер при ствердженні чи запереченні певних ознак предмета. Філософ стверджує, що силогістично виводити одну ознаку із іншої можливо тільки в разі наявності необхідного зв'язку між ознаками. Випадкове не може бути предметом силогістичного виводу, а тому й визначається границя, котра розділяє сферу мислення від сфери досвіду чи спостереження. Спостереження осягає тільки окремі випадки чи факти, а мислення доводить ці факти до їх необхідних причин: «Вивести (силогістично) певне положення із найближчого до нього начала означає довести його. Силогізм є формою доведення (аподиктичного, тобто наукового) знання» [25, 7]. І далі філософ доходить висновку, що «вчення Арістотеля про форми мислення тісно пов'язане з його метафізичним вченням про буття. І саме це складає корінний недолік логіки Арістотеля, бо при однакових у всіх людей основних рисах мислення метафізичні припущення та системи можуть бути різними і навіть протилежними» [25, 7—8].

Розглядаючи головні форми мислення, П. Ліницький вважає, що за своїм складом діяльність мислення є почасти розрізняюча, а почасти поєднуюча. І саме розділення та поєднання є тими чинниками, на яких повинно ґрунтуватись вивчення форм мислення. Головні форми мислення, як правило, розглядаються в певній послідовності, а саме: поняття, судження, умовивід. Але з такою послідовністю розгляду форм мислення П. Ліницький принципово не згодний, бо він впевнений, що «навпаки, поняття завжди є результатом цілого ряду суджень,

отже, не поняття передує судженню, а навпаки — судження в логічній послідовності передує поняттю. Щоб отримати якийсь поняття про що-небудь, необхідно створити його, тобто для цього необхідна певна розумова робота; навпаки, найелементарніше вживання мови відбувається не інакше, як у формі судження» [25, 12].

Таким чином, філософ вважає, що аналіз мислення необхідно починати із характеристики суджень, бо вони посідають у системі побудови мислення центральне місце. На його думку, розрізнення ознаки предмета від самого предмета є тою логічною операцією мислення, в ході якої і виникає судження. Наступне розрізнення стосується вже самих ознак: ми розрізняємо змінні ознаки від незмінних, причому предмет являє собою єдність тих і інших. Далі розрізнення стосується вже уявлень про предмет від самого предмета, інакше кажучи, вираження наявності чи відсутності, ствердження чи заперечення, буття чи небуття предметів. Ще далі розрізнення вже пов'язане з вимогою істинності чи хибності судження: ми розрізняємо уявлення, які співпадають зі своїм предметом, від тих, які не співпадають. А це розрізнення знову ж тісно пов'язане із формальним поділом на стверджувальні та заперечні судження: судження буде хибним, якщо ми стверджуємо те, чого немає, і заперечуємо те, що існує; навпаки, судження буде істинним, коли ствердження виражає дійсну присутність, а заперечення виражає дійсну відсутність.

Таким чином, П. Ліницький доходить висновку, що судження необхідно розглядати в таких відношеннях: по відношенню до предмета, по відношенню до змісту і по відношенню до форми. За предметом Ліницький ділить судження на емпіричні, змоглядні та абстрактні, останні він ще на-

живає рефлексивними, тобто такими, які мають своїм предметом поняття, думки, ідеї — це все судження. «Предмет,— вважає філософ,— може бути даний і через спостереження, взагалі через досвід і через розумове споглядання (уява чи фантазія), і через абстракцію (розум, чи мислення). Відповідно до цього всі науки можуть бути поділені на досвідні (природничі, історичні, юридичні), умоглядні (математичні) і абстрактні (філософські)» [25, 15]. Оскільки судження є вираженням ознаки предмета, то зрозуміло, що зміст судження складає будь-яка ознака. Але ознакою виступає й все те, що слугує розрізненням одного предмета від іншого. На думку філософа, предмети розрізняються також за тим, як саме вони нам подані: «Що нам дано через спостереження чи досвід, є дійсним, що ж дано через мислення, є можливим, а те, що дано через розумове споглядання, є необхідним. Звідси впливає поділ судження за змістом на асерторичні (досвідні), проблематичні (філософські чи абстрактні), аподиктичні (математичні). Отже, змістом судження насамперед є те, як саме нам подається предмет і що слугує характеристикою цього предмета» [25, 16].

Судження з огляду на форму поділяються на стверджувальні та заперечні, але філософ принципово не згоден з тим поглядом, що ствердження та заперечення визнається якістю судження. Мислитель вважає, що якість судження якраз полягає в істинності чи хибності, в ясності, точності, визначеності та в протилежних цим якостям властивостям. Ліницький підкреслює, що головною рисою судження вважається відношення між предикатом та суб'єктом, але це відношення, на думку філософа, повинно мати певну визначеність, вираженням якої є ствердження чи заперечення: тобто від-

ношення між суб'єктом та предикатом повинно полягати в тому, що ознака, котра виражена в предикаті, стверджується чи заперечується відносно суб'єкта думки. Філософ зазначає, що іноді питання розглядають як форму мислення і відносять його до суджень, але П. Ліницький теж заперечує цей погляд, оскільки «питанням ми можемо виразити тільки вимогу до судження, але вимога ще не є самим судженням. Зарахуванням питання до судження як форми мислення намагаються тільки встановити послідовну градацію у визначеності стверджувальної чи заперечної відповіді на питання» [25, 19]. Філософ стверджує, що судження, в якому міститься хоча б і невизначене вирішення питання, суттєво відрізняється від самого питання. Різний ступінь визначеності у вирішенні питання залежить не тільки від суб'єктивних підстав (недостатнє знання предмета), а й від об'єктивних умов, до яких філософ відносить властивості самого предмета. Судження в останньому відношенні, тобто за ступенем визначеності в них рішення, поділяються на категоричні, умовні та розділові.

Таким чином, після прискіпливого розгляду питання, Ліницький доходить висновку, що «необхідними формальними елементами судження треба визнати: по-перше, предикативне відношення і, по-друге, більшу чи меншу визначеність того відношення, що виражається у формі ствердження чи заперечення» [25, 19].

У працях філософа, в яких він аналізує формальну сторону мислення, завжди обстоюється думка про те, що мислення є діяльністю розрізняючою та об'єднуючою. Тому, як було показано вище, якщо судження є формою розрізнення, то і протилежний акт мислення, а саме акт об'єднання, теж виражається, на думку філософа, в особливій та відмінній

від судження формі, а саме у формі почасти поняття, а почасти у формі умовиводу. Філософ вважає, що ці форми мають спорідненість не тільки за значенням як форми синтезу, але й за походженням; саме тому їх можливо розглядати як видозміну однієї по суті форми мислення. Таким чином, вони розрізняються не за суттю, а за способом вираження тієї ж самої діяльності мислення. Ця діяльність, на думку філософа, полягає у встановленні зв'язку між ознаками, але цей зв'язок ознак проявляється чи абстрактно (у вигляді визначення), чи по відношенню до предмета (одного, кількох, всіх) у вигляді умовиводу. Ліницький стверджує, що «відношення поняття та умовиводу до судження є таким: головна частина в судженні є предикат; поєднання предикатів, котрі відносяться до одного предмета і які міркуються як реальна єдність і цілісність,— є поняття; це ж поєднання предикатів, котре виражене у вигляді суджень, що висновуються одне із одного, отже, пов'язаних в один послідовний процес думки — є умовивід» [25, 20]. В ході цих всіх міркувань філософ доходить висновку, що умовивід є логічним поєднанням суджень, а поняття — логічним поєднанням найважливіших елементів суджень — саме предикатів. За глибоким переконанням філософа, необхідно завжди відрізнити логічний зв'язок від асоціації, котра виникає незалежно від нашої волі за законами психічної сумісності і одночасності сприйняття уявлень та багаторазового повторення однакових груп уявлень, а логічний зв'язок встановлюється вільно та свідомо через ті підстави, які мають об'єктивний характер.

Таким чином, логічний зв'язок відрізняється від простої асоціації насамперед необхідним характером. Ліницький вказує, що нерідко філософи-емпіристи ототожнюють логічний зв'язок із асоціацією,

вважаючи, що асоціація — це безперервний логічний зв'язок, в ході якого ми поступово із уявлення про предмет одержуємо визначення цього предмета шляхом розділення уявлення на частини і замість цілого образу отримуємо послідовне (дискурсивне) бачення різних ознак, які і виражаються у визначенні. Ліницький принципово заперечує таке ототожнення, вказуючи, що «визначення — це таке судження, в котрому предикат дорівнює суб'єкту, тобто предмет, що виражений через свої ознаки, стає повністю вичерпанним; вже не будь-яку окрему ознаку ми виражаємо у визначенні, а всю його сутність» [25, 21—22].

Філософ вказує також на суттєву відмінність між ім'ям та поняттям: ім'я виражає тільки уявлення про ознаку, а не цілісне поняття, отже, виражає тільки окремий елемент поняття, а не суцільне поняття. Цілісності уявлення відповідає в понятті логічний зв'язок, тобто дискурсивна єдність ознак, і саме ця єдність є не чимось іншим як змістом поняття, а обсяг поняття складають ті видозміни ознак, що містяться в понятті і за якими предмети, що міркуються в понятті, розподіляються на групи більшого чи меншого обсягу. Ліницький доходить висновку, що «поняття — це поєднання найбільш важливих та суттєвих предикатів про даний предмет. Скласти поняття про даний предмет означає встановити логічний зв'язок між предикатами, що стосуються цього предмета. Таким чином, предикат є не чим іншим, як вираженням будь-якої ознаки, що вказує на відмінність даного предмета від іншого, тому системи понять можуть бути розподілені по розрізненню тих ознак, котрі є предикатами в судженнях» [25, 22]. А вже всі ознаки, на думку філософа, можуть бути зведені до таких категорій: кількості, якості та відношення.

Значення поняття як логічної форми мислення філософ вбачає в поєднанні постійних та необхідних, тобто суттєвих ознак предмета, котрі люди намагаються закріпити в своїй свідомості в образі певного предмета. Подібно до того, як поняття об'єднуються в судження, так і судження сполучаються в складніші утворення, своєрідні фігури людського мислення, що називаються висновками. Йдеться про взаємопов'язаність суджень, на підставі яких виникають інші. Процес виведення одного судження із іншого називається умовиводами, а взаємопов'язаність суджень одне з одним — висновками. Якщо нове судження ми виводимо безпосередньо з уже даного, то йдеться про висновок безпосередній. Якщо ж з якогось судження висновковуємо інше, але за посередництвом другого судження, то йдеться про висновок опосередкований. За оцінкою Ліницького, сутність умовиводу полягає в тому логічному зв'язку, що існує між судженнями, а цей зв'язок може виражатись чи категорично (категоричні умовиводи), чи умовно (умовні умовиводи), чи відшукуватись (розділові умовиводи). Але філософа насамперед цікавить питання про те, чим же саме обумовлюється цей зв'язок між судженнями?

Для відповіді на це питання філософ аналізує вчення Арістотеля про силогізми. За своєю формою будь-яке доведення є силогізмом, а за змістом значення силогізму буває різним: висновок в ньому може бути хибним, або імовірним, чи вірогідним, тобто доведеним. У силогізмі власне висновок міститься вже у засновках і його слід тільки розпізнати. В такому дедуктивному висновкові ми начебто йдемо від засновків до висновків, начебто ступаємо згори вниз. Але після ретельного розгляду цього питання обов'язково виникає слушне запи-

тання, і Ліницький формулює його таким чином: «яка потреба з більшого отримувати менше? Що ми через це отримуємо? Мабуть, нічого, бо якщо це менше вже міститься в більшому, то для людей досить і того, що вони мають це більше, і нема потреби ще виводить із більшого менше... Ми не тільки нічого нового не отримуємо, а навіть навпаки більше губимо, бо у вихідному пункті ми маємо більше, а в кінцевому пункті нашого міркування отримуємо менше замість більшого» [25, 26—27].

Таким чином, Ліницький доходить висновку, що силігізм не є формою аподиктичного знання, тобто не є знаряддям здобуття нового знання. Але цю думку відстоював не тільки Ф. Бекон, а й не заперечував ще Арістотель, вважаючи, що силігізм є формою тільки доведення і не більше цього, бо з допомогою силігістичного висновку ми впевнюємося тільки в істинності положення, котре могло бути відомим і опріч цього висновку, але залишалось б не доведеним. Але й міркування про те, що силігізм є формою доведення, носить вельми гіпотетичний характер, позаяк кожне загальне положення отримується завдяки узагальненню окремих фактів, і таким чином силігістичний висновок в значенні доведення являє собою ніщо інше, як коло. Якщо дотримуватись вищеназваного погляду, що, як пише Ліницький, «силігізм не має ні гносеологічного, ні логічного значення: він не може бути знаряддям здобуття нових знань, але також і доказової сили не має. Значення доказовості належить не силігізмові, а тому шляху, котрим ми приходимо до загальних положень. Цей шлях є індукція — поступовий перехід від часткових випадків до загальних тверджень. Порівняно з індукцією дедукція з цього погляду має другорядне та залежне значення» [25, 28].

Вищеназваний погляд теж викликає у Ліницького сумнів, оскільки загальне положення завжди виражає тільки будь-яку одну рису, що притаманна множині окремих випадків чи фактів, а не все те, що може бути висловлене про кожний такий випадок окремо. Тобто будь-яке загальне твердження зовсім не є результатом чи сумою окремих випадків чи фактів, як це стверджував Д. С. Мілль. Ліницький при цьому вважає, що існують ще так звані апріорні начала, котрі осяюють шлях нашої думки та слугують керівним початком в знаходженні та дослідженні часткових випадків та фактів. Філософ впевнений, що відповісти на питання, «чи існують так звані апріорні начала, чи будь-яке загальне твердження ґрунтується конче на досвіді — це питання повинна вирішити тільки гносеологія» [25, 30]. Але якщо припустити існування апріорних начал, то вже стає неможливим визнавати індукцію єдиним шляхом утворення загальних понять, і тоді дедуктивний метод отримує самостійне значення. В цьому випадку ми вже не можемо дивитись на дедукцію як на складову частину індуктивного методу, як, до речі, вважають філософи-емпіристи (Д. С. Мілль та ін.). З цього погляду індуктивний метод необхідно визнати залежним від дедукції і підпорядкувати його дедуктивному методу. Цьому є підтвердження в тому, що математика, в якій панує дедуктивний метод, є знаряддям дослідження в природознавстві, тобто в тій царині знання, де панує індуктивний метод. Ідеал кожної науки — стати дедуктивною.

Якої ж точки зору дотримується П. Ліницький? Він вважає, що «...походження загальних понять різне: є твердження апріорні, і є твердження, які ґрунтуються на досвіді. Очевидно, і значення висновків не може бути однаковим. Якщо загальне

твердження ґрунтується на досвіді, то це твердження виражає закон природи. В цьому випадку висновком є підведення часткового випадку чи відомого факту під вже відомий закон. Якщо ж загальне твердження є істиною, котра дана нам апріорно, то висновок з такого твердження має значення доведення істинності виведеного твердження. Таким чином, відмінність між висновками полягає в тому, що або висновок примушує визнавати певну істину, або він дає нам пізнання дійсності. Отож стає зрозумілим, що підвалиною існування зв'язку між судженнями у формі умовиводу є або апріорна істина, або об'єктивне пізнання дійсності; інакше кажучи, вона (підвалина.— Н. М.) полягає або в природі розуму, або в природі речей. Істина і дійсність — це загальні цілі пізнавальної діяльності нашого мислення» [25, 32]. Пізнання істини є вираженням логічної необхідності і отримується за допомогою дедуктивного методу; пояснення ж дійсності виражає необхідність не логічну, а фактичну і досягається шляхом індуктивного методу. За оцінкою Ліницького, твердження, що одержується шляхом індукції, не мають тієї сили строгої логічної необхідності, характерної для силлогістичних висновків, і філософ робить припущення, що «очевидячки, силлогістичними висновками на відміну від індуктивних узагальнень Арістотель визнавав тільки висновки із начал апріорних» [25, 32]. Філософ вважає, що критерієм логічної необхідності виступає закон протиріч, і тому ця необхідність є безумовною, і, навпаки, фактична необхідність є умовною, бо необхідність, котра притаманна законам природи, залежить від багатьох умов та обставин, які можуть або сприяти, або перешкоджати дії цих законів.

Завершуючи текстуальний аналіз поглядів П. Ліницького щодо логіки як основи підготовки філософського уможляду — основної форми пізнавальної діяльності суб'єкта, спрямованої на досягнення людини, світу в цілому та Бога, спробуємо сформулювати деякі твердження, які продовжують характеристику його логіко-гносеологічної позиції.

Перш за все звернемо увагу на особливості бачення методів пізнання, якими, за Ліницьким, належить користуватись суб'єкту. Головну увагу філософ приділяє дедуктивному методові. Як вже зазначалось, він стверджує, що ідеал кожної науки — перетворитись в науку дедуктивну. Дедуктивізм Ліницького впливає з його апріоризму зокрема та з уявлень про ідеал суб'єкта взагалі.

З поміркованого раціоналізму П. Ліницького впливає й те, що свій дедуктивізм він намагається гармонійно поєднати із орієнтацією на взаємозв'язок аналізу і синтезу як інших важливих форм пізнавальної діяльності. Єдність синтезу з аналізом, взагалі аналітико-синтетичний метод П. Ліницький вважає методом філософії. Підкреслимо й те, що водночас Ліницький застерігав від тієї думки, що з допомогою філософського синтезу можливо апріорно, тобто незалежно від досвідного пізнання, вивести весь об'єктивний зміст пізнання дійсності. В пізнанні дійсності, окрім таких дій мислення, як аналіз та синтез, бере участь ще й чуттєве сприйняття та розумове споглядання. Ліницький вважає, що філософський синтез є найбільш суттєвим та вагомим у загальному світоспогляданні.

Методи логіки (дедукція, індукція, аналіз, синтез тощо) виступають засобами підготовки філософсько-уможлядного мислення завдяки тому, що

логіка є загальною пропедевтикою філософії. Вона, будучи загальним і необхідним елементом будь-якого пізнання, сприяє становленню науковості філософствування — на відміну від позитивістів, котрі вважали, що науковість філософії ґрунтується в її уподібненні конкретним наукам. За Ліницьким, науковість філософського знання ґрунтується, на його логічності та універсальності. Логічність філософського знання пов'язується з його аподиктичністю і виступає критерієм його істинності.

Своєрідне бачення П. Ліницьким проблеми методів та форм пізнавальної діяльності наклало відбиток і на інші аспекти його уявлень про істину та її критерії. Розуміння П. Ліницьким істини носить дещо традиційний характер, але містить у собі і певну специфіку, зокрема в поглядах на її критерії. Істина, за П. Ліницьким, є знання, що відповідає його об'єктові. Але нагадаємо, що найголовніші для П. Ліницького об'єкти (Людина, Природа, Бог) є надто специфічними, отже, відповідність знань цим об'єктам не може бути встановленою практично чи емпірично. Тому головним критерієм такої відповідності, або взагалі критерієм істини, який підтверджує її необхідність, філософ вважає умоглядність. Нагадаємо, як про це пише сам мислитель: «...що нам дано через спостереження, чи досвід є дійсним, що ж дано через мислення, є можливим, а те, що дано через розумове споглядання, є необхідним» [25, 16]. Необхідність знань, тобто їх істинність, полягає у їх відповідності апріорним ідеям та дедуктивно впливає з них.

Недаремно погляди архім. Інокентія (Борисова) — ректора Академії та фундатора «Київської школи» духовно-академічної філософії, інколи зараховували до так званого неологізму, котрий ґрунтувався на пристрасному відношенні та ставленні

до логіки як основи раціонального богослів'я та філософствування. Ці ж риси ми знаходимо і в працях П. Ліницького, котрий був послідовником саме цієї школи.

ПІСЛЯМОВА

Підводячи підсумки проведеного дослідження, вважаємо за доцільне наголосити на тих аспектах позиції П. І. Ліницького щодо основної філософської проблематики, які свідчать про оригінальність та неоднозначність його філософії і, зокрема, його логіко-гносеологічних роздумів.

В українській академічній філософії кінця ХІХ—поч. ХХ ст. складається цілий спектр різноманітних підходів до головних філософських проблем: від повного ігнорування філософії шляхом її ототожнення з наукою в позитивізмі до надання їй статусу самостійної і самодостатньої сфери духовної діяльності загалом, спрямованої на досягнення смисловиттєвих проблем людського буття. Останній підхід найчастіше мав релігійно-теїстичний характер та був чи не найпоширенішим в українській академічній філософії тієї доби. Саме до нього й належить творчий доробок одного з яскравих представників релігійно-теїстичного напрямку академічної філософії — Петра Івановича Ліницького.

Філософські погляди П. І. Ліницького важко приєднати до якоїсь певної та окремої традиції чи до якогось історично визначеного стилю філософствування, позаяк його філософія була в своїй основі поєднанням різних філософських течій та тенденцій. Втім, ці різні тенденції поєднуються у філософії П. Ліницького не еkleктично, а з огляду на їх смислову закоріненість в епоху. Безперечно, що

для світогляду Ліницького характерна змістовна спорідненість як з українською традицією, так і зв'язок її з релігійною російською філософією. Тому П. Ліницький не тільки є одним з найбільш глибоких та проникливих, і досить оригінальних вітчизняних філософів ХІХ сторіччя.

П. І. Ліницький був переконаним, що вихід із духовної кризи суспільства, що мало місце на зламі віків, можна знайти лише у царині філософії. Він розпочав свою діяльність у цьому напрямі зі спроб відновити в правах філософію, з виступів проти позитивістських спроб замінити її конкретними науками. Проблема правомірності філософії як самостійної галузі знання зводилася передусім до з'ясування її предмета й методу. Філософія завжди мала свій специфічний предмет дослідження, котрий не може бути зведеним до предметів інших наук. Це саме стосується й методу. На противагу своїм сучасникам П. Ліницький розумів, що особливість становища в якому опинилась філософія другої половини ХІХ — поч. ХХ ст., полягає в конфлікті, що виник між філософією та природознавством. Він був переконаний, що методами природничих наук не можуть бути розкриті таємниці духу, але разом з тим київський мислитель розумів і те, що «останнє» слово філософії ніколи не може бути істиною в останній інстанції.

Всі філософські надбання П. І. Ліницького підпорядковані пошуку філософського фундаменту православ'я, що вбачався ним як синтез кращих досягнень західноєвропейської та східнослов'янської філософських традицій. Таким чином, світоглядна та теоретико-методологічна позиція мислителя є закономірним продовженням православно-теїстичної філософії «Київської школи» духовно-академічної філософії.

На відміну від більшості представників «Київської школи» духовно-академічної філософії, котрі орієнтувались переважно на ідейний доробок Шеллінга та Гегеля, П. І. Ліницький тяжіє до духовної спадщини І. Канта. Це тяжіння зумовлюється посиленням уваги філософської громадськості другої половини ХІХ ст. до фундаментальних засад теорії пізнання, які у той час ігнорувались позитивізмом, зокрема вульгарним матеріалізмом.

Логіко-гносеологічна позиція П. І. Ліницького з усіма її особливостями та відмінностями, які свідчать про оригінальність мислителя, формувалась значною мірою у протистоянні філософа вульгарному матеріалізмові та позитивізмові. Головні особливості теоретико-пізнавальних уподобань П. І. Ліницького відобразились у поглядах на об'єкт і суб'єкт пізнання. Головними об'єктами він вважав Бога, Природу та Людину в їх цілісності. Філософ не згоден з конкретно-науковими підходами до їх вивчення, оскільки втрачається їх цілісність та суть. Ідеалом суб'єкта П. І. Ліницький вважає людину, в духовному світі якої віра та знання гармонійно взаємопроникають та взаємообумовлюються. На відміну від П. Д. Юркевича, котрий центром суб'єктивності вважав серце, П. І. Ліницький підкреслював роль розуму, не заперечуючи при цьому і значення серця в духовному й душевному житті людини; його позиція є помірковано-раціоналістичною, схильною до апріоризму, про що свідчить його висока оцінка умоглядності як основної форми пізнавальної взаємодії суб'єкта з об'єктом.

Звертає на себе увагу і специфіка бачення філософом методів пізнання, якими, на думку П. І. Ліницького, слід користуватись суб'єкту. Головну увагу філософ приділяє дедуктивному методу. Як

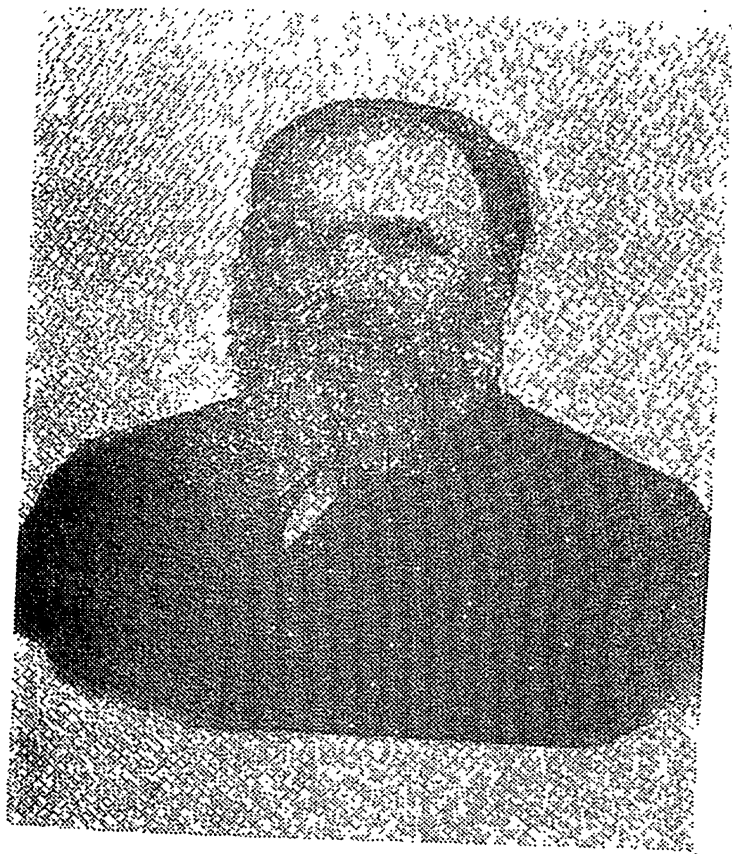
вже зазначалось, він стверджує, що ідеал кожної науки — перетворитись у науку дедуктивну. Дедуктивізм П. І. Ліницького впливає з його апіоризму зокрема та з уявлень про ідеал суб'єкта взагалі.

З поміркованого раціоналізму П. І. Ліницького впливає й те, що свій дедуктивізм він намагається гармонійно поєднати з орієнтацією на взаємозв'язок аналізу і синтезу як інших важливих форм пізнавальної діяльності. Єдність синтезу з аналізом, взагалі аналітико-синтетичний метод П. І. Ліницький вважає методом філософії. Підкреслимо й те, що водночас П. І. Ліницький застерігав від тієї думки, що з допомогою філософського синтезу можливо апіорно, тобто незалежно від досвідного пізнання, вивести весь об'єктивний зміст пізнання дійсності. В пізнанні дійсності, окрім таких дій мислення, як аналіз та синтез, бере участь ще й чуттєве сприйняття та розумове споглядання. П. І. Ліницький вважає, що філософський синтез є найбільш суттєвим та ваговим у загальному світоспогляданні.

Гносеологічна позиція філософа визначається його методологічними уподобаннями — дедуктивізмом, який впливає з його раціоналістичних та апіористичних орієнтацій, та прагненням до гармонійного поєднання аналізу із синтезом. Головним критерієм істини, котрий підтверджує та обґрунтовує її необхідність, мислитель вважає її уможливленість, її відповідність уможливленим та апіорним ідеям, з яких вона дедуктивно впливає.

Таким чином, результати проведеного дослідження не можуть не свідчити про значну оригінальність та глибину філософських роздумів П. І. Ліницького. Ця робота, звичайно ж, не може претендувати на їх всебічне висвітлення. Тому сподіваємось, що вона сприятиме посиленню уваги дослідників до за-

бутих імен у царині української акамедічної філософії загалом і до імені Петра Івановича Ліницького зокрема.



Петро Іванович Ліницький

Линицкий П. И.

ВЕРА И ЗНАНИЕ *

Нет сомнения в том, что желание добра свойственно более или менее всем людям и что большинство людей, по основным свойствам природы, следует признать добрыми, а не злыми. Несмотря на то, сколько бы ни говорили о смягчении и усовершенствовании нравов с течением времени, несомненно, что зло-нравственное только изменяет формы своего проявления, становится более утонченным и скрытым, не уменьшаясь и не ослабевая в своей сущности. Об этом свидетельствует господство пессимизма в настоящее время: ибо только пороки делают жизнь бедственной и мало утешительной. В чем же следует полагать корень зла? На этот вопрос уже давно мы имеем два различных ответа. Вера учит, что в самой природе человека есть расположение ко злу. Философия (древняя, которой в этом случае следует и новая), напротив, источник зла усматривает не в испорченности природы человека, а лишь в неведении, в недостатке умственного образования. Так, по учению Сократа и Платона, только по неведению человек может предпочесть дурное добру потому именно, что худшее он принимает за лучшее. Напротив, по выражению Апостола Павла, и зная лучшее, мы делаем худшее, и не только зная, но и желая добра, мы, однако, избираем и делаем злое, которого не желаем. Отсюда очевидно, что, по учению христианскому, основною причиною зла нравственного между людьми следует признать несовершенство воли, состоящее в бессилии, в недостатке энергии, необходимой к со-

вершению добра. Нemoшь воли есть болезнь, которая могла произойти только от самой же воли,— по ее вине, ибо иначе необходимо было бы допустить, что Бог создал человека немощным и лишенным силы к совершению добра. Но освободиться от своего бессилия воля, подвергшаяся этой болезни, очевидно не могла сама собою, ибо тогда воля не была бы на самом деле бессильна: какого же еще большего проявления силы можно было бы ожидать и требовать, как освобождение от коренной своей слабости? Воля не может быть вместе и слабою и сильною. Поэтому исцеление слабой человеческой воли могло совершиться только чрез высшую божественную волю не сама собою, а только при содействии воли Божией человеческая воля может вновь обрести свою силу, ибо сила Божия в немощи человеческой открывается. Другое учение главною виною всяких иных совершенств человеческих, как сказано, признает несовершенство умственного состояния. несовершенство это состоит, с одной стороны, в недостаточности знания, а с другой, в ограниченности самой способности к знанию. Человеку не дано все знать; даже в области, ближайшей к человеку, именно в собственной его практической деятельности, далеко не все доступно познанию, а потому и невозможно основать такую деятельность всецело на знании. На этом основании даже языческая философия в лице Сократа признавала необходимым восполнением недостаточности знания религиозную веру. Сократ советовал обращаться к богам во всех тех случаях, когда последствия предпринятого нами дела не могут быть наперед рассчитаны и определены. Что касается способности к познанию, то ограниченность ее становится очевидною, когда испытана самим делом, т. е. когда опытом дознана невозмож-

ность в приобретении познания перешагнуть известную границу, для чего очевидно сначала нужно еще почувствовать живейшим образом потребность знания. Потребность же знания, проявляющаяся как деятельное стремление к приобретению его, сама по себе не только не есть несовершенство, напротив, составляет преимущество, служащее признаком высшего происхождения и назначения души человеческой. Стремление к знанию есть преимущество в том смысле, что такое стремление направляет человека к совершенству, но условием самого этого стремления может быть только сознаваемое человеком несовершенство, так что настоящая жизнь имеет двойственный характер, вследствие двоякого ее отношения, с одной стороны, к искомому совершенству, которое должно наступить только в будущем, а с другой — к испытываемому в настоящем несовершенству. Причина этой двойственности заключается в соединении души с телом. По философии Платона все души обитают сначала в надзвездном мире и там в общении с богами наслаждаются созерцанием всех совершенств бытия, но непонятная какая-то необходимость увлекает их на землю, где, соединяясь с телами, они вдруг забывают все виденное ими прежде; только зрелище красоты, которая яснее всех других совершенств (идей) отпечатлелась в здешнем мире, пробуждает в душе зачаток прежней божественной жизни; является воспоминанием того, что было забыто в начале земной жизни; такое-то воспоминание и есть то, что называется познанием. Оно рождает в душе недовольство настоящим своим умственным состоянием; последствием же недовольства является всецелое обращение души к искомой цели, каковая цель заключается в приобретении вновь всего того знания, каким некогда душа обладала, и

соединенного с ним небесного блаженства. Причиной потери знания и блаженства было соединение с телом, следовательно, наоборот, отрешение души от тела должно возратить ей и то и другое; а в настоящей жизни это отрешение возможно лишь в виде умственной философской деятельности, которая требует отвлекать внимание от всего чувственного и обращать его во внутреннюю жизнь души. Вот каким образом по философии Платона стремление к знанию способствует очищению человека от всего низменного и поднятию его на более высокую степень духовного бытия.

Нельзя сказать, чтобы христианское учение ни в чем не соприкасалось с этим учением Платона. По крайней мере это не подлежало сомнению для многих христианских писателей первых времен христианства. В самом деле, исцеление человека от прирожденного ему зла, совершенное самим Богом, состояло отчасти в сообщении нового ведения о Боге и об отношении Бога к человеку. Само собою понятно, что усвоение этого откровенного учения было признано наиболее совершенным удовлетворением той потребности знания, которую так высоко ценили философы, полагая именно в приобретении знания спасение от зла. С этой точки зрения древней философии усвоялось то значение, что некоторым образом она приготавливала язычников к принятию христианства, которое поэтому, сравнительно с древнею философией, рассматривалось как единая истинная философия.

Итак, открывалась возможность некоторого сближения и как бы примирения двух названных учений об источнике зла и о способах избавления от него. Коренное различие их тем не менее оставалось, и это побуждало многих ревнителей чистоты христианства восставать против всяких попыток

к сближению и соглашению их. Здесь начало вопроса о вере и знании, возникшего уже в первые времена христианства. Сущность философии, как ее определяли сами философы, заключается в искании знания, христианство, напротив, требовало прежде всего веры. Искание знаний есть свойство разума, — *ограниченного* и потому *несовершенного*, но стремящегося к *совершенству*, проявляющего это свое стремление в *философии*. Христианство требовало веры, — потому что оно сообщало учение, неизобретенное кем-либо из людей, но *открытое* самим Богом; и отсюда систематическое изложение этого учения получило название *Богословия*.

Вопрос о вере и знании состоял поэтому в следующем: как согласить между собой *веру* и *знание*, *разум* и *откровение*, *философию* и учение, данное через откровение, или иначе *Богословие*? Пренебречь совершенно философией, как некоторые требовали, было невозможно, ибо это значило пренебречь вовсе образованием и признать справедливым упрек языческих философов, что христианство есть религия, годная только для людей простых, невежественных.

Соглашение и примирение тогда лишь может быть прочным и соответственным истине, когда основывается на точном разграничении предметов, подлежащих соглашению и объединению; без такого разграничения соглашение обыкновенно оказывается *смешением*, последствием которого бывает еще большее разделение интересов, требующих соглашения.

Главное различие указанных выше учений об источнике зла заключается в следующем. Полагая корень зла в умственном состоянии неведения, философия признавала освобождение от такого со-

стояния делом самого человека. Очищение от зла нравственного представлялось в виде постепенного восхождения человека от одной формы знания к другой, от низшей к высшей. По учению же христианскому спасение человека от зла уже потому не может быть собственным делом его воли, что и самое зло, как сказано, именно заключается не в чем ином, как в бессилии, слабости воли. Спасение человека от прирожденного зла могло быть совершено лишь чрез сверхъестественную помощь Божию, а потому и самые истины, стоящие в необходимой связи с совершением этого дела и чрез него открытые, не могли быть добыты чрез самостоятельную деятельность разума, а могут сделаться нашим достоянием только чрез веру, т. е. чрез искреннее принятие их по вере в истинность того, кем дарованы эти истины. Добывание истин, спасительных для человека собственной деятельностью разума и по учению философов не для каждого возможно, а есть удел только избранных. Напротив, усвоение откровенных истин чрез веру всем предназначено и для всех достижимо, как это и должно быть, потому что спасение от зла есть нравственная потребность каждого. Но признавая необходимую общедоступность веры, не следовало ли допустить разные *степени* в усвоении спасительных истин веры; конечно, истины эти воспринимаются чрез веру, но, будучи восприняты верою, и они не могут и не должны оставаться без всякого действия на наш разум: усвоение истин веры необходимо относить ко всему нашему духовному существу, из которого разум не может быть исключен; усвоение же разумом истин веры возможно лишь чрез деятельность, свойственную ему, которая достаточно была разъяснена и раскрыта языческими философами. Таким образом, необходимо было допустить дея-

тельность разума в области самой веры, т. е. признать в разуме силу, способствующую дальнейшему и более совершенному усвоению истин веры: для людей простых, менее одаренных, достаточна вера простая, безотчетная; но в ком развита долгим учением и размышлением потребность разума, тот не может довольствоваться простодушной верою; и для него вера необходима, но вера просвещенная, так сказать, познанная: ищущий разума истин веры, переходя от веры безотчетной к вере сознательной и отчетливой, становится таким образом *знающим* истины веры, а не просто верующим; но нельзя, однако, сказать, что вера у такого человека уступает место знанию, ибо само это знание утверждается на вере, оно есть особый вид веры. Таким образом, и для верующего человека не исключена возможность восхождения от одной степени веры к другой, от низшей к высшей: знание, *искомое* верующим человеком, не есть отрешение от веры, а есть только более совершенное усвоение ее, или, иначе, есть более высокая, не всем, конечно, доступная степень той же веры. Итак, не может быть сомнения в необходимости знания *в области веры*. Но следует далее уяснить правильное отношение между верою и знанием в означенной области.

У Платона верою называется самая низшая степень познавания, именно — чувственное восприятие внешних впечатлений, которое действительно не происходит без доверия к чувствам, т. е. без уверенности в том, что ощущаемое нами действительно так есть, как ощущается.

От чувственной веры, по Платону, душа переходит к познанию сверхчувственного, когда обращается к себе самой и, вместо того, чтобы заниматься чувственными образами, начинает размыш-

лять, как бы беседовать с собой. Знание, следоват., состоит в постижении сверхчувственного. Так как тяготение к чувственному, по Платону, было причиною падения душ, то главное значение познания именно и состоит в освобождении души от чувственной веры,— в том, чтобы сделать эту веру для души ненужною, излишнею: душа, познавшая сверхчувственный мир сущего, отвращается от чувственного. Это платоновское разделение веры и знания, быв принято и в отношении к содержанию христианской веры, некоторыми христианскими платониками было доведено до крайности, отдаленным последствием которой является отрицание самой веры. Так как главный и основной источник христианского вероучения заключается в св. Писании, то и разделение веры и знания в указанном смысле было принято и в отношении к содержанию христианского Писания и выразилось в различном способе понимания и толкования его. Различали двоякий смысл в св. Писании: буквальный, или, иначе, чувственный и духовный, т. е. сверхчувственный; вера состоит в принятии того, что сообщается в Писании по буквальному смыслу, но вера сменяется знанием, как скоро мы уразумеваем скрытую под буквальным смыслом духовную сущность. Как по Платону, чувственное имеет для нас единственно лишь то значение, что служит напоминанием духовного, сверхчувственного, так, по теории аллегорического толкования слова Божия, буквальный смысл имеет значение не само по себе, а только как некоторое подобие или отображение духовного таинственного смысла. И как по Платону, восходя на высшую ступень знания, мы делаемся чрез то участниками божественной совершенной жизни,— душа снова овладевает утраченным ею блаженством: так и у некоторых христианских его последователей мы

видим уверенность в том, что, восходя на высшую ступень духовного созерцания, мы достигаем чрез то, правда, таинственного, но блаженного и потому пожеланного, непосредственного общения с Богом, причем, конечно, вера уже больше не нужна, — и не только вера, но и все средства, предлагаемые Церковью для руководства душ верующих, весь строй церковной жизни исключается. Таким образом христианское знание оказывалось уже не высшею ступеню веры, а упразднением веры, — таким совершенным ведением, какое дается чрез непосредственное, ближайшее общение с предметом ведения, в настоящем случае с самим Богом. Нужно ли говорить, что самое разграничение в св. Писании двойкого смысла могло быть и действительно было лишь делом произвольного толкования слова Божия. Произвол всегда является орудием каких-либо скрытых побуждений и намерений. Произвол в истолковании св. книг сначала был орудием мистицизма, затем уже в новое время рационализм воспользовался тем же средством для отрицания всей исторической стороны христианства, ибо события Евангельской истории стали рассматривать как символические образы, не имеющие фактического значения.

Что, по Платону, знание имеет своим назначением заменить собою чувственную веру и освободить от нее душу человека, ищущую блаженство вечного, непреходящего — это понятно. Ибо вера платоновская совершенно противоположна знанию: она имеет природу чувственную, тогда как знание сверхчувственно. Но такова ли вера, требуемая христианством? Уже то одно, что эта вера *требуется*, служит показателем ее отличительного характера: она есть акт духовный, выражение нравственного духа, следов., и самая простая вера в

смысле христианском имеет характер сверхчувственный даже в большей степени, чем само знание, понимаемое в общепринятом значении этого слова. Вера и знание, насколько последнее также относится к области веры, различаются и должны различаться, будучи понимаемы в смысле истинно христианском,— не по роду своему и не по источнику своего происхождения, а лишь по своим проявлениям: свидетельством веры служат дела,— из дел познается вера; признаком же или проявлением знания (как это признавалось уже Платоном) служит дар учительства.— Отличительною чертою христианской религии, сравнительно с древними, в особенности языческими религиями, служит то, что она есть *учение*. Учение и жизнь в христианстве слиты в единое нераздельное целое, так что и люди просто верующие в некоторой мере обладают знанием христианским, т. е. знанием истин веры, и наоборот — люди знающие только тогда в состоянии исполнять свой долг учительства, если их знание не бездушно, но оживляется искреннею и твердою верою, ставшею убеждением, так что знание истинно христианское не освобождает от веры, напротив, утверждает в вере.

Как действие нравственное чисто духовного характера, а не плотское (ибо, имея глаза, можно не видеть и, имея уши, не слышать), вера должна иметь такое значение в отношении к духовной жизни человека, какое Платон усвоял только разуму, именно — значение, состоящее в *очищении*, в освобождении от зла. Но есть при этом и важное различие: разум — дар природы, а потому и усовершенствование, достигаемое чрез него, в некотором смысле есть счастливая случайность; вера, напротив, есть *дар благодати*, а благодать даруется *всякому желающему*. Человек бессилен сам спасти

себя; его воля слишком немощна для этого; но желать спасения, искать его и домогаться,— это возможно для каждого, и в этом смысле вера, как дар благодати, всякому доступна; однако не каждый желает спасения, а потому и вера не дается всем. Но что служит видимым знаком и средством восприятия благодатного дара веры? Вера происходит от *слушания* Слова Божия и получаемого при этом назидания; этою чертою вера различается от знания, однородного с нею по единству источника и содержания, ибо знание получается путем *изучения* того же Слова Божия. Следовательно, источник веры и знания один — откровение, и все различие их состоит лишь в неодинаковом отношении к откровению. Потребность изучения, т. е. приобретения знания собственным трудом, есть свойство разума (испытайте писание). Но разум человека несовершен и как несовершенный также нуждается в помощи, подобно немощной воле человека. Помощь эта заключается в руководственном значении для него *предания* вообще, хранимого Церковью, а в частности тех определений веры (догматы), которые установлены и утверждены авторитетом Церкви. Разум дар природы; как дар природы разум от нашей воли независим, но употребление разума есть дело свободной воли. Вера обязывает человека все свои дары или способности обращать в средство к собственному спасению, а также ко спасению других, т. е. употребление их должно иметь нравственную цель. Следует это признать и относительно разума. Разум человека ограничен по природе. Но имея свободную волю, человек по этому самому призван к тому, чтобы и это природное свойство разума сделать *свободно* обладаемым качеством, или иначе — обратить в *добродетель*: ограниченность

разума должна быть обращена в самоограничение. Свободное действие не то же, что произвольное: действие свободно, а не произвольно, когда совершается по известному ясно сознаваемому и признаваемому правилу, сообразно с известною установленною для него нормою. Таково значение для разума определений веры.

Итак, изучение слова Божия есть, конечно, дело разума, но истолкование и разумение его, чтобы не было произвольным, должно согласоваться с основными определениями веры, установленными Церковью, и с авторитетным голосом предания вообще, так же хранимого Церковью. Но такое ограничение деятельности разума не должно ли повести к усыплению разума, к прекращению деятельности его, следовательно, к упадку самой веры, ибо при бездействии разума возможна лишь слепая вера? Свобода в деле изучения и толкования Слова Божия привела к упразднению его буквального смысла, дальнейшим последствием чего было отрицание самого христианства. Но также и отсутствие всякой свободы в изучении и толковании Писания не может быть безвредным для самой веры, так как последствием такого рабского отношения к Слову Божию является слепая приверженность к букве, угашение духа. Пренебрежение буквальным смыслом есть крайность; но и слепая приверженность к букве также есть крайность.

Чтобы деятельность разума могла быть закономерною, свободною от крайности, в отношении к истинам веры, для этого прежде всего она должна быть закономерною в самой себе, в своей собственной сфере, в сфере *самосознания*, а так же она может сделаться только чрез изучение самой веры, т. е. присущих ей законов, чрез обращение себя в предмет своего исследования. Главные осно-

вания этого дела были положены уже древнею философиею, которая постепенно выработала целую науку о деятельности разума, так называемую *диалектику*, которая вместе с тем имеет значение руководства к правильному употреблению разума (диалектика, как искусство мыслить).

Деятельность разума существенно состоит в сообщении определенной меры, стройности, порядка всему, что только может подлежать этой деятельности. По учению древних философов, мир есть произведение разума, ибо повсюду замечается в нем господство меры, стройности, порядка (космос); и самое образование мира, по представлению Платона, могло состоять лишь в приведении материи из *беспорядочного состояния в порядок*. Но ближайшие к уму, так сказать, непосредственные произведения его составляют понятия, иначе — представления, или идеи. Будучи приведены в стройный порядок, понятия образуют *систему* знания, *науку*. Аристотель установил при этом и другой важнейший признак научного познания, именно *доказательность*, или основательность. Знание научное, по Аристотелю, есть *доказанное* (аподиктическое, а доказанным оно является тогда, когда *в форме силлогистической* выведено из твердого, не подлежащего сомнению основания).

Итак, для деятельности разума в отношении к истинам веры предстояло решить две задачи: а) установить систему вероучения и б) доказать, или иначе — обосновать надлежащим образом истины веры; необходимым орудием к выполнению той и другой задачи для разума должна была послужить диалектика, как наука упорядочивающая прежде всего деятельность самого разума. О том, как выполнялась и была выполнена первая задача, — не место говорить здесь; вопрос этот касается

истории догматов и Богословия, как науки о догматах, следовательно, имеет характер специальный. Для нас важно указать здесь судьбу второй задачи.

Основной и первоначальный предмет веры есть бытие Бога. Поэтому прежде всего должны были явиться попытки *доказать бытие Бога*, — т. е. определение веры, что *есть Бог*, — существо высочайшее и совершеннейшее — вывести силлогистически из различных оснований, каковыми могут быть только положения более очевидные и несомненные. Для веры истина бытия Бога есть первая, и потому независимая ни от каких иных истин; напротив, сама она есть основание и начало всех других истин, так как без веры в бытие Бога не может быть вовсе веры в смысле религиозного акта, которым человек очищается и делается способным для жизни духовной. Но с точки зрения знания истина бытия Бога не столько очевидна и, так сказать, непреодолима, как некоторые иные положения, например, что существует мир, что мы сами в нем существуем, что мир устроен известным образом, что у нас есть идея о первой причине вещей. Если бы истина бытия Бога, как существа высочайшего, была очевидна не менее, чем то, что мир существует, тогда доказательства бытия Бога были не нужны; но в таком случае истина бытия Бога не была бы и предметом веры.

Каковы же были последствия доказывания истны веры? Доказать значит показать необходимую связь доказываемого с тем, из чего оно выводится, а отсюда и само доказываемое представляется как необходимое. Основанием для доказывания бытия Бога может служить или самое понятие о Боге (онтологическое доказательство бытия Бога), или рассмотрение мира, как произведения всемогущества и

мудрости Божией; в первом случае самое бытие Бога выводится как необходимое, а в последнем — делается заключение о творческой деятельности Божества, чем и доказывается Его бытие. Но если по своему бытию Бог есть существо необходимое (что утверждается онтологическим доказательством), то легко прийти отсюда к заключению, что и самая деятельность Божества необходима и что мир есть *необходимое* проявление деятельности Божества: свободная деятельность, при необходимости бытия, предполагала бы раздвоение, не согласное с понятием о единстве Божеского существа. Допустить же, что деятельность Божества так же необходима, как необходимо бытие Его, значит откинуть личную жизнь в Боге, которая без свободы немислима, к чему действительно и пришел уже средневековый *реализм*, а еще более последующий *пантеизм*. Дальнейшим неминуемым последствием понятия о Боге, как существе необходимом, является отрицание промысла, что в свою очередь религиозную идею о Боге превращает в абстрактную категорию первопричины, сколь ни важную в организации человеческого мышления, но далеко не достаточную для обоснования религиозной идеи о Боге. Рационализм, или так называемый — деизм, может довольствоваться столь скудным понятием о Боге, но рационализм в сущности есть отрицание религии, так как для него откровение не существует, а без веры в откровение никакая религия невозможна. Бытие Бога, который ничем никогда не проявляет своей воли, есть только номинальное, а не реальное; иными словами, деизм не по духу, не по существу, а только словесно различается от атеизма.

Таким образом, как платоновское понятие о знании (в смысле умозрения, которое от чувственного

направляется к сверхчувственному), будучи применено к содержанию веры, само по себе могло лишь привести к *мистицизму*, подобно тому аристотелевское понятие о знании приводило к *рационализму*. А потому как для умозрительной деятельности разума в духе Платона требовалось в области веры ограничение посредством твердо и неизменно установленных определений веры, так рациональные доводы в духе Аристотеля могли быть допущены только как вспомогательное средство в деле усвоения предметов веры, и в этом именно заключается смысл известного схоластического положения, что философия есть служанка Богословия.

Но, кроме платоновского и аристотелевского, есть еще иное понятие о знании, установленное уже в новое время Декартом. Понятие это таково: что ясно и раздельно мыслится, то истинно. Декарт сам дал повод думать, что эти указанные им признаки истинности или достоверности познания наиболее свойственны тем представлениям и мнениям, которые согласны со здравым смыслом. Схоластика, против которой была направлена философия Декарта, слишком уже пренебрегала здравым смыслом. Но что такое здравый смысл? При отсутствии в этом случае точной и определенной меры нетрудно впасть в ошибку отождествления общего понятия о здравом смысле со своим личным смыслом: согласно со здравым смыслом то, что оправдывается и внушается мне моим собственным смыслом, а так как признаки всего здравомысленного — ясность и раздельность, то истинно для меня лишь то, что я могу ясно и раздельно, т. е. легко и без всякого труда представить себе: лишь то истинно для меня, что по моему разумению представляется мне истинным. Вся французская философия XVIII в. очевид-

но запечатлена этими чертами поверхностного и самоуверенного индивидуализма. Уверенность во всемогуществе своего личного смысла была причиною той охоты и той легкости, с какими тогда принимались рассуждать о чем угодно и решать какие угодно вопросы; энциклопедизм был в духе того времени. Свергнув иго схоластики, почувствовали себя легко и свободно и захотели воспользоваться этою свободою, не желая более терпеть уже никаких стеснений: всякое ограничение, прежде всего в умственной области, казалось невыносимым.

Но если так дурно пользовались тем правилом для обсуждения вещей, которое было указано Декартом, то это не значит, что и самое правило дурно. Иначе это правило было понято немецкими философами. Ясно и отдельно не то, что согласно со здравым смыслом (о котором ни у кого нет ясного и отдельного представления), а то, что выведено строго *методически*, к чему мы приходим постепенно, отправляясь от известного твердого пункта и подвигаясь к намеченной цели медленным, но твердым шагом. Если я хочу ясно увидеть отдаленный предмет, то я должен к нему приблизиться, а этого вдруг сделать нельзя; нужно сначала осмотреться и наметить для себя верный путь. В науках специальных издавна, впрочем, дело велось методически. Ужели одна философия должна быть исключением из общего правила и не следует ли признать это злоупотреблением слова, когда под именем философии разумеют неограниченную свободу рассуждать, как случится по первому впечатлению и личному расположению, а философом называют всякого громко и самоуверенно рассуждающего человека? Так называемая популярная философия, или философия здравого смысла, филосо-

фия просвещения — это лжефилософия (afterphilosophie). Важность и плодотворность того требования, чтобы философия была методической, не подлежит сомнению. Все великие философы не иначе мыслили, как строго методически, и сам Декарт в своей философии первым делом считал установление метода. Мышление без метода есть беспорядочное мышление, хаотическое, а такое мышление может привести лишь к отрицательным или слишком узким и поверхностным заключениям. Важное значение метода заключается, между прочим, в том, что при методическом развитии мысли всякие неровности сглаживаются, попеременно выдвигаются разные стороны предмета, а это дает возможность избегать крайних и узких односторонностей, особенно же важно то, что обеспечивается таким образом свобода от пристрастий и увлечений, так как по намеченному пути мысль сама собою движется, не нуждаясь ни в каких толчках и возбуждителях посторонних, но руководимая собственным интересом *разъяснения* истины и повинувшись единственно внутренней логической необходимости; — такой именно ход мысли яснейшим образом открывается в методе *дедуктивном*, первый образец которого был дан Декартом.

Еще Спиноза, предприняв построение философии по строго выдержанному методу (математическому), заметил, что он не хочет ни осуждать, ни оправдывать человеческие страсти, а только лишь исследовать их природу. Конечно, Спиноза это так понял, что страсти и не должны быть оправдываемы или осуждаемы, будучи, по его мнению, столь же необходимы в природе человека, как всякие явления природы физической. Это было заблуждение, которое составляет примесь к сказанному выше замечанию Спинозы, имеющему смысл, независимый от

такого заблуждения. Истинный смысл означенного положения тот, что необходимо исследовать и понять, прежде нежели оправдывать или осуждать что-либо. Это ближайший вывод из того положения, что мышление должно быть методическим. Методом называется вообще порядок. Порядок в деле философии состоит в том, чтобы никакого вопроса поспешно не решать ни в утвердительном, ни в отрицательном смысле, прежде нежели этот вопрос не исследовать всесторонне и самым тщательным образом. Метод требует воздержания от всяких поспешных и легкомысленных суждений. С полной решительностью судить о данном предмете мы приобретаем право лишь тогда, когда этот предмет исследован нами и усвоен, следовательно, когда он понят нами надлежащим образом и сделан для нас совершенно ясным. Поэтому первая задача всякого исследования сделать предмет ясным и понятным. Чем сложнее предмет, тем очевидно большего труда требует достижение таковой цели, а это показывает, что сделать предмет ясным и понятным не значит сделать его общедоступным, а значит только — сделать его удобовосприимлемым для тех, кто в состоянии преодолеть труд постепенного овладения им. В сознании невозможности сделать все и для всех доступным немецкие философы, да и никакие серьезные мыслители никогда об этом не заботились; это было возможно и достижимо лишь для французских философов, но в ущерб серьезности и содержательности их философствования.

Итак, немецкая философия удерживает то положение Декарта, что ясность и раздельность — признаки истинности, но, присоединив к этому положению требование метода, она указала тем средство, устраняющее произвол и индивидуализм в употреб-

лении означенного руководящего правила Декарта. Требование Аристотеля — признавать за истинное знание лишь то, что *доказано*, не было достаточным средством против произвола, так как аристотелевское понятие о доказательстве слишком узко и ограничено; доказательством он называет силлогическую форму вывода положения из другого. Последствием такого понятия о доказательстве было то, что каждое положение рассматривалось и было предметом рассуждения отдельно от иных положений, чем нарушалась естественная связь между положениями и давалась возможность одни положения (напр., о бытии Бога, о бессмертии души) принимать как доказуемые, а другие (напр., положение о бытии Промысла, о свободе воли) положения отвергать как такие, которые не могут быть доказаны. Пример такого произвольного принятия одних положений и непринятия других из системы вероучения представляет собою (как выше показано) рационализм.

Метод имеет то значение, какое Аристотель усвоил доказательству, ибо положение, обоснованное методически, есть положение оправданное или доказанное; но метод преимуществует перед доказательством в том, что не только не нарушает естественной связи отдельных положений, — напротив, требует устанавливать связь и между такими положениями, которые доселе оставались разделенными, — находить единство там, где обычно видят только противоположность и несогласие.

Требуя связывать и объединять не только близко соприкасающиеся, но и отдаленные положения и понятия, метод тем самым побуждает восходить мыслию от частных и разрозненных явлений и представлений к их общим, глубже лежащим основаниям и принципам. А таким образом оправдывается и

то понятие о знании, которое установлено Платоном и которое состоит из требования — от чувственного, т. е. ближайшего и непосредственного данного, восходить к сверхчувственному, т. е. отдаленному и наиболее общему.

Здесь мы достигли такого пункта в идеалистической немецкой философии, который по важности его требует особенно внимательного рассмотрения. Непреложный закон человеческих изысканий таков, что частица истины всегда добывается с примесью заблуждений, следы которых не легко изглаживаются и даже имеют иногда роковое влияние. Так и в настоящем случае. Выше указано на преимущество новой философии пред рационализмом вследствие методологических ее требований. Но стремление к объединению и систематической связности понятий сделалось наконец столь преобладающим, что не только уже сглаживались неровности и примирялись близко стоящие противоположности, но и вообще все различия, и самые существенные, и небо и земля, так сказать, потонула в неудержимом потоке всеобъемлющего мышления; все сделалось моментом, мимо текучим, преходящим явлением не какого-либо твердого и устойчивого, начала, а непрерывно движущегося потока. Поэтому и столь важное для религиозного сознания разделение плотского от духовного, чувственного от сверхчувственного в немецком идеализме оказывается не более не менее, как только последствием двойственности, присущей человеческому сознанию. И не только противоположность духовного и телесного превращается в смену текучих явлений, происходящих от того, что сознание человека, его мысль, в развитии своем, проходит разные состояния; самая религия рассматривается как временно переживаемая человеком и человечеством форма сознания. Опреде-

ление веры, уже потому самому, что были методически выводимы в качестве представлений, образуемых по внутренним законам мысли человеческой, оказывались, таким образом, произведением самого человека. В таком взгляде идеализма на религиозные верования следует признать верным лишь то, что когда человек духовно проникается положениями или определениями веры, глубоко усваивает их своим существом и ими живет, то этим самым он обращает их в свою собственность; они становятся его личным убеждением, духовно претворяются и как бы производятся им из себя; особенно это должно сказать об истинах веры, т. е. что при усвоении их, чем глубже это усвоение, тем более не может не отпечатлеваться личность человека и не воздействовать на самые эти истины. Но как далеко отсюда до заключения, что человек сам создает усваиваемые им истины. Впрочем, заключение это стоит в необходимой связи с тем общим основным положением идеализма, что все вообще представления, даже о чувственном физическом мире, а не только о духовном, проводятся человеческою мыслию по законам, присущим ей. Такой взгляд на человеческие представления нельзя не признать крайним, но к нему привело стремление построить в духе дедуктивного метода стройную систему понятий и образовать из представлений, присущих общечеловеческому сознанию, как бы духовный, идеальный организм. Идеалисты не могут допустить, чтобы правильно организованный, стройный мысленный мир был произведением случайной встречи с разнообразными предметами действительности и восприимчивости беспорядочного множества внешних впечатлений.

Иначе смотрят на это дело реалисты. Реалисты указывают на то, что при идеалистическом взгляде

на происхождение человеческих представлений остается непонятым постоянно и неизменно присущее нашему уму стремление сообразовать все свои представления с действительностью, данную чрез опыт, стремление, проявляющееся и в том, что все умственные операции мы обыкновенно направляем на дело познания этой действительности. С этим стремлением нашего ума следует сообразовать и самый метод познавательной деятельности. Таким методом, действительно обеспечивающим познание действительности, следует признать *индукцию*. Дедуктивный метод, состоящий в том, что мы одну мысль выводим из другой, и таким образом слагаем длинную цепь понятий с тем, чтобы по возможности обнять мыслию всю действительность,— этот метод увлекает пустою надеждою сделать за один раз и силами единоличного ума то, что мало-помалу создается трудом многих поколений и в течении веков,— разумеем образование научного мирозерцания. Преимущество индуктивного метода — в том и состоит, что он не позволяет оставлять почву фактов и уноситься в заоблачные сферы умозрения. Он требует разделения труда, и вместо одной науки с всеобъемлющим знанием, каковым мечтала сделаться идеалистическая философия, индуктивный метод дал множество наук, зато действительных, а не призрачных. Философия так же должна быть отдельною наукою, именно наукою о познании, или иначе о *науке*. Совокупность фактов, с которыми философия должна иметь дело, представляют собою самые науки, по отношению к которым задача философии — установить между ними порядок, построить классификацию знаний. Но каким образом индуктивный метод может оказать в этом случае какую-либо помощь — совершенно непонятно. Какова бы ни была класси-

фикация наук, основания для нее могут быть даны только теорией знания. Теория же знания может быть выработана чрез анализ самосознания, в область которого входит познавательная деятельность. Такой анализ мы находим у Канта под названием *Критики* чистого разума. Поэтому другие полагают, что философия должна быть *критической*. Задача ее в том, чтобы посредством критики противодействовать идеалистическим поползновениям, как будто критика не может быть также обращена и против реализма. Но и для критики нужны руководящие начала. Следовательно, не нужна ли теория критики, а теория эта входит в состав логики. Поэтому иные, определяя философию как науку о познании, под этим названием разумеют собственно логику. Все это показывает, что точных понятий о знании, о науке не имеется. Но хотя реалисты и не могут в точности разъяснить, что такое знание, наука; однако они убеждены, что богословие ни коим образом нельзя признать наукою. Уж если положение философии в ряду других наук, по их понятиям о философии, оказывается шатким и сомнительным, то что уж и говорить о богословии? Одно только очевидно: в своих понятиях о знании, хотя неясных и неопределенных, реалисты выступают как решительные противники идеалистов, но в своих понятиях о том, что такое вера, они примыкают к идеалистам, и только, к большей, конечно, невыгоде для интересов веры, они упрощают взгляд идеалистов на этот предмет. По учению идеалистическому религиозная вера есть произведение человеческого сознания, но в этом произведении открывается необходимый закон духа, следовательно, в самом существе духа лежит основание для возникновения религиозной веры. И реалисты полагают, что религиозная вера — продукт челове-

ческого сознания, но они думают при этом, что можно признать лишь неизбежность этого продукта при известных внешних условиях, необходимого же, в смысле законосообразности и соответствия с природою духа; в религиозной вере они не усматривают ничего. По их мнению религиозная вера — плод невежества, незнания причин, от которых происходят явления как внешней, так и нашей внутренней природы. В некотором смысле признают идеалисты и откровение, только под откровением они разумеют обнаружение сокровенных свойств и законов духа человеческого, частью на протяжении всей истории человечества (история человечества, по Шеллингу, есть непрерывно продолжающееся откровение абсолютного), частью же в сознании отдельных лиц. И в этом отношении реалисты проще. Они отвергают всякую мысль об откровении, да и самое слово — дух для них лишено всякого значения. По мнению реалистов, сущность религиозной веры достаточно определяется тем, что она есть противоположность знания, или, иначе, *выражение незнания*.

Итак, стремление к знанию, насколько оно проявлялось, не выступая из области веры, т. е. имея содержанием своим предметы веры, выразилось в двояком виде: как стремление к построению системы вероучения на твердом основании откровения и как стремление к рациональному доказыванию положений веры. Первое привело к созданию богословской науки, а последнее — к разделению философии от богословия. По отделении философии от богословия мы видим сначала враждебное отношение (особенно во французской философии XVIII в.) ее к богословию и самой вере, затем наступает отношение примирительное (в немецкой философии); но так как истинное единство веры и знания, бого-

словия и философии не было достигнуто, то в новое время, смотря на веру и знание исключительно с точки зрения их противоположности, требуют совершенного их разделения (позитивизм).

Главное значение в истории вопроса о вере и знании бесспорно принадлежит понятию о знании. По философии Платона, знание есть *обладание* познанным; философия по Платону — совершеннейшее выражение любви к прекрасному (*эрос*). Ибо как любовь приводит к *обладанию* любимым предметом и имеет целью такое обладание, подобно тому и назначение философии — привести человека к обладанию верховным благом, достигаемое чрез постепенное восхождение от чувственного к сверхчувственному. Понятие это было допущено с некоторым ограничением в приложении к вероучению, ибо чрез вероучение, по мере того, как оно усваивается, т. е. чрез правильную веру (по руководству церкви) человек приходит к общению с Богом и достигает вечного спасения.

По аристотелевскому понятию о знании, познание есть доказанное. Признаком знания по этому понятию служит убеждение, т. е. *твердость признания*. Так как доказывание есть процесс логический, или, иначе, рационалистический, то осуществление такого понятия о знании представляет собою философия в смысле систематического, обоснованного учения. Отсюда, исходя из аристотелевского понятия о знании, философию разделяли от богословия, как учения веры или вероучения (т. е. учения не доказываемого, а принимаемого по вере); но разделяя, вместе с тем сначала философию поставляли в подчиненное отношение к богословию, когда задачу философии полагали в том, чтобы служить пособием для богословия, способствовать утверждению веры посредством рациональных дово-

дов; впоследствии же времени на философию стали смотреть как на самостоятельную науку. Самостоятельность эта является обоснованною в новой философии чрез понятие о знании как процессе методического, т. е. по собственным своим законам и правилам развивающегося исследования. Разделение знания от веры признается необходимым для обеспечения свободы и самостоятельности исследования, в котором новая философия видит существенный признак знания.

* Друкується за: Линицкий П. И. Вера и знание // Вера и разум.— Харьков, 1889.— Т. II.— Ч. 1.— С. 217—239.

1. Линицкий П. И. Общий взгляд на философию // Труды КДА.—К., 1867.—Т. IV.—Кн. № 10.—С. 52—88.
2. Линицкий П. И. Платон — представитель идеализма в древнегреческой философии // Труды КДА.—К., 1868.—Т. III.—Кн. № 7.—С. 48—108.
3. Линицкий П. И. Два слова о спиритизме // Труды КДА.—К., 1869.—Т. I.—Кн. № 4.—С. 177—192.
4. Линицкий П. И. Нравственные и религиозные понятия у древнегреческих философов // Труды КДА.—К., 1870.—Т. IV.—Кн. № 10.—С. 127—219; Т. IV.—Кн. № 11.—С. 410—456; Кн. № 12.—С. 567—609; К., 1871.—Т. II.—Кн. № 3.—С. 592—632; К., 1872.—Т. II.—Кн. № 4.—С. 67—153.
5. Линицкий П. И. Образовательное значение философии // Труды КДА.—К., 1872.—Т. III.—Кн. № 11.—С. 1—14.
6. Линицкий П. И. Обзор философских учений.—К.: Тип. Еремеева, 1874.—245 с.
7. Линицкий П. И. Учение Платона о Божестве.—К.: Тип. Еремеева, 1876.—336 с.
8. Линицкий П. И. Речь, сказанная пред публичною защитою сочинения «Учение Платона о божестве» экстраординарным проф. академии П. Линицким // Труды КДА.—К., 1876.—Кн. № 7.—С. 236—243.
9. Линицкий П. И. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту (теоретическому и практическому).—К.: Корчак-Новицкий, 1882.—295 с.
10. Линицкий П. И. Славянофильство и либерализм. Опыт систематического обозрения того и другого.—К.: Корчак-Новицкий, 1882.—255 с.
11. Линицкий П. И. Критическое обозрение обычных взглядов и суждений о различных видах общественной деятельности и началах общественного благоустройства // Вера и разум.—Харьков, 1884.—Т. II.—Ч. 1.—С. 26—68; 146—162; 209—233; 255—277; 287—305; 345—368.
12. Линицкий П. И. По поводу защиты славянофильства в Православном Обозрении // Труды КДА.—К., 1884.—Т. I.—Кн. № 1.—С. 77—94.
13. Линицкий П. И. Идеализм и реализм // Вера и разум.—Харьков, 1889.—Т. II.—Ч. 1.—С. 217—239.
14. Линицкий П. И. (Петров И.). Различные направления немецкой философии после Гегеля в отношении их к религии // Вера и разум.—Харьков, 1887.—Т. II.—Ч. 1.—С. 1—26; 51—72; 99—113; 293—307; 70—391; 575—593; Т. II.—Ч. 2.—С. 1—18; 435—452; 477—512.

15. Линицкий П. И. Вера и знание // Вера и разум.— Харьков, 1889.— Т. II.— Ч. 1.— С. 217—239.

19. Линицкий П. И. Критика начал философии. Абсолютное Вера и разум.— Харьков, 1889.— Т. II.— Ч. 1.— С. 389—411.

17. Линицкий П. И. Основные черты учения об абсолютном // Вера и разум.— Харьков, 1889.— Т. II.— Ч. 2.— С. 197—217; 233—246.

18. Линицкий П. И. Как возможно единство веры и знания // Вера и разум.— Харьков, 1889.— Т. II.— Ч. 1.— С. 469—494.

Линицкий П. И. Критика начал философии. Абсолютное есть ли идея, или же действительное существо? // Вера и разум.— Харьков, 1890.— Т. II.— Ч. 1.— С. 1—27.

20. Линицкий П. И. Об образе существования Абсолютного, или отношение между Безусловным и условным // Вера и разум.— Харьков, 1890.— Т. II.— Ч. 1.— С. 151—170.

21. Линицкий П. И. Пособие к изучению вопросов философии (элементы философского мирозерцания).— Харьков, 1892.— 425 с.

22. Линицкий П. И. Изящная литература и философия.— Харьков, 1893.

23. Линицкий П. И. Мышление научное и ненаучное.— Харьков, 1894.

24. Линицкий П. И. Краткий очерк основных начал философии.— Харьков, 1895.

25. Линицкий П. И. О формах и законах мышления.— Харьков: Тип. Губ. Прав., 1895.— 84 с.

26. Линицкий П. И. Положение и нужды нашего духовного, преимущественно высшего образования // Вера и разум.— Харьков, 1897.— Т. II.— Ч. 2.— С. 317—334; 361—376.

27. Линицкий П. И. О необходимости метафизики // Вера и разум.— Харьков, 1897.— Т. II.— Ч. 1.— С. 1—24; 49—76; 183—200; 231—244.

28. Линицкий П. И. О православии, как истинно-христианской вере // Вера и разум.— Харьков, 1897.— Т. II.— Ч. 2.— С. 503—525.

29. Линицкий П. И. Есть ли какая-либо разница между религиозной верой и наукою.— Харьков, 1898.

30. Линицкий П. И. Два конца. (Конец XVIII и конец XIX веков). По поводу книги проф. А. Н. Гилярова «Предсмертные мысли XIX века во Франции».— К., 1901 // Труды КДА.— К., 1901.— Т. II.— С. 151—178.

31. Линицкий П. И. Речь о философии, произнесенная проф. философии А. Н. Гиляровым на торжественном акте универ-

ситета св. Владимира, 16 января 1899 г. // Труды КДА.— К., 1899.— Т. 1.— С. 342—355.

32. Линицкий П. И. Основные вопросы философии. Опыт систематического изложения философии.— К.: Изд. А. К. Т. 1901.— 194 с.

33. Линицкий П. И. Закон эволюции, как принцип реалистической философии нашего времени // Труды КДА.— К., 1902.— Т. IV.— Кн. № 11.— С. 381—414.

34. Линицкий П. И. Очерки истории философии древней и новой.— К.: Тип. Горбунова, 1902.— 293 с.

35. Линицкий П. И. Несколько слов о Гоголе, как нравоучительном писателе // Чтения в Церковно-историческом и археологическом обществе при КДА.— К., 1902.— Вып. 4.— С. 138—145.

36. Линицкий П. И. Значение философии для богословия (Пособие к апологетическому богословию) // Чтения в Церковно-историческом и археологическом обществе при КДА.— К., 1904.— Вып. 5.— С. 71—195.

37. Линицкий П. И. Пособие к апологетическому богословию (философия веры).— К., 1904.— 125 с.

38. Линицкий П. И. Об искусстве // Чтения в Церковно-историческом и археологическом обществе при КДА.— К.; 1906.— Вып. VII.— С. 43—74.

ПОСИЛАННЯ

1. Академік М. І. Петров (1840—1921): Бібліографія / Упорядники В. Л. Микитась, Н. Д. Микитась.— К.: НАН України, 1994.— 78 с.
2. Аттестаты выпускников Академии 1865 года // ЦДІА України в м. Києві.— Ф. 711.— Оп. 1.— Од. зб. 5364.
3. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма.— М.: Наука, 1990.— 224 с.
4. Богдашевский Д. И. Здравая метафизика // Труды КДА.— К., 1894.— Т. II.— Кн. № 5.— С. 125—138.
5. Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания / Под ред. С. Н. Южакова.— СПб.: Типо-лит. Т-ва Просвещение, 1909.— Т. 12.— С. 204.
6. Введенский А. И. Судьбы философии в России // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.: Очерки истории русской философии.— Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1991.— С. 26—66.
7. Весь Киев на 1906 год / Под ред. С. М. Богуславского.— К.: Тип. 1-ой Киев. Артели.— 974 с.
8. Выписки из Нечаевского архива // Старина и новизна: Ист. сборник, издаваемый при о-ве ревнителеев русского историч. просвещения в память императора Александра III.— СПб.: Тип. М. Стасюлевича, 1905.— Кн. 9.— С. 208—226.
9. Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій.— К.: Наукова думка—1996.— 286 с.
10. Горський В. С. Україна в історико-філософському вимірі // Філософська і соціологічна думка.— 1993.— № 2.— С. 10—31.
11. Зеньковский В. В. История русской философии: В 2-х т.— Париж; YMCA—PRESS, 1989.— Т. 1.— 471 с.; Т. 2.— 478 с.
12. Історія філософії на Україні: у 3-х т.— К.: Наукова думка.— 1987.— Т. I.— 398 с.; Т. II.— 366 с.
13. Історія філософії України: Підручник / М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, І. В. Бичко та ін.— К.: Либідь, 1994.— 416 с.
14. Киевская духовная академия. Внутреннее правление (1819—1879 гг.). Предисловие // ЦДІА України в м. Києві.— Ф. 711.— Оп. 1.— Т. I.— С. 1—20.
15. Кудрявцев П. П. Профессор Петр Иванович Лининский. Некролог // Труды КДА.— К., 1906.— Т. II.— Кн. № 6.— С. 737—771.
16. Кузнецов И. Славная киевская школа. Статья 1 // Новый круг.— К., 1992.— № 2.— С. 25—34.
17. Лебедев А. А. Рукописи церковно-археологического му-

зья императорской Киевской духовной академии.— Саратов: Тип. Волга, 1916.— 472 с.

18. Линицкий П. И. Два конца (Конец XVIII и конец XIX веков). По поводу книги проф. А. Н. Гилярова «Предсмертные мысли XIX века во Франции».— К., 1901 // Труды КДА.— К., 1901.— Т. II.— С. 151—178.

19. Линицкий П. И. Есть ли какая-либо разница между религиозной верой и наукою.— Харьков, 1898.

20. Линицкий П. И. Значение философии для богословия (Пособие к апологетическому богословию) // Чтения в Церковно-историческом и археологическом обществе при КДА.— К., 1904.— Вып. 5.— С. 71—195.

21. Линицкий П. И. Критическое обозрение обычных взглядов и суждений о различных видах общественной деятельности и началах общественного благоустройства // Вера и разум.— Харьков, 1884.— Т. II.— Ч. 1.— С. 26—68; 146—162; 209—233; 255—277; 287—305; 345—368.

22. Линицкий П. И. Несколько слов о Гоголе, как нравоучительном писателе // Чтения в Церковно-историческом и археологическом обществе при КДА.— К., 1902.— Вып. 4.— С.— 138—145.

23. Линицкий П. И. О необходимости метафизики // Вера и разум.— Харьков, 1897.— Т. II.— Ч. 1.— С. 1—24; 49—76; 183—200; 231—244.

24. Линицкий П. И. О православии, как истинно-христианской вере // Вера и разум.— Харьков, 1897.— Т. II.— Ч. 2.— С. 503—525.

25. Линицкий П. И. О формах и законах мышления.— Харьков: Тип. Губ. Прав., 1895.— 84 с.

26. Линицкий П. И. Об искусстве // Чтения в Церковно-историческом и археологическом обществе при КДА.— К., 1906.— Вып. VII.— С. 43—74.

27. Линицкий П. И. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту (теоретическому и практическому).— К.: Корчак-Новицкий, 1882.— 295 с.

28. Линицкий П. И. Обзор философских учений.— К.: Тип. Еремеева, 1874.— 245 с.

29. Линицкий П. И. Образовательное значение философии // Труды КДА.— К., 1872.— Т. III.— Кн. № 11.— С. 1—14.

30. Линицкий П. И. Общий взгляд на философию // Труды КДА.— К., 1867.— Т. IV.— Кн. № 10.— С. 52—88.

31. Линицкий П. И. Основные вопросы философии. Опыт систематического изложения философии.— К.: Изд. А. К. Т., 1901.— 194 с.

32. Линицкий П. И. Платон — представитель идеализма в древнегреческой философии // Труды КДА.— К., 1868.— Т. III.— Кн. № 7.— С. 48—108.

33. Линицкий П. И. Положение и нужды нашего духовного, преимущественно высшего образования // Вера и разум.— Харьков, 1897.— Т. II.— Ч. 2.— С. 317—334; 361—376.

34. Линицкий П. И. Пособие к изучению вопросов философии (элементы философского мирозерцания).— Харьков, 1892.— 425 с.

35. Линицкий П. И. // Энциклопедический словарь (Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон).— Т. 34.— СПб.: 1896.— С. 706—797.

36. Лосский Н. О. История русской философии.— М.: Высш. шк., 1991.— 559 с.

37. Лук М. І. Етичні ідеї в філософії України другої половини ХІХ — початку ХХ ст.— К.: Наукова думка, 1993.— 149 с.

38. Малышевский И. И. Историческая записка о состоянии Академии в минувшее пятидесятилетие // Труды КДА.— К., 1869.— № 11—12.— С. 64—138.

39. Нечуй-Левицький І. С. Хмарн.— К.: Веселка, 1993.— 375 с.

40. Никольский А. Русская духовно-академическая философия, как предшественница славянофильства и университетской философии в России // Вера и разум.— Харьков: Тип. Окружн. Штаба, 1907.— № 2.— С. 115—208; № 3— С. 342—365; № 4.— С. 487—508; № 5.— С. 641—674; № 9.— С. 358—384; № 20.— С. 197—230.

41. Огородник І. В. Українська академічна філософія ХІХ ст. // Історія філософії України / М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, І. В. Бичко та ін.— К.: Либідь, 1994.— С. 225—251.

42. Острянин Д. Х. Розвиток матеріалістичної філософії на Україні.— К.: Вища школа, 1971.— 323 с.

43. Предписание Комиссии духовных училищ внутреннему правлению Киевской духовной академии (27 февраля 1819) // ЦДА України в м. Києві.— Ф. 711.— Оп. 1.— Од. зб. 1.

44. Публичные диспуты в Академии. Докторский диспут экстраординарного профессора П. Линицкого // Труды КДА.— К., 1876.— № 7.— С. 234—235.

45. Пятидесятилетний юбилей Киевской Духовной Академии.— К.: Тип. Киевопечерской лавры, 1869.— 447 с.

46. Радлов Э. Л. Очерк истории русской философии // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г.: Очерки истории русской философии.— Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1981.— С. 96—216.

47. Систематический указатель статей, помещенных в журнале «Труды КДА» 1860—1904.— К.: Тип. Горбунова, 1905.— 153 с.
48. Соколов Н. И. Воспоминания и автобиография Одесского протоиерея // Киевская старина.— 1906.— № 10.— С. 155.— 197.
49. Список лиц, состоящих ныне в Церковно-историческом и археологическом обществе при императорской КДА // Труды КДА.— К., 1904.— Т. 1.— С. 33—37.
50. Титов Ф. Стара вища освіта в Київській Україні кінця XVI — початку XIX ст.— К.: Друк. Укр. АН, 1924.— 433 с.
51. Философская мысль в Киеве (Историко-философский очерк). / Гл. ред. В. Шинкарук.— К.: Наукова думка, 1982.— 357 с.
52. Формулярный список о службе заслуженного ординарного профессора КДА Действительного Статского Советника Петра Ивановича Линицкого // ЦДІА України в м. Києві.— Ф. 711.— Оп. 1.— Оз. зб. 10931.
53. Франк С. Л. Духовные основы общества.— М.: Республика, 1992.— 511 с.
54. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні.— К.: Вид-во Орій при УКСП Кобза, 1992.— 230 с.
55. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии.— Свердловск, Изд-во Урал. ун-та, 1991.— С. 217—578.
56. Юркевич П. Д. Вибране.— К.: Абрис, 1993.— 397 с.
57. Ярмусь С. Памфіл Данілович Юркевич (1826—1874) та його філософська спадщина // Юркевич П. Д. Твори.— Вінніпег, 1979.— С. 3—17.

ЗМІСТ

Вступне слово	3
Розділ перший	
Київська духовно-академічна школа як визначне явище в культурному житті України ХІХ ст. . .	8
Розділ другий	
З філософського життя Києва ХІХ століття . . .	32
Розділ третій	
П. Ліницький та Київська релігійно-філософська школа другої половини ХІХ — початку ХХ ст. . .	47
Розділ четвертий	
Теоретико-методологічна концепція філософа . . .	62
Розділ п'ятий	
Рездуми українського мислителя про предмет віри .	93
Розділ шостий	
Деякі особливості метафізики П. Ліницького . .	109
Розділ сьомий	
Розробка мислителем логіко-гносеологічних проблем	145
Післямова	164
Додаток	168
Наукові праці П. І. Ліницького	194
Посилання	197

Науково-популярне видання

Шулик-Мозгова Н. Г.

ПЕТРО ЛІНИЦЬКИЙ: життєвий шлях і
духовна спадщина.

(До історії київської духовно-академічної школи.)

Український Центр духовної культури

Київ
1997

Відповідальний за випуск Г. І. Волинка
Художник О. В. Матієнко
Технічний редактор М. Н. Брикульський
Коректор В. Г. Решетілов

Здано до складання 24.06.97. Підписано до друку 28.08.97.
Формат 70×100¹/₃₂. Ум.-друк. арк. 8,29. Обл. вид. арк. 8,7.
Гарнітура літературна. Друк. високий. Папір офсетний.
Наклад 3000 прим. Зам. 0227018. Ціна договірна.

Український Центр духовної культури
252001, Київ-1, вул. Софіївська, 10

Друкарня видавництва «Преса України»
252006, Київ-6, вул. А. Барбюса, 51/2.

Шупик-Мозгова Н. Г.

Ш96 Петро Ліницький: життєвий шлях і духовна спадщина.— К.: Укр. центр духов. культури, 1997.— 203 с.— (Духов. скарби України).— Бібліогр.: с. 196—202.

ISBN 966-7276-02-3.

Ця книга про заслуженого ординарного професора філософії Київської духовної академії П. І. Ліницького (1839—1906), його час та сучасність. Написана на аналізі наукових праць самого філософа, на архівних документах та матеріалах ЦДІА України, літературних джерелах середини та кінця минулого століття. Призначена для науковців та викладачів філософії у вищих навчальних закладах, аспірантів, студентів та всіх, хто хоче познайомитись з українською духовно-академічною філософією другої половини ХІХ — початку ХХ ст.

ББК 87.3(4УКР)г

Український Центр духовної культури готує до видання книгу «Буття українського народу в життєписі Миколи Костомарова» — автор Людмила Филипович.

Науково-популярне видання присвячене творчості видатного історика та мислителя. В книзі аналізуються суспільна та наукова діяльність М. Костомарова по відродженню української культури та його історико-філософська концепція. Для всіх, хто цікавиться історією української культури.

ЗАТ «Укр-Петролеум»
252111 Київ-111, вул. Салютна, 14
тел. 229-29-98, 228-09-92
факс 228-72-52

Закрите акціонерне товариство «УКР-ПЕТРОЛЕУМ» працює на українському ринку пально-мастильних матеріалів з лютого 1996 року.

Спеціалізується на оптовій торгівлі світлими нафтопродуктами: бензином А-76 та дизельним пальним.

Здійснює вагонно-цистерновий вивіз та самовивіз бензовозами.

ЗАТ «УКР-ПЕТРОЛЕУМ» може забезпечити пально-мастильними матеріалами споживачів практично всіх областей України.

Одним з пріоритетних напрямів діяльності ЗАТ «УКР-ПЕТРОЛЕУМ» є благодійність.

Колектив ЗАТ «УКР-ПЕТРОЛЕУМ» — один з небагатьох в Україні, хто надає дієву допомогу Українському Центру духовної культури у виданні книг серій «Український історичний роман», «Духовні скарби України», «Українська соціологічна думка», а також у наукових, освітніх і культурних заходах Центру.

ЗАТ «УКР-ПЕТРОЛЕУМ» — надійний партнер. Його девіз: «Якісно, вчасно, надійно!».

Панове! ЗАТ «УКР-ПЕТРОЛЕУМ» чекає на Вас!

ПРО АВТОРА

МОЗГОВА Наталія Григорівна, кандидат філософських наук, старший викладач кафедри філософії УДПІ ім. М.Драгоманова. Галузь наукових інтересів – українська духовно-академічна філософія XIX ст. Книга "Петро Ліницький: життєвий шлях і духовна спадщина" є першим систематичним дослідженням життя і творчості видатного мислителя України кінця XIX – початку XX ст., яке здійснене на основі вивчення його наукових праць, архівних документів та спогадів його учнів та колег.