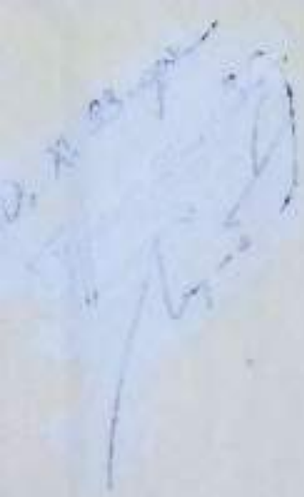
Історія філософії України

ХРЕСТОМАТІЯ

Aubigo



Історія філософії України

Хрестоматія

Затверджено
Міністерством освіти України
як навчальний посібник для студентів
вищих навчальних закладів

КИЇВ
«ЛИБІДЬ»
1993

ББК 87.3(4УКР)я73
І-90

Рецензенти: доктори філософських наук *А. Т. Гордієнко, В. С. Горський, А. М. Почапський.*

Упорядники: М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин (керівники), А. К. Бичко, І. В. Бичко, С. В. Бондар, Д. П. Кирик, О. В. Логвиненко, Б. В. Левандовський, Л. Т. Левчук, В. Д. Литвинов, В. С. Лісовий, І. В. Лосєв, М. І. Лук, В. М. Нічик, А. О. Погорілий, В. О. Пшеничнюк, А. В. Роменець, Я. М. Стратій.

Головна редакція літератури з українознавства та соціогуманітарних наук

Головний редактор *М. С. Тимошик*

Редактор *О. І. Цибульська*

Історія філософії України. Хрестоматія: Навч. по-
І-90 сібник / Упорядники М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко та ін.— К.: Либідь, 1993.— 560 с.
ISBN 5-325-00254-6.

Ця книжка є своєрідним літописом української філософської і суспільно-політичної думки. Тут зібрані найяскравіші і найхарактерніші для філософії України тексти, що мають слугувати джерелом аналізу й оцінок різних етапів її розвитку. Кожний текст супроводжується біографічною довідкою про його автора. Крім відомих мислителів — Вишенського, Сковороди та ін., читач має змогу ознайомитися з персоналіями, що тривалий час перебували під забороною, — Доцовим, Липинським, Лисяк-Рудницьким та ін.

Для студентів вищих навчальних закладів.

І $\frac{0301030000-085}{224-93}$ 8-93

ББК 87.3(4УКР)я73

ISBN 5-325-00254-6

© М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко та ін., упорядкування, коментарі, 1993

ПЕРЕДМОВА

Одна з перших спроб систематизації історико-філософського процесу в Україні, аналізу витоків української нації, українського народного характеру і світогляду була зроблена Дмитром Чижевським. Відомо ще декілька досліджень цієї проблеми. Особливої ваги вони набувають сьогодні, у час становлення української державності, що супроводжується поступовим переходом від однозначного, спрощеного розуміння історико-філософського процесу до поглибленого проникнення у розмаїття філософських традицій, напрямів, шкіл та ідей, що розвивалися від княжої доби й донині. Та попри зростаючий інтерес до історії філософії України, основні етапи її формування і розвитку й досі залишаються малодослідженими.

Ця книжка є однією з перших спроб створити досить повний літопис української філософської і суспільно-політичної думки. Вона ознайомить читачів з найбільш показовими текстами, що репрезентують типові, характерні риси української філософської думки та культури протягом останнього тисячоліття, починаючи з мислителів Київської Русі.

Аналіз історико-філософського процесу в Україні, зокрема творчості окремих мислителів, братських шкіл, представників Києво-Могилянської академії, дає змогу дійти висновку, що цей процес не мав чіткої структурованої градації; тут не простежується, як, скажімо, в класичній філософії, дві лінії — матеріалізм та ідеалізм. Історико-філософський процес, особливо на ранніх щаблях його розвитку, членується відповідно до міфологічних і релігійних уявлень про світобудову,

людину, пізнання та державний устрій суспільства.

Уже Іларіон висунув фактично ідею рівноцінності та рівноправності народів, а це є прообразом того, що ми називаємо нині співробітництвом соборництвом. А Нестор-літописець висуває ідею боговибраності слов'янського народу, що дещо нагадує сучасну ідею його особливої історичної місії.

Важливими для української філософської думки є також проблеми, пов'язані з розумінням онтології світобудови та можливостей людського пізнання. Здебільшого всі мислителі України в основу головної причини матеріального світу покладали Бога. Вважаючи його творцем всесвіту, вони визнавали окремі елементи самодостатності матерії, форми її руху, об'єктивність простору і часу, єдність світу, взаємозв'язок матеріального і духовного, роль чуттєвого досвіду і форм мислення у пізнанні.

Надбанням і досягненням української філософії є творчість Григорія Сковороди та Памфіла Юркевича. Г. Сковорода вперше розглянув людину і її навколишній світ в аспекті саморозвитку людських здібностей і вперше подивився на досконалість світу через досконалість розвитку самої людини, її культури, розумових і практичних здатностей до праці. Вінцем його філософії є філософія щастя, коли людина розвиває себе до гармонійного поєднання у ній теоретичних, практичних і розумових здібностей.

Своєрідним продовженням учення Г. Сковороди є «філософія серця» П. Юркевича, на думку якого людина має сприймати навколишній світ, світ суспільного життя у формі своєрідного синтезу чуттєвого переживання цього світу; а ядром такого переживання є людське серце. Філософ розуміє його як сукупність людських почуттів, котрі є стимулом і енергетикою людського життя.

І нарешті, як стрижень філософського процесу слід виділити ідеї національного будівництва, національного відродження України, розбудови її суверенної державності. Це передусім творчість Михайла Грушевського, Миколи Костомарова, Тараса Шевченка, Дмитра Чижевського. Вони є

фундаторами теоретичних розробок того, що ми називаємо сьогодні українською ментальністю, себто всією сукупністю ідей, пов'язаних з історичним становленням і розвоєм національних особливостей українського народу, його матеріальної та духовної культури, його державності.

Зауважимо принагідно, що історія філософії в Україні є не просто історією філософського знання, а й історією відношення до нього, оскільки полонізація українського народу вимагала від українських мислителів збереження, розвитку і захисту кращих традицій національної філософської думки з урахуванням досягнень європейської культури, в лоні якої вона, власне, й розвивалася.

У цій книжці представлені найяскравіші фрагменти філософської спадщини багатьох вітчизняних мислителів. Та це не просто збірник текстів, тут криється певна внутрішня логіка, певна концепція історико-філософського процесу в Україні.

Перед кожним оригінальним текстом міститься коротка біографічна довідка про автора, його життєвий і творчий шлях. Тут уперше вводяться до наукового вжитку раніше не відомі широкому загалові тексти та імена. Надається можливість ознайомитися з творчістю мислителів, імена яких тривалий час замовчувалися,— це Дмитро Донцов, В'ячеслав Липинський, Іван Лисяк-Рудницький та ін.

Упорядники будуть вдячні за всі зауваження й побажання, що сприятимуть поліпшенню майбутніх видань.

ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ ТА ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Філософська думка українського народу походить з глибини віків. Вже тисячі літ тому наші далекі предки ставили й вирішували суто філософські питання, котрі хвилюють людство і посьогодні. Наукові факти свідчать про те, що вже в часи праукраїнської Трипільської культури (IV—V ст. до н. е.) утворилася самобутня міфологічна система світобачення, що здійснила могутній вплив на індоарійський та ранньоантичний світ.

Якісно новий етап ментальності розпочався наприкінці IX ст. по завершенні об'єднання східних слов'ян у державних кордонах Київської Русі. Підкорення сусідніх племен, розвій дипломатичних, торговельних та династичних зв'язків відчутно прискорювали формування ранньофеодальної держави. Русь підтримувала міжнародні зв'язки з багатьма країнами світу, вона відігравала визначну роль у політичній історії Євразії.

Перетворення племінних князівств у єдину державу було наслідком еволюції продуктивних сил і виробничих відносин. За рахунок верховної власності держави на землю та складної системи податків відбувалося збагачення землевласників. Консолідувалися правлячі кола, розшаровувалося суспільство.

Племена, що населяли територію сучасної України, знали християнську релігію майже від часів її виникнення, проте офіційне хрещення Русі у 988 р. й утворення держави знаменували початок нової епохи.

Поширення християнської релігії з Києва супроводжувалося витісненням прадавніх міфологічних вірувань, відбувався болісний революційний процес зміни світогляду. Неабияку роль відігравало значне поширення грамотності та писемності, хоча остання налічує тисячі літ свого існування.

Розквіт культури знайшов відображення у створенні багатьох навчальних закладів і майстерень, де писали, переписували та перекладали книги, в розвої архітектури, живопису, музики, прикладних мистецтв. Духовний світ Русі збагачувався здобутками античної науки та філософськими знаннями, закладалися підвалини власної філософії. Національна релігійна та світська інтелігенція опановувала попередні філософські набутки, випрацьовувала свої, суто філософські за змістом і формою ідеї і концепції, і оприлюднювала їх через книжність.

Філософська думка Київської Русі була тим наріжним каменем, на якому заснована національна філософська традиція, є першоосновою білоруської та російської філософії, вона збагатила світову філософську думку.

ІЛАРІОН КИЇВСЬКИЙ

Іларіон — священик церкви на Берестові поблизу Києва. 1051 р. князь Ярослав Мудрий поставив його митрополитом Київським. (До цього часу такі посади обіймали посланці з Візантії.) Перу Іларіона Київського належить «Слово про закон і благодать». Зміст «Слова...» свідчить про надзвичайну обізнаність автора з культурними здобутками візантійської, болгарської, чеської та західноєвропейської думки, його непересічний розум, здатність до суто філософського осмислення історії та сьогодення, виняткову красномовність, любов до рідної землі. Іларіон стояв біля витоків філософської, історичної, релігійної думки українського народу. Поставлені ним питання і способи вирішення їх ніякою мірою не поступалися тогочасній західноєвропейській ментальності. Іларіон осмислював злободенні державні проблеми, обстоював національну, державну незалежність Русі. Оригінальні історіософські побудови мислителя витлумачують історію як таку, що має універсальний, цілісний, провіденціальний характер. Він намагається збагнути її сенс, тенденції, чинники, місце Русі у цілому світі. У «Слові...» висунуто цікаві ідеї щодо сенсу буття, свободи та необхідності, старого й нового та багато інших питань філософсько-світоглядного характеру. Ідеї, висловлені Іларіоном, плідно використовувалися протягом середньовіччя в Русі та сусідніх слов'янських країнах, вони суттєво вплинули на ідейний клімат Київської Русі та подальші періоди історії.

Дослідники вважають, що «Слово...» було

виголошене Іларіоном у Софії Київській перед князем та його оточенням.

Текст пам'ятки дійшов до нас у списках XV—XVII ст. Переписувачі виявили виняткову повагу до тексту і мови оригіналу. Текстологічне зіставлення списків визначило текст, що є найближчим до протографу XI ст.

Переклад на сучасну українську мову здійснено за цим списком, опублікованим у виданні: Молдован А. М. *«Слово о законе и благодати» Іларіона. К., 1984. С. 78—100. Заголовок пам'ятці дав переписувач XV ст. У рукописній збірці, де вміщено «Слово...», наявні ще два твори — «Молитва» та «Оповідання віри», які приписують цьому автору, й інші твори. Тут і далі там, де у тексті присутні прямі цитати, парафрази та фрази з Біблії, у дужках подано посилання на книги Святого Письма за найпоширенішим виданням: «Біблія або книги Святого Письма Старого і Нового Заповіту» під редакцією І. Огієнка.*

СЛОВО ПРО ЗАКОН І БЛАГОДАТЬ

Про закон [1], що Мойсей [2] дав, та про благодать [3]
і істину [4], що Ісусом Христом були [5]; і про те, як закон
відійшов [6], благодать же й істина землю усю
заповнили і віра на всі народи поширилась і до
нашого народу руського дійшла [7]; і похвала кагану [8]
нашому Володимиру [9], від нього хрещені були;
і молитва до Бога від усієї землі нашої.
Господи, благослови, Отче!

Благословен Господь Бог ізраїлев, Бог християнський [10], що відвідав і порятував людей своїх [Лк. 1, 68], що не відмовився від створінь своїх остаточно під владою ідольського мороку бути і в служінні бісам загинути [11], але спершу показав племені Авраама [12] шлях скрижалями і законом [13], потім Сином своїм народи всі порятував [14] євангелієм [15] і хрещенням [16], навертаючи їх в оновлення відродження [17], в життя вічне [18]. Так звеличим Його і прославим, Котрого звеличують янголи [19] безупинно, схилимося перед Ним, Йому ж поклоняються херувими [20] та серафими [21], бо не погордував полюбити людей своїх, і не посол і не вісник, а сам врятував нас [Іс. 63, 9], не позірно [22] прийшов на

землю, а істинно, постраждавши за нас плотію і до смерті, і з собою воскресив нас. До живучих на землі людей у плоть убравшись [23] прийшов, до сущих в пеклі, розіпнутим й у гріб покладеним зійшов [24], аби усвідомили і живі і мертві відвідування це і пришестя Божіє і зрозуміли б, що він є живим і мертвим всемогутній і сильний Бог.

Хто ще великий такий, як Бог наш? [Пс. 76, 14]. Він один, що творить чудеса. Установив закон на уготування істини й благодаті, бодай навикло у ньому людське єство від багатобожжя ідольського відходити, в єдиного Бога вірувати [25], щоб посудина скверная — людство, омите водою, законом і обрізанням [26], прийняло молоко благодаті [27] й хрещення. Бо закон предтечею був і слугою благодаті й істині, істина ж і благодать — слуги прийдешньому віку [28], життю нетлінному. Як закон припроваджував законові підлеглих до благодатного хрещення, так і хрещення синів своїх допускає до життя вічного. Мойсей бо і пророки [29] Христа пришестя оповіли, Христос же і апостоли Його — про воскресіння і про прийдешній вік.

Згадувати в писанії цім пророчеські проповіді про Христа і апостольські вчення [30] про вік прийдешній — то надмірність і марнославство. Якщо те, що в інших книгах написано і вам відомо, тут викласти, то зневажливості образ був би і честолюбства. Не до необізнаних бо пишемо, а надзвичайно сповнених насолоди книжної, не до ворогів Божих, іновірців, а до синів Його, не до чужих, а до спадкоємців небесного царства.

Одначе про закон, Мойсеєм даний, і про благодать та істину, що Христом були, повість ця є.

І чого домігся закон і чого благодать? Спершу закон, потім благодать, спершу тінь [31], потім істина.

Образ же закону і благодаті — Агар і Сарра [32], рабиня Агар і вільна Сарра [Гал. 4, 24—31]. Рабиня спочатку, потім вільна. Нехай же розуміє, хто читає [Мт. 24, 15], Авраам з юності своєї Сарру мав за дружину, вільну, а не рабиню. І Бог предвічно замислив Сина Свого у світ послати, щоб Тим благодать явити.

Сарра ж не народжувала, оскільки неплідною була. Не зовсім неплідною, а зачинена була Божим промислом [33] на старість народити [ІМ, 16, 2]. Безвісна і таємна [34] Премудрості Божої [Пс. 50, 8] утаєні були від янголів і людей не як неявлені, а притаєні, і на кінець віку воліли з'явитися.

Сарра ж сказала Аврааму: «Ось зачинив мене Господь Бог не народжувати. Увійди до рабині моєї Агарі і народиш від неї» [ІМ. 16, 2]. Благодать же сказала до Бога:

«Якщо ще не час зійти мені на землю і світ порятувати, зійди на гору «Сінай[36] і закон поклади».

Послухався Авраам слів Сарриних і увійшов до раби її Агарі [ІМ. 16, 2, 4]. Послухався ж і Бог слів, що від благодаті, і зійшов на Сінай.

Народила Агар раба від Авраама, раба від рабині, і дав Авраам ім'я йому Ізмаїл[37] [ІМ. 16, 15]. Зніс же і Мойсей з Сінайської гори закон, а не благодать, тінь, а не істину.

По цім же, по старості Авраама і Сарри, явився Бог Аврааму, коли той сидів перед дверима куреня свого опівдень коло дуба Мамрійського[38]. Авраам же вийшов назустріч Йому, уклонився Йому до землі і прийняв Його у курінь свій [ІМ. 18, 1—5]. Коли ж вік цей до кінця наближався, відвідав Господь людський рід і зійшов з небес, в утробу Дівиці увійшов[39]. Прийняла ж Його Дівиця з поклонінням в курінь тілесний[40] безболісно. Сказала та до янгола: «Ось я — раба господня. Хай буде мені по слову Твоєму» [Лк. 1, 38]. Тоді отверз Бог утробу Саррину і зачавши народила Ісаака[41],— вільна вільного. Отож, коли відвідав Бог людське єство, з'явились безвісна й утаєна і народилась благодать, істина, а не закон, син, а не раб.

І коли від грудей відлучили отрока Ісаака і зміцнів він, учинив Авраам пригощання велике [ІМ. 21, 8], бо від грудей відлучили Ісаака, сина його.

Доки був Христос на землі, доти не визріла благодать, не зміцніла і ще годувалася грудьми понад 30 років, доки Христос таївся[42]. Коли вже залишила груди і зміцніла, з'явилась благодать Божа усім людям [Тит. 2, 11] на Йордан-річці, учинив Бог пригощання й учту велику з тільцем[43], годованим [Лк. 15, 23] одвіку, з улюбленим сином своїм Ісусом Христом, поскликавши на спільні радощі небесних і земних, поєднавши в одне янголів і людей.

Опісля ж, коли побачила Сарра Ізмаїла, сина Агарі, який бавився з сином її Ісааком, і що кривдив Ісаака Ізмаїл, сказала Аврааму: «Прожени рабу з сином її, бо не може успадковувати син рабині з сином вільної» [ІМ. 21, 9—10; Гал. 4, 30].

По вознесінню ж Господа Ісуса[44], коли учні та інші, що в Христа вірували, були в Єрусалимі і обоє змішані були — іудеї і християни, обрізання законне кривдило хрещення благодатне[24] і не приймала в Єрусалимі християнська церква єпископа необрізаного, оскільки старійшинами себе вважали обрізані; утискували сини рабів синів вільних, і бувало між ними багато незгоди і сварок. Коли ж побачила вільна благодать дітей своїх, християн, яких кривдили іудеї, сини рабського закону, заволала до Бога: «Прожени

іудейство і з законом розкидай по країнах! Що спільного у тіні з істиною, іудейства з християнством?»

І вигнано було Агар-рабиню з сином її Ізмаїлом, й Ісаак, син вільної, спадкоємцем став Авраама, батька свого. І вигнані були іудеї і розкидані по країнах, і діти благодаті, християни, спадкоємцями стали Бога [Рим. 8, 17] і Отця. Відходить бо світло місяця, коли сонце засяє. Так і закон, коли благодать з'явилась. І холод вічний згинув, коли сонячне тепло землю зігріло. І вже не тісно у законі людству, а в благодаті вільно воно ходить. Іудеї ж бо при свічці закону робили своє виправдання[46], християни ж при благодатнім сонці своє спасіння творять[47]. Іудейство тінню і законом виправдовувалось, а не спаслось, християни ж істиною і благодаттю не виправдовуються, а спасаються. В іудеїв бо виправдання, у християн — спасіння. Виправдання у цім світі є, а спасіння — у майбутньому віці. Іудеї земним радуються, християни ж сущим на небесах. І до того ж виправдання іудейське недосконале було, бо вони заздрісні були, бо не розпросторювалося на інші народи, а тільки на Іудею єдину. Християнське ж спасіння, благе і щедре, розпросторюється на всі краї землі.

Збулось благословення: «Манасію[48], старшого, лівою рукою Яков благословив, Єфрема ж, молодшого,— правою рукою. Хоча і старший Манасія Єфрема, але за благословенням Якова меншим став [ІМ. 48, 13—16]. Так і іудейство, хоча передніше було, а благодаттю християни вищі стали. Коли сказав Йосип Якову: «На цього, отче, поклади десницю свою, бо старший він», відповідав Яков: «Знаю, чадо, знаю, і цей буде у людях і піднесеться, а брат його менший більшим за нього буде і плем'я його буде у безлічі країн» [ІМ. 18, 19]. Так і було. Закон бо передніше був і піднісся не багато й одійшов. Віра ж християнська опісля з'явилась, вище першої стала і поширилася на безліч країн.

І Христова благодать усю землю обійняла і, як вода морська, покрила її. І всі, ветхе[49] відклавши, ветхе від заздрощів іудейських, нового[50] тримаються, за пророкуванням Ісайї[51]: «Ветхе відійшло, а нове вам провіщаю». «Співайте Богу пісню нову й уславимо Ім'я Його від країв землі: відпливаючим в море і тим, що плавають по нім, і на островах усіх» [Іс. 42, 9—10]. І ще: «Той, хто служить Мені, наречений буде ім'ям новим, якщо благословляться на землі, благословлять Бога істинного» [Іс. 65, 15—16].

Раніше в Єрусалимі одному кланялися Богу, нині ж по всій землі[52]. Як сказав Гедеон[53] Богу: «Якщо рукою моєю спасеш Ізраїль, нехай буде роса на вовні тільки, по всій же землі сухість» [Суд. 6, 36—38]. І було так. По всій же

землі сухість була спершу, коли ідольською облудою народи одержимі були і роси благодатної не приймали, в Іудеї бо тільки знаний був Бог і в Ізраїлі величаве ім'я Його [Пс. 75, 2] і в Єрусалимі одному уславлювали Бога. Сказав же знову Гедеон до Бога: «Хай буде сухість на вовні тільки, по всій землі ж роса» [Суд. 6, 39]. І сталось так. Іудейство припинилось і закон одійшов, жертви неугодні, кіот [54], скрижалі і жертовник полишені були. По всій землі — роса, по всій землі віра розійшлась, дощ благодатний зросив, і купіль відродження синів своїх у нетління вдягла.

Як самаритянці [55] сказав Спаситель: «Гряде час, і тепер є, коли не тільки на горі цій, не тільки в Єрусалимах [56] поклоняться Отцю, а будуть істинні прихильники, котрі поклоняться Отцю духом й істиною, бо Отець таких шукає, що кланяються Йому» [Ів. 4, 21, 23—24], і саме з Сином і з Святим Духом [57].

Так і є. По всій землі вже славиться Свята Трійця і поклоніння приймає від усієї тварі. Малі й великі славлять Бога за пророцтвом: «І навчить кожен ближнього свого і людина брата свого, промовляючи «спізнай Господа», бо «пізнають Мене від малих до великих» [Єр. 31, 34]. Так і Спаситель Христос до Отця промовляв: «Сповідую Тебе, Отче, Господь небес і землі, що утаїв єси від премудрих і розумних, а відкрив єси немовлятам», «по правді, Отче, таке було благовоління перед Тобою» [Мт. 11, 25—26]. І настільки помилував благий Бог людський рід, що люди плотські, хрещенням і благими ділами синами Богу і причасниками Христу стають. Як каже евангеліст: «Тим, хто прийняв Його, дасть їм владу чадами Божими бути, віруючими в Ім'я Його, тим, що не від крові і не від хтивості плотської, не від хтивості мужеської, а від Бога народились» [58] [Ів. 1, 12—13] Святим Духом у Святій купелі. Усе ж це Бог наш на небесах і на землі, усе, що забажав, створив [Пс. 113, 11].

Тож хто не прославить, хто не похвалить, хто не поклониться величності слави Його! Хто не подивується безмірному людинолюбству Його!

З передвіку від Отця народжений, єдиний співвладичний Отцю єдиносущий. Як сонця світло зійшов на землю, відвідав людей своїх, не відлучаючись від Отця, і втілився від Дівиці, чистої, безмужньої і без скверни, увійшов. Сам лише відав як, плоть прийняв; вийшов, так само як і ввійшов, єдиний від Трійці у двох єствах.

Сповна людина по плоті, а не позірність, і сповна Бог по Божеству, а не просто людина, що показала на землі Божественне і людське.

Як людина утробу материнську розтяг і як Бог вийшов, дівочості її не пошкодивши.

Як людина материнське молоко приймав і як Бог повелів янголам з пастухами співати: «Слава у вишніх Богу!» [Лк. 2, 14].

Як людина був у сповитках і як Бог волхвів зіркою спрямовував [59].

Як людина лежав у яслах і як Бог від волхвів дари і поклоніння прийняв.

Як людина біг в Єгипет і як Богу ідоли єгипетські [Іс. 19, 1] поклонилися йому [60].

Як людина прийшов на хрещення і як Бога Йордан страшився Його і назад пішов [61].

Як людина оголився, зайшов у воду і як Бог від Отця визнання прийняв: «Се єсть Син мій улюблений» [Мт. 3, 17].

Як людина постився 40 днів, голодом морений, і як Бог переміг спокусника [62].

Як людина йшов на шлюбне угощення у Кану Галілейську і як Бог воду у вино перетворив [63].

Як людина у кораблі спав і як Бог заборонив вітрові віяти і морю бушувати, і послухались Його [64].

Як людина Лазаря оплакував і як Бог воскресив його з мертвих [65].

Як людина на осла сів і як Богу йому вигукували: «Благословен грядущий в ім'я Господнє!» [Мт. 21, 9].

Як людина розіпнутий був і як Бог своєю владою з Ним розп'ятого впустив до раю [67].

Як людина оцту відвідавши, віддав дух і як Бог сонце потьмарив і землю потряс [68].

Як людина у гріб покладений був і як Бог пекло зруйнував і душі вивільнив.

Як людину запечатали в гробі і як Бог вийшов, печатки цілими зберігши [69].

Як людину намагались іудеї утаїти Його воскресіння, підкупивши варту, але як Бог відомим став і визнаний був усіма кінцями землі.

Воістину, який Бог більший, ніж наш? Він є Бог, творящий чудеса [Пс. 76, 14, 15], здійснив спасіння, посеред землі [70] [Пс. 73, 12] хрестом і мукою на місці лобнім, вкусив оцту і жовчі, щоб солодке скуштування Адамове від дерева — злочин і гріх — скуштуванням гірким одігнати.

Так і ті, що створили Йому це, спіткнулись об Нього, як об камінь і розбилися, як Господь сказав: «Упалий на камінь цей — розіб'ється, а на нього ж якщо камінь упаде, то роздавить його» [Мт. 21, 44].

І прийшов до них, здійснюючи пророкування об Нім. Так і сказав: «Я посланник не тільки до овець загублених дому Ізраїлевого» [Мт. 15, 24]. І ще: «Не прийшов зруйнувати закон, а виконати» [Мт. 5, 17]. І до хананеянки[71] з іншого племені, тієї, що просила зцілити дочку свою, промовив: «Не годиться відняти хліб у дітей і кинути собакам» [Мт. 15, 26].

Ті ж назвали Його обманщиком [Мт. 27, 63] і від блуду народженим і тим, що вигонить бісів за допомогою Вельзевула[72] [Мт. 12, 24]. Христос сліпих їх просвітив, прокажених поочищав, горбатих виправив, біснуватих зцілив, паралічних укріпив, мертвих воскресив, вони ж як злодія мучили Його, до хреста пригвоздили. Тому прийшов на них гнів Божий нескінченний, бо самі зумовили свою загибель. Коли Спаситель розповідав притчу про виноград і робітників[73], то спитав: «Що зробить хазяїн з робітниками тими?» Відповідали: «Злодіїв жорстоко погубить, а виноградник передасть іншим робітникам, котрі у свій час принесуть йому плоди» [Мт. 21, 40, 41]. І самі своєї погибелі пророки були. Прийшов бо на землю явити їм милість, і не прийняли Його, бо діла їх темні були, не полюбили світла, щоб не відкрились діла їх темні [Ів. 3, 19]. Тому, коли підходив Ісус до Єрусалима[74] і як побачив град, заплакав і сказав про нього: «Якби зрозумів ти у день цей, що буде миру твоєму! Нині ж приховано це від очей твоїх. Прийдуть бо дні і оточать вороги твої острогом тебе і обляжуть тебе і постискають тебе звідусіль. І розіб'ють тебе і дітей твоїх у тобі, тому що не збагнув часу відвідання твойого» [Лк. 19, 42—44]. І ще: «Єрусалиме, Єрусалиме, пророків побиваючий, камінням побиваючий посланців до тебе! Скільки раз хотів Я зібрати дітей твоїх, як збирає квочка пташат під крила свої і ви не схотіли! Так залишається дім ваш порожній» [Мт. 23, 37, 38].

Так і сталось. Прийшли римляни, полонили Єрусалим і зруйнували до решти. Іудейство відтіль повалено і закон як вечірня зоря згас і розсіяні були іудеї по країнах, щоб не вкупі зло перебувало. Прийшов бо Спаситель і не прийняв Його Ізраїль. А, по евангельському слову, до своїх прийшов, і свої Його не прийняли [Ів. І, 11]. Інші народи прийняли, як каже Яков: «І він Надія народам» [ІМ. 49, 10]. Адже і при народженні Його волхви від народів інших передніше поклонилися Йому, а іудеї шукали, щоб убити Його, тому і немовлят повибивали.

І збулося слово Спасителя: «Багато хто від сходу і заходу прийдуть і возляжуть з Авраамом, Ісааком і Яковом у царстві небеснім, а сини царства вигнані будуть у тьму

кромішню»[75] [Мт. 8, 11, 12]. І ще: «Відніметься від вас царство Боже і віддадуть його країнам, що творитимуть плоди Його» [Мт. 21, 43]. До них же послав учнів своїх, кажучи: «Ідіть по всьому світу, проповідуйте Євангеліє всякій тварі, бо хто вірує і хреститься, врятований буде» [Мр. 16, 15, 16]. І «Ідіть і навчіть усі народи, хрестячи їх в ім'я Отця і Сина і Святого Духа, навчаючи дотримуватися усього, що заповідав вам» [Мт. 28, 19, 20].

Гоже благодаті й істині на нових людей засяяти. «Не вливають бо,— за словами Господніми,— вина нового, вчення благодатного, у міхи ветхі, в іудействі постарілі, а якщо так, то продеруться міхи і вино проллеться» [Мт. 9, 17]. Не змогли бо закону тіні утримати, багато разів ідолам поклонялися, то як істинної благодаті втримають учення? Але новому вченню — нові міхи, нові народи. І обоє збережуться.

Так і є. Віра благодатна по всій землі розповсюдилася і до нашого народу руського дійшла. І озеро закону висохло, Євангельське ж джерело наводнилося і всю землю покрило і до нас розлилось. Ось бо вже і ми з усіма християнами славим Святу Трійцю, а Іудея мовчить. Христа славлять, а іудеїв проклинають. Народи приведені[76], а іудеї відкинуті. Як пророк Малахія провіщав: «Немає у мене благовоління до синів Ізраїльських і жертви з рук їх не прийму. Адже від сходу до заходу Ім'я Моє славлять в усіх странах, на всякому місці фіміам Імені Моєму приноситься. Ім'я Моє величне в странах» [Мал. 1, 10, 11]. І Давид[77]: «Уся земля хай поклониться Тобі і співає Тобі» [Пс. 65, 4]. «Господи, Господь наш! Яке дивне Ім'я Твоє по всій землі!» [Пс. 8, 2; 8, 10].

І вже не ідолослужителями називаємося, а християнами, вже не позбавленими надії [Єф. 2, 12], а покладаючими надії на життя вічне. І вже не капища бісам створюємо, а Христові церкви зводимо. Уже не приносим одне одного у жертву бісам, а Христос за нас в жертву приноситься і дробимий буває в жертву Богу і Отцю[78]. І вже не жертовну кров скуштовуючи гинемо, а Христової пречистої крові скуштовуючи спасаємось.

Усі країни благий Бог наш помилував і нас не зрікся. Зажадав і порятував нас і у розуміння істини привів.

У порожній і посохлій землі нашій, ідольською спекою висушеній, раптом джерело заструмилося Євангельське, напуваючи усю землю нашу. Як Ісайя сказав: «Відкриється вода тим, що йдуть по безодні, і буде пустеля безводна болотом, і в землі спраглій джерело води буде» [Іс. 35, 6, 7].

Були ми сліпими й істинного світла не бачили, в омані ідольській блукали, до того ж і глухі були до вчення Спасителевого. Помилував нас Бог, засяяло і в нас світло розуму, щоб спізнали Його за провіщенням: «Тоді відкриються очі сліпих і вуха глухих почують» [Іс. 35, 5].

Спотикалися ми на путях загибелі, коли за бісами простували і путі, спрямовуючого до життя, не відали, і до того ж бурмотали язиками, благаючи ідолів, а не Бога свого і Творця. Відвідало нас людинолюбство Боже, і вже не простуєм услід за бісами, а ясно славимо Христа, Бога нашого, по пророкуванню: «Тоді стрибне, наче олень, кульгавий і зрозумілою буде мова недорікуватих» [Іс. 35, 5, 6]. Раніше ми були як звірі, як скотина, не розуміли, де ліве і де праве, земним опікувались, анітрохи не піклувались о небеснім. Але послав Господь і до нас заповіді, які у життя вічне спрямовують. За провісництвом Йосіїним [79]: «І буде того дня,— говорить Господь,— заповідаю їм завіт з птицями небесними і звірами земними і кажу людям не моїм: «Люди ви Мої!» і ті відкажуть: «Господь Бог ти наш!» [Ос. 2, 16, 18, 23].

Отже сторонніми були — людьми Божими наріклись, ворогами були, а синами Його прозвались. І тепер не хулим Його як іудеї, а християнськи благословляєм, не змовляємось як розіпнути, а як розіпнутому поклонитися. Не розпинаєм Спасителя, а руки до Нього здіймаєм; не простромлюємо ребра Йому [80], а від ран — джерела нетління — п'ємо; не тридцять срібняків [81] отримуємо за Нього, а один одного і все життя наше Йому вручаєм; не таїм воскресіння, а в усіх оселях вигукуємо: «Христос воскрес із мертвих!»; не кажем, що викрадений був [82], а кажем, що на небеса вознісся, де і був; не відкидаєм віру в Нього, а, як Петро [83], до Нього звертаємось: «Ти еси Христос, Син Бога живого!»; з Хомою [84] вигукуєм: «Господь наш і Бог Ти еси!»; з розбійником кажем: «Пом'яни нас, Господи, в царствії Своїм!». І так, віруючи в Нього і Святих Отців семи соборів [85], заповідей дотримуючись, молимо Бога ще і ще допомогти і настановити нас на путь, заповіданий Ним.

І збулось у нас про народи сказане: «Оголить Господь руку Свою Святу перед усіма народами, і побачать в усіх кінцях землі спасіння, що від Бога нашого» [Іс. 52, 10]. І ще: «Живу Я,— говорить Господь,— поклониться Мені всякий рід і усякий народ сповідається Богу» [Іс. 45, 23]. І Ісаїне: «Усяке межигір'я хай заповниться і усяка гора і пагорб хай понизяться, і буде криве прямим і нерівні путі стануть гладкими; і з'явиться слава Господня і кожна плоть побачить спасіння від Бога нашого» [Іс. 40, 4—5]. І Даниїл [86]:

«Усі люди, племена і народи Тому служитимуть» [Дан. 7, 14]. І Давидове: «Хай сповідаються Тобі люди, Боже, хай сповідаються Тобі люди всі! Хай звеселяться і зрадіють народи [Пс. 66, 4—5] й усі народи плещіть руками і вигукніть Богу гласом радості: «Господь, Вишній і страшний, Цар великий для усієї землі» [Пс. 46, 2—3]. І ще: «Співайте Богу нашому, співайте Цареві нашому, співайте: «Цар усієї землі Бог». Співайте розумно: «Воцарився Бог над народами» [Пс. 46, 7, 9]. І «Уся земля хай поклониться Тобі і співає Тобі, хай же співає Іменню Твоєму, Вишній!» [Пс. 65, 4] і «Хваліть Господа усі народи і похваліть Його усі люди!» [Пс. 116, 1]. І ще: «Від сходу і до заходу хвалене Ім'я Господнє! Високий над усіма народами Господь! Понад небесами слава Його!» [Пс. 112, 3—4], «Як Ім'я Твоє, Боже, так і хвала Твоя на усіх кінцях землі!» [Пс. 47, 11]. «Почуй нас, Боже, Спасителю наш, Надія усіх кінців землі і сущих у морі далеко!» [Пс. 64, 6]. «І най пізнаємо на землі путь Твій і в усіх народах спасіння Твоє» [Пс. 66, 3]. І «Царі земні й усі люди, князі й усі судді, юнаки і дівчата, старі з отроками нехай хвалять Ім'я Господнє!» [Пс. 148, 11—13]. І Ісаїне: «Послухайте Мене, люди Мої,— говорить Господь,— і царі, дослухайтесь до голосу Мого! Закон бо від Мене вийде і суд Мій — світло країнам. Наближається скоро правда Моя. І з'явиться, як світло, спасіння Моє. Мене острови чекають і на руку Мою країни сподіваються» [Іс. 51, 4—5].

Вихваляє ж похвальними словами Римська земля Петра і Павла [87], від них же увірували в Ісуса Христа, Сина Божого; Азія й Ефес і Патм — Івана Богослова [88]; Індія — Хому; Єгипет — Марка [89]. Усі країни і міста і люди шанують і прославляють кожне своїх учителів, які навчили їх православній вірі.

Похвалимо ж і ми по силі нашій малими похвалами велике і дивне створившого — нашого учителя і наставника, великого кагана нашої землі Володимира, онука старого Ігоря [90], сина славного Святослава [91], які в роки володарювання свого мужністю і хоробрістю уславилися в країнах багатьох. І понині перемоги і могутність їх споминаються і прославляються. Адже не в слабкій і безвісній землі володарювали, а в Руській, що знана й чувана є в усіх чотирьох кінцях землі!

Сей славний від славних народився, благородний від благородних каган наш Володимир. І виріс і зміцнів, від дитячих літ змужнів, міццю і силою вдосконалюючись, мужністю і розумом досягнув успіху. І будучи самодержцем землі своєї, підкорив собі навколишні країни: одних

миром, а непокірливих мечем. Отож коли жив він і землю свою пас правдою, мужністю ж і розумом, зійшла на нього милість Вишнього — поглянуло на нього всемилостиве око благого Бога, і засяяв розум у серці його, щоби розуміти суєту ідольської омани, сягнути єдиного Бога, що створив усю твар видиму і невидиму. Опріч того, чув він постійно про благовірну землю Грецьку, христолюбиву і сильну вірою, де єдиного Бога у Трійці шанують і поклоняються, як діють у них сили [92] і чудеса і знамення, як церкви людьми наповнені, як усі гради благовірні в молитвах стоять, усі перед Богом стоять. І се слухаючи, зажадав серцем, запалився духом, щоби бути йому християнином і землі його.

Так і сталось. Коли Бог побажав, людське єство скинув із себе каган наш і з ризами ветхої людини зняв тлінне, струснув прах невір'я, увійшов у святу купіль і відродився від Духа і води, у Христа хрестився, у Христа зодягнувся і вийшов з купелі очищенним, сином став нетління, сином воскресіння, ім'я прийняв славнозвісне із покоління у покоління Василій [93], з яким записаний у книги животії [94] у вишньому граді і нетліннім Єрусалимі.

Від того часу і до цього часу не припиняється подвиг благовір'я. І не тим тільки явив сущу в нім до Бога любов, а ще потрудився, заповідав по всій землі хреститися в ім'я Отця і Сина і Святого Духа, ясно і громогласно по всіх містах прославляти Святу Трійцю і всім християнам бути — незнатним і знатним, рабам і вільним, юним і старим, боярам і простолюдцям, багатим і вбогим.

І не було ні єдиного, щоби супротивився благочестивому його повелінню, а якщо хто й не любов'ю, то під страхом того, хто звелів, хрестився, оскільки було благовір'я його з владою поєднане. І водночас [95] уся земля наша уславила Христа з Отцем і з Сином і зі Святим Духом.

Тоді почав морок ідольський від нас відходити і зорі благовір'я з'явилися. Тоді тьма бісослужіння згинула і слово Євангельське землю нашу осяяло; капища були зруйновані й церкви поставлені; ідоли порозтрощувані й ікони святих появилися; біси повтікали — хрест гради освятив, пастирі словесних овець Христових — єпископи стали перед святим вівтарем, жертви чисті підносять попи і диякони; і ввесь клір прикрасив і у красу вбрав святі церкви; апостольська труба і Євангельський грім усі міста наповнили; фіміам, що Богу куримо, повітря освятив; монастирі на горах поставали, ченці з'явились; чоловіки і жінки, незнатні і знатні — усі люди наповнили святі церкви, уславили Бога, промовляючи: «Єдиний Святий, єдиний Господь Ісус Христос во славу Богу Отцю! Амінь! Христос переміг!

Христос подолав! Христос воцарився! Христос прославився! Великий Ти, Господи, і чудесні діла Твої! Боже наш, слава Тобі!»

Тебе ж бо як похвалимо, о чесний і славний серед земних владик, премужній Василію? Як доброті твоїй подивуємось, могутності й силі? Як віддячимо за те, що тобою спізнали Господа і омани ідольської позбавились, що твоїм повелінням по всій землі твоїй Христос славиться? І як назвемо тебе, христолюбче, друже правди, розуму місце, милостині гніздо? Як увірував? Як розгорівся любов'ю до Христа? Як поселився у тобі розум, вищий розуму земних мудреців, щоб невидиме полюбити і до небесних спрямуватися? Як знайшов Христа, як віддався Йому? Повідай нам, рабам твоїм, повідай, учителю наш, звідки повіяли на тебе пахощі Святого Духа? Де випив солодку чашу розуміння майбутнього життя? Звідки сповідав і убачив, що благий Господь? Не бачив ти Христа, не ходив за Ним. Як учнем Його став? Інші, які бачили Його, не вірили, ти ж не бачив і увірував! Воістину збулось на тобі блаженство Господа Ісуса, сказане Хомі: «Блаженні оті, що не бачили й увірували» [Ів. 20, 29].

Тому з відвагою і без сумнівів кличемо тебе, о блаженний, як сам Спаситель тебе нарікав: «Блажен, хто вірував у Нього і не мав сумнівів, щодо Нього». За словесами Його нехибними: «Блажен, хто через мене спокуси не матиме» [Мт. 11, 6]. Бо ті, що знали закон і пророків, розіп'яли Його. Ти ж ні закону, ні пророків не читав, розіп'ятому поклонився. Як відкрилось серце твоє, як увійшов у тебе страх перед Богом? Як припав любов'ю до Нього? Не бачив апостола, який прийшов у землю твою і злиденністю своєю і наготою, голодом і спрагою серце твоє на смиренність схилив би. Не бачив, як біса вигонили ім'ям Ісуса Христа, як болящих зціляють, німим мову дарують, як жар у холод перетворюється, як мертвих підіймають. Усього цього не бачив, як увірував? Дивне чудо! Інші царі і властителі, які бачили, як усе це творилося святими мужами, не вірували, а навпаки на муки і страждання віддавали їх. Ти ж, о блаженний, без усього цього прийшов до Христа, тільки від благого розуміння і від розуму гострого утямив, що є Бог — єдин Творець невидимих і видимих, небесних і земних, і що послав у світ спасіння ради улюбленого Сина Свого. І се помисливши увійшов у святу купіль. І те, що іншим безумним здається, тобою як сила Божа шанується [І Кор. 1, 23, 24].

До того ж, хто оповість про численні милостині й щедроти, які день і ніч чинив ти убогим і сиротам, болящим і

боржникам, удовицям і всім нужденним, що потребують милості. Бо чув ти слово Даниїла до Навуходоносора: «Порада моя, нехай буде до вподоби тобі, царю Навуходоносоре: «Гріхи твої милостинями спокутуй і несправедливості твої щедротами до бідних» [Дан. 4, 24]. І те, що чув ти, о достойний, не на поговір полишив сказане, а ділом справдив: прохачам подаючи, голих одягаючи, голодних і спрагдив: прохачам подаючи, голих одягаючи, голодних і спрагдив: прохачам подаючи, голих одягаючи, голодних і спраг

вірний засів не був повисушений спекотою невір'я, а дощем Божої допомоги зріс і став багатоплідним!

Зрадуйся, у владиках апостол, не мертвих тілами воскресив, а нас, душею мертвих, від недуги ідолослужіння воскресив! Тобою ж бо до Бога наблизились і Христа — Життя — спізнали. Поскорчені були від бісівської облуди і тобою розпрямились і на путь життя ступили. Сліпі були від бісівської омани і тобою прозріли серця очима, засліплені були невіданням і тобою прозріли до світла трисонячного Божества [107]. Німотними були, а з тобою заговорили. І нині вже, незнатні й знатні, славим єдиносущну Трійцю.

Радуйся, учителю наш і наставнику благовір'я! Ти правдою був убраний, могутністю оперезаний, істиною взутий, розумом увінчаний і милостинею, як гривною і прикрасою золотою, красуєшся. Ти був, о чесний муже, був нагим убрання, ти був голодним кормитель, ти був спраглій утробі охолодження, ти був удовицям помічник, ти був подорожнім притулок, ти був безпритульним покрівля, ти був скривдженим заступник, убогим — збагачування!

За всі ці благі діла та інше віддяку приймеш на небесах, блага, що уготовані Богом вам, тим, що люблять Його [І Кор. 3, 9].

І споглядання солодкого лиця Його насичуючись, помолись за землю свою і за людей, серед яких благовірно володарював. Нехай збереже їх в мирі і благовір'ї, що заповідав ти! І хай славиться в нім правовір'я і хай проклятте буде усяке єретицтво! І нехай убереже їх Господь Бог від усякої раті і полону, від голоду і всякої скорботи і кривди!

Особливо ж помолися за сина твого, благовірного кагана нашого Георгія, щоб у мирі і здоров'ї пучину життя переплив і в пристанищі небесного затишку причалив, щоб неушкодженими корабель душевний і віру зберіг, і з багатством добрих справ без помилок Богом даними йому людьми правив, щоб без сорому став з тобою перед престолом Вседержителя Бога і за труд настанови людей Його отримати від Нього вінець слави нетлінної з усіма праведниками, що трудилися Його ради!

Переклад з давньоруської мови *С. В. Бондаря*

КОМЕНТАРІ

[1] Термін «закон» мав такі значення: всезагальне вчення, релігія; період історії людства до народження і діяльності Ісуса Христа; суспільні та релігійні норми, викладені в книгах «Ветхого (Старого) завіту». Книги «Ветхого завіту (закону)» — «Біблія», «Нового завіту (закону)» — «Євангеліє»: частина Святого Письма (Біблії), що приписується пророкові Мойсею; релігійні, юридичні, медичні, моральні, побутові та інші норми співжиття.

[2] Мойсей — один з іудейських пророків, через якого, згідно з Біблією, Бог дав закон іудейському народові.

[3] Благодать — «благо» — усе, що приносить щастя, протилежність злу. «Благодать» — протилежність закону. Термін мав значення: період історії людства, що прийшов замість закону разом з діяльністю Ісуса Христа і його віровченням; послана Богом рятівна сила, допомога; любов, благовоління, доброділяння, милість; безбідне життя, багатство, добробут, достаток; дар, подарунок. У християнському віровченні — все, що дається Богом людям від його благості, а не за їхніми заслугами; особлива сила, що послана Богом для виконання його волі. У вужчому релігійному значенні — апостольство; благодаріння, корисні для слухачів слова, дар Святого Духа, віра і її рятівна дія, виправдання людства, що дарував Христос; діяльна присутність Святого Духа.

[4] Істина — до цього поняття належить більшість атрибутів і функцій благодаті. Термін «істина» мав значення: істина; правда; вірність; точність; дійсний стан речей; справедливість; законність.

[5] ...що Ісусом Христом були... — тут означає втілення благодаті й істини в житті та діяльності Христа; актуалізація їх через діяльність Христа. Ісус (грец.) — «спаситель», «рятівник», Христос — «помазаний».

[6] ...Закон відійшов...— мається на увазі те, що закон (епоха закону) був спростований благодаттю й істиною (епохою благодаті).

[7] ...олагодать ...дійшла... — йдеться про хрещення та поширення християнства на Русі.

[8] Каган — князь, цар. Слово тюркського походження.

[9] Володимир — київський князь Володимир Святославович. У 988 (989) р. запровадив християнство на Русі.

[10] ...Бог ізраїлев... християнський...— у тексті «Слова...» є чимало прямих цитат і окремих фраз, висловів і слів, запозичених із Біблії, Євангелія та інших богослужебних книг. Іларіон довільно цитує окремі положення та вислови, додає окремі слова або випускає, міняє їх місцями, тяжіє до біблійної символіки, окремих ремінісценцій та ін. У даному випадку до цитати з Євангелія від Луки Іларіон додав слова «Бог християнський». Підкреслюється єдність ветхозавітного Бога Отця та новозавітного християнського Бога Сина Ісуса Христа, наголошено на наступності християнства стосовно іудейської релігії.

[11] ...що не відмовився... загинути...— йдеться про поклоніння так званим язичницьким богам, ідолослужіння.

[12] Авраам (євр.) — «батько багатьох», «батько високий, піднесений», персонаж «Біблії», іудейський патріарх.

[13] ...скрижалями і законом... — ідеться про дві кам'яні дошки (таблиці), які Бог дав Мойсею. На них було записано «закон» і «заповіді», звернені до іудейського народу.

[14] ...потім... порятував...— ідеться про рятівну місію Христа та християнства для народів, що сповідували його.

[15] Євангеліє (грец.) — «благовіщення», тобто радісна, блага вість; церковна книга, що містить у собі чотири оповідання чотирьох авторів (євангелістів) про життя та вчення Христа; саме вчення Христа; проповідь.

[16] Хрещення — одне з християнських таїнств, що полягало у трикратному зануренні людини у воду і супроводжувалося відповідним словесним напучуванням. Вважалося, що людина змиває свої гріхи. У символічному значенні — омивання гріховної душі кров'ю Христа і прилучення до «небесного царства». Ширше значення — перехід у християнську віру.

[17] Оновлення відродження — в оригіналі «обновление пакыбытия», «Пакыбытис» — нове народження, відродження, відновлене життя, воскресіння. Хрещення — «баня пакыбытия». Вважалося, що ті, кого хрестять, умирають для старого життя і відроджуються для нового, а це є гарантом того, що людина набуває можливості воскреснути та жити вічно після фізичної смерті. Обряд хрещення як смерті й нового відродження людини символічно відповідає добровільній смерті та воскресінню Христа, що своєю свідомою жертвою (смертю) спокутував гріхи людей і врятував їх від неминучої загибелі.

[18] Життя вічне — благоденство, що «уготував Бог» на небесах людям, які не мали гріхів і які житимуть вічно після «Страшного суду» і «Другого пришестя» Христа на землю.

[19] Янгол (грец.) — «вісник»; вважалося, що існують добрі та злі янголи. Під цим ім'ям розуміли самого Бога та церковних пастирів.

[20] Херувими (євр.) тлумачаться як «отроки», так звані перші янгольські чини, що мали відношення до Бога та його Премудрості.

[21] Серафими (євр.) — вищий янгольський чин, тлумачиться як «палаючий», «світильний».

[22] ...не позірно... — в оригіналі «не привидением». Тут висловлена думка про те, що Христос дійсно відвідав землю.

[23] ...у плоть убравшись... — тобто втілився у людську плоть, залишаючись Богом. Вважалося, що Христос мав дві рівносильні природи — божественну і людську.

[24] до сущих... зійшов... — згідно з апокрифічною літературою. Христос відвідав пекло, щоб порятувати грішників. Пекло — місце вічних страждань. Тут ідеться про перебування Христа в пеклі після того, як він був розп'ятим захований у печеру (гроб).

[25] ...багатобожжя... вірувати...— йдеться про політеїстичні вірування іудейських племен. Політеїстичний характер мала і релігія Київської Русі до прийняття християнства.

[26] Обрізання — встановлений законом Мойсея обряд, що полягав у обрізуванні крайньої плоті. Це старозавітне таїнство становило маніфестацію завіту (договору) з Богом. Християнство на відміну від іудейства визнавало «духовне обрізання» (або «евангельське», «християнське»), тобто навернення й освячення всієї людини (душі й тіла).

[27] Молоко благодаті — у переносному значенні — евангельське вчення.

[28] Прийдешній вік — у тексті «будущий век». Тут — той, що прийде опісля «Страшного суду». Тоді не буде ні хвороб, ні смерті. Люди житимуть вічно.

[29] Пророки — у «Старому завіті» вчителі, які навчали людей від імені Бога. Під цим ім'ям розуміли Христа, іноді апостолів або провідників. Пророк — «тлумач», «віщун».

[30] Апостольські вчення — протиставлення і визнання наступності проповідей і вчення (вчення — ширше поняття), що оцінюються як практичний і теоретичний рівень осмислення буття відповідно в іудейській і християнській релігіях. Апостол — «посланець». Так називали учнів Христа, яких він посилав проповідувати своє вчення.

[31] Тінь — у тексті «стень», тобто «тінь», «привид», «видіння», «подібність», «недійсність», «мрія», «невизначеність», «відблиск». У даному контексті — тінь, подібність, тобто «Старий завіт», як прообраз «Нового завіту».

[32] Агар (євр.) — «перепоясана» або «приблуда», «захожа». Один з персонажів біблійних книг. Алегорично — іудейський народ під владою «закону». Сарра — хазяйка Агарі; згідно з одним із тлумачень — владичиця взагалі, тобто володарка усіх народів.

[33] ...зачинена... промислом... — у тексті: «заключена бо Божиим промыслом». «Промысел» — «мисль», «піклування», «прорікання», «передбачення», тобто божественна мислительна сила, що визначає порядок речей у світі.

[34] Безвісна і таємна — часто вживані в Євангелії терміни. Тут — те, що було невідоме і втаємничене.

[35] Премудрість — у давньоруській філософії це поняття переважно вживали щодо Бога. Премудрість — вищий ступінь мудрості, що походить від Бога. Мудрість — «розум», «розсудливість», «сукупність знань», «вченість», «хитрість». Близьке до таких понять, як «сила», «путь», «істина», «життя».

[36] Сінай — гора, на якій Бог дав скрижалі Мойсею.

[37] Ізмаїл (євр.) — «той, кого чує Бог», «вислухане боже».

[38] Дуб Мамрійський — біля цього дуба стояв курінь Авраама, коли до нього з'явився Бог у вигляді трьох янголів.

[39] ...в утробу Дівиці увійшов... — мається на увазі Марія, мати Христа.

[40] ...курінь тілесний... — у тексті «кущу плътяную» Тут, мабуть, у розумінні — перша оселя, домівка Христа. Церкви і храми мали найменування — «дім господень», місце, що захищає від зла, наявного у навколишньому світі.

[41] Ісаак (євр.) — буквально «вона засміялася»; йдеться про Сарру, якій напророкували народження сина. Аврааму (згідно з Біблією) була 100, а Саррі — 90 років, коли народився їхній син.

[42] ...годувалася... таївся... — від народження Христа до його проповідницької діяльності минуло близько 30 років. Де перебував він, Євангелії докладно не оповідають.

[43] Тілець — «теля», «молодий бичок». Тут алегорія і паралель з євангельською притчею «Про блудного сина». Коли блудний син повернувся додому, його батько звелів зарізати теля, чим виявлялася радість з приводу смерті, воскресіння, втрати і того, що знайшовся син. Радіє і Бог-Отець, що Христос «знайшовся» й «ожив». Ісус Христос хрестився в річці Йордан.

[44] ...по вознесінню... Ісуса...— після того, як Христос «воскрес» і «піднявся на небо».

[45] ...коли учні... благодатне... — мається на увазі розшарування тих, хто сповідував іудаїзм, і тих, хто поклонявся Христу.

[46] ...Іудеї ж бо... виправдання... — у тексті «оправдание». Цей термін мав значення «виправдання перед Богом», «підтвердження істини», «зняття вини», «відпущення гріхів».

[47] ...християни ...творять... — термін «спасіння» мав значення «визволення», «рятунок», «допомога», «евангельська проповідь». Одне з імен Христа — Спас, Спаситель. Іудеї виправдовувалися перед Богом за численні гріхи, християни не тільки рятуються від гріхів і прилучаються до життя вічного, а й охороняються безпосередньо Богом від напастей життя.

[48] ...Манасію...— персонаж «Біблії». Йосип привів синів Єфраїма і Манасію до свого батька Якова, щоб той благословив їх перед своєю смертю. Далі в Іларіона йдеться про символічну відповідність подій «Ветхого» та «Нового» завітів.

[49] Ветхий — цей термін мав значення «старий», «постарілий», «занепалий», «дряхлий», «давній» «віддавна усталений (існуючий)»; «дохристиянський», «язичницький», «дохристиянська частина Святого Письма».

[50] Нове — те, що приходить (прийшло, прийде) замість старого або виникло (виникає, виникне) нещодавно, вперше; те, що не має ознак ветхого; те, чого не було раніше.

[51] Ісайя — один з біблійних пророків.

[52] Раніше... землі — Єрусалим, головне іудейське місто. Тут ідеться про поширення християнства серед багатьох народів.

[53] Гедеон — біблійний персонаж. Згідно з Біблією, Бог пообіцяв Гедеону (одному з племені ізраїльтян) порятувати його народ від ворогів. Гедеон забажав перевірити могутність Бога. Спочатку він простелив на току овече руно і поставив умову, щоб тільки на руно вночі впала роса, а навкруги земля залишилася сухою. Коли Бог здійснив це, Гедеон звернувся до Бога з проханням зробити навпаки. Бог виконав і це прохання.

[54] Кіот — скриня, зроблена з кедрового дерева і обкладена золотом, у ній зберігалися скрижалі закону.

[55] ...як самаритянці... — самаритянка — жителька міста Самарії або навколишньої місцевості. Самаритяни були іудейського походження, але відокремилися від ревних іудеїв і спілкувалися з «язичниками». Іудеї нехтували цим народом, тому самаритянка не хотіла напоїти Христа, сказала йому, що іудеї з самаритянами не спілкуються. Самаритяни приймали тільки п'ять перших книг Мойсея, вірували в Бога, але поклонялись ідолам. Далі в тексті відповідь Христа самаритянці.

[56] в Єрусалимах — у тексті Євангелія сказано «в Єрусалимі», Іларіон же (або переписувач) вживає множину, так написано і в деяких інших списках «Слова...». Напевно, тут потрібно розуміти земний Єрусалим (місто) та «вишній», «новий» Єрусалим, під яким мислилася церква (інститут церкви) Христа.

[57] ...і саме... Духом...— до євангельської цитати додаються слова, що підкреслюють один з головних догматів християнства про Трійцю.

[58] ...не від крові... від Бога народились — протиставлення фізичного («плотського») народження «духовному» народженню тих, хто хрестився і сповідує християнство.

[59] Як людина ...спрямовував — згідно з євангельськими текстами, після народження Христа волхви (східні мудреці) побачили на небі нову зірку, що знаменувала народження Бога. Вони йшли, орієнтуючися на цю зірку, і принесли Христу різні дари.

[60] Як людина ...поклонилися йому — дізнавшись про народження «царя іудейського» Христа, цар Ірод вирішив знищити його. Янгол попередив Йосипа, чоловіка Марії, про небезпеку, і Марія разом з сином пішла в Єгипет.

[61] Як людина... назад пішов — ідеться про хрещення Ісуса Христа у водах Йордана та біблейський текст («Книга псалмів», 113, 3), де оповідається про те, що коли іудейський народ виходив з Єгипту, течія ріки Йордан повернула назад.

[62] Як людина... спокусника — після хрещення Ісус пішов у пустелю поститися, де його спокушав диявол.

[63] Як людина... перетворив — Кана Галілейська — невеличке місто у Галілеї. Тут Христос сотворив своє перше чудо. На однім шлюбнім банкеті він пожалів злиденного нареченого й наповнив вином шість великих кам'яних водоносів, тобто перетворив воду на вино.

[64] Як людина... послухались його — разом з учнями Христос на човні потрапив у шторм; на прохання учнів він заспокоїв море.

[65] Як людина... мертвих — йдеться про євангельський сюжет, коли Христос «воскресив» мертвого Лазаря.

[66] Як людина... господнє — євангельський сюжет про в'їзд Христа до Єрусалиму, де сповідували іудейську релігію.

[67] Як людина... до раю — разом з Ісусом Христом розп'яли двох розбійників. Один з них звернувся до Христа з проханням пом'янути його, коли Христос буде у «царстві своєму». Христос пообіцяв розбійникові, що той буде з ним «сьогодні в раю».

[68] Як людина... потряс — коли розп'ятий Христос попросив напитись, йому піднесли губку, намочену оцтом. Одразу після смерті Христа стався ряд загрозливих природних явищ.

[69] Як людину... зберігши — вхід до печери, де був похований Христос, закрили кам'яною брилою і наклали печатки. Христос «по воскресінні» вийшов звідти, не ушкодивши печаток.

[70] Посеред землі — гора Голгофа, де було заховано тіло Христа, вважалася центром землі. Вважалося, що саме на тому місці, де розп'яли Христа, було місце поховання «першої людини» — Адама. Кров Христа пролилася на череп Адама, чим Христос спокутував гріх Адама і всього людства, започаткований відтоді, як Адам з'їв у раю «заборонений» плід з дерева пізнання.

[71] Хананеянка — жінка з роду, який поклонявся ідолам. Христос вилікував її дочку.

[72] Вельзевул — «начальник злих духів», «князь бісівський». Слова «від блуду народжений» в оригіналі замазані темнішим чорнилом. Подаються вони за іншим списком.

[73] ...притчу про виноград... плоди — євангельська притча, де мовиться про те, що один хазяїн посадив виноградник, віддав його винарям і пішов з надією на добрий урожай. Але винарі повбивали посланців хазяїна та його сина. Алегорія: треба дбати, щоб віруючі повертали Богові те, що вони винні йому за надані їм блага та поширення християнської віри.

[74] ...коли... Єрусалима... — Єрусалим був декілька разів зруйнований та відбудований знову. Далі в Іларіона йдеться про захоплення міста римлянами й поруйнування його.

[75] Тьма кромішня — тобто зовнішня, найвіддаленіша, дальня.

[76] ...народи приведені... — у тексті «языци приведени». «Языци» — народ, плем'я; в множині — язичники, іновірці.

[77] Давид — один з персонажів Біблії. Пророк, цар, що написав книгу «Псалтир».

[78] ...Христос... Отцю... — йдеться про одне з християнських таїнств, де присутні символічно куштують «тіло Христа» і п'ють «Його кров».

[79] Йосія — один з біблейських пророків.

[80] ...не простромляємо ребра Йому — один з охоронців простромив списом ребра розіпнутому Христу.

[81] ...тридцять срібняків... — Іуда, один з учнів Христа, зрадив його, за що отримав нагороду від іудейських першосвящеників.

[82] ...викрадений був... — іудейські першосвященики стверджували, що Христа було викрадено з місця поховання.

[83] Петро — один з учнів Христа, апостол.

[84] Хома — один з учнів Христа, що не вірив у його воскресіння, доки сам не впевнився у цьому.

[85] Сім соборів — на перших семи соборах християнської церкви були розроблені основні догмати християнської релігії. Собори відбувались із 325 по 787 р.

[86] Даниїл — один з біблейських пророків.

[87] Павло — християнський апостол.

[88] Іван Богослов — апостол, євангеліст. Ефес — місто в Малій Азії; Патм — острів, де перебував апостол.

[89] Марко — автор одного з Євангелій.

[90] ...старого Ігоря... — діда князя Володимира.

[91] ...славного Святослава — батька князя Володимира.

[92] ...поклоняються сили... — тобто «сили», «влада», «могутність», «дари Святого Духа», «бог», «Євангеліст», «благовіщення». Один з дев'яти ступенів янгольських.

[93] Василій — християнське ім'я, що його дістав князь Володимир при хрещенні.

[94] ...книги животії — ті, що містять у собі життя.

[95] ...водночас...— у тексті «и в едино время». Тут Іларіон дещо перебільшує темпи поширення християнства на території Русі.

[96] Костянтин — римський імператор (близько 285—337 р.), що сприяв становленню й поширенню християнства. Був прилучений до християнських святих.

[97] Нікейський собор — один з православних церковних соборів (787).

[98] ...хрест... приніс... — тут хрест, на якому було розіпнуто Христа. Частини хреста було розіслано по християнських країнах.

[99] Ольга — бабка Володимира, що хрестилася до офіційного хрещення Русі, яке відбулося у 988 (989) р.

[100] ...приніс хрест... града Костянтина...— йдеться про хрест, який привезла княгиня Ольга з Константинополя.

[101] ...церква Богородиці Марії...— Десятинна церква у Києві, збудована при князі Володимирі. Там він був похований.

[102] Георгій — християнське ім'я Ярослава Мудрого, сина Володимира.

[103] Соломон — іудейський цар, що довершував забудову Єрусалимського храму, який почав будувати його батько Давид.

[104] ...І дім... Премудрості...— мова йде про будівництво Софійського собору в Києві. Софія (грец.) — «мудрість».

[105] ...церкву на Великих воротах... — церква Благовіщення на Золотих воротах у Києві. Благовіщення — свято, що має нагадувати віруючим євангельський сюжет. Архангел Гавриїл прорік Діві Марії, що вона народить Ісуса Христа від Святого Духа. Благовіщення — «блага вість».

[106] Ірина — християнське ім'я дружини Ярослава Мудрого.

[107] ...до світла трисонячного Божества... — тут ідеться про Бога-Отця, Бога-Сина і Святого Духа.

ДАНИЛО ЗАТОЧЕНИК

Вчені не дійшли згоди у питанні особи Данила. Зараховують його і до дворян, і до дружинників, і до холопів, і до ремісників. Висловлено різні припущення з приводу того, ким і коли, де і чому Данила було заточено. «Заточник» може витлумачуватись як прізвисько, що фіксує соціальний стан, як ув'язнений, вигнанець, як людина, що згодилася на підневільні роботи, і т. ін. Можливо, що реального Данила не існувало, що це суто літературний образ. Адресатами «Слова» вважають і Юрія Довгорукого, і Андрія Володимировича Доброго, сина Володимира Мономаха, і сина Всеволода Велике (Большое) Гніздо Ярослава Всеволодовича тощо.

«Слово» Данила Заточеника — один з найдавніших, найцікавіших і найзагадковіших світських літературно-публіцистичних і суспільно-політичних творів давньої української писемності. За своїм значенням воно не поступається таким пам'яткам красномовства, як «Слово про закон і благодать» Іларіона Київського, «Слово о полку Ігоревім», «Повчання» Володимира Мономаха та багатьом іншим перлинам української культури епохи Київської Русі. «Слово» — видатна пам'ятка світової культурної спадщини.

Вже близько 150 років численні вітчизняні й зарубіжні дослідники сперечаються з приводу жанрової природи цього рукопису, його авторства, точного часу й місця написання, адресату, ідеологічної та політичної спрямованості.

«Слово», або ж «Моління» Данила Заточеника виявлено і вперше частково опубліковано М. М. Карамзіним у примітках до його «Истории государства Российского». Існує два близьких один до одного за текстом твори: «Слово» Данила Заточеника і «Моління» Данила Заточеника. Один з текстів є переробкою іншого або обидва вони походять з якогось третього джерела. Текст дійшов до нас у списках XVI—XVII ст. Нині опубліковано 19 списків пам'ятки, що являють собою дві основні редакції. Першу редакцію називають «Словом», другу — «Молінням». Словниковий матеріал пам'ятки, особливості її змісту та багато інших ознак дають можливість припустити, що батьківщина твору знаходилася в межах Південної Русі. Найвірогідніше, це м. Переяслав (Руський або Київський, нині м. Переяслав-Хмельницький Київської обл.), що має стосунок до Києво-Галицької книжної культури.

Витвір Данила Заточеника несе у собі глибокий філософський і суспільно-політичний смисл. На відміну від панівної києворуської літературної традиції, де автори принципово дотримувалися середньовічних християнських засад анонімності й самоприниженості, «Слово» знаменує собою якісно нове явище суспільної свідомості, а також появу світської національної інтелігенції. Тут виразно звучить голос особистості, індивіда, духовно розкутої людини. Данило

сміливо проголошує абсолютний пріоритет розуму над фізичною силою, знання над хоробрістю, мудрості над військовою вдачею. Він звеличує духовність, стверджує самоцінність мислячої людини. Передчасна людина, людина зайва, дисидент, що була заточена у світі корисливості й утилітарної моралі, автор завдяки природженому розумові та грунтовній освіті, мабуть, незатишно почувався у середовищі, де вклонялися багатству й славі, авторитету і владі. Справжня інтелігентність його проявилася насамперед у щирому вболіванні за долю свого народу, в бажанні прислужитися йому умом і серцем, милосердям і добром. Мудрість і розважливість є основним чинником розквіту суспільства — це головна думка, що її заповідає нащадкам наш предтеча і сучасник Данило Заточеник.

«Слово» рясніє цитатами й афоризмами, запозиченими з Біблійних книг, Бджоли, Фізіолога, Повісті про Акіра Премудрого, літописів, Ізборників, а також мирськими приказками. Воно справило величезний вплив на українську книжність XV—XVII ст.

Переклад основної й найдавнішої редакції «Слова» здійснено за виданням: Зарубин Н. Н. *«Слово Данила Заточника» по редакциям XII и XIII веков и их переделкам. Л., 1932. С. 4—35.*

СЛОВО ДАНИЛА ЗАТОЧЕНИКА, ЩО НАПИСАВ ВІН КНЯЗЮ СВОЄМУ ЯРОСЛАВУ ВОЛОДИМИРОВИЧУ

Засурмимо, наче в труби золотокуті, в розум ума свого й почнемо грати на срібних органах [1], мудрість свою засвідчуючи. Встань, слава моя, встань у псалтирі [2] й у гуслях. Встану рано й сповідаюсь тобі. Та розкрию притчами загадки мої і провіщаю в народах славу мою, бо серце розумного укріпляється в тілі його красою й мудрістю.

Був язик мій мов тростина [3] книжника-скорописця [Пс. 44, 2] й привітні вуста, як бистрина річкова. Задля цього заміряюсь написати про узи серця мого і розбив їх зі злом, як древні немовлят об камінь [4].

Але боюся, пане, хули твоєї на мене. Аз бо єсмь, наче та смоківниця проклята [5] — не маю плоду покаяння, бо маю серце мов лице без очей, і розум мій як пугач, що на руїнах не спить, і розсипалось життя моє, мов у царя ханаанського, марновірством [6], і покрило мене убозтво, як Червоне море фараона [7].

Це написав був я, втікаючи від лиця лукавства мого, мов Агар рабиня від Сарри, господині своєї [8].

Проте бачив, пане, твоє добросердя до мене і вдався до повсякчасної твоєї любові. Глаголить бо Писання: хто просить у тебе, дай тому, хто стукає — відчини, тож не будеш позбавлений царства небесного. Писано ж бо є: покладн на Господа печаль свою і Той підтримає довічно [Пс. 54, 23]. Бо я, княже-пане, наче трава блякла, що зростає в затінку, на неї ж ні сонце не сяє і дощ не йде. Отак і я всіма скривджений, бо не захищений острахом грози твоєї, наче оплотом твердим.

Та не дивись на мене, наче вовк на ягня, а зри на мене, мов мати на немовля. Поглянь на птахів небесних — тії не орють, не сіють, та вповають на милість Божу [Мт. 6, 26]. Ось так і ми, пане, жадаємо милості твоєї.

От тому-то, пане, кому Боголюбове [9], а мені горе люте, кому Біле озеро [10], а мені від смоли чорніше, кому Лаче озеро [11], мені ж, на нім сидячи, плач гіркий, і кому Новгород, у мене ж в оселі й кутки завалились, тому що не процвітає вдача моя.

Друзі ж мої та близькі мої й ті зневажають мене, бо не поставив перед ними трапези зі стравами різноманітними. Багато хто дружить зі мною, тицяючи руку зі мною в миску [12], а у напасті ворогами себе виявляють і навіть допомагають уразити ноги мої [13]. Очима плачуть зі мною, серцем сміються. Тим же не вір другові, на брата не сподівайсь.

Не обманював був мене Ростислав князь, промовляючи: «Ліпше би смерть мені, ніж Курське княжіння» [14]. Отак і мужі кажуть: «Ліпше смерть, аніж довге життя у злиднях». Так же й Соломон [15] рече: «Ані багатства, ані убозтва, Господи, не дай мені [Пр. 30, 8]. Як багатим буду — гордість набуду, а як убогим буду — задумаю крадіж та розбій [Пр. 30, 9], а жону на розпусту».

Тим же волаю до тебе, перейнятий злиднями: помилуй мене, сине великого князя Володимира [16], най не заплачу, ридаючи, як Адам за раєм. Пошли ж хмару на землю убозтва мого.

Тому, пане, багатий муж усюди знаний є, і на чужинській стороні друзів має, а вбогий — у своїй зненавиджений ходить [Пр. 19, 4]. Багатий промовить — усі змовкнуть та піднесуть слово його до хмар, а вбогий скаже — усі на нього кричатимуть. Чиї ризи багаті, того й мова поважна.

Княже мій, пане! Позбав мене злиднів оцих, як сарну від тенет, як пташеня від сильця, як каченя від пазурів яструба, як вівцю від пащі лев'ячої.

Я ж бо, княже, мов дерево при дорозі: багато хто стинає його та у вогонь кидає. Так і я всіма скривджений, бо не огороджений пострахом грози твоєї.

Отак як цина гине, коли часто її топити, так і чоловік, що зазнає многих бід. Ніхто ж бо не може сіллю наїстися, ні у печалі розважливим бути. Всяк бо чоловік хитрує й мудрує про чужу біду, а свою не може розважити. Золото топиться вогнем, а людина напастями, пшениця, коли товкти її сильно, хліб чистий дає, людина в печалі набуває розум довершений.

Міль, княже, ризи їсть, а печаль людину. Печаль людині кістки сушить. Як зглянеться хтось над людиною, що вона в печалі, мов водою студеною напоїть її у день спекотливий. Птах бо весні радіє, а немовля матері, весна прикрашає землю квітами, ти оживлюєш людей усіх милістю своєю, сиріт та вдовиць, вельможами утиснутих.

Княже мій, пане! Яви мені образ лиця свого, голос бо твій солодкий і вигляд твій красний, мед виливають уста твої і те, що даєш ти, як плід райський.

Тож як звеселяєшся ти багатьма ласощами, мене спом'яни, що хліб їсть сухий, п'єш солодке питво, то мене спом'яни, що теплу воду п'є, од вітру незахищений, коли ж лежиш на м'якій постелі під ковдрами соболиними, мене спом'яни, що під єдиною холстиною лежить та від холоду конає і краплями дощовими мов стрілами до серця пронизаний.

Хай не буде, княже мій, пане, рука твоя скута на подання вбогим, бо ані чашею море не вичерпати, ані нашими стягненнями твого дому не виснажити. Як невід не втримає води, а лише рибу, так і ти, княже, ані злата, ані срібла не держи — роздавай людям.

Паволока [17], багатьма шовковинами гаптована, красу свою виявляє, отак і ти, княже, багатьма людьми своїми почесним і славним у всіх краях виявишся. Було ж, вихвалявся Єзекія [18] цар посланцям царя Вавілонського та показав був їм багато злата й срібла, вони ж рекли: «Наш цар багатший за тебе, та не кількістю злата, а многістю воїв, бо мужі злато здобудуть, а золотом мужів не здобути». Як казав був Святослав князь, син Ольги [19], коли на Царград [20] йшов з малою дружиною: «Брати! Нам від граду загинути, чи граду полоненому нами бути?» Як Бог звелить, так і буде.

Пожене один сто, а від ста бігтиме десять тисяч [21]. Хто

надію складає на Господа, мов гора Сіон [22], що не захитається повік [Пс. 124, 1].

Добре поза горбом коней пасти, отак і з мужнім князем воювати. Часто від безладдя полки гинуть. Видів: великий звір, а голови не має; так і многі полки без князя доброго. Гуслі ж бо настроюють перстами, а тіло кріпиться жилами. Дуб міцний корінням численним, отак і град наш — твоїм урядуванням.

Бо князь щедрий — отець слугам своїм численним: багато хто полишає отця й матір та до нього приходять. Хто доброму господарю служить, здобуде свободу, а злому господарю служитиме, здобуде рабство ще гірше. Бо князь щедрий, мов річка без берегів, що плине крізь діброви, та напуває не лише людей, а й звірів, а князь скнарий, як річка в берегах, а береги кам'яні ні пити, ані коня напоїти. Боярин щедрий, мов колодязь солодкий при дорозі — перехожих напуває, а скупий, як колодязь солоний.

Не став собі двір близько двору царського, і не держи села біля села княжого, бо тіун [23] його мов вогонь трепетою розпалений, а рядовичі [24] його наче іскри. Якщо й від вогню встережешся, то від іскор не зможеш уберегтись і одежу спалиш.

Пане мій! Не позбавляй хліба злидаря мудрого, не піднось до хмар багатого нерозумного. Злидар бо мудрий, мов злато в нечистій посудині, а багатий красивий та безтямний, наче з паволоки подушка соломою напхана.

Пане мій! Не зри на зовнішність мою, роздивись внутрішність мою. Бо я, пане, хоч одежею вбогий, та розумом багатий, юний вік маю, та розум старий у мене. Думкою б ширяв, мов орел у повітрі.

Тож постав глек глиняний під струмінь крапель язика мого, хай накапають тобі за мед солодші слова вуст моїх. Як Давид [25] казав: «Солодкі слова твої, ліпше від меду вони устам моїм» [Пс. 18, 11]. Ото й Соломон каже: «Слова добрі солодкістю напувають душу, покриває ж печаль [Пр. 12, 25] серце недоумкуватому».

Мужа мудрого посилай і мало йому кажи, а глупого посилай та сам не лінуйсь за ним іти. Бо хоч очі мудрих жадають блага, а глупого учти в оселі. Ліпше слухати суперечку розумних, ніж настанови безглуздих. Дай премудрому настанову, ще мудріший буде [Пр. 1, 5].

Не висівай у рівчак жито [26], ані мудрість у серця глупих. Безглузді не сіють, не орють і в житницю не збирають, а самі себе народжують. Що в міх утлий лити, що глупого вчити, бо собакам і свиням без потреби злато й срібло, а глупому слова коштовні. Мерця не розсмішити, глупака

не навчити. Як зжере синиця орла, як камінь водою попливе і як свиня на білку гавкатиме, тоді ж і глупий розуму навчиться.

Невже скажеш мені: від глупоти це мовив? То не бачив ти неба повстяного[27], ні зірок личаних[28], ані глупого, що глаголить мудро. Невже скажеш мені: збрехав мов пес. Втім, доброго пса князі й бояри люблять. Чи скажеш мені: збрехав як злодій. Аби красти вмів, то до тебе б не скорбів. Дівиця ж бо губить красу свою блудством, а муж мужність свою — злодійством.

Пане мій! То не море топить кораблі, а вітри. Не вогонь розпікає залізо, а роздмухування міхами. Ось так і князь не сам у халепу потрапляє, а радники вводять. З добрим дорадником думаючи, князь високого столу здобуде, а з лихим дорадником думаючи, то й меншого позбудеться. Бо говориться у мирських притчах: ні скот у скотах коза, ні звір у звірах їжак, ні риба в рибах рак, ні птиця в птицях нетопир; ні муж у мужах, що їм жона володіє, не жона в жонах, що від мужа свого блудить; не робота в роботах жінкам повіз возити[29]. Від дива дивовижніше, коли хто жону возьме потворну прибутку ради.

Бачив жону злообразну, що до дзеркала припадає та мастить себе рум'янами і рік їй: «Не зри в дзеркало — побачиш потворність лиця свого та ще більшу печаль матимеш».

Невже скажеш мені: «Женись у багатого тестя честі заради великої — там пий та їж?» Та ліпше б мені вола бурого ввести в дім свій, ніж жону злу взяти. Бо віл не говорить, ні зла не замишляє, а зла жона, коли б'єш, бісується, а лагідно до неї — заноситься, у багатстві гордиться, а в убозтві інших осуджує.

Що є жона зла? Заїздний двір ненадійний, глумливиця бісівська. Що є жона зла? Мирський бунт, засліплення розуму, начальниця всякій злобі, у церкві бісівська митниця, поборниця гріха, завада спасінню.

Коли муж якийсь дивиться на красу жони своєї та на ласкаві й улесливі слова її, а діла її не перевіряє, то дай Бог йому трясцею хворіти та хай проклятий буде!

Тому, браття, розпізнайте злу жону! От, рече мужу своєму: «Пане мій і світло очей моїх! Я на тебе зорити не можу. Коли глаголиш до мене, тоді дивлюсь і обмираю, і тріпотять всі члени тіла мого, і до землі никну».

Прислухайтесь, жони, до слів Павла апостола, глаголющого: «Хрест є глава церкви, а муж — жони своєї» [Єф. 5, 23; І Кор. 11, 3]. Жони, у церкві стійте, моліться Богові і Святій Богородиці, а чому навчитись хочете, то вчіться

дома у мужів своїх [І, Тим. 2, 11—12]. А ви, мужі, по закону ставтесь до жон своїх [Кол. 18, 19], бо нелегко знайти жону добру».

Добра жона — вінець мужеві своєму і безжурність, а зла жона — люта печаль, зубожіння дому. Черв дерево тлить, а зла жона дім мужа свого губить. Ліпше в утлій ладьї їздити, ніж злій жоні таїни звідати. Утла ладья портки намочить, а зла жона все життя мужа свого погубить. Ліпше камінь довбати, ніж злу жону навчати. Залізо розтопиш, а злу жону не навчиш. Бо зла жона ані повчань не слухає, ані священика не чтить, ні Бога не боїться, ані людей не стидається, а всім дорікає та всіх осуджує.

Що зліше від лева серед четвероногих і що лютіше серед плазуючих по землі? З усього того злостивіша зла жона. Немає на землі нічого лютішого за жіночу злобу. Через жону спершу прадід наш Адам з раю вигнаний був, через жону Йосип Прекрасний у темниці зачинений був[30], через жону Данила пророка у рів ввергнули, де леви йому ноги лизали[31].

О зле, гостре оружжя диявола й стріла, що летить з отрутою! В якогось чоловіка жона вмерла, він же по смерті її почав дітей продавати. А люди кажуть йому: «Чому дітей продаєш?» Він же рече: «Як у матір вдалися, то виростуть і мене продадуть».

Утім, повернемось до слів попередніх. Я, княже, ні за море не ходив, ні від філософів не навчався, та був як бджола — припадав до різних квітів, збираючи мед у щільники. Тож і я по книгах багатьох збирав солодощі словесні й розум. І зібрав їх, наче у міх води морські.

Та ще малість скажу. Не забороняй глупому глупство чинити, то й не уподібнишся йому. Та вже припиню багато з ним говорити. То не буду наче міх утлий, що ронить багатство в руки неімущим. Та не уподібнюсь жорнам, бо ті багато людей насичують, а самі себе не можуть наситити житом. Тож не буду тим, кого мир зненавидів за бесіду багатослівну, як птаха, що дріботить пісні свої та скоро зненавиджують його. Бо глаголють у мирських притчах: промова подовжена не добро, добро подовжена паволока.

Господи! Дай же князю нашому Самсонову силу[32], хоробрість Олександрову[33], Йосипа розум, мудрість Соломонову, майстерність Давидову і примнож, Господи, всіх людей під ноги його. Богу нашому слава і нині, і прісно, і довіку.

Переклад з давньоруської *С. В. Бондаря*

КОМЕНТАРІ

[1] Орган — духовий — клавішний музичний інструмент. На той час у православній Божій службі не використовувався.

[2] Псалтир — тут музичний струнний інструмент, від якого дістала назву біблійна книга «Псалтир».

[3] Тростина — заструганa паличка з очерету, що служила знаряддям для письма у Давньому Світі та Візантії.

[4] ...як древні немовлят об камінь — тут як вираз безмежного відчаю. Згідно з одним із фрагментів Біблії, народ перед загрозою навали чужинців волів повбивати своїх дітей, щоб позбавити їх тортур і важких випробувань [див.: Пс. 136, 9].

[5] ...смоківниця проклята...— згідно з Євангелієм [Мт. 21, 19; Мр. 11, 20—26] Христос прокляв фігове дерево, яке не мало на собі плодів і не втамувало його голод, щоб з нього ніколи не було плоду. Тут смоківниця — символ безвір'я.

[6] ...мов у царя хананського марновірством...— в оригіналі «аки хананонскын цар буестию». Йдеться, мабуть, про поразку народу хананан «язичників» та «ідолослужителів» від ізраїльтян. Останнім допоміг Бог.

[7] ...Як Червоне море фараона...— йдеться про те, що Бог допомагав ізраїльтянам під час їх утечі з єгипетського полону. Червоне море розступилося і дало їм змогу перейти на другий берег. Єгипетський фараон з військом також хотів перейти море по суходолу, але води покрили переслідувачів [2М. 14, 1 і далі].

[8] ...наче Агар ...господині своєї...— у Біблії [1М. 16, 1 і далі] оповідається, як Сарра, неплідна дружина Авраама, запропонувала йому народити сина від їх невільниці Агарі. Остання, що стала дружиною Авраама і понесла, легковажила своєю господинею. З дозволу Авраама Сарра почала переслідувати Агар, і та змушена була піти зі своєї оселі. Алегорично Агар — це іудейський народ під владою «Ветхого» закону.

[9] Боголюбове — назва давнього міста у Володимирсько-Суздальській землі (нині с. Боголюбово).

[10] Біле озеро — назва озера в межах сучасної Вологодської обл.

[11] Лаче озеро — назва озера в межах сучасної Архангельської обл.

[12] ...тицяючи зі мною руку в миску...— тут текст перегукується з сюжетом із Євангелія, де Христос каже своїм учням: «Хто руку свою вмочить у миску зо Мною, той видасть Мене» [Мт. 26, 23; Мр. 14, 20].

[13] ...уразити ноги мої...— тут у значенні — усе тіло. У такому розумінні вживається цей вираз у Псалтирі.

[14] ...не обманював... княжіння...— на думку одних дослідників, йдеться про Ростислава Юрійовича (помер у 1150 р.), сина Юрія Довгорукого, небожа Андрія Доброго. На думку інших, мова йде про Ростислава Мстиславовича (помер у 1132 р.), також небожа Андрія Доброго. Слова, що йому приписані у «Слові», згідно з Лаврентіївським літописом від 1139 р., проголошує Андрій Володимирович Добрий. Курськ був центром одного з давньоруських князівств.

[15] Соломон — давньоєврейський цар (X ст. до н. е.), що згідно з Біблією уславився мудрістю та поетичним даром [див.: Пр. 30, 8 і далі].

[16] ...сине ...Володимира...— у деяких списках «Слова» вжито вираз «великий князь». Мабуть, мова йде про Володимира Мономаха (1053—1125), але, можливо, про Володимира I (помер у 1015 р), або про якогось іншого Володимира, наприклад онука Мономаха — Володимира Мстиславовича.

[17] Паволока — дорога привозна тканина; покривало, покров.

[18] Єзекія — іудейський цар (XVII ст. до н. е.), що одужав завдяки Богові від смертельної хвороби. Замість подяки своєму рятівникові вихвалявся скарбами перед послами вавилонського царя, що прийшли довідатися про його здоров'я. Пророк Ісая, посланець Бога, провістив, що все багатство його дістанеться вавилонському царю [2 Цар. 20, 12—19; Іс. 13, 1—8]. Слова, приписані автором «Слова» посланцям, у Біблії відсутні.

[19] ...Святослав... син Ольги...— мається на увазі Святослав Ігоревич (помер 972 р.), син княгині Ольги.

[20] Царград — давньослов'янська назва міста Константинополя — столиці Візантії.

[21] Брати... десять тисяч...— наведені тут слова Святослава у літописі відсутні. Близький за змістом текст є в Біблії [див.: 5М. 32, 30].

[22] Той, хто вповає... повік — парафраза з Біблії [Пс. 124, 1]. Сіон-гора поблизу міста Єрусалим.

[23] Тіун — домоуправитель, дворецький — особа, що відігравала значну роль і являла собою середню ланку управлінського апарату княжеського домену, що визискував податки з населення.

[24] Рядович — селянин, феодально залежний від князя, з яким його формально зв'язують зобов'язання у договорі «ряду».

[25] Давид — один із персонажів Біблії, пророк, цар, що вважається автором «Псалтиря». Тут наведено слова з псалма [Пс. 18, 11].

[26] Не висівай жито — в тексті: «Не сеи на бразнах жита». У даному випадку мова йде про спеціальні рівчаки, що їх робили на полі для стікання води. У тогочасній мові термін для позначення такого роду заглиблень був відсутній, тому вжито слово «бразна» у розумінні — рівчак для стоку води.

[27] ...неба повстяного...— повсть — це тканина з грубої вовни.

[28] ...зірок личаних...— у тексті «звизд лутовяных». Лутя — гілки з лози, верби; липова кора, лико.

[29] ...повіз возити — нести повинність по перевезенню вантажів.

[30] ...Йосип Прекрасний... зачинений був...— по Біблії — син патріарха Якова, якого прозивали Прекрасний. Брати продали його в єгипетське рабство. Дружина господаря намагалася спокусити юнака, та, не здобувши прихильності, обмовила його, Йосипа вкинули до в'язниці [див.: 1М. 30, 22 і далі].

[31] ...Данила пророка... леви ноги лизали... — одного з пророків, якому приписують написання біблійної книги Данила, за невиконання наказу царя кинули до лев'ячої ями. Бог врятував Данила, і він залишився неушкодженим. Автор «Слова» даремно гудить жінок, у даному випадку вони не винні [див.: Дан. 6, 3—28].

[32] Самсонову силу...— в Біблії оповідається, що з благословення Бога одна жінка народила сина, що мав надприродну силу, джерело якої знаходилося в його довгому волоссі. Кохана Самсона таємно зрізала йому волосся і віддала в руки ворогів. Останні вибрали йому очі та ув'язнили. Коли волосся відросло, до Самсона повернулася сила, і він повалив стовпи, що тримали стелю дому, де зібралися його численні поневолювачі, здійснив багато інших подвигів [див.: Суд. 13, 2 і далі].

[33] ...хоробрість Олександрову...— мається на увазі македонський цар (IV ст. до н. е.), що уславився хоробрістю й перемогами.

КИРИК НОВГОРОДЕЦЬ

Кирик, вчений і письменник, був дияконом та доместиком (уставщиком, регентом хору) Антонійового монастиря у Новгороді. Він був наближеним до двору колишнього інока Києво-Печерського монастиря (а з 1130 р. новгородського єпископа) Нифонта, брав участь у написанні Новгородського літопису та творів, що тлумачили різні питання церковного життя. Трактати Кирик писав як відповіді на запитання Нифонта, що був, вірогідно, духовним учителем мислителя. Кирик — один з перших відомих нам мудреців, математиків і астрономів. Його наукові трактати не мають аналогів ні в києворуській, ні у візантійській, ні в південнослов'янській писемній культурі. Вони свідчать про надзвичайно високий рівень наукової думки, демонструють теоретичні та практичні здобутки культури мислення наших предків. На календарні обчислення Кирика, безперечно, вплинули античні уявлення про космос та час, космогонічні догмати християнства та побудови візантійських хроністів. Тут яскраво висвітлено тогочасні уявлення про світ, його стихії, час, циклічність, поновлення тощо. Спадщина Кирика поширювалась і використовувалася аж до XVII ст.

Переклад «Вчення» дається за виданням: Обнорский С. П., Бархударов С. Г. *Хрестоматия по истории русского языка. Л.; М., 1938. Ч. 1. С. 186—193 та фотокопією цього ж тексту, який опубліковано у виданні: Историко-математические исследования. М., 1953, вып. VI. С. 174—190.*

ВЧЕННЯ, ЯК ВІДАТИ ЛЮДИНІ ЧИСЛЕННЯ ВСІХ ЛІТ

Відтоді, як споконвіку сотворив Бог небо й землю, усю видиму сію твар, відтоді до цього часу років 6644 [1].

Знання кількості місяців. Від початку створення світу цього до нашого часу місяців календарних [2] є 79 728. То якщо хочеш лічити місяці від Адама до сьогодні чи поки хочеш, то рахуй по дванадцять місяців у кожному році.

Премудрість про числення тижнів. Від Адама у тій же кількості років у 6644 роках є 346 673 тижні і 3 дні. Тож

нехай відомо буде тому, хто зрозуміти хоче добре кількість тижнів, що є в одному році 52 тижні і один день і чверть дня. А з тієї чверті на четвертий рік виходить один день. Ти ж полічи спершу тижні всіх років та дні зайві, також і чверті та обчисли їх по сім днів на тиждень і додай до всього числа. І тим правильно одержиш потрібне.

Як пізнати кількість днів. Хай буде і це явлено, що в тій же кількості років є 2 426 721 день. А як хочеш відати дні, скільки їх є до цього дня або до будь-якого іншого, то рахуй спершу по 300, і по 60, і по 5 днів у році. І коли сполучиш всю ту кількість, лічи знов, скільки в тебе є днів високосних, і додай їх до всіх днів, що ти отримав. Так можеш правильно вирахувати.

Дослідження годин. Тож є від Адама в тій же кількості років 2 912 0652 години, окрім нічних. А ті мудреці [3], що хочуть цьому навикати, або числолюбці та ритори, хай відають, що 12 годин є у дні. Так тижні утворюються та місяці, та роки. Помалу ж бо створюється град і стає великим, так і відання помалу довго приходить.

А це вчення про індикт [4]. Відомо хай буде, що індикт розпочинається місяцем вереснем, доходить до 15 років і знов починається. Бо 15 років містить круг індикту. А якщо хочеш пізнати, який іде рік індикту, розділи всі роки від початку миру цього на 15. Тож скільки років останнього кругу залишиться, стільки й буде років індикту. Як 1, то перший, як 2, то другий рік індикту, коли 15, то п'ятнадцятий, і знов почни з першого. А тих кругів пройшло від Адама до теперішнього 6644 року 442, а останнього індикту 14 рік минає.

Як можна відати круг сонячний [5]. Відомо, що сонячний круг починається в перший день місяця жовтня, продовжується від першого року до 28 і знов починається з першого. Якщо ж хочеш знайти будь-який рік сонячного круга, що шукаєш, то розділи всі роки від початку світу на 28 і те число, що залишиться, і буде менше 28, те й візьми. За допомогою його і вираховуй Великодень [6] та всі місяці. Якщо у залишку один рік, то це перший рік, коли два, то другий, як 28, то двадцять восьмий. Тож пройшло від Адама 237 кругів сонячних, а останнього круга йде восьмий рік. За допомогою його і визначив я Великодень у цьому 6644 році.

Як пізнати можна місячний круг [7]. І цього не можна не відати, тож знай, який рік місячного круга припадає на перший день місяця січня. Місячний круг у кожному році продовжується від першого року до дев'ятнадцятого і знов повертається і від першого починається. Коли ж пізнати хочеш круг місячний, який шукаєш, розклади всі літа від

початку миру цього на 19; як вийде менш ніж 19, то це і є рік місячного круга. Коли залишиться один, то перший рік, або ж другий, коли два, якщо ж 19, то дев'ятнадцятий, і знов од першого починається. Тож є від Адама до цього часу місячних кругів півчвертічотириста без одного[8], а останнього круга йде тринадцятий рік. За його допомогою визначив я Великодень цього 6644 року.

Про віки світу[9]. Од Адама до цього року минуло 6 віків, а сьомого віку минуло 664 роки. Бо тисяча років — вік є один.

Про поновлення неба[10]. Небо поновлюється через 80 років. Тих поновлень од Адама 83 до 6644 року. Від останнього поновлення минуло 4 роки.

Про земельне поновлення. Земля поновлюється за 40 років. Таких поновлень в тій же кількості років було 166, а від останнього поновлення пройшло 4 роки.

За скільки років поновлюється море. Море за 60 років поновлюється. Тих поновлень в тій же кількості років було 110, а від останнього поновлення пройшло 44 роки.

Поновлення води. Вода поновлюється за 70 років. Поновлень тих було від Адама до цього часу 94, а залишається ще 64 роки.

Про високосні роки. Високосний рік буває на четвертий рік. Тож є тих літ високосних від Адама 1660 і ще один рік високосний, нинішній.

Про великий круг[11]. Великий круг містить 532 роки. Тож тих кругів минуло від Адама 12, а тринадцятого пройшло 260 років.

А це повідує, скільки місяців у році. Відомо ж є, що в одному році 12 календарних місяців, а небесних місячних місяців 12 і 11 днів тринадцятого місяця. І з цих днів на четвертий рік утворюється тринадцятий місяць. У місяці є 4 тижні, від року до року проходить 13 місячних місяців і 1 день.

Це знов показує, скільки тижнів у році. Відомо ж бо най буде, що в одному році 52 тижні і 1 день, що називається індиктою, і 6 годин. А ці 6 годин через чотири роки дають 1 день, на ймення високосний.

Це ж навчає, скільки днів у році. Є у році, од року до року, 365 днів, і на кожен четвертий рік додають один день високосний. Кожен четвертий рік має 366 днів.

А це про години повідує. Розумій, що в одному році 4383 години денних і нічних стільки ж.

Про години одного дня. Усі відають і я повідаю, що в одному дні 12 годин і вночі стільки же.

Про дробові години[12] кожного дня. Це пишемо для любителів мудрості і тих, що бажають навикнути добре всьому щодо так званих дробових. Як буде їх 60, то складають день, бо 12 годин день має, а в годині кожній 5 дробових годин, а також і в ночі.

Є других же дробових в одній першій дробовій годині 5, і є їх у дні 300.

Також і третіх дробових в одній другій дробовій годині 5, а в дні їх — 1500.

Четвертих же дробових у третій дробовій також 5, а в дні їх 7500[13].

П'ятих же дробових у четвертій дробовій 5, а в дні їх 37 500.

Шостих же дробових у п'ятій дробовій знов таки 5, а в дні їх 187 500.

Од шостих дробових походять сьомі дробові, з одного 5, а сьомих дробових годинок в одному дні 937 500 і стільки ж в ночі.

Більше цього не буває, тобто від сьомих дробових нічого не походить.

Відомо ж є, що числення це написано 6644 року од Адама, а до сьомої тисячі залишилось ще 356 років; чотирнадцятий рік індикту, восьмий рік сонячного круга і тринадцятий місячного. Той рік був високосним. Великодень[14] же жидівський був 21 березня, а круг березня двадцять другий. Благовіщення[15] було в середу великоднього тижня, а Петрів день[16] у понеділок. 6 тижнів триває піст. Раніше Великодня не буває. Так не часто стається, але від цього року через 248 так само буде, як Бог своїм милосердям до того часу збереже мир.

Писав це у Великому Новгороді я, грішний чернець Антонійового монастиря Кирик диякон, доместик церкви Святої Богородиці за царя грецького Йоана[17] і за князя Святослава, сина Олега[18] в перший рік його княжіння, у Новгороді, а від часу його народження тринадцятий, Бог най продовжить йому літа.

І ще при архієпископі Новгородському боголюбивому Нифонті. А від народження мого до сьогодні було 26 років, а місяців 312, а тижнів 1354, а днів 9500 без трьох днів, а годин 113 960 і нічних[19] стільки ж.

Переклад з давньоруської мови *С. В. Бондаря*

КОМЕНТАРІ

[1] У тексті рукопису помилково стоїть 6640. Розрахунки показують, що це 6644 р. Свої обчислення Кирик засновував на києворуській (візантійській) ері. За цим календарем від «створення світу» до початку нашої ери проминуло 5508 р. При перекладі тексту вживані на той час літери, що використовувалися замість цифр, замінено на сучасну цифрову систему.

[2] ...календарних місяців...— в оригіналі «книжных месяцев». Тут Кирик, мабуть, має на увазі місяці юліанського календаря.

[3] Мудреці — в оригіналі «промузгы». Словники не дають остаточного значення цього слова. Дослідники перекладають його «мудреці».

[4] Індикт — порядковий номер року в 15-річному проміжку часу. Від римських переписів населення один раз на 15 років. Цей відлік часу використовувався в Київській Русі.

[5] Круг сонячний — порядковий номер (період у 28 років) року в сонячному 28-річному циклі. Коли проминає цей відрізок часу, новий рік у юліанському календарі приходиться на той же день тижня, тоді як протягом цього циклу різні числа місяця кожен рік припадають на різні дні тижня.

[6] Великодень — у тексті «Пасха».

[7] Круг місячний — в оригіналі «круг луны». Порядковий номер року (період у 19 років) в 19-річному місячному циклі. Тут і далі, коли мова йде про місяць як світило, це слово перекладається українською мовою.

[8] Півчвертічотириста без одного — тобто 349.

[9] Віки світу — вік тут становить 1000 років.

[10] Про поновлення неба — дослідники трактату Кирика ще не знайшли остаточної відповіді на те, з яких джерел черпав він свої космогонічні уявлення. Цифрові обчислення «поновлень» невідомі ні в античній, ані у візантійській літературі.

[11] Великий круг — період у 532 роки. Коли він закінчується, місячні фази припадають не тільки на ті самі дні (числа місяця) юліанського календаря, але й на ті ж дні тижня. Число 532 можна отримати, якщо перемножити 28 (сонячний круг) та 19 (місячний круг). По закінченні цього циклу день Великодня (його святкують у першу неділю після весняного повного місяця) випадає на те саме число місяця.

[12] Дробові години — дослідники історії науки вважали, що ці розрахунки — абстрактне розумування Кирика. В. П. Зубов (див.: *Зубов В. П.* Кирик Новгородец и древнерусские деления часа // Историко-математические исследования. М., 1953. Вып. 6. С. 196—212) показав, що ці обчислення надзвичайно важливі для практичних календарних обчислень. Лічба по 1/5, 1/25 тощо не має аналогів, вірогідно, це оригінальний руський відлік часу.

[13] 7500 — в рукописі 7000 тис.

[14] Великодень — у тексті «Пасха». У 1136 р. Великодень справді припадав на 22 березня. Це гранично ранній строк для Великодня. Єврейська Пасха (Великодень) відзначалася 14 нісана за єврейським календарем, тобто в день весняного місяця у повні.

[15] Благовіщення — християнське свято, що відзначалося 7 квітня за новим і 25 березня за старим стилем. У цей день матері Ісуса Христа Марії було провіщено його народження.

[16] Петрів день — день святих апостолів Петра й Павла, що відзначався 12 липня за новим і 29 червня за старим стилем.

[17] ...за царя... Йоана...— йдеться про візантійського імператора Йоана II Комніна, що правив з 1118 по 1143 р.

[18] Святослава... Олега... — Святослав Ольгович — князь Чернігівський. Новгородці запросили його княжити, але через деякий час вигнали з міста.

[19] Обчислення, що їх наводить тут Кирик, не зовсім зрозумілі. Зокрема, неправильно зазначено кількість тижнів, наявніші числа, щодо яких можна висловлювати різні гіпотези (див.: *Зубов В. П.* Примечания к тексту Кирика Новгородца // Историко-математические исследования. М., 1953. Вып. 6. С. 195).

ІЗБОРНИК 1073 РОКУ

«Ізборник 1073 р.» — найдавніша датована давньоукраїнська збірка енциклопедичного характеру, що містить близько 380 статей щонайменше 40 авторів. Він подає відомості з філософії, історії, медицини, біології, географії, богослов'я та інших галузей знання. Нині існує кілька версій щодо того, як потрапила на Русь ця рукописна книга, складена у Візантії в XI ст. високоосвіченим і талановитим, невідомим нам представником грецької культури. Більшість учених вважає, що збірку було перекладено у X ст. для болгарського царя Сіменона, однак існує версія (і є багато підстав підтримувати її), за якою збірку було перекладено з грецької безпосередньо в Києві київськими книжниками. У будь-якому разі «Ізборник», де б його не перекладали, був переписаний у Києві і подарований князю Святославу. Сьогодні у різних книгосховищах Східної Європи зберігається близько 24 списків «Ізборника 1073 року», переписаних у XIII—XVII ст. Таким чином, ця перекладна пам'ятка культури функціонувала на території Київської Русі, і її можна безперечно залучати до корпусу писемної спадщини українського народу.

Серед статей цього манускрипту знаходиться так званий «Філософський трактат», в основу якого покладено положення Арістотелевої «Метафізики» і коментар Порфирія Тірського («Ісагоге») до «Категорій» Арістотеля, адаптований останнім для потреб християнської релігійно-філософської думки. Це виклад низки логічних категорій, що використовувалися для боротьби з

античними філософськими вченнями, різними релігійними течіями та єретичними рухами всередині самого православ'я. Не виключено, що «Трактат», як і весь «Ізборник», правив за навчальний посібник для княжих дітей або для навчальних закладів. «Трактат» складається з окремих статей («Про різницю між сутністю і єством», «Про випадкове», «Про індивідуальне», «Про кількість і якість» та ін.), що дають достатнє уявлення про рівень філософсько-логічних знань вітчизняної культури XI ст.

Фрагмент зі статті «Про лице» перекладено за виданням: Изборник Святослава 1073 года: факсимильное издание. М., 1983. Арк. 226.

ПРО ЛИЦЕ

Лице є те, що своїми властивостями[1] виявляє себе і відрізняється[2] від одноприродних йому, демонструючи тим свій вияв[3]. Наприклад Гавриїл, що бесідує з Богородицею, був одним з янголів, єдиним, який прийшов бесідувати, відрізняючись від єдиносущих йому янголів тим, що прийшов на місце це і тим, що бесідував. І Павло, коли на східцях проповідував, був одним з людей, що властивостями і діями своїми од багатьох людей одрізнявсь. Тож, з огляду на дію, складаємо уяву про когось.

Лицем називається саме те, що є дією. <...>

Переклад з давньоруської мови *С. В. Бондаря*

КОМЕНТАРІ

[1] ...властивостями...— в оригіналі — «свойствы».
[2] ...відрізняється...— в оригіналі — «отьлучено».
[3] ...демонструючи... вияв... — в оригіналі — «подаеть обличение».
[4] Гавриїл — один з семи головних янголів. Був посланий Богом сповістити Діві Марії про народження нею Ісуса Христа.

КИРИЛО ФІЛОСОФ
(827—?)

Слов'янський першовчитель Костянтин (у черкецтві Кирило) народився у 827 р. у м. Фесалоніки (Солунь). З дитинства він виявляв значні розумові здібності, навчався у Солінській школі. У Константинополі при дворі візантійського імператора обіймав посаду бібліотекаря і професора філософії. Після прийняття сану священика разом з братом Мефодієм їх було направлено у Моравію та Панонію, де брати розвинули активну релігійно-освітню діяльність. Костянтин склав слов'янську абетку та розпочав переклад Євангелія на слов'янську мову. Писемну спадщину братів-просвітників Київська Русь одержала з приходом християнства.

Пам'ятки болгарської агіографії «Житія» Кирила та Мефодія широко використовувалися впродовж усього вітчизняного середньовіччя. «Житіє» Кирила Філософа цікаве передусім наявним тут визначенням філософії та відомостями про наукові дисципліни, що викладались у тогочасних навчальних закладах.

Фрагменти «Житія» подаються за виданням: Лавров П. А. *Материалы по истории древнейшей славянской письменности. Л., 1930.*

МІСЯЦЯ ЛЮТОГО У 14 ЖИТІЄ І ЖИТТЯ, І ПОДВИГИ, У СВЯТИХ ОТЦЯ НАШОГО КОСТЯНТИНА ФІЛОСОФА, ПЕРШОГО НАСТАВНИКА І ВЧИТЕЛЯ СЛОВ'ЯНСЬКОГО НАРОДУ

<...> Коли ж прийшов до Царграду[1], віддали його вчителям, щоби вчився. І за 3 місяці опанував усю граматику і до інших вчень узявся. Навчився ж і Гомеру і геометрії, і у Льва[2], і у Фотія[3] діалектиці, і всім філософським вченням, до того ж і риториці, і арифметиці, і астрономії, і музиці, і всім іншим еллінським вченням[4]. Та так опанував їх усі, що ні один з них так не опанував. Швидкість бо зі старанністю злилась, одна другій сприяла, тим же вчення та мистецтва удосконалюються. Понад здатності до навчання, тихий норов він виявляв, розмовляючи з тими, від кого користь мав більшу, уникаючи тих, що ухилялись до шляхів кривих і подумуючи, як би земне на небесне замінивши, вилетіти з тіла цього і з Богом жити.

Коли б побачив логофет[5], що він отакий є, дав йому владу над домом своїм і дозволив у цесареві палати без остраху входити. І запитав його одного разу: «Філософе, хотів би я дізнатись, що є філософія?» Той же своїм майстерним розумом тоді рече: «Божим і людським речам розуміння, наскільки може людина наблизитись до Бога, що

створену вчить людину за образом і за подобою створившого її бути»[6]. Відтоді ще більше полюбив той його і завжди розпитував про все такий муж величний і чесний. Він же навчав його вченню філософському, у небагатьох словах великого розуму речі сказавши <...>

Переклад з давньоруської мови *С. В. Бондаря*

КОМЕНТАРІ

[1] Царград — слов'янська назва Константинополя — столиці Візантійської імперії.

[2] Лев — так званий Лев Математик, відомий представник візантійської культури та науки, прихильник античної освіти і точних наук.

[3] Фотій — видатний представник візантійського богослов'я, філолог, знавець античної культури, високопоставлений державний чиновник, а згодом патріарх константинопольський.

[4] Тут перераховано традиційні для вивчення у Константинопольському університеті дисципліни. Традицію їх викладання та вивчення занозичено у Давній Греції.

[5] Логофет — хранитель патріаршої печатки, історик і бібліотекар.

[6] Як зазначають дослідники, це визначення тяжіє до еклетичних дефініцій (поєднання визначення стоїків — «Божим і людським речам розуміння» з платонівською теорією про наближення до Бога за допомогою філософського знання), що побутували в античних компендіях VI—VII ст. Кирило додає слова з біблійної книги Буття про створення людини: «за образом і за подобою створившого її», що надає визначенню християнського характеру.

КЛИМ СМОЛЯТИЧ

Цей мислитель, про якого літописець писав: «І був книжник і філософ, яких в Руській землі не бувало», народився на Смоленщині. Свій релігійний шлях починав схимником, а у 1147—1155 рр. був Київським митрополитом, поставленим князем Ізяславом Мстиславовичем без згоди на це константинопольського патріарха. По смерті Ізяслава Клима змусили залишити митрополичу кафедру.

До нас дійшов лише один твір, що безперечно належить його перу. Це — «Післання, написане Климом митрополитом руським Хомі Пресвітеру, витлумачено Афанасієм монахом», яке віддзеркалює ситуацію, що її було створено навколо відставки Клима. На митрополичу кафедру Візантія посадила грека Костянтина, а Клима звинуватили у чванливості та марнолюбстві. Заголовок твору свідчить про те, що його було перероблено якимось монахом Афанасієм. Сама ж полемічна спрямованість «Післання...», де поставлено питання про те, якою мірою можна інтерпретувати Святе Письмо, про його символічну природу, про сенс історії, Божий Промисл, свободу волі, сутність людини, матеріальне та духовне, свідчить про надзвичайну обізнаність автора, глибоке розуміння ним духу Біблії і Євангелія, його талант і неабияку філософську культуру. У своїх роздумах Клим спирається на Біблію, вчення отців церкви, візантійських богословів, Теодорита Кірського та Микити Гераклійського, християнських мислителів.

Витвір Клима Смолятича — непересічний взірець середньовічної філософсько-теологічної екзегези. З точки зору політичної філософії тут розвинуто ідею цілковитої незалежності Русі, започатковану Іларіоном та іншими ідеологами Київської держави.

Переклад «Післання...» подається скорочено за виданням: Никольский Н. К. *О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. СПб., 1892. С. 103—136.*

ПІСЛАННЯ, НАПИСАНЕ КЛИМОМ МИТРОПОЛИТОМ РУСЬКИМ ХОМІ ПРЕСВІТЕРУ, ВИТЛУМАЧЕНО АФАНАСІЄМ МОНАХОМ

Господи, благослови, Отче!

Прочитавши писання твоєї любові, хоча і з запізненням, зачудувався і у пам'ять свою вельми заглибившись, здивувався розсудливості твоїй, улюблений мені у Господі брате Хомо. Є у листі твоєму осуд з любов'ю нашого марнославства, і так про це з радістю зачитав я перед багатьма слухачами і перед князем Ізяславом[1] твоє преславне до мене писання. І хоча усвідомив вину, про яку мені ти пишеш, ти, улюблений, не суди суворо грамоту, що написав тобі.

Речеш мені: «Вихваляєшся, коли пишеш, філософом себе виставляючи», та перш за все себе викриваєш. Коли до тебе я так писав? Не писав і не мав писати. Речеш мені: «Філософією пишеш», та це вельми криво пишеш, ніби полишив я поважні писання[2] та писав од Гомера, і од Аріс-

тотеля, і од Платона, що серед грецьких стовпів уславлені були. Тож як писав, та не до тебе, а до князя[3], та й до нього не часто. А те що бідкаєшся ти, що тебе зачепив, Бог свідок, не спокушав твого благого розуму, а лише просто писав про те, що не спроможний був зрозуміти. Тож даремно посилаєшся ти на вчителя твого Григорія[4], кажучи: «З Григорієм бесідував, про спасіння душі», а хіба гудив коли або докоряв я Григорієві? То ще сповідаю, що не лише праведний, але й преподобний він. А як не буде це зухвалістю, то святий він! Опріч того, як не він учив тебе, то не знаю, звідки ж хочеш душі, що доручені тобі наставляти, адже Григорію і тобі невідомо багато чого. Та дивно говориш про мене, що «Слави шукаю», тож скажу тобі про марнолюбців, які долучають дім до дому, і село до села, ізгоїв[5] і сябрів[6], і борті[7] і покоси, і лани, і пустища. Та од усього цього я, окаянний Клим, вільний цілком, та замість домів та сіл і бортів, і покосів, і ланів, і сябрів, і ізгоїв — землі чотири локті у мене, щоби могилу викопати. І у цієї могили самовидців багато. Тож як могилу свою бачу по сім разів кожного дня, нащо ж марнославство мені? Немає шляху іншого до Церкви, опріч могили!

Схотів би слави, то не було б дива у цім, за словами великого Златоуста, багато хто хотів до багатства з презирством ставиться, а до слави — жоден, і передусім шукав би я владу по силі своїй. Та лише Той, хто збагнув серця і утроби, Він один знає, як молився я, щоби позбавитись влади! Знову ж, усе за його велінням, і коли трапиться що, противитися цьому марно є.

Тому, улюблений, не даю тобі відповіді, та на питання твоє благий розум твій спрямовую: чи належить ретельно додивлятися Божественних Писань?

Йдемо за блаженним Соломоном, що сказав притчами: «Як обіпреш око своє на Нього, ні з ким не зрівнятись тобі». Що й Соломон, слави пошукуючи, так пише? Або: «Премудрість сотворила храм і поставила сім стовпів»[8] [Пр. 9, 1]. «Премудрість» є божество, а «храм» — людство, як у храм, вселився у плоть, яку прийняв її от Пречистої Владичиці нашої Богородиці істинний наш Христос Бог. А «поставила сім стовпів» — це сім соборів святих і богоносних наших отців.

Або ж знову, як каже той, хто Соломона породив[9]: «бо полюбили раби твої каміння і порох його жаліють» [Пс. 101, 15]. То хіба про камінь чи прах Бог Отець говорить? Ото, коли звелиш, улюблений, вважатиму, що про каміння і прах ідеться. Се Бог Отець про апостолів говорить. Як прочитати книги Буття, боговидця Мойсея: «Рече Господь

Бог: «Ось став Адам, як і ми, і як один од нас, і нині най не протягне руки взяти от дерева життя» [ІМ. 3, 22], тож чи читаю я марновірства заради? <...>

Ось бо і в Євангелії наказує Господь наш Ісус Христос, промовляючи: «Чоловік один спускався з Єрусалиму до Єрихону і розбійникам попався, і роздягли його і ран завдали» [Лк. 10, 30], Єрусалим розуміємо як Едем, Єрихон же — світ. Чоловік це — Адам. Розбійники — біси, звабою тих багатотканного одягу лишився. Рани ж, розумій,— гріхи. Що філософією писав,— не відаю.

Христос промовляв до святих учнів і апостолів: «Вам дано відати тайни царства, а іншим в притчах» [Лк. 8, 10]. Чи це, улюблений, філософія, що нею слави шукав у людей? Як описали євангелісти дива Христові хочу зрозуміти праведно і духовно. Що вбачати мені у дочці Яіра князя?[10] Питаю правдиво і каже мені: те і те є. Що вбачати мені в дочці хананеянки[11] — хочу звідати духовно. Що є кровоточива[12]? Шукаю я значення слова. Що є «п'ятьма хлібами і двома рибами»[13] — питаю Євангеліста. Що є «всохла смоковниця»[14] — питаю про значення слова <...>

Усі ж оці божественні Господа нашого Ісуса Христа знамення і чудотворення, що у Святім Євангелії поминаються, по волі своїй спом'янув я, ті, що святі та божественні Отці наші, наслідуючи слова Господні, додали, щоби пояснити і витлумачити, що те і те є. Вельми корисно і гарно, і похвально, і не так дивно і славно, як істинно, що Господь наш, ділом чудеса і знамення сотворивши, показав, воскресивши дочку Яіра князя, що мертвою і повністю душі позбавленою була. А як хананеянку спом'янемо і кровоточиву, і п'ять хлібів, і дві риби, і всохлу смоковницю, або ту вдовицю, що вкинула два мідяки у святилище[15], або ловитву риби[16], про що у Луки йдеться, і про зцілення хворого на водянницю[17] — усе це дійсно так було, як Євангеліст каже, що Господь наш не притчею, а ділом божественним свої знамення і чудеса показав <...>

Усе, що сказав я тобі, Соломон прорік: Давай сім частин, або й вісім[18] [Екл. 11, 2], то пошуку усього цього зі старанням називати марновірством звелиш, улюблений? Пригадую знову названого тобою вчителя Григорія, якого я святим нарік, не соромлячись. Та не засуджуючи його, сказати хочу по істині. Григорій знав альфу, як і ти, і віту, хоча й усю, письмо у двадцять чотири літери. А чи знаєш ти, що є мужі, я самовидець, які можуть сказати альфу, щоб правдивим бути, на сто, або двісті, або триста, або чотириста, і віту також[19]. Роздивляйсь, улюблений, вдивлятись належить і розуміти, як усе існує і утримується та

вдосконалюється силою Божою: жодної немає допомоги, окрім допомоги Божої, ніякої немає сили, окрім сили Божої, бо все, як сказано, все, що схотів, Він сотворив на небесах і на землі, і у морі, і в усіх безоднях, і решта <...>

Дуже дивуюся, брате, чого сягнув з тобою Григорій, як про все оце не дав тобі подивитись, ото ж дивуюсь! <...>

Написав я шістнадцять оповідей [20], що дивні суть і похвали гідні, що не подані у церковнім читанні із-за величі думки і глибини потаємної та дивних слів.

Переклад з давньоруської мови *С. В. Бондаря*

КОМЕНТАРІ

[1] ...перед князем Ізяславом... — київський князь Ізяслав Михайлович (1146—1154), однодумець і покровитель Клима.

[2] ...поважні писання... — у тексті «почитаемая писания».

[3] ...а до князя... — післання Клима до князя Ростислава Смоленського, брата Ізяслава, а також саме післання до Хоми не збереглися. Ростислав чинив перепони намаганням свого небожа Мстислава Ізяславовича знову поставити Клима митрополитом, а згодом домагався митрополичого статусу Клима, та це йому не вдалося.

[4] ...вчителя свого Григорія...— про цю історичну особу відомостей немає.

[5] ...ізгой...— людина, що вийшла з общини, або вигнана з общини і змушена йти у кабалу; холопи, що викупилися на волю.

[6] ...сябри... — тут — селяни-общинники.

[7] ...борті...— території, на яких займалися розведенням бджіл.

[8] ...Премудрість... стовпів... — релігійно-філософська думка Київської Русі особливу увагу спрямувала на осягнення феномена Софії Премудрості, звідси бере свій початок стала традиція софіологічних роздумувань і побудувань. Ідея софійності світу набула особливого розвитку в XIX ст. в українській і російській філософській думці.

[9] ...Соломона породив... — Соломон був десятим сином біблійного царя Давида.

[10] ...дочці Яіра князя....— Яір начальник синагоги, дочку якого Христос воскресив із мертвих [див.: Мт. 9, 18; Мр. 5, 22; Лк. 8, 41].

[11] ...вбачати... хананеянки... — згідно з Євангелієм [Мт. 15, 22; Мр. 17, 26] Христос вилікував дочку язичниці з народу хананеян, яка беззастережно вірувала у могутність Христового дару зцілення.

[12] ...кровоточива... — за євангельським переказом [Мт. 9, 20—22; Мр. 15, 25; Лк. 8, 43] жінка, котра 12 років страждала кровотечею, торкнувшись краю одягу Христа, видужала.

[13] ...п'ятьма... рибами... — Ісус Христос двома рибами та п'ятьма хлібами нагодував величезну кількість людей [Мт. 14, 15—21].

[14] ...всохла смоковниця... — Христос побачив при дорозі неплідне фігове дерево (смоковницю). Не знайшовши плодів, він сказав: «Нехай плоду із тебе не буде ніколи повіки!» Дерево всохло [Мт. 21, 19—22]. У притчі йдеться про те, що сильній вірі усе під силу.

[15] ...вкинула... у святилище... — коли Христос спостерігав, як люди вкидали гроші до скарбниці, то побачив, що на відміну від багатих внесків заможних вдовиця поклала дві найдрібніші монети. Христос відзначив щедрість удови, бо та віддала останній пожиток [Мр. 12, 41—44; Лк. 21, 1—4].

[16] ...ловитву риби... — рибарям, котрі за всю ніч не зловили жодної рибини, Христос показав, куди закинути невід, і ті піймали безліч риби [Лк. 4, 4—11; Ів. 21, 3—6].

[17] ...зцілення хворого на водяницю... — коли Христос зустрів чоловіка, хворого на водянку, то спитав законників і фарисеїв, чи можна виздоровляти в суботу. Ті промовчали, а Христос оздоровив хворого і зауважив, що коли тварина упаде в криницю, то хіба не можна витягти її дня суботнього? [Лк. 14, 2—6].

[18] ...давай... вісім... — ідеться про необхідність віддавати сім або й вісім паїв хліба з благодійною метою.

[19] ...Григорій знав альфу... і віту також... — письмо у двадцять чотири літери — грецька абетка. Далі йдеться, мабуть, про вищий курс грецької граматики, яку Хома та його вчитель знають лише частково.

[20] ...шістнадцять оповідей... — мова йде про 16 біблійних сюжетів, витлумачених Климом у своєму «Післанні».

БДЖОЛА

Складені у Візанції збірки афоризмів, настанов, приказок та історичних анекдотів, перекладені у XII—XIII ст. на території Київської або Галицької земель, користувалися надзвичайною популярністю. Існує дуже багато списків таких збірок під назвою «Бджола». Ця пам'ятка писемної та філософської культури складалася більш як із 60 статей, або розділів та близько 2,5 тисячі висловів на різноманітні теми багатьох авторів: античних письменників та філософів, отців християнської церкви, фрагментів з Біблії і Євангелія, історичних діячів та анонімних авторів. Збірки відповідали на конче актуальне питання, як жити у світі, формували у читача філософсько-етичну свідомість, розширювали світоглядний обрій, навчали афористичному мисленню, лаконічності думки. Значною мірою вплинула «Бджола» на ментальність домонгольського та наступних періодів (збереглася велика кількість списків XVI—XVII ст.). Значна кількість висловів з «Бджоли» використовувалась і цитувалася мислителями, релігійними й світськими діячами.

Переклад вибраних фрагментів «Бджоли» здійснено за виданням: Семенов В. *Древняя русская Пчела по пергаментному списку // Сборник отделения русского языка и словесности. СПб., Т. 54, № 1, С. 1—444.*

КНИГИ БДЖОЛА
ПРОМОВИ І МУДРОСТІ ОД ЄВАНГЕЛІЯ І ОД АПОСТОЛА, І ОД СВЯТИХ МУЖІВ І РОЗУМ ЗОВНІШНІХ І ФІЛОСОФІВ[1]

Слово 1. Про життєву доброчесність і злобу[2]

Не сотвори зла, і не прийде до тебе зло [Пр. 11, 27].

Златоуст[3]. Тож не скажемо, що цей єством благий, а он той — злий, бо хто єством благий, той ніколи злим не може бути. А коли єством злий, то ніколи благим бути не може.

Ніський[4]. Припинення зла — початок доброчесності.

Дидім[5]. Усяка творима благостиня сенс має: коли постійно твориться, а не коли вже створена є.

Ідола образ прикрашає, а мужа — діяння.

Демонакс[6] сказав. Скільки до доброчесності додаси, стільки віднімеш від насолоди.

Демокріт[7]. Належить закон твердий мати, а справи — світлі. І рівний будеш Богові, як не вчиниш нічого, його не гідного.

Діоген[8]. Коли лихословив його хто, що нечистими місцями ходить, відповів: «Сонце також нечисті місця освітлює, та не оскверняється».

Евріпід[9]. Сліди благих мужів час не згладжує, велич померлих осяю.

Арістотель[10] сказав. Бог може сотворити, що схоче, людина ж та добра, яка корисне обмірковує.

Слово 2. Про мудрість

З Євангелія. Рече Господь: «Будьте мудрі, як змії, і чисті, як голуби» [Мт. 10, 16].

Філон[11]. Мудрість над усіма чеснотами царює. Один же мудрець вільний та цар, хоча б і тисяча владик було над тілами їх.

Демонакс. Ті, що далекими землями блукають, прагнуть повернутись до батьківщини своєї, а любомудреці до мудрості.

Розумом можна вдачу набути, вдача ж розуму не здобуває.

Сократ[12]. Коли думаєш, поміркуй спершу про колишнє і приклади те до нинішнього, тож усе неявне явним відразу виявиться.

Соломон[13] рече: «Як бачення над усім єством царює, так і мудрість над усією благодаттю».

Діодор[14]. Мудра порада ліпше багатьох рук, і мудрий ліпше дужого.

Піфагор[15] сказав. Ні коня без вуздечки не втримати, ні багатства без розуму.

Коли запитали Біанта[16], хто добрий дорадник, той відповів: «Час».

Слово 3. Про чистоту й цнотливість

З Євангелія. Рече господь: «Кожний, хто дивиться на жінку з пожадливістю, той вже вчинив перелюб з нею у серці своїм» [Мт. 5, 28].

Йов[17]. Якщо серце моє звабилось жінкою одруженою і сиджу я під дверима її, то хай і моя дружина жаданою іншому буде [Йов. 31, 9—10].

Арістіп[18] рече. Утримується від пороку не той, хто з ним назавжди розлучається, а той, хто потребує пороку, обмежуючи себе. Отак і стерновий чи кінотник не той майстерний, хто переміщується, а той, что вчасно переміститься, куди захоче.

Ксенофонт[19]. Ніяке зло не зачепить мужа, що поклав у основу свого життя цнотливість і чистоту.

Демокріт. Не кожного задоволення бажати належить, а тільки корисного.

Слово 4. Про мужність і міць

Святий Василь[20]. Задля кого жити хочеш, заради них і загинути не бійся.

Сократ. Він побачив ворота Коринфу міцно зачиненими, сказав: «Чи жінки тут мешкають?»

Сократ сказав. Могутність істинна — розум досконалий. Сила з розумом велику користь приносять тим, хто має їх. Без розуму ж тільки шкодить.

Лакон[21], немічний тілом, на бойовище йшов. Спитали його: «Куди йдеш?» Відповів він: «За батьківщину хочу вмерти».

Арістотель сказав. Міцніший той, хто бажання перемагає, а не ратників. Лише той лютий та хоробрий, хто себе подолає.

Слово 5. Про правду

З Євангелія. Блаженні голодні та спраглі правди, бо вони наситяться [Мт. 5, 6].

Соломон. Хто копає яму для ближніх своїх, упаде в неї. Хто камінь кидає на друга, в себе кидає [Пр. 23, 10].

Багато правил не є правилами, бо не випробувані судом розуму.

Ніський. Боже правосуддя нашим норовам удопобнюється: які вони, так і Бог подарує.

Платон[22]. Чесний той, хто нічого неправдою не творить. Чесніший же удвічі той, хто сваволі не допустить неправду творящих. Той одного вінця достойний, а цей — багатьох.

Філон. Не той муж правдивий, що не образить, а той, хто образити може, та не хоче.

Даремна мужність, яка без правди.

Корисне всяке місце, коли живеш з правдою.

Слово 6. Про братолюбність і дружбу

Соломон. Ліпше од вірного друга рана, ніж поцілунок ворога.

Сирах[23]. Кожен, хто ненавидить брата убогого, той далекий від любові.

Ліпше у пітьмі перебувати, ніж без друга.

Фірім[24]. В іншому міри дотримуйся, а у любові, чим більше любиш, тим боголюбивішим будеш.

Майстерність коня у битві перевіряється, а друг вірний — у біді.

Усе нове краще: і посуд, і одежа, а дружба стара.

Багато хто дружить з багатими, та не з кращими.

Сократ. До друзів приймай не всіх, хто хоче, а тих, хто твого єства гідний.

Слово 7. Про милостиню

Наскільки образиш, настільки маєш змогу дати, та не даєш.

Добро творити краще, ніж брати, і милостиня чесніше, ніж набування.

<Златоуст> Якщо нагодуєш убогого, вважай, себе нагодував. Таку властивість ця річ має: те, що ми даємо, до нас повернеться.

<Демосфен> Коли хтось жалівсь йому, що на суді неправого підтримали, він відповідав: «Невинні захисту не потребують».

Слово 8. Про вдячність

Вдячність, мов місяць: коли уповні, тоді — прегарний.

Демосфен[25] сказав. Коли спитали його: «Чим людина Богові подібна?» Той відповів: «Тим, що дає, та щирістю».

Кратіл[26]. Не від кожної людини те, що дає, приймай. Благому недостойно годуватися злом.

Демосфен. Забудь про те, що дав комусь, про те, що взяв, завжди пам'ятай.

Слово 9. Про владу і княжіння

Святий Василь. Часто безумство людей до влади найгірших приставляє.

Князю належить володіти: у скруті — розумом, з ворогом — міццю, а до дружини — любов'ю.

Коли хочеш над іншими володарювати, то перше вчись сам собою володіти.

Платон. Велику владу приймаючи — великий належить розум мати. Муж розумний і мудрий най не відступить од влади. Беззаконня є розумного віддалити, а беззаконного наблизити. Нерозумні ті, що злою владою володіють. Люто є і гірко, як злі добрими володіють, а нерозумні — розумними.

Демосфен. Влада нерозумна причиною зла буває.

Слово 10. Про неправду і обмову

Не перевіривши, не свари людину, спершу перевір та зрозумій і лише тоді осуджуй.

Ліпше зле слухати, ніж зле мовити.

Мосхіон[27]. Коли й багато лихих тебе обмовляють, то не бійся їх. Ніколи не будуть слова їх співпадати, бо неістинні вони. Коли ж два добродії ганять тебе, то бійся, бо істина за ними стоїть і тобі користь, бо викриття від них буде.

Муж викриваючий ліпше улесливого.

Люто зубожіти, гірше здобувати злом.

Філон. Краса багатства не у скарбах, а в тім, щоби завжди допомагати потребуючим.

Багатство природне — це достаток хліба і води, і одежі простої, а хто зайвого бажає достатку, то душу свою мучить.

Ксенофонт. Казав, що убозтво — самонавчаюча філософія, бо вона словом направляє, а ділом спонукає.

Філістіон[28]. Коли й багатьма землями володієш за життя, а вмер і трьома ліктями володітимеш.

Слово 13. Про помірність

Не той багатий, хто багато має, а той, хто не потребує того, що вже має.

Ліпше хліб з сіллю у тиші та без печалі, ніж жадання наїдків багатоцінних з безладдям і з жахом.

Ніл[29] рече. Міра наживанню є потреба тілесна, а хто переступить її, то безчинства собі набуде великого.

Климент[30]. Усе надмірне капосне.

Плутарх[31]. Привчай тіло до важкого життя: хто малого потребує, велике найде.

Слово 14. Про молитву

Перше молись за спільне спасіння, а згодом за своє.

Е п і к у р[32] рече. Якби дослухався Бог молитов усіх людей і сотворив би відповідно до моління їх, то весь рід людський загинув би, бо багато зла одне одному вимолюють.

З л а т о у с т сказав. Хіба ж не зле це, коли просимо у Бога кращого, а самі не силуємося творити добро, що його так Бог любить?

Слово 15. Про навчання і бесіду

Б о г о с л о в[33]. Негласне діло ліпше, ніж слово недовершене.

Ф о т і й[34]. Слово схоже на дзеркало. Як дзеркало образ тіла й лиця показує, так і бесідою душевного образу особливість виявляється.

Дій так, як кажеш, а не кажи діяння.

С о л о н[35]. Скільки у бою залізо може, стільки у містах законне слово, добре написане.

Ф і л о н. Ні знань без єства та праці втілити неможливо, ані єство не вдосконалюється без навчання та праці, ані праця не укріплюється, яка не заснована на єстві та навчанні.

Е й н о п і д[36]. Цей каже: яке єство людини, такі й слова його.

Слово 16. Про навчання

Д е м о с ф е н. Коли його питали, як може людина сама себе навчати, відповідав: «Що забороняє іншим, те хай і собі заборонить».

Е з о п[37]. Цей каже: «Кожен з нас два міхи носить: один перед собою, а інший позаду. У передній кладе чужі гріхи, а у задній — свої.

А п о с т о л[38]. Як кому з вас здається, що він мудрий у цім віці, нехай стане нерозумним, щоб бути мудрим. Бо мудрість цього світу — глупота є перед Богом [І Кор. 3, 18—19].

Слово 17. Про філософію і навчання дітей

Філософських догматів сила, сумирним зброєю може бути до благодіянь, а лукавим — жалом до злоби.

З л а т о у с т. Скажи мені, хто з вас, додому повертаючись, узяв книги християнські у руки і прочитав, і обміркував написане? Ніхто не може цього сказати. Ось карти та шахи у багатьох з вас є, а книг ні у кого, хіба у небагатьох, та й ті такі ж, як і ті, що книг не мають. Закривають їх та кладуть у скриню. Ось і все намагання на книжну витонченість і на грамоти красу, а про читання ж не піклуються. Не душевної користі ради набувають книги, а прагнуть виявити багатство своє і гордість. Отак прибільшується у них марнославність, і немає нікого, хто почув би слова: «Відаю книжну силу!»

Неможливо велике знання набути, мало навчаючись.

К л и м е н т. Мудрість простує за діянням, мов за тілом тінь.

П л а т о н. Будь-яка істинна наука, відлучена від правди та іншої благодаті, то не наука, а лукавство.

І с о к р а т[39]. Отак, як бджолу бачимо, що по всіх садах і квітах літає та від кожного користь приймає, так і юнаки, навчаючись філософії і у вишину мудрісну воліючи піднестись, звідусіль найцінніше збирають.

Якийсь філософ мав двох учнів, одного тупого, але книголюбця, а іншого кмітливого, але ледачого, та й каже: «Йдіть обидва під землю, бо ти хочеш вчитися, та не можеш, а ти можеш, та не хочеш».

Коли спитали його, яку користь отримав він від філософії, відповів: «Як самовільно чинити те, що дехто чинить зі страху перед законом».

Ф і л і с т і о н. Ліпше пізно навчитися, ніж ненавченим бути.

Хлібороб землю м'якшить, а філософ душу.

Коли зустрів юнака, що книг накупив багато, сказав він: «Не у книгосховище клади, а у груди».

Коли його спитали, що солодке у житті цім, сказав: «Знання і навчання, і відання перших речей».

С т и л ь п о н[40]. Цей був мегарійським філософом. Дмитро-цар захопив спадщину його і на поталу віддав. А як полонили того філософа і поставили перед царем, той спитав його: «Що забрали у тебе воїни?» Він же мовив: «Мого нічого не взяли, бо моє надбання — мудрість і знання, які в мене обоє є».

Л а с у с[41] сказав. Коли спитали його, що є мудрість, відповів: «Досвід».

Не вдавай із себе мудрого, а воістину мудрствуй. Отак і хворий муж видає себе за здорового, а справжнього здоров'я не набуде.

Слово 18. Про багатство і злиденність

Один рік чотири зміни має, а один поворот часу змінює багато речей.

Вдача подібна до несамовитого володаря: багато раз переможеного увінчує.

Зраду слави та вдачі терпи з упованням.

Е п і к т е т[42]. Освічені на борців схожі: якщо й упадуть, то швидко і вправно підхопляться.

Вдачу вважаю овочем: мине час — засохне.

Зенон[43]. Коли потопав він у морі та добро своє втратив, не жалів нічого, а лише Богу дякував, примовляючи: «Добре це для мене, бо тягар я відкинув, а у цім лахмітті залишуся філософії навчати».

Слово 19. Про лють і гнів

Гнівливий проповідує смерть, а муж мудрий відмолить його.

Евріпід. Соромливість краще, ніж лють помагає людині.

Демонакс. Карай судом, а не гнівом.

Слово 20. Про мовчання і таїну

Сирах. Мудрість прихована і скарб незримий — яка від обох користь? [Сир. 20, 30].

Секост[44]. Той мудрий муж, що мовчазний, Бога шанує, відає, задля чого мовчить.

Філософ Зенон. Коли мучив його цар Дмитро, силуючи виказати якусь таємницю його батьківщини, відкусив язика свого і, розжувавши, виплюнув на того.

Слово 21. Про сутність і спокій

Сократ. Коли питали його, хто спокійно живе, відповідав: «Ті, хто не уявляють себе тими, хто зло чинить».

Геріон[45]. Цей, зустрівши людину, яка на небо дивилась і в зірок питала та у провалля впала, сказав: «По заслузі отримав, бо земного не відаючи, у неба питаєш».

Слово 22. Про грабунок та образу

Святий Василь. Хто чужого прагне, той скоро за своїм голоситиме.

Платон. Не в тім убогість, коли добро зменшиться, а в тім, що жадоба збільшується.

Слово 23. Про вшанування батьків

З Євангелія. Шануй батька свого й матір свою, і люби ближнього свого, як себе.

Батьки посеред божественного єства і людського перебувають, торкаються обох. Людського роду, бо створені і знов зотліють, а божественного, бо народили і небувше до буття привели. І як Бог до тварі, так і батьки до чада, бо мов Бог несущим існування подарував, також ці силі його уподібнюються, рід безсмертний зберігають.

Блаженний, хто, залишаючи життя це, нащадка залишить свого, і від себе народженого господаря роду й дому.

Коли й єством людським розпадається, та продовженням дітей живий він.

Арістотель. Належить синові рабом бути отцю своєму і більше ніж дійсному рабу: бо єством син уже раб отцю, а раб — за законом.

Слово 24. Про страх

Бадьорий дух, плоть же немічна [Мт. 26, 41].

Біант. Коли його спитали, що у житті цім без страху є, відповів: «Совість права».

Слово 25. Про нетривке і покаяння

Ніхто, хто у гріхах живе, хай у відчай не впадає. Відомо ж бо, що обкопування і присаджування змінюють посаджене єство, а душевний устрій може стримувати всяку недугу.

Епіхарм[46]. Мудрому мужу негідно каятися, а промислити.

Слово 26. Про гріх і спокуту

З Євангелія. Кожен, хто чинить гріх, той раб гріха [Ів. 8, 34].

Сирах. Благі Благим споконвічно створені були, так і грішні злими.

Розум не викорінює пристрасть, але супротивиться їй.

Слово 27. Про тих, хто понад міру череву догоджає

Коли їси, пригадай, що подвійне сприйняв ти: душу й тіло. Що тілу даєш — то вилив, а що душі — то завжди збережеш.

Він же (Сократ) сказав: дехто задля того живе, щоби змогу мати пити та їсти, я ж не так: їм та п'ю, бо на цім життя стоїть.

Слово 28. Про печалі і безпечність

Мосхіон. За солодким печаль приходить.

Слово 29. Про сон

Філон. Наречено філософами печаль смертю. Я ж кажу, що тінь і образ смерті все ж сон є. Бо як хто покладе тіло своє, щоби спати, отак і коли смерть: тіло з душею розлучаються і знову разом піднімуться.

Сон ніщо інше, як смерть.

Слово 30. Про пияцтво

Уживання вина за мірою та потребою на користь тілу.

Слово 31. Про зухвалість і викриття

Соломон. Влада надає словам відбиток правди.

Демокріт. Краще свої гріхи викривати, ніж чужі. Ворог, який істину каже, ліпший лицемірного друга.

Слово 32. Про працелюбність

Ненависті гідне та огуди неробство, що робить людину гіршою за бджолу, адже одвіку створена і у рай введена була людина поліпшувати і зберігати його. Оце й відомо, що у людини своє призначення, бо єство надане їй, щоб про справу турбуватись, а неробство поза єством суть.

<Іван> Богослов. Філософові страждання корисне: як водою залізо міцніє, загартовуючись, отак і філософ напастями укріплюється.

Демосфен. Коли його спитали, як риторику вчив, відповів: «Витратив олії більше, ніж вина».

Слово 33. Про клятву

Сократ. Добрим, благим людям слід довірятися норовом і словом, а не клятвою.

Слово 34. Про марнославність

Святий Василь. Марнославство це, коли задля мирської слави чинить або каже.

Буйство відбирає буття мудрісне.

З Євангелія. Той, хто істину творить, іде до світла, щоб явлені були діла його, бо в Бозі вчинені [Ів. 3, 21].

Слово 35. Про істину і брехню

<Богослов> Істина єдина, а брехня багатолика.

Євгарій[47]. Коли хтось мовчить щодо істини, уподібнюється тому, хто золото закопує.

Плутарх. Міра гирею, а істина мудрими словами перевіряються.

Харіклей[48]. Неправда іноді на добро, як на користь глаголячим, а душі не пакостить.

Слово 36. Про похвалу

Феофілакт[49]. Істинна хула ліпше лицемірної слави.

Слово 37. Про красу

Красою вважай благий розум.

Златоуст. У чому користь очей? Чи у вологості і швидкому обертанні, чи в округлості та синьому кольорі, а не у швидкому та далекому баченні? А світильника яка користь? Світло випромінювати і освітлювати весь дім, а не

в тому, що круглий і витончений. Не створенням, а призначенням краса визначається. А цього творива складеного краса ніщо інакше, як кров та жовч і жовчний міхур, і їжа перетравлена: тому ж бо й очі, і щоки, та всі інші частини живляться. А як не кожного дня приймають напування те, що йде від черева і десниць, то їх шкіра висихає і очі заглиблюються, і одразу вся краса особиста зникає. А коли розумієш, яке добро всередині в очах лежить або за прямим носом, або в устах, або у щоках, нічого іншого не знайдеш, окрім гробу повапленого, а всередині наповненого многою скверною. Потім на одежі узриш: віскряки лежать або харкотиння, то не схочеш і кінцем пальця торкнутись і лице відвертаєш од нього. Тож нащо очі і помисли, і серце своє попускаєш на оте сховище усілякої скверни? Слухайте ж, допитливі, на чужу красу зрящі, глаголячи: «Зримо, та не пакостимось». Давид пакість прийняв, а ти не пакостишся? Він переможений був, а ти ще хочеш храбритися? Він, маючи таку благодать духовну, враженим був, тож чи повірю тобі, що звір не шматував тебе? Чи кам'яний єси, чи залізний єси, людино, від звичайної немочі єства страждаюча? Вогонь тримаючи, чи не опечешся? Приклади свічку до сіна і чи можеш сказати, що не спалахне? То що відповіси?

Сирах. Не краса доброобразним робить лице, а того, хто дивиться бажання.

Менандр[50]. Як природний образ прикрасиш норовом добрим, то вдвічі благодать його осяє.

Соломон. Усю твар приведе Бог на суд.

Від Євангелія. Шукайте царство Боже і славу його і те все докладеться вам [Мт. 6, 33].

Слово 41. Про промисл

Св. Василя. Ніщо без промислу не існує перед Богом. Усе бачить безсумнівно, так і прийде, роздаючи кожному спасіння.

Коли побачимо безчинні речі та розлад, не покладаймо провину на Бога і не вважаймо, що без промислу є мирські сили.

Слово 42. Про смиренність

Від Євангелія. Рече Господь: «Усяк, хто себе підносить, упокориться, а смиренний піднесеться» [Пс. 146, 6].

Ніл. Блажен муж, що життя має високе, а розум сумирний.

Ісократ. Значно краще підкоритися законові та князю, мудрішому за тебе.

Слово 43. Про лікарів

Ніський. Наскільки душа ліпша за тіло, настільки душевний лікар ліпший тілесного.

Слово 44. Про віру

Святого Василя. Хай буде тобі віра початком божественних слів, віра, а не мудрість, на показ і дискусії, віра, яка вища від словесних хитрощів, та, що веде за собою душу до сприйняття слів, віра, не геометричними вправами народжена, а духовним і божественним.

Слово 45. Про пам'ять

Апостол. Пам'ятай Ісуса Христа, що встав із мертвих.

Платон рече. Діти і старі однаково безпам'ятні — ті зростаючи, ці знемагаючи. Що є пам'ять? Утримання баченого і почутого, пригадування їх спомином називається. Тому тупі пам'ятливі, а розумні добру мають пам'ять.

Слово 46. Про душу

<Іван> Богослов. Душе моя, спитаю тебе, що хочеш ти од чесних людей? Спитай, тільки ясно і відповім одразу.

Філістіон. Душа мудрого приліпиться до Бога.

Не смерть душі губить, а зле життя.

Слово 47. Про заздрість

Апостол. Де заздрість і звада, там безчинство і всіляка зла річ.

Слави краса від заздрощів, як од хвороби перемінюється.

Заздрість — струп на істині.

Агафон[51]. Аби не було у людях заздрощів, то всі би рівними були.

Слово 48. Про вільне і невільне

Ліпше самохіть у печалі бути, ніж підневільно радіти.

Теагон[52]. Невільне не без печалі і страху, як і вільне не без веселощів і благочестя.

Епіктет. Якщо хочеш спокійно жити, намагайся з тими, що з тобою живуть, мирно жити. Чини так, як їм вільно, а не насильно.

Слово 49. Про розуміння себе

Од Євангелія. Чого ти дивишся на скалку в оці брата свого, а у своїм колоди не добачаєш [Мт. 7, 3].

Хто думає зрозуміти щось, той ще не розуміє, що саме слід розуміти.

Дидім. Хто розуміє, що не відає нічого, той воістину мудрим є. А як відає, що образив когось, той правду возлюбив.

Платон. Початок знання — розуміння невігластва свого, ми ж, не відаючи нічого, вважаємо себе всезнаючими.

Геракліт[53]. Коли юнака цього привели до вчителя, що філософії навчав, і той спитав у нього «Чому, юначе, навчився?» — той відповів: «Се вчив був, що не відаю нічого». Почувши це, вчитель зачудувавсь і усі, хто навкруги стояли, вигукнули: «Воістину цей юнак розумніший за всіх нас».

Слово 50. Про благість

Благодаті правило не просте. Таким будь із ближнім своїм і чужим, як ти хочеш, щоб вони з тобою були.

Ніський. Коли єством благий, то й благим подателем буде.

Слово 51. Про закон

Апостол. Як беззаконно згрішили, беззаконно й загинуть, а як у законі згрішили — законом засуджені будуть.

Соломон. Коли закон розуміти, тоді розум — благо.

Діон[54]. Належить усталений закон твердо зберігати і жодного з них не змінювати. Бо ліпше старого додержуватися закону, ніж нового, навіть якщо і ліпшим здається.

Демосфен. Граду душа є закон, бо так, як тіло, душу втративши, падає, так і град, коли нема у нім закону, зруйнується.

Благі малого закону потребують, бо не річ до закону, а закон до речі буває.

Соломон. Ті гради добре стоять, де городяни князя слухають, а князь — закон.

Демад[55]. Підневільному закон — примус, а вільні у законі потребу мають.

Слово 52. Про словесне і сердечне

Климент. Не діяння спрямовують правильність думки, а чистота розуму.

Святого Василя. Від словесного і безсловесного, за еллінським вимислом і фізіологічним, утворив сотворитель усе тіло людське від голови по груди, верхній частині людського образу надав, а від пупа до ніг кінським єством упорядкував, черевною солодкістю. І на хтивість безсловесне спрямовується, і обидва єства зливаються докупи. Тож

не безсловесне хай вабить словесне до себе, а хай словесне прилучає безсловесне і виправляє на природну потребу з премудрістю.

Слово 54. Про оману

Демосфен. Дивно мені, як людина, зіпсувавши безумством набуте, може зазіхати на те, чого не має.

Слово 55. Про звичай і норов

Од Євангелія. Народжене від плоті є плоть, а народжене від Духа дух є [Ів. 3, 6].

Златоуст. Світлого та славного мужа не висота батьківська творить, а душевна доброчинність.

Діоген. Шляхетними людьми ті є, що нехтують багатством, славою, солодкістю, убогістю, безславністю, хворобою та смертю.

Слово 58. Про сон

Сирах. Отак як хтось хапає вітер і відганяє тінь, так і той, хто дослуховується снів.

Святий Василь. Сонні видіння денних помислів є відгуком: як уві сні побачить улюблене, тим і втішиться.

Слово 59. Про незлобивість і незлопам'ятність

Святий Василь. Зле не бачить, що є злом.

Ніл. Коли віддячить злом за благе, то й від дому його не відніметься зле.

Плутарх. Гідним є уподібнюватися піфагорейським філософам, ті ж бо, коли посваряться зі своїми родичами або з людьми ще до того як сонце сяде, подають правицю одне одному і замирившись та розцілувавшись, розійдуться.

Слово 60. Про непостійність життя

Соломон. Мов дим, дихання у ніздрях ваших і швидкоплинне життя наше, мов стовпи хмарні. Тінь-бо мимохідне життя наше.

Біант. Цей сказав: життя виміряй малим і великим часом.

Слово 61. Як належно шанувати благодать і злоби позбуватися

Сократ. Коли спитали його: «Який град добре стоїть?» Він відповів: «Де з законом живуть, а кривдників карають».

Демокріт. Дві причини спонукають людину до страху божого: мука безчестя і відплата благочестя.

Слово 62. Наскільки проста є злість і важке доброчинство для людей

Іван Ліствичник[56] сказав. Великим трудом і потом виправляється в нас норов добрий і сталий. І все ж можливо за одну мить порушити все, що многим потом здобули.

Діоген. Цей вдень свічку запалив та з нею ходив по місту і коли хтось спитав його: «Навіщо робиш це, о філософе?» — відповів: «Людину шукаю!»

Слово 63. Про самолюбство

Зіллемось одне з одним духовно і будемо братолюбцями більше, ніж самолюбцями.

Слово 64. Про правду і кривду

Арістотель. Краще один праведник, ніж тисяча грішників.

Слово 65. Про смерть

Євангеліє. Хто вірує в Мене, якщо й помре, живим буде і усякий живий, віруючий в Мене, не умре повік [Ін. 11, 25—26].

Демосфен. Кожній людині вмираючій уся земля гроб: кожен-бо хто від землі,— земля є і землі повертається.

Амас, єгипетський цар, втішаючи друга, що над сином плакав, сказав: «Коли не печалився, як його не було, то й зараз не печалься, що однині не буде».

Діон. Ліпше посеред міста вбитому лежати, ніж бачити вітчизну захопленою і повойованою.

Сократ. Коли сказали йому люди, що афіняни засудили його на смерть, відповів: «А до них — природа».

Коли ж його спитали, що є пекло і що є в ньому, сказав: «Ні я там не був, і не зустрів нікого іншого, хто б повертався звідти».

Слово 66. Про мир і війну

Од Євангелія. Як увійдете в дім, то передусім скажіть: «Мир дому цьому!» [Мт. 10, 12].

Демосфен. Справжні воїн не ті, що часу служать, а ті, яким час служить.

Чвара ліпше, ніж мир нетривкий.

Геродот[57]. Наскільки ж той нетямущий, що замість миру війну обирає.

Слово 67. Про надію

Ніл сказав. Несподіване зло засмучує кожну людину, зненацька заставши. Коли ж очікуєш його, готовий до цього розум, спокуси минувши, легко чинить опір.

Слово 68. Про жінок

З Євангелія. І прийшли до нього учні і дивувалися, що він розмовляє з жінкою [Ін. 4, 27].

Ліпше жити у пустелі з левом та гадюкою, ніж жити з жоною лукавою і язикатою.

Слово 69. Про заперечення і зарозумілість

Теофраст[58]. Сором сам себе, тоді іншим не будеш осоромлений.

Слово 70. Про старість і юність

Не свари чоловіка старого, бо від нас він постарів.

Фаворін[59]. Ерастофен Кіренайський[60] сказав: «Юнацька міць подібна до весни, а середнього літами — осені, старість — до зими».

Слово 71. Про терпіння і терплячість

Солон. Коли плюнув на нього хтось, стерпів, та коли інший докоряв йому за це, сказав: «Рибалки вологість морську терплять риби заради, то невже я не стерплю слину, щоби людину набути?»

Переклад з давньоруської мови *С. В. Бондаря*

КОМЕНТАРІ

[1] ...зовнішніх філософів... — традиційне й усталене позначення представників позахристиянської культури, античних та римських філософів, письменників тощо.

[2] Афоризми, анекдоти, сентенції грецьких, римських та християнських авторів, що вміщені у Бджолі, не обов'язково належать тим з них, чиє ім'я зазначено у заголовку кожного висловлювання. Численні переписувачі спотворювали імена авторів, довільно змінювали їх, приписували певні висловлювання іншим авторам.

[3] Златоуст Іван (близько 350—407) — видатний візантійський церковний діяч, християнський проповідник, письменник, константинопольський патріарх.

[4] Ніський Григорій (335—394) — Отець Церкви, християнський мислитель, діяч і письменник.

[5] Дидім (близько 63 до н. е.— ?) — видатний давньогрецький граматик і письменник.

[6] Демонакс (близько 90 — ?) — давньогрецький філософ і державний діяч, послідовник кініків і стоїків.

[7] Демокріт (близько 460—370 до н. е.) — відомий давньогрецький філософ.

[8] Діоген Лаертський (404—323 до н. е.) — давньогрецький вчений і філософ.

[9] Евріпід (близько 480—406 до н. е.) — давньогрецький драматург.

[10] Арістотель (384—322 до н. е.) — видатний давньогрецький філософ.

[11] Філон Олександрійський (близько 25 до н. е. — 50 н. е.) — іудейсько-елліністичний релігійний філософ.

[12] Сократ (близько 470—399 до н. е.) — відомий давньогрецький філософ.

[13] Соломон (965—928 до н. е.) — цар Ізраїльсько-Іудейської держави, релігійний діяч і письменник.

[14] Діодор — 1) Діодор Кронос, давньогрецький філософ мегарської школи; 2) Діодор Тірський, давньогрецький філософ, перипатетик; 3) Діодор Тарський (? — 394) — християнський письменник.

[15] Піфагор (близько 580 — 500 до н. е.) — видатний давньогрецький математик, філософ і політичний діяч.

[16] Біант (близько 590—530 до н. е.) — давньогрецький філософ.

[17] Йов — праведник, історія життя якого викладена у біблійній «Книзі Йова».

[18] Арістіп (близько 435—355 до н. е.) — давньогрецький філософ, сучасник Сократа, засновник школи кіренаїків.

[19] Ксенофонт (близько 430 — 455 або 544 до н. е.) — давньогрецький історик і письменник.

[20] Святий Василь (Василь Великий) (близько 330 — 379) — Отець Церкви, християнський діяч і письменник, єпископ Касарії Каппадокійської.

[21] Лакон — невідомий історичний персонаж.

[22] Платон (428 або 427 — 348 або 347 до н. е.) — видатний давньогрецький філософ.

[23] Сирах — давньоєврейський автор біблійної книги «Мудрість Ісуса сина Сираха».

[24] Фірім — невідомий автор.

[25] Демосфен (близько 384 — 322 до н. е.) — давньогрецький оратор і політичний діяч.

[26] Кратіл (5 ст. до н. е.) — давньогрецький філософ, учень філософів Геракліта і Протагора, один з учителів Платона.

[27] Мосхіон — давньогрецький трагік.

[28] Філістіон — давньогрецький поет, актор і філософ.

[29] Ніл — невідомий автор.

[30] Климент — 1) Климент Римський, один з Отців Церкви і найдавніших єпископів Римських; 2) Климент Олександрійський Тіт Флавій (близько 150 — 215), ранньохристиянський теолог, один з Отців Церкви, мислитель і письменник.

[31] Плутарх (близько 46 — 127) — давньогрецький історик, філософ і письменник.

[32] Епікур (близько 342 до н. е.— ?) — давньогрецький філософ, засновник школи.

[33] Богослов, вірогідно, Іван Богослов, — один з християнських апостолів, автор одного з Євангелій і інших канонічних творів.

[34] Фотій (близько 810—891) — константинопольський патріарх, діяч християнської церкви, вчений.

[35] Солон (близько 640 — 559 до н. е.) — відомий давньогрецький суспільний діяч і законодавець.

[36] Ейнопід — невідомий автор.

[37] Езоп (VI ст. до н. е.) — давньогрецький поет і байкар.

[38] Апостол — один з християнських апостолів, Павло.

[39] Ісократ (близько 436 до н. е. — ?), давньогрецький філософ і публіцист.

[40] Стильпон — давньогрецький філософ, представник мегарської філософської школи.

[41] Ласус (близько 560 до н. е. — ?) — давньогрецький поет, теоретик музики і віршування.

[42] Епіктет (341 — 270 до н. е.) — давньогрецький філософ, представник школи стоїків і еклектиків.

[43] Зенон (близько 490 — 430 до н. е.) — давньогрецький філософ, представник елейської школи.
[44] Секост — невідомий автор.
[45] Геріон — невідомий автор.
[46] Епіхарм (близько 540—448 до н. е.) — давньогрецький філософ, послідовник Піфагора, актор і драматург.
[47] Євгарій — невідомий автор.
[48] Харіклей — невідомий автор.
[49] Феофілакт — невідомий автор.
[50] Менандр (близько 342—292 до н. е.) — давньогрецький комедіограф.
[51] Агафон (близько 448—397 до н. е.) — давньогрецький поет, що перебував під впливом софістів.
[52] Теагон — давньогрецький філософ, послідовник піфагорейської школи.
[53] Геракліт (близько 520—460 до н. е.) — давньогрецький філософ, представник іонійської школи.
[54] Діон Хризостом Римський (близько 40—117) — давньогрецький оратор і філософ, послідовник стоїків.
[55] Демад (близько 318 до н. е. — ?) — давньогрецький оратор.
[56] Ліствичник Іван (Синайський) (близько 525—600) — християнський релігійний діяч і письменник.
[57] Геродот (між 490 і 480 — між 430 і 424 до н. е.) — видатний давньогрецький історик.
[58] Теофраст (близько 370—285 до н. е.) — давньогрецький філософ і природодослідник, засновник ботаніки.
[59] Фаворін — ритор, учень Діона Хризостома, вчений і письменник.
[60] Ерастофен Кіренайський (близько 225 до н. е. — ?) — видатний давньогрецький географ, філософ та історик літератури.

ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ У БРАТСЬКИХ ШКОЛАХ

Наприкінці XVI — у першій третині XVII ст. визначну роль у суспільному та культурному житті України відігравали братства — національно-релігійні організації православного населення міст. Цей період характеризувався помітною інтенсифікацією процесу переходу від грекофільської орієнтації до ментальності нового часу, що не в останню чергу стимулювалося доволі агресивним наступом польського католицизму і поширенням реформаційних, а також ренесансно-гуманістичних ідей, щоправда вже в бароковому забарвленні. Приблизно до 1615 р. ще простежується значна стійкість традицій Київського «візантінізму». Переважають містико-аскетичні ідеї, підживлені рецепцією ісіхазму Тирновської школи з часів другого південнослов'янського впливу.

Філософія розуміється як мудрість, що вчить осягати істину виключно через містичне єднання з Богом. Чимало зусиль покладається для обгрунтування необхідності збереження і розвитку старослов'янської мови, обстоюється її чудодійна сила і сакральний сенс. Проникнення у приховану духовну сутність священних текстів, викладених старослов'янською мовою, уявлялося обов'язковою умовою становлення людини як особистості. У цьому зв'язку особливо загострюється увага до проблеми «внутрішньої» людини і пов'язаної з нею проблеми самопізнання. Адже, на думку діячів братських шкіл, людський розум лише тоді осяюється небесним світлом і проникає у приховану сутність повчального слова Біблії, коли сама людина з «ветхої», пов'язаної земними бажаннями та пристрастями, перетворюється на «нову» духовну людину. Останнє ж здійснюється лише завдяки самопізнанню, що уможливлює розумові смертної людини вихід на контакт із вищим буттям — Богом і таким чином гарантує людині істинність її пізнання.

Чимало місця у творах братчиків відводиться нищівній

критиці Ватикану та власного православного єпископату, обстоюється життєздатність духовних цінностей княжої доби і демонструється вкрай негативне ставлення до культурних здобутків латинського Заходу, а сформовані ними ж на православному грунті реформаційні ідеї всесвященства і спасіння особистою вірою витлумачуються як одвічно притаманні ранньохристиянській і руській традиції княжої доби. Про це свідчать, зокрема, твори Герасима Смотрицького, Клірика Острозького, Йова Княгиницького, Івана Вишенського, Святого Фікари, Ісайї Копинського, Віталія з Дубна, зміст полемічного твору «Пересторога» тощо.

Ситуація змінюється із заснуванням 1615 р. Київського братства, членами якого стають чимало випускників західноєвропейських університетів і колегій, що прагнуть підняти рівень Київської школи до загальноєвропейського. Це приводить до розвитку гуманістичних ідей, до виникнення інтересу до натурфілософської проблематики, логіки, до надання проблемі людини не лише морального, а й гносеологічно-природознавчого звучання, підноситься значення людського розуму, освіченості надається перевага над побожністю, змінюється ставлення до античної спадщини та духовних здобутків Заходу, починає усвідомлюватися необхідність розвитку української культури на основі синтезу досягнень вітчизняної та європейської думки. У цей же час як посібник для братських шкіл створюється славнозвісна «Граматика» Мелетія Смотрицького. До нової плеяди діячів культури, пов'язаних із тяжіючим до гуманізму етапом розвитку братських шкіл, належать Мелетій Смотрицький, Йов Борецький, Касіян Сакович, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Хома Євлевич.

ІСАЙЯ КОПИНСЬКИЙ

(? — 1640)

За одними відомостями Ісайя Копинський був вихованцем острозьких училищ, за іншими — він навчався у Ставропігійській братській школі м. Львова. У ранньому віці Копинський став ченцем Києво-Печерського монастиря, де пробув щонайменше 16 років, був настоятелем Антонієвої печери. У 1615 р. перейшов до нещодавно відкритого Братського Богоявленського монастиря. У 1616 р. він став настоятелем Межигірського монастиря. Копинський брав на себе турботу про влаштування нового Густинського монастиря та Мгарського Лубенського монастиря.

З ігуменів Межигірського монастиря Копинський був висвячений єрусалимським патріархом на єпископа Перемишльського, але змушений був залишити місто через утиски з боку єзуїтів та уніатів. Після цього він перебуває спочатку в Межигір'ї, потім у Густинському монастирі, Ладинському скиті. У 1628 р. став архієпископом Смоленським і Чернігівським, але не був визнаний польським урядом.

По смерті Йова Борецького в 1631 р. Копинського було вибрано митрополитом Київським. Але завдяки підтримці православної шляхти після смерті польського короля Сигизмунда III, відомого захисника уніатства, було призначено митрополитом Київським Петра Могилу. Ісайя Копинський вважав незаконним призначення Могили й не хотів віддавати йому своїх прав. Цей конфлікт між ними закінчився тим, що, як писав С. Голубєв, за розпорядженням Могили старого й хворого Копинського вночі схопили в Києво-Михайлівському монастирі, де він був настоятелем, і перевезли до Лаври. В ув'язненні Копинський перебував недовго, у кінці 1633 чи на початку 1634 р. він знову повертається настоятелем до Києво-Михайлівського монастиря. У цьому конфлікті на боці Копинського був простий люд, особливо найбідніші прошарки. Кілька разів за Копинського вступалося козацтво війська Запорозького. Але біди, що виникли для Копинського через конфлікт з Петром Могилою, на цьому не скінчилися.

Молодий князь Єремія Вишневецький віддав свої монастирі в Лівобережній Україні, що були підпорядковані Копинському, який багато зробив для їхнього улаштування, під безпосереднє керівництво родича Петра Могили. Потім Копинський залишив Михайлівський монастир і розпочав процес за повернення під своє керівництво монастирів у Лівобережній Україні (за іншими відомостями — намісництва в Києво-Михайлівському монастирі). І хоча в 1637 р. польський король призначив спеціальну судову комісію для розгляду справи Ісайї Копинського,

вона була вирішена не на користь останнього. Місце його перебування в останні роки життя та місце смерті невідомі. Помер Ісайя Копинський 5 жовтня 1640 р.

АЛФАВІТ ДУХОВНИЙ АБО ЛЕСТВІЦЯ ПО БОЗІ ЧЕРНЕЧОГО ЖИТТЯ, ЩО МІСТИТЬ У СОБІ 33 ГЛАВИ, ПО ОБРАЗУ ГОСПОДНЯ ПО ПЛОТІ НА ЗЕМЛІ ЖИТТЯ, ЄЖЕ Є 33 СТУПЕНЯ*

<...> Ніхто не зможе пізнати Бога, доки не пізнає насамперед себе; не пізнає ж досконало себе, доки не прийде спочатку до пізнання всіх речей у світі...

<...> Пізнає передусім усе створене, видиме й збагнуте розумом та дійде до всіх речей та всіх істот розгляду, кого й чого заради вся ця суть; коли жодної речі, прихованої від нього й недомисленої ним не буде, то він зрозуміє, що то все Бога невимовне благодіяння, і так прийде до досконалого всього пізнання.

<...> Від безумства вироджується зневіра, від зневіри ж преслушаніє, від преслушанія всякий гріх і злочин.

<...> Якщо правий та істинний розум, з'єднуючись у пізнанні всіх речей з розумом Божим, утворює початок духа й через певний час, у подвигах завжди перебуваючи, народжує дух. Розум правий та істинний є, коли пізнає все собі подібне, коли жодної речі, від нього прихованої, не буде й коли заглибиться в себе на тривалий час.

<...> Якщо хто звик до зовнішньої мудрості, духовну ж зневажаючи, то він подібний до того, хто бачить тільки на одне око чи стоїть на одній нозі.

<...> Якщо зовнішні всі речі не можуть бути інакше видимі, тільки очима, так і внутрішні, духовні можуть бути осягнуті лише розумом і міркуванням.

...Не підкоряйся плотській похоті й бажанню, але в усіх речах розуму й поміркованості завжди дотримуйся.

...Нічого не можна зробити во благо, не маючи правого розуму. Якщо початок і корінь усякому гріху безумство є й безсловесне себе непізнання, так і початок усякому благу є правий розум і міркування.

...Сліпий на зовнішні очі на всіх дорогах своїх багато-

* Уривки дані за виданням «Алфавіта духовного» 1877 р. Більшість цитат із твору Копинського наводиться українською мовою; якщо окремі слова церковнослов'янської мови не мають аналогів у сучасній українській, вони даються без перекладу.

разово й по-різному спотикається,— подібний до нього той, хто не має правого розуму й не дотримується поміркованості, у темряві нерозуміння й гріха завжди прямує, той же, хто пізнав себе й хто побачив у думці світло, завжди без спотикань іде.

...Що то є гріх — тільки плотської похоті дія. Плотської ж похоті дія — то є не що інше, тільки безумство; ніколи не согрішиш, лише в безумстві й непоміркованості, і якщо хто зробить що добре, то лише завдяки розуму.

...Усякому гріху передує завжди безумство, доброчесності ж і благодіянню — розум; не дарує ніколи людині безумство спокою, ні повної втіхи, якщо сам розум не заспокоїть і просвітленням своїм не втішить душу. Отже, більше за інші чесноти буде віддана перевага розуму й поміркованості.

<...> Безмірності й применшення пильнуй, міри правильної й розумної в усьому дотримуйся. Помірність завжди май у всьому, якщо хочеш досягти душевного спокою, діючи ж навпаки, ніколи миру і спокою не знайдеш.

<...> Усяка тимчасова насолода створює тяжкість, усяка плотська втіха зв'язує душу й створює для неї постійний заколот. Утримуйся від плотської похоті,— таким чином ти утримаєш усе зле.

<...> Ніщо є звичка жити по плоті: якщо тільки видиму красу любить, то, усередину їй зазирнувши, бачимо муки совісті, затьмарення розуму, поневолення.

<...> Якби тут було добре й досконале, то не стягував би Бог від нас кращих і смертю не припиняв би плотське життя наше.

<...> Багаторазово душа під час скорботи й смутку, бажаючи разважитися, прагне й пристає до земної насолоди, шукаючи спокою й утіхи. Сама ж злоба й пристрасті людські ніколи миру й спокою душі дати не можуть, але постійний створюють заколот і занепокоєння. І не лише зовнішніми різними томліннями, але найбільше самими внутрішніми своїми пристрастями завжди мучиться безперервно душа. Немає спокою, ні цілковитої в насолодах плотської утіхи, але постійна рать і боротьба душі; якщо щось найбільше полюбиш, то потім настільки ж засмутишся; якщо надміру до насолоди плотської прикладеш своє серце, стільки ж потім скорботи й мук приймеш. Усяка плотська насолода є душевна тяжкість; духовна ж від Господа Божественна насолода, мир душі, простір совісті, свобода духа, радість, незасмученість і до всього любов необлудна.

<...> День і ніч шукай Благодателя, та не знайдеш Його. Шукай Його в усьому світі, в усіх кінцях землі, шу-

кай Його у славі, у багатстві, у красі плотській, у насолодах земних; шукай Його в усьому створеному,— але ніде Його не знайдеш. Бо Він у тобі міститься, ти ж Його не пізнаєш; увесь у тобі є, ти ж Його не бачиш; усередині тебе Царство небесне, ти ж його в іншому шукаєш; усередині тебе найбільша насолода, ти ж про неї навіть не підозрюєш.

<...> Якщо раптом що трапиться погане, великою скорботою себе не дуже томи. Вік бо цей теперішній дуже мінливий є, і всі речі в ньому швидкоплинні.

<...> Якщо й самовладністю кожен від Бога вшанований є, то не тільки люди, а й біси мають свій намір і межі своєї перетинати не можуть.

<...>Навчися перемагати благим зле, а не зле злим,— вогнем вогню не потушиш, а тільки водою, так і люті люттю не переможеш, тільки лагідністю й довготерпінням.

<...> Праведні завжди у скорботі, грішні ж у радості... злі завжди завдають утисків благим, а не благі злим, злі завжди в достатку, благі ж в убогості. І не дивуйся цьому: якщо кого любить Бог, як батько дитя, того й карає, і б'є всякого сина, якого допускає.

<...> Якщо не будеш примножувати даного тобі від Господа таланту, то будеш применшувати й погубляти; якщо не будеш досягати успіхів на горі чеснот, то будеш сходити вниз; якщо не будеш прикладати на кожен день вогню до вогню, старанності до завзяття, але до кінця закаменієш, то після цього відбудеться падіння твоє, плачу й ридання достойне.

<...> Світ цей улаштований не на спокій і спочивання, а на працю й на подвиг, не на тишу й утіху, а на боротьбу й на рать .

ВІТАЛІЙ З ДУБНА

*Про життя автора «Діоптри...» * ми знаємо дуже мало. Відомо, що певний час Віталій був ченцем і ієродіаконом Віленського монастиря Св. Духа, але під кінець життя став ігуменом монастиря у Дубні.*

* Повна назва твору Віталія — «Діоптра, себто дзеркало або зображення людського життя на світі, складеного з багатьох святих Божих писань і догм отців, з грецької на слов'янську мову гідним вічної

«Діоптра...» Віталія належить до релігійно-філософських творів, які спрямовані на розвиток людського духа. У своєму творі Віталій висловлює багато цікавих думок щодо сутності людини, місця людини у світі, шляхів її самовдосконалення. І хоча назва твору Віталія подібна до назви перекладеного з грецької мови ще в часи Київської Русі твору Пилипа Пустельника, що був написаний у 1097 р., з останнім вона не має нічого спільного. Оскільки Віталій поклав в основу свого твору християнські догмати, думки отців і вчителів православної церкви, вважалося, що автор більшість думок запозичив, а то й просто переклав значні частини праць богословів (до того ж, Віталій у назві скромно зазначав, що твір перекладено з грецької мови на слов'янську). Але в нас немає підстав стверджувати, що твір чи окремі частини його є перекладом. Твір не є компіляцією передусім тому, що в ньому відчутна власна концепція автора щодо шляху удосконалення людського духа, співвідношення ролі розуму, почуттів і волі, розуміння свободної волі людини, концепції «внутрішньої людини», не враховуючи великої кількості морально-етичних проблем, що проаналізовані у творі. Що ж до того, що «Діоптра...» продовжує традиції візантійського богослов'я, то, звичайно, багато міркувань автора грунтується на догматах православ'я й на висловлюваннях отців і вчителів церкви. Але, безумовно, в межах будь-якої філософської школи, наприклад у кантіанстві чи феноменології, філософ так чи інакше спирається на прийняту в цій школі систему понять. Отже, навіть філософи XX ст., що орієнтувалися на систему православ'я (С. Булгаков, М. Бердяєв, М. Лосський), не в меншій мірі, ніж Віталій, ставили в основу своїх творів догми християнства, роздуми отців і вчителів церкви. Що ж до праці Віталія, то ми не можемо визначити, які саме твори й у якій мірі

пам'яті отцем Віталієм, ігуменом у Дубні, перекладена й написана». («Діоптра сирьч зерцало или изображение известное живота человеческого в мире от многих святых божественных писаний и отеческих догматов составленная, с греческого на словянский язык вечная памяти годным отцем Віталием, ігуменом в Дубне, переложена и написана».) (Уперше твір був виданий у Єв'ю 1612 р., уривки подаються за цим виданням.)

вплинули на автора «Діоптри...»,— коло цих творів, напевне, досить широке, але навряд чи автор «Діоптри...» переписував ідеї чи докази. Про глибоку ерудицію Віталія свідчить використання у творі французьких приповідок, оповідань з Талмуда, утворення слів з латинських коренів, що не вживаються в українській мові, тощо. На деяких точках зору Віталія відчутний вплив західноєвропейських філософів середньовіччя та Реформації.

ДІОПТРА, СЕБТО ДЗЕРКАЛО АБО ЗОБРАЖЕННЯ ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ НА СВІТІ, СКЛАДЕНОГО З БАГАТЬОХ СВЯТИХ БОЖИХ ПИСАНЬ І ДОГМ ОТЦІВ, З ГРЕЦЬКОЇ НА СЛОВ'ЯНСЬКУ МОВУ ГІДНИМ ВІЧНОЇ ПАМ'ЯТІ ОТЦЕМ ВІТАЛІЄМ, ІГУМЕНОМ У ДУБНІ, ПЕРЕКЛАДЕНА Й НАПИСАНА

Частина 1

... Гнівливий одразу впадає з одного лиха в інше, терплячий і лагідний і з ворога робить товаришем...

... Звикай у всьому перемагати самого себе й будеш же мати внутрішній спокій.

... Приборкай невгамовні свої страсті й відженн від себе бажання, марні світу цього, відженн солодощі й проживеш у мирі й благодаті. Таким чином ніщо у тебе не зможе викликати замішання й скорботи, більше того, будеш мати духовне задоволення, чи сказати краще, будеш мати рай на землі.

<...> Власні твої страсті на тебе озброяться, і коли усередині себе маєш ворогів, то на ворогів зовнішніх завжди бідкатися будеш. Великий володар той, хто собою володіє.

Це волі нашої є прекрасне владарювання, що вона більшу владу має, аніж царі світські, котрі не можуть з ворогів друзів собі зробити, так як наша воля прагненням власним зробити може, особливо коли вона своїх жадань вільна є володарка.

Якщо тобі прикро гоніння, не ремствуй на того, від кого страждаєш, а насамперед на самого себе.

<...> Увійди в самого себе й зовсім відхили страсті й бажання мирські, і ніколи не будеш мати причини на щонебудь бідкатися.

... Якщо щось тобі здається жорстоким і немилосердним, то повстань проти самого себе, помстись ворогам твоїм внутрішнім, котрі тебе вражають, і не ремствуй на зовнішніх, особливо коли вони без твого хотіння тебе образити не зможуть.

<...> Як міль з'їдає вовняну тканину, в якій народжується, і черва точить дерево, з якого виникає, так і ці тягарі, що гнітять твоє серце, походять від твоєї пожадливості, тобою живляться і подібно до ехидни прогризають черево своєї матері, від якої народилися.

... Наскільки спокійно життя ти провів би, якби справді себе приборкав і все зовнішнє відкинув!

... Доки мирськими речами заспокоюватися будеш, у серці своєму спокою мати не будеш.

... Тоді життя твоє буде доброчесним, коли сам у собі жити будеш. Хто є скрізь, того нема ніде. Мандруючі багато мають домів, але спокою не мають.

... Чи хочеш бути спокійний внутрішньо? То не виходь з меж Царства Божого; що всередині тебе знаходиться, ти про те не піклуєшся, на марності суєти зосереджуєшся, виходиш із себе.

... Ти сам собі ворог. Мудрий шкоди не відчуває, хоча б інші йому шкодили. Усе благо міститься в душевній доброчесності, котрій зашкодити ніхто не зможе, навіть якби він відняв вільність, шану й багатство. Бо гоніння не завдають втрат, а лише призводять до відплати.

<...> Якби був справді благий та щасливий цей світ і його пошана й багатства були корисні, то не наказував би Христос улюбленим своїм учням, щоб вони цей світ зневажали; одначе Він вчить тебе, щоб ти мало прив'язаностей мав до земних речей, а забажав собі жорстокого життя.

<...> Якби світ цей розтяти ножем істини, тоді б одразу знайти можна було б суєту й фальшивість.

... Марно чекати його шан, марно любити його багатства й задоволення. Марно любити його благо швидкоплинне й справді суєтно вважати великим усе, що дістається у віці цьому.

... Щасливий той, хто пустив у непам'ять світ цей, він проживе спокійно й не буде мати нікого, хто б його від вправ духовних відволік, коли він займається задоволенням у мирі й дусі.

<...> Велика є марність витрачати життя на те тільки, щоб догодити людям; для зовнішніх, що одразу зникають, благ жити, і навпаки, зневажати невидимі, вищі блага, що перебувають вічно.

<...> Тимчасове те, що звеселяє, вічне ж те, що мучить. Не дозволь, щоб тебе притягувала марність, котру на тебе світ лукавий насилає, **але поглянь на її кончину.**

... Не зважай на благоліпність теперішню, але на огидність, котра буде становити кінець цієї благоліпності. Залевни себе, що все лихо чиниться через те, що ти на самому початку не уявляєш, який кінець буде гріху.

<...> Не міркуй про себе, дивлячись на справи на початку їх, але уважніше розглянь наслідки.

... Не підкоряйся пожадливості марній більше, ніж розуму, оскільки та точка зору помилкова, яка раніше починається з бажання, а не з розуму.

<...> Те, що мудрий робить на початку, те безумний чинить у кінці. Мудрій людині властиво насамперед міркувати, для безумного ж характерно казати: «Я й не думав». Безумне є те, що робиться без міркування, і тому про всі речі передусім розмірковувати треба.

<...> Якщо тебе будуть належно хвалити за те добре, що маєш, не величся, бо недоліків маєш велику кількість, про які якби знали люди, то ніколи б хвалити тебе не стали.

... Якщо похваляють тебе за доброчесність, якої ти не маєш, то доклади усіх зусиль, щоб її мати й щоб таким чином не вводити оточуючих в оману.

... Якщо справедливо на тебе нарікають, то доклади всіх зусиль, щоб виправити себе.

<...> Люби правду, але менш за все поважай людські слова, які дуже часто викликані ненавистю або пристрастю, насправді ж люди не знають, що всередині є людини.

<...> Якщо будеш настільки легковажним, що почнеш поважати людські думки, то ніколи тобі доброго діла не вдасться зробити.

<...> Якісність справи не приписується знаряддю, але майстру, отже, якщо ти щось добре робиш, то подумай, що ти являєш собою не більше, як зброю, за допомогою якої Бог це робить. Утримуйся, щоб не приписав ти слави й шани, котра належить Богові, самому собі.

<...> Усякий рух причину має в русі першодвигуна. Отже, між речами, що рухаються, і першодвигуном не треба уявляти нескінченного продовження, і так треба дійти до того, що рухає на початку.

... Таким чином, добрі справи обов'язково повинні поставати від першої й найвищої доброти, оскільки всяке добро виникає з найвищого добра.

<...> Немає такого становища людини, навіть найбільш поважного, якого б інші не могли зруйнувати, бо стан і справи людські дуже швидкоплинні.

<...> Від незнання самого себе з'являється бажання керувати. Важко мати високе становище й не мати високих

про себе думок. У велике бідування, коли хочеш бути вельможею й панувати над іншими.

<...> Не насолоджуйся у світі цьому, оскільки ти тут мандрівник. Подорожуючий мандрівник мусить завжди боротися зі спрагою, холодом, спекою, зі слабкістю, хворобами й іншими нещастями, яким у цьому світі мандруючі приступні.

... Мандруючий далеко знаходиться від тієї землі, де він народився й куди повернутися прагне; так і нам, мандруючим у світі цьому, бажати треба справжньої Вітчизни нашої небесної.

<...> Прямуй до дому Отця твого і ретельно в думках розбирай, яким чином тобі дійти до нього, забуваючи про всі речі цього вигнання.

... Якби ти довгочасно міг перебувати у світі цьому, то не дивувався б я, що ти будуєш великий дім і безліч речей запасаєш; але коли життя настільки коротке й година смерті настільки невідома, що й не знаєш, чи наблизиться наступний ранок, то хіба не гідний ти жорстокого засудження, коли обплітаєшся мирськими речами, мовби ті можуть вічно існувати. Багато хто будує дім, але в ньому жити не буде.

... Ти невпинно поспішними стопами прямуєш до смерті, отже, не зупиняйся й не приліпляйся до суєт мирських.

<...> Подорожній, мандруючи через чужинні держави, не купує того, що не зможе з собою понести, наприклад дерева й подібних речей, але купує дорогі каміння й коштовні мониста. Тут маєш ти залишити пошани й багатства, благі ж діла з собою нести зможеш.

<...> Створене є своєрідними окулярами, через які людина сама себе бачити не може, але в які інші речі до оглядання пропонуються.

... Почуттям відчуваємо створене, від пізнання якого краси до пізнання й краси Творця доходимо. Усяка ж краса створеного є не що інше, як крапля від неомірного моря нестворeної краси.

<...> Якщо тобі здається прекрасним тіло, то наскільки ж більше повинен ти любити душу, котра винна в цій красі... У душі міститься справжня краса, при міркуванні над якою вся інша краса подібно до тіні миттю зникає.

... Не зупиняйся на поверхні, не заглядайся на уявну зовнішність, не простягайся далі й розглянь сам корінь. Полюби початок сам, як підмурок усього того, що привабливою красою тобі здається. Не сподівайся на красу, яка на початку будь-якої малої хвороби зникає.

... Краса має завжди наслідком гордість. Краса є тим-

часовий мучитель, покривало очей... зв'язування розуму, щоб він істину не пізнав, щоб не наслідував доброчесності, й людина розумом не піднімалася вгору.

... Любов до краси тілесної є забуття розуму. Рідко збігаються краса й доброчесність.

... Прагни прикрашати душу, бо це краса вічна. Усяка ж інша краса марна, тлінна, найкоротша й швидкоплинна, безумна й швидкогинуча, яку час з'їдає.

<...> Відхиляйся від усяких нових вигадувань у прикрасах, оскільки те, що ти багато думаєш про зовнішність, є ознакою того, що мало піклуєшся про внутрішність.

<...> Віра є велика річ, але без діл мертва.

<...> Любов того, хто любить, приліпляє до улюбленої речі настільки, що він залишається сам у собі не вільним, так і людина, котра любить земні речі, які самі по собі жалюгідні, віддає краще за гірше, віддає найкоштовніше своє серце за примари земні.

<...> Якщо наділеним розумом Бог тебе створив, то навіщо ж у зло перетворювати його, вважаючи кінцевою річчю для себе блага цього світу, коли створений ти до наслідування сутнього на небесах.

<...> Духовне багатство зводить до небес, тимчасове — до пекла.

... Справжнє багатство те, що збагачує душу доброчесностями.

... Безумством є любити те, що тим, хто його любить, не користь, а погибель заподіює, а користь робить тим, хто його зневажає.

<...> Коли душа наша подібна до воску, то існує в ній образ, у якому всі враження закарбовані. Якщо любиш земне, то будеш земним, якщо — небесне, то будеш небесним.

... Чому інших істот нарік Бог добрими, про людину ж не сказав того, хоча вона краща за всіх них? Тому що чекав, щоб людина, за власним своїм зволенням вирішуючи справи й внаслідок її власного вибору, була наречена чи доброю чи злою. Якщо людина любить добре, то вона добра, якщо ж зле, то вона зла. Бо одна людина має свободу на те чи інше. Хотів Бог бачити, до чого людина буде схильна, щоб потім так чи інакше її наректи; те ж саме не залежить від самовладдя інших істот. Отже, дивися, миролюбче, які образи всередину душі своєї сприймаєш, коли любиш ці блага земні.

<...> Хто багато має? Той, хто мало бажає.

<...> Жадання наше у своїх прагненнях настільки безмірне, що той, хто йде за ним, ніколи досягти задоволення

не зможе, хто ж не заохочується ним, той усе покинути повинен... Якщо все це зневажаєш, то знаходиш самого себе, якщо любиш це, самого себе губиш.

<...> Раби за народженням, у рабстві виховані, не інакше рабство сприймають, так наче воно є вільність і свобода, так само й ті, що народилися в темряві, темряву вважають світлом.

<...> Світ цей, у якому ти так радієш, миттю змінюється, отже, і радість його тимчасова.

<...> Шляхетна людина ні в чому не може відчувати такої радості, як у чистій совісті.

<...> Правда коренем є миру й спокою, зі спокою народжується справжня радість.

<...> Коли зникає щастя, то відкривається істина, бо як щастя не показує справжнього товариша, так нещастя не приховує ворога.

<...> Більше шкоди нам робить прихильність інших і їхня любов, ніж ненависть. Гоніння приносять людині користь, оскільки роблять її смиренною й приводять до пізнання самої себе, любов же людська до нас засліплює й робить нас такими, що ми самих себе не бачимо й не пізнаємо.

<...> Бог вибраним своїм робить шлях жорстоким, щоб вони завжди поспішали й не затримувалися на розкошах і задоволеннях світу цього.

<...> Зайве й суттєве піклування про речі тимчасові створює тягар у набуванні духовних і перешкоджає душі нашій підніматися до споглядання благ вічних.

<...> Хоча б ти мав знання всіх наук досконале, яку користь тобі це принесе, коли ти самого себе не прагнеш пізнати?

Частина 2

<...> Властивість світу цього полягає в тому, щоб зовнішнім своїм виглядом підступаючого до нього засліпити настільки, щоб він не міг бачити його внутрішність.

<...> Відкрий внутрішність світу й поміркуй про прикрощі, які під його пороками містяться, цим ти принесеш собі користь і це вилікує очі твої, щоб міг ти уздріти злостивість світу.

<...> Немає нічого в розумі, чого перед тим не було б у почутті. Як розум п'є з джерела почуттів, тоді світ цей вважає за найперше джерело.

... Свої квіти й суєти світ твоїм почуттям пропонує. І хоча б розум твій і був чистий, однак почуття йому перешкоди створюють.

... Якщо буде пити розум із джерела почуттів і сует мирських, то зчинить подібне до овець Якова, тобто піддасться жадобі, що призведе до неправедних дій.

<...> Нікого так швидко не забувають і не пускають у непам'ять, як того, хто надміру прагне, щоб інші його пам'ятали.

<...> Уникай зовнішньої втіхи, якщо прагнеш мати внутрішню.

<...> Що б не здавалося великим і прекрасним, те все мчить до свого кінця і не перебуває твердо й міцно жодної хвилини.

<...> Усі мирські речі з великим дбанням здобуваються, але після того, як придбані, ніяк у одному стані бути утримані не можуть. Усе, що не є у світі, минає.

<...> Ті, хто живе по духу, міркують про короткість життя, також вони замислюються й над тим, як швидко все минає... Незначним є все те, що швидко змінюється, великим — те, що буде перебувати вічно.

<...> Бог приємність перемішав зі злигоднями й прикрощами, щоб, відчуваючи їх, ти полишив вади й пороки.

<...> Як світ цей обирає тих, котрі до речей усім серцем приліпилися, так і Бог віддає перевагу тим, хто має потяг до духовних скарбів, хто розум свій і помисли від земних благ відхилив.

<...> Якщо життя доброчесних людей є мовчазним докором і викриттям розбещеності розпутних людей,— то не дивно, що злі гонять добрих.

<...> Захищай себе проти ворогів твоїх доброчесністю терпіння,— в іншому разі малодушність твоя буде знаком удаваної твоєї чесноти, особливо коли терпіння має, на твою думку, створити тобі шану, а не призвести до осоромлення.

<...> Сини світла не повинні нарікати на те, що злі люди ремствують на них і сини темряви гонять їх,— бо завжди ж премудрість невігласи ненавидять.

<...> Велике є володарювання, коли може людина приборкати внутрішній потяг до помсти. Над нетерплячим панує гнів і ненависть, терплячий же володарює над самим собою. Терпіння чесноти робить досконалими.

<...> Якщо ти будеш терплячий і великодушний навіть під час нещасть і бідувань, то будеш ти серед обраних. Найприємніша жертва для Бога — розсудливість у злигоднях і бідуваннях.

<...> Світ є цей безплідний, однак у серцях багатьох людей він квітне.

... Ухилися від шляху загалу й віддалися від усіх пристрастей, щоб світ нічого з тобою спільного й ти з ним не мали.

<...> Дзеркало найкраще і найсвітліше від дихання людського затьмарюється,— так хто приліплюється до розбещених людей, хоча б сам був найцнотливіший, стає розбещеним. Щира й чеснотна людина, приятелюючи з недобрими людьми, велику шкоду робить своїй доброчесності.

<...> Миролюбці своєю розбещеною натурою розпалюють серце кожного, щоб він наслідував приклад їхній. І хоча вони до прояву цього нікого не примушують, але принаймні викликають спокусу до того, щоб так зробити, бо всякий, бачачи здійснене зло, піде слідами цих миролюбців.

<...> Якщо хочеш пізнати людину, подивися, з якими людьми вона дружить; спілкування з доброчесними показує, що ти маєш розум і що ти для вічності створений.

... доброчесності основа полягає в доброму намірі.

<...> Як самоприборкання всі чесноти збирає, прикрашає й зміцнює, так гордливість, навпаки, всі доброчесності руйнує, оскверняє й до безсилля призводить.

<...> Чи ти не знаєш, що всі світу цього багатства не можуть принести тілу твоєму здоволення й утіхи, скільки невситиме бажання їх заподіює мук душі твоїй.

<...> Потяг до багатства великою кількістю турбот і клопотань руйнує душевний спокій, який найдорожчий за все те, що людина мати може.

<...> Багатство розважливим людям служить, а над безумними володарює.

<...> Ти повинен охороняти свої почуття, через які входить смерть у душі наші.

.. Очі, котрі є поводирями почуттів, одразу заражають серце, якщо їх не відвернути.

<...>Життя дуже коротке, усе те, чим ми насолоджуємося, метушливе, швидко минає, не досягаючи внутрішності нашої, не звеселяє воно нашого серця й не втішає душі нашої.

... Щасливий той, хто має потяг до насолоди благами невидимими, видиме зневажаючи, той найрозсудливіший є, тому що любить неомірне замість найменшого, незмінне замість швидкоплинного, неоціненне замість зневаженого.

Частина 3

<...>добру мирському властиво народжувати втіху й радість, але якщо воно того не породжує, то перетворюється на покарання й скорботу.

<...> Тимчасове добро є така річ, від якої насамперед розпалюється наше бажання. Як ознакою безумства було б,

для того щоб потушити вогонь, підкладати в нього ще дров, так і не меншої непоміркованості наслідком було б прагнення потушити полум'я бажань знищенням благ світу цього,— причина в тому, що немає жодної з мирських речей, котра не мала б відповідності в душі нашій.

... Так як душа наша є дух, то яким чином насититися може вона речами тілесними?

... Яка спільність у золота з духом? Нема нічого серед того, що у світі цьому знаходиться відповідного до душі нашої.

<...> Для збереження доброчесності потрібен або справжній друг, або ворог жорстокий.

<...> Не можна зробити шкоду ближньому, не зробивши ураження собі. Коли помщаєшся ти своєму ворогові, то зовні й робиш йому шкоду й збитки, але душі своїй значно гірше створюєш. Не можеш ворогу твоєму зробити погане без порушення принципів совісті й нашкодити йому в малому, не нашкоджуючи собі у великому.

<...> Ненавидячи ворога, погубляєш сам себе, люблячи, зберігаєш.

... Не можна вогнем помсти обпалити твого ворога, якщо не спалиш раніше самого себе.

<...> Проти вогню є вода, проти малодушності — терпіння, проти злостивості — доброта, проти безумства — розсудливість.

<...> Відчувати ненависть — це ознакою того є, що ти не хочеш полишити беззаконня. Бажати помсти ворогу — не мужньої людини є риса, а малодушної, коли розлюченість і нестямність твого серця перебороти не можеш.

... Значно шляхетніше зневажати безумство інших, ніж самому піти слідами їхніми. Чим більше ворог твій розпалюється гнівом і ненавистю, тим більше остерігайся ти йому уподібнюватись.

<...> Самолюбивість керує грішником у всій його шкоді й злі.

... Самолюбство нас руйнує, воно є причиною чвар і збурювань у суспільствах людських, оскільки багато є таких, які люблять більше добро власне, ніж громадське.

<...> Бажання наше саме зводить нас до пекла, і ніхто на небо не підіймається й не досягає блаженства, якщо у світі цьому не зречеться самого себе.

<...> Не ходи у сліді своєї пожадливості, приборкуючи свою волю. Як діеш ти з конем, так чини й зі своїм жаданням: коли воно надто прудке й шпарке, тоді утримуєш ти його й угамовуєш, а коли зупиняється, тоді шпорами примушуєш його бігти,— так само треба чинити тобі зі своєю

чуттєвістю — не дозволяй їй пориватися на ваблення пожадливості й хтивості, побоюючись того, щоб вона тебе не звалила.

<...> Не зможеш провести життя без битви, де б ти не перебував, скрізь повинен будеш продовжувати брань, оскільки сам ти у собі маєш супротивника.

... В одній людині вбачає Апостол дві людини настільки з'єднаних, що одна з них без іншої бути не може, і водночас одна від одної настільки відмінна, що життя однієї є смертю іншої, настільки міцно між собою поєднані, бо будучи двома, насправді ж є одним, і будучи одним, є в той же час двома. Заради чого Апостол дав їм різні імена, назвавши одну духом, іншу — плоттю, одну — душею, іншу — тілом, одну — законом розуму, іншу — законом тілесних похотей, одну — внутрішньою людиною, іншу — зовнішньою.

<...> Міцність і воля доброчесної людини проявляється у перемозі над собою й у підкоренні своїх пристрастей.

... Мужнім можна вважати того, хто долає пожадливість і хтивість, а не того, хто перемагає свого ворога.

... Перемога над плоттю здобувається віддаленням себе від її пристрастей.

... Віддалятися від самого себе й підкоряти свої пристрасті боротьбою зі своїми власними нахилами й приведенням зовнішньої людини до покірності й слухняності, щоб царювала вільно внутрішня людина, є перемога значно більша, ніж підкоряти царства мирські й силу їхню.

... Хочеш знайти найбільше володарювання? Пануй над самим собою.

... Хто перемагає самого себе, той володарює над світом і спадкоємцем є небес.

<...> Якщо любиш плоть, то підкори її розуму й ні в чому но раболіпствуй.

... Допомагай душі твоїй, якщо не втратив ти розсудливість, підпорядкуй чуттєвість духу...

<...> Увійди у внутрішність твого серця, бо чим більше ти пізнаєш самого себе, тим більш глибоко пізнаєш Бога...

... Пізнати самого себе є справа вельми мужня, і якщо будеш прагнути пізнання самого себе, то полишиш погордливість і пихатість, перестанеш зневажати інших.

<...> Непізнання самої себе в людині є порок.

... Не клади на терези свої ближнього твого недоліки і недосконалості, бо це виникає від непізнання самого себе.

... від пізнання самого себе дійдеш до пізнання Бога, від пізнання якого досягнеш висоти божественної любові.

<...> Хто спрямовує очі свої на неомірність вічності й

розгляне короткочасність людського життя й велику кількість його нещасть, той завжди буде смиренний і все теперішнє за ніщо сприйме.

<...> Засліплення справжнє й безумство — любити цей світ, наповнений стількома нещастями, в якому якщо яке-небудь і трапляється добро, то воно перемішане з незліченними клопотами й стражданнями і схиляться до початку вічних злигоднів і мук пекельних, котрі йдуть слідом за миролюбцем.

<...> Святі, маючи осяяння світла божественного, помічали в собі недосконалості найменші, і розмірковуючи про незмірну безодню нескінченної Божої досконалості, у цьому світлі розглядали свою слабкість і нікчемство.

<...> Коли ти надміру балакучий, тоді що ти собою являєш? Не що інше, як град без стін, дім без дверей, посудину без покришки, й коня без вузди. Яке благо мати ти можеш, якщо не утримаєш ти свого язика, котрий, якщо буде неприборканий, дозволить мати вільний доступ дияволу до душі твоєї, щоб ти краще втратити міг те, що раніше здобув. Життя й смерть залежать від язика. Великою справою вважали святі мовчання...

<...> Слова є звуком душі,— якщо вони подібні до лементу чи поголоску, то вони порожні, не золоті... Слово є зображенням душевних проявів, отже, такою є людина сама в собі, як і те, про що вона говорить.

<...> Якщо хочеш жити спокійно, не випробовуй життя чужого, в іншому разі ніколи не будеш мати спокою сердечного і всім будеш ненависний.

... Безумний той, хто, забувши самого себе, втручається у справи чужі.

<...> Навіщо на себе береш більший тягар, ніж той, що понести зможеш? Усякий тим менше у змозі розглядати свій власний стан, чим більше заглиблюється в розбирання справ інших.

... Правило розуму говорить, що та людина не без пороку, котра втручається у справи, до яких не має відношення.

<...> Коли розум поєднаний із совістю, тоді думки, почуття й бажання завжди в порядок приведені бувають.

<...> Думка є джерелом доброчесності або початком гріха.

... Помилкова думка незначною буває на своєму початку, але великою в кінці. Злі помисли на початку подібні до малолітніх розбійників, котрі, послані будучи від великих, уходять у дім через невеликі отвори й відчиняють ворота розбійникам великим, щоб вони могли увійти, красти й умертвляти, таким чином спочатку входять малі помисли в

душу нашу й відчиняють двері душевного зволення, щоб могла увійти смерть.

<...> Уникай передусім неробства й розкошування, яке є матір'ю всіх пороків. Нічого ти так не повинен з обережністю берегти, як час, що повернутий уже бути не може.

<...> Спокуса робить доброчесну людину найміцнішою й стійкою в чеснотах, злу ж перемагає й звалює.

<...> Справжньої шляхетності ознаки є, на думку мудрого, щедрість, визнання добродійності, людинолюбство, душевна мужність і великодушність. Шляхетного духу обов'язок є без легкодушності терпіти страждання й заповнювати думки свої великими справами, а не зневаги вартими.

<...> Шляхетним є той, хто мерзенними справами не займається.

<...> Той шляхетність свою зберігає, хто зупиняє розвиток пороків і не дозволяє їм панувати над собою. Хіба не раб ти того, чому підкорений?

... Хто, маючи душу, життя проводить так, наче він і не мав її, хто розум свій заглиблює в пошуки шан і багатств, волю спрямовує до любові, до благ світу цього, той справді ставить нижче від усього душу свою, яка не для того створена. Кінцем людини є блаженство.

Переклад з давньоруської мови *О. В. Логвиненка*

КИРИЛО ТРАНКВІЛІОН-СТАВРОВЕЦЬКИЙ

(?—1646)

Це — один із найбільш визначних і талановитих українських книжників кінця XVI — початку XVII ст. Він був викладачем у Львівській братській школі, займався проповідницькою діяльністю. Із 1626 р. внаслідок конфлікту з деякими вищими православними ієрархами перейшов в унію і став архімандритом у Чернігівському Єлецькому монастирі. Йому належать такі відомі твори, як «Зерцало богословії», «Євангеліє учительное» і «Перло многоцінное».

У розвитку тогочасної духовної культури України Транквіліон представляв напрямок, характерною особливістю якого був відхід від притаманного тоді українським мислителям різко негативного ставлення до західноевропейської вче-

ності. Відштовхуючись передусім від вітчизняної культурної спадщини, а також переосмислюючи в її контексті деякі здобутки західноєвропейського Відродження, він прокладав шлях для формування ренесансно-гуманістичних ідей в Україні. До розроблюваних ним ідей ренесансного гуманізму можна віднести ідею самопізнання, усвідомлення важливості людяності, людської гідності і морального оновлення; необхідності активної діяльності передусім на благо свого народу; високу оцінку своєї праці як наслідок уявлення про сенс життя як здійснення людиною свого земного призначення, а не тільки служіння Богові; сам факт виявлення інтересу до пояснення природи, хоча останню він розглядав скоріше як корисний засіб умоглядного проникнення у божественну сутність (більшість тогочасних українських книжників проблемами природи взагалі не займалась), і, нарешті близьке до неоплатонізму Відродження розуміння Бога як невимовного безмежного неосяжного буття, що проймає видимий світ і забезпечує його життєдіяльність.

Уривки з книги Кирила Транквіліона-Ставровецького «Зерцало богословії» подаються за виданнями: Кирило Транквіліон-Ставровецький. *Зерцало богословії. Пам'ятки братських шкіл на Україні. К., 1988. С. 226—239.*

О СОТВОРЕН[Н]Ю НЕБА И ЗЕМЛИ, ВИДИМОГО СЕГО МИРА И ЄЖЕ В НЕМ

БЕСІДА ВТОРАЯ

О втором видимом мирі

Глава 5

По отпаденіи же сатани, умислив добротливий бог сотворити иноє разумноє сътворен[н]я, существо бесмертноє, подобноє аггелу — человіка, второго поклонника і аггела в тілі, аби засів оноє місто, с которого випали злии аггелове, и аби бил участником вічнои хвали его.

И напервій приводит[ъ] бог з небития въ битіє всю видимую тварь, небо и землю. І так уготова єму первіє дом и мешкан[н]я, таже по сем царя въводить въ готовоє жилище [1].

И въ творенію сего видимого мира напервій закладает [бог] фудамента з чотирох елементов, альбо живулув, то єст сътворив напервій світлость огненную, воздух, воду и землю. И по сих, от тих же четирох стихій, всі річи сътворив [бог] видимого сего світа, яко з подлежачеи и готовои матеріи: от світлости огненнои — солнце, луну, звізди, увесь світ видимого мира; от въздуха — диханіє всім животним и одушевленним: звірєм и птицам, и человіку; от води — два роди одушевленних: рибо и птиця; от землі — звірове четвероногіє и древа плодовитиє, и сімена различнии.

Подобает же відати о елементах, яко не суть равни: єдини бовім легкого и суптельного єства, яко огнь и воздух; другии же тяжшего и грубшего, яко вода и земля.

Легкіє и суптельнии елемента на вишшем місті положив премудрій будовца; грубшіи же и тяжчайшіи — на низшем: землю и воду; земли послідніє місто даде; воді суптельнійшой — над землею; въздуху, яко тоншей стихіи,— над землею и водою; огневи же, яко легчайшей стихіи,— над воздухом, вишше всіх, даде місто [2].

Дві же стихіи между собою враждують і валку ведуть — вода и огнь. И для того их премудрий содітель розсадив на рознии міста, далеко от себе: вода — низько, огнь — високо; воздух же — посреді их, яко перегорода и миротворець.

А єсли кто рече, як валчить вода з огнем, так огнь воду висушает, и паки вода огня силу погашает. Вторая вражда бивает, кгди ся тии противнии стихіи зийдуть въ єдино, огнь ефирській з водою моръс[ь]кою.

Абовім, вода морс[ь]кая въсходит[ъ] на висоту суптел[ь]ними вапорами [випарами], воскурен[н]ям, альбо мглами и преходить воздух. И дошедши до границь горячого міста ефиръс[ь]каго, воднистими облаки чинить противленіє и шум страшний. По подобію сего, кгда желізо, розпаленоє въ огни, вложиш у воду, тогда чинить шум и врініє. Тако и на воздусі бивает таковоє противленіє и громот, глас грома и блисканія, ибо ефиръс[ь]кий огнь от гуморов суптельних, або въспаренія земнаго и воднаго запаляеться и родить блискан[н]я [3].

О сем мнози глаголють от тогосвітних филозофов и наші богословци Василій Великій и Дамаскин святий.

И тии четири елемента єдин съ другім мірствует, и єдна стихия другой преподает своєго квалітатес, ал[ъ]бо качества. Подает земля воді студени и зася вода воздуху — мокроти, воздух же огневи — порушення, огнь земли и въздуху — теплоти.

О огни, первом елементі

Глава 6

Первого дня сътвори бог світ. Яко єст писано: «Рече бог: «Да будет світ» (*Битіє*, I). И бисть світ видимаго огня, єстество легкоє, просвітительноє, горіносноє, скороходноє, съгріательноє, съжигательноє, скрозі вся видимая проходительноє. Которій своєю справою къ своєму прирожен[н]ю всі речи матеріал[ь]нии претворяет и незакритою світлостю сіяет; и паки утаителен въ всіх существах, понеже премудрій творець силу єго разділив и во всяком существі и роді положив: в солнци, и луні, и звіздах; в камени, и железі, въ древі, и въ прочіих видех.

Имієт же огнь угащеніє: не яко в небитіє сходить, но невідомою силою въсходить на висоту, къ своєму сродству и місту первому, къ одному огневи, иже на вишшем місті положен єст; єго же философи и богословци називают ефіръс[ь]коє ношеніє.

И напервій премудрій будовца бог світ полагет за первую красоту видімаго міра сего або світа. Аще бо отимеш світ, тогда вся діла въ тьмі будуть непознаваєма: сего ради въ-первих світ сътвори и нареч єго день, а т[ь]му нареч нощ, понеже т[ь]ма єст не существо нікоє, но случай, и лишеніє світа показует т[ь]му (*Битіє*, I).

О въздусі, втором елементі

Глава 7

Другая стихия — воздух. Той єст суптельнійшій и легшій од землі и води, прето на вишшем місті положен, всякоє тіло об'ємля; єстеством же тонок, прозрочист, скороє движеніє имієт од міста на місто; круговидноє ношеніє, преходи творить, горі и долу, наліво и право, внутр и зевнутр. Січет же єго и разділяет всякоє тіло по своєму виду, яко птица, летячи, и чоловік, идучи.

По иному же виду воздух служить трем чувством нашим телесним, або смислом, так звірем, птицам, яко и чоловіку. Воздухом отдихаєм, душником привлачим воздух, то єст плюцами, яко мішками ковал[ь]ськими, и въ себе вбираєм, и за ся випускаєм. През воздух видим, яко през тонкую и рідкую матерію. През воздух слишим, той бо глас преносит[ь] до слуху нашего.

Вітри же и вихроне — воздуха взрушен[н]я. Порушает

же ся воздух от четирох частей світа справою аггел[ь]с[ь]кою и творить переднійших чотири вітри: од востока и запада, от полудне и полночи. Кождий же вітр имієт своих побочних двох вітров, иних, менших, яко нікіи крила на помощ своєй кріпости.

Воздух по существу своєму лиця не имієт, єстеством же и случаєм світа и т[ь]ми пріятен єст. Світ от солнца и луни, и от звізд пріймает. Не иноє що, но воздух т[ь]ма єст верху бездни вначалі положена. Воздух по єстеству тепл єст, прохлаждает же ся от землі и от води, и премінами солнца.

И паки розділяет[ь]ся воздух натрое: на мірноє, на студеноє и горячеє. Солнце промені теплии о землю опирает и збитнеє зимно прогонить, и тако воздух от землі творить ні зимен барзо и ні горяч, для снаднійшого помешкан[н]я звіров и чоловіка. Среднеє же місто єго студено єст, идеже змерзаються снізи, гради, каменіє льодоватоє. Горнеє же місто єго горячеє барзо, огневидно, само по єстеству безобразно; пріймует запален[н]я світовидного от тонкои пари земнои и воднои и творить блискан[н]я и громи.

Сіи два елементи суптельни суть, тонкіи тіла, очесєм нашим невидими — огнь еферъс[ь]кій и воздух. И зася другіи два елемента грубшіи тіла и нам відомии — вода и земля.

О воді, третєм елементі

Глава 8

Третяа стихия — вода; єстеством мокра, тяжка, лацно порушима и горі възносима, прозрачна, по случаю студена и тепла, огневи противна.

Розділив же премудрій съдітель води надвоє: единии подніс вгору и огустив и на тверди на висоті положив. Сътворив же бог ніяковуюсь твердость посреді воднои стихіи и назвав ю небом. Яко єсть писано: «Рече бог: «Да будет твердость посреді води». І сталося так. Розділив бог води надвоє и єдину часть на висоті положив, на верху твердості, а другую часть вод зоставил въ низ[ь]кости под твердію.

О той твердости многія философи и теологове дишкурують и повідають бити ю п'ятоє тіло, тонкоє і легчайшеє, лежачеє вишше четирех елементов. И заправди тіло єго, о которое опирает[ь]ся зрак наш, то єст о висоту неба видимаго, котъроє видініє[м] блакитно[4].

А кгди розділив бог води и положив на тверди, або наверху видимаго неба, а другая часть вод зостала под небом,

тогда оказалася т[ь]ма, воздух мрачний над пропастями и глубокостю водною. А то для того, поневаж води, лежачіи на твердости, заслонили били оную світлость первосътворенного світа.

А по тим взял бог з оного світа пръвобитного седмую часть світлости и вложив въ солнце и луну, и на дробнии части розділив въ звізди; и не в сих тол[ь]ко, но и в низькости положив в различних родіх и существах; и тогда просвітив все видимоє сътвореніє под небом, и битіє мира сего украсив світа положеннєм.

Потреба же відати и сия, для чого бог положив води на връху тверди. А то для таковои потреби, иж битность матеріального неба, або твердость, єст сухотна, легка, рідкая и проникател[ь]ная матерія. А солнце зася и звізди огнистая реч єст. Тогда би світлость их и теплота, яко з прирожен[н]я горіносная, вся би ся обернула вгору и на висоту проходила скрозі оную рідкую и тонкую матерію и твердость небесную. Леч бог для того положив води наверху неба, аби не згоріла твердость небесная от огня ефирс[ь]кого и от солнца и звізднаго множества, а к тому, жеби солнце свои світлости, промені и теплоту не взгору, але на подол земний обратило и освітило всю видимую тварь, а теплотою висушило мокроту земную.

Абовім тогди земля била посреді вод невідома, яко желток впосродку яйця. Но повеленієм божіим збіглися води в низини на єдино місто. Тогда земля явилася яко сухая реч, черна, шпетна, яко ніякое багнис[ь]ко, мокротна, нага и неукрашенна, аж ю солнце променями всего світа освітило, осушило и загріло; и тогда повеленієм божіим приняла силу ражител[ь]ную и растител[ь]ную и прорасла травами, и розличнии цвіти от єстества своєго произвела, и сімена плодоносни, и древа. И тако бог украсив наготу єя.

А води зася тии, которіи зостали под твердію, в низ[ь]кости, събралися въ сонми въ єдино місто земноє и сталися морем великим окиянс[ь]ким. Яко єст писано: «И нарече бог зобран[н]є вод морем».

Окружають же води моря окиянъс[ь]кого всю землю от востока и запада, от полудне и полночи. Се учинив премудрий содітель для поратован[н]я землі, абовім и тая би згоріла от горячости солнечнои, кгди би не міла товариства и злучен[н]я з водою.

Разділяють же ся води моря окіянъс[ь]кого на одноги і єзера и на малии моря, на ріки и на жрудла, которіи от камени и от землі исходять.

А иж вода морс[ь]кая слана єст и горка, повідают[ь]

нікоторіи философи, для того єст такова, поневаж много стоить на єдном місті непоступна и недвижима. А до того солнце, уставичне ходячи над морем окиянс[ь]ким, витягает променьми своими, парею суптел[ь]ною, або мглами сладость водную. Также и дуга часто берет суптел[ь]нійшую воду з моря и възносить на висоту и учиняет облаци дождевии. Друзіи же фізелоиці повідають, яко по єстеству слана вода морс[ь]кая, абовім єсли би била не слана, и так долго стоячи без нарушен[н]я на єдином місте от сотворен[н]я світа, тогда би ся загнила и засмерділа, смрадом своим заразила би увесь воздух и живот людс[ь]кій згубила. А с тои причини мні ся мнить, иж с прирожен[н]я слана єст водная стихія. Но єсли так єст, или инако, вся творит[ь]чюдний съдітел[ь] премудростію своєю.

А для того, аби воздуха не заражала вода морс[ь]кая, мает своє троякоє порушен[н]я. Єдно, по єстеству, же води окиянс[ь]кого моря идуть прудко от востока къ западу и зася от запада текуть на полъноч, а от полъночного моря знову біжать на восток, въколо обходяще землю, яко и солнце небо. Другоє порушен[н]я мають води морс[ь]кіи: місяць, идучи през горизонт, променями своими тягнет води за собою и нічто подносить на висоту и зась опущает. Тоє порушен[н]я часто видають тии, що над морем живуть. Третеє порушен[н]я з вітров, иж уставичне переворочають єго [її] валами и на сію страну и на оную. И так не допускает бог добротливий загнитися и засмердіти воді морс[ь]кой. Для живота твоєго, суєтний чоловіче, бог дивне промислив.

Но и се відати подобает, откуду сладкая вода течет, поневаж вся стихія слана єст с прирожен[н]я. Напрод то уважити потреба, иж вся земля діри въ собі имієт, яко ніякіи жили. В мори зась суть таковии міста евріпини (вирове), ал[ь]бо пупи и пропасти, которими вода впадает внутр землі и расходиться по жилах и дірах оних. И так, идучи скрозі землю, грубост[ь] горкости и солоность въ земли оставует. Тіл[ь]ко тонкая и сладкая вода исходить жрудлами. Паки же от источников съставляют[ь]ся ріки и озера. И тако посреді гор проходять води и зась въ море обращаются (*Екклезіаст*, 30).

А иж на горах бивають жрудла и источники воднии, та причина єст, понеже земля вся округла єст, як яблоко. На которой води лежат[ь] зо всих сторон, и здолу, и зверху, и з боков. И так води, которіи идуть з долішнеи страни, к нам, то въсходять на високіє міста и гори, где им бог повелить. А тии зась води, що од нашеи страни, идуть на дол, под землю, и там также виникають би тиж на найвищом місті

и горах. И так през всю землю напротив себе идуть и минають ся, яко им проходи учинив мудрій творець.

И проходячи води землю, трафляють на міста скалистіи, тісниии. И там вода, тиснучися кгвалтом, загрівається и сходить горячая и прирожении теплиці творить. Альбо тиж, яко нікоторіи філозофи мовять, иж суть въ посредку землі міста огнистии, речении вулкани, поневаж огнь разділен на всі стихии. И єсли трафить воді проход близ [ь] ко вулкана и каменія розпаленого, тогда загрівает [ь] ся вода и з горячестю виходить.

Но и то справила недармо премудрость божія, єсли би не на потребу чоловіку, тогда для хвали свои, абись ти, чоловіче, задивовал дивной премудрости божей и доброти єго, яко тако дивнии речи и великии для тебе створив.

И тако стихіа водная добра єст и потребна чоловіку, того омивает, прохлаждает, напавает и прагнен [н] я упокоевает, и животу тлінному силу дает.

И напервій повелі бог воді, да изведе душу живу: риби, китов великих, и балень множество, и гад всякій въ водах, и птиці по воздуху літающіи — вся сіа от води сътворени суть повеленієм божіим.

И тою ж водою хотяй бог обновити застарілоє гріхами прирожен [н] я наше и омити през крещеніє скверну гріховную. И для того на початку духа святого ношеніем освятив води, яко рек святий Василіє. Вода бовім єст чистительна всякои скверни, єсли приймет дар святого духа, яко в тайні крещенія и второго нашего духовного рожденіа во живот вічний.

О земли, четвертом елементі

Глава 9

Четвертая стихия — земля. Та єст тяжка, студена, т [ь] ми и черности густои по єстеству сполнена и непорушима от міста своего. И тая з небитія въ битіє въ первий день богом приведенна, яко єст писано: «Вначалі сътворн бог небо і землю і укріпив ю на твердости єя».

О поставлен [н] ю єи и о утвержен [н] ю трудно кто может виповісти. Пророци єдни повідають утвръдитись земли на водах, яко Давид рек. Се показует, яко отвсюди объдержать ю води. Другіи же пророци глаголют, яко [бог] повісивий землю ниначем же повеленієм своим и основав ю на тверді єа (*Іов,* 26). Но или на водах, или на воздусі утверждена, дадім славу премудрому и хитрому творцу єя.

Мнози абовім философи світа сего и премудрійшіи богословци наші повідають бити округлу землю, яко яблоко. И не сію только, но и небо и увесь світ округлий єст. Яко святий Василіє описует в «Екзамероні», або «Шестодневнику», иж земля з горами и з водами повішена ні на чем же, на воздусі, посреді неба, яко тичка, но утвръжена невідомою силою божією. А отвсюду окривает ю и обдержить небо равним отстоянієм, такъ високо от землі и под землею, яко и над землею. И збоку в землі єднаково небо високостю и далекостю от землі отстоить [5].

Вначалі земля покрита била водами. А кгди ся води повеленієм божим зобрали въ єдино місто, тогда, уступаючи от землі, починили доли и гори по всей земли.

Вся же сіа сътворив премудрий бог на потребу чоловіку: гори, аби з них чоловік осмотрівал широту земли и пространноє мешкан [н] я своє; доли же для проходу рік и источников водних; поля же равнии на сіатву и жатву, на діло чоловічеськоє.

По сем же бог засадив землю различними цвіти, покрив наготу єя и обогатив сіменами и плоди многими, сладкими и горкими. И древа насади на ней различнии, плодоснии, и велими гаями и високими горами, и каменієм многоцінним, и крушцами златими и срібними украсив падвимент в дому чоловіка.

Изведе земля всякіи роди одушевленнии и бездушнии: і звіри четвероногіи, и гади пресмикающіися по земли. И даде [бог] на ней місто жити звірем диким и кротким, чистим и нечистим, и птицам от землі питатися, понеже въ земноє єстество вложив бог силу растительную и питательную и сімен плодовитих, и от сих кормитися повелів всім живущим на земли: чоловіку, птицам и звірем.

И вся сіа на потребу чоловіку сътворив бог. И от тих звіров єдини на покарм, яко єлені, сарни, лосі, зубреве, овца и прочая; других же на работу, яко волове, вельблюди, осли, коні, слоні; третіи же на одежду, яко рисі, соболі, куни, лиси; иннии же на другую потребу. Такъже и птиці: єдини на покарм, яко журавлі, курупатви, пардви и прочая; иннии же на утіху, яко соколи, ястреби; иния же птица сладкопіснивия на веселіє слуху, яко славіи, ластовици, коси. Но и въ деревах и в садіх сіа найдеш: єдини для поживен [н] я сладкій плод приносять; другіи же на съгріниє и будуван [н] я. И на земли такожде цвітове различнои красоти и доброти вонности: єдини на утіху ноздрям и всему тілу, яко рожа, майран, шпиканардум и прочая; а другіи на лікарство створенни суть. Всякоє убо твореніє на потребу чоловіку сътворив бог на земли и въ мори, и на воздусі, и на висоті небесной.

О СОТВОРЕН[Н]Ю ЧОЛОВІКА, КОТОРІЙ МАЛИМ МИРОМ НАРИЦАЄТЬСЯ

БЕСІДА ТРЕТЯЯ

О составі чоловіка, якго от двох битностей съставлен, и о неравних чувствах єго

Третій мир єст чоловік [6], так названий от філозофов и богословцов. Леч и в том узриш дивную премудрость божію, о чоловіче, тил[ь]ко познай самого себе, яко єст-єсь дивним створен[н]ям божіим и скарбницею премудрости єго неизреченнои, которая в тебі закрита и положена єст.

Абовім, єст-єсь сотворен[н]ий зе двох битностей розних [7]. Тіло видимоє с чотирох елементов съставлено: плоть от землі, кръв от води, диханіє от воздуха, теплота от огня. Душа же, невидимая, разумная и несмертел[ь]ная, дуновеніем божіим в тіло вложена, яко єст писано: «И дуну бог в лице Адаму, и бисть Адам въ душу живу» (*I Мойсея*, 2). Єдина же сила тои душі живои растворен[н]а єст к тілу [8]. Котóрая оживляєт и движет все тіло и чувствами п'ятьма, ал[ь]бо змислами приємлет вся відимая и невідимая, сладости и красоти видимаго світа сего.

Имієт же в тілі своєм чувства рознии и неровнии, яко и стихии в мирі,— єдни тонки, а другии груби [9].

Вкус, яко земля,— грубшій: не почуєт, аж ся чого доткнет сладкого или горкаго.

Обоняніє, яко вода,— тоншеє мало, понеже дальше засягаєт и почуваєт вонность или смрад.

Слишаніє же — єще тоншеє и суптельнішеє, яко воздух, ибо дал[ь]ше простираєт свою силу и приймаєт гласи здалека и рассуждаєт их.

Зреніє же, яко огнь,— паче иних тончайшеє, ибо око здалека видініем об'ємлет всякоє тіло и осязаєт єго. Аще възийдеш на гору високую, то оттолі многую широту земную и висоту небесную узриш.

Доткнен[н]я же всего тіла имат почувател[ь]ную свою особную ніякуюсь силу от живои душі, понеже чуєт всякій буль и тяготу тяжкого и легкого, студеного и горячего.

И тими п'ят[ь]ма чувствами людина приємлет видимии и невидимии существа: двома чювстви — видимоє: зрініем ока и доткнен[н]ям; трома же — невидимоє: вкусом невидимую сладость и горесть, ноздрами обоневаєт невидимую вонность, слухом приймаєт невидимии гласи.

Но [єст] и невидимии битности, леч тілом суть от філо-

зофов и богословіи названи, понеже тілу подпадають; а еже тілу не подпадають невидимии битности, яко душа, аггел, премудрость и прочая, то суть умнии существа, которих тілько самий ум поймуєт и назираєт разумною и зрительною своєю силою. И то називаєт филозофия и богословия метафизеон [10].

Имієт же чоловік услажденіє двоякоє.

Або смак един душевний невидимий, тил[ь]ко самой души прізвоитий. Той бивает або з науки, еже улюбити и засмаковати себі премудрость; або з видініа умнаго, [еже] засмаковати красоту небесную и відніє многих тайн божих. И то єст правдивий смак, души покарм.

Повторе єст смак телесний. Той з відомих речій того світа чувствами приймається: вкусом [наслаждається] сладость покармув, сладких и горких, также и напитку; виденієм же наслаждається красоти женъс[ь]кои и оздоби шат світлих; и от каменій многоцінних, діаментов и начин[н]я златого и сребрного зрок напасе и засмакуєт красоту тіх; и слухом приймаєт смак зъ гласов радостотворних, од пісней и музиков; и ноздрами засмакуєт вонность сладкую различних зелій. И сміху сладость бивает.

А въ тих сладостех єдини суть правдивии, а другіи ложниє. Которіи тилько самою мислію въ мечтанію смакуєт яковую реч, и сим тилько начеше мисль, хотяй того скутком не докаже, то ложний смак, а що чувствами, то правдивий єст.

О разділенію състава человічес[ь]кого. Яко єст горняя часть небом, а дол[ь]ная землею [11]

Глава 12

Но и се подобаєт відати, яко чоловік составом своим имієт причастіє або учасництво и сполкован[н]я до вшелякого створен[н]я: земли — плотію, воді — кровію, диханієм — воздуху, теплотою — огневи, древу — растител[ь]ною силою, безсловесним — яростю и похотінієм, бездушним — ногти, власи (сих, хотя й ріжуть, не чують болю); причаствует же и словесним, яко аггелом — разумом і самовластием, и разсужденієм творити злоє, или не творити. Суть же и інии сили въ души, котъріи разумноє діаніє творять, повинующеся умному хотінію.

И сих діля чоловік назван єст малим світом.

Но єсли составом мал, леч дивную премудрость божію

в себі імієт, и правдиве єст чоловік небом и землею: от пупа горняя часть єст небом, дол[ь]няя же — землею.

Абовым, яко в небеси, в світі неприступном, живет бог, невидимий, самовластний, бе[з]смертний, всевідущій, и близь его сили разумнии, аггелове, предстоять, такъ и в горней части чоловіка, въ главі, в білом и безкровном мозку, ум невидимий, самовластний, бе[з]смертний, вічний, многозрительний, самая преднійшая сила души, которій єст кшталтом и образом невідомого бога, и при нем инии сили разумнои душі: воля, пам'ять, доброть, мисль, разум, хитрость, мечтаніє, разсужденіє, радость, любов. Се назацнійшіи сили разумнои душі. Сіи при умі стоять, яко слуги при цари. А к тому слух, зріниє, обоняніє, вкус. І яко в тілі очи, всю красоту мира сего зрят[ь], тако и в души ум — многозрительное око [12]. Той зрить видимая и невидимая, небесних и земних многую красоту, и тіх доброти наслаждает[ь]ся и во світі небесном пасе своє зріниє невозбранно по хотінію своєму и благодатию творца его.

А єсли речеш, ци єдино то ум и разум? Потреба відати, яко не єдино. Иная сила ум, саморасльная души, то єст источник всякого разума чоловіческого. Разум же отвні въ душу приходить. Єсли чого от кого иного научишся и уразумієш, то разум. А ум въ души сам през ся разумен. Той всякіи разуми в мирі родить и украшает. В том умі образ божій и подобіє слави его и несмертел[ь]ность зависла. А єсли ся ум той, живучи в тілі смертном, соєдинить преизволеніем своим зъ богом и аггели его, тогда вічне зъ богом зостанет и по разлучен[н]ю тіла. Такъже, єсли ся одлучить от бога и от доброти его и уклонит[ь]ся своим преизволеніем къ злому, яко аггел отпадшій, тогда съ дімони у вічной темности зостане, и по смерти, разлучившися от тіла, яко сліпець, в неволи сил бісовъс[ь]ких. И юже к тому ні єдиного участіа зъ богом не будет иміти. Ність бо т[ь]мі части съ світом и злому з добрим.

И зася въ главі єст слово и глас, иже єст світ ума, откривая того хотінія и премудрость, и ради, и сокровенное движеніє души, въ явленіє світу полагает.

Повторе на небеси суть світила, солнце, луна, гром, блискан[н]я, вітри. Тако и в главі — очи, яко світила; глас, яко гром, мгновеніє ока, яко блискавиця, диханіє з ноздрей исходить, яко вітр духа бурнаго.

А еже ми рещи о нижней части чоловіка, та єст, яко земля, по своєму виду темна, мокротна, плодотворна, растител[ь]на, и води скрозі ню проходять. И яко земля многии тіла растлівает, тако и сія нижняя часть — чоловіка покарми. И якго звірове, в ней прочни сили й дійства различнии:

яростное, похотівател[ь]ное и растительное; посполитое преизволеніє души и плоти, доброе и злое, смерть и безсмертіє.

И тако сътвори бог чоловіка з двоякои битности — небесна и земна. Тіло видимое — от землі, душа же невидимая — от небеси. И прето чоловік єст світ и т[ь]ма, небо и земля, аггел и звір. И постави его [бог] въ границах смерти и живота, посреді величества и смиренія. Чудное злучен[н]я — дух и плоть, смерть и живот [13].

Взглядом прирожен[н]я разумнои душі, світ єст и аггел [и] живот и небо, образ божій и подобіє слави єго. А ведле тіла — т[ь]ма, смерть, земля, звір. И тако бе[з]смертіє и тлініє въ єдином составі пелкгримует през битіє видимого мира.

Дух — для хвали вічного бога, тіло же — смиреніа діля, аби ся душа к тому въ пиху не подносила и зъ світовидної битности своєи и високого урожен[н]я. Абовім, кгди душею виносимся и величаєм, яко частію божією, тогда, позрівше къ тілу, разуміем ся бити од калу и праху. И тако душа своє високое мніман[н]я смиряет и покаряет[ь]ся пред богом.

Тіло же да пребивает под властію души разумнои і да научает[ь]ся и познавает, яко прах єст и ісказительности начин[н]я. А прето нехай ся не подносить въ пиху, яко аггел отпадшій, чуж зостав ласки божеи, світа и живота и навіки згубил таковии дари.

Тім же достоить ми рещи слово премудрого Григорія о спряженіє и разлученіє. Враг милостив, и друг навітник, товариш єст души тіло по злучен[н]ю, але шкодливий, поневаж воюет на ню с похотьми гріха и налогами своими, и для того непріатель називает[ь]ся.

З инои же сторони, и тіло єст милостивий приятель, поневаж боронить душу од пихи и справует къ доброму. Абовім, тілом могу постити, молитися, плакати за гріхи, милостиню подавати, коліна покланяти пред майстатом божіим. Чого нагая душа, кромі тіла, справити не может [14].

Але не вім, яко би-м мог убічи воєван[н]я. Повстает бо душа на тіло, и тіло воюет на душу. Ибо для тіла нижнюю страну люблю, идеже гріх царствует, душею же вишнего отечества прагну. И егда возру къ богу, тогда велик єст-єм и бе[з]смертен, небесен и світу наслідник, а єсли тіло преважить мя къ дол[ь]нему миру и поставить мя близь царства сатанина, въ границах смерти, уви мні, тогда буду смертен, т[ь]мі и огневи наслідник.

Граница бовім, смерти — тіло гріховное. Преділи же животу вічному — желаніє къ богу души безгрішнои. Посреді

же обоих сих — ум, яко цар и властител[ь]ний судіа и страж живота вічного. Той рассуждает помисли от самои душі и отвні приходимиа от искусителя.

А єсли же душа пасет[ь]ся въ границах смертельних, то єст тілу угодноє творить во похотіх єго, тогда отлученна бивает от небеси и світа божеськаго лишенна. Сама же въ темном и злосливом мирі блудить, яко сліпець, и туляет[ь]ся под ногами сил противних и властій темних.

КОМЕНТАРІ

[1] К. Транквіліон-Ставровецький дотримується антропологічного погляду на природу, згідно з яким світ був створений для людини з метою прославлення нею свого творця. Хоча антропоцентризм Транквіліона ще підпорядкований принципові теоцентризму, в його уявленнях про людину вже є елементи її ренесансно-гуманістичного осмислення, що виявлялися, зокрема, в переконанні у великих творчих можливостях людини, в необхідності її активної творчої діяльності з метою виявлення її знань, доблесті, благородства, таланту тощо.

[2] К. Транквіліон-Ставровецький викладає вчення про чотири елементи, або стихії, з яких, на його думку, був створений універсум. Концепція чотирьох елементів була поширеною за античності (найбільш грунтовно розроблена Арістотелем), у середні віки, а також в епоху Відродження. Стверджуючи, що елементи неоднакові за своїми якостями (одні тяжчі і грубші, інші — легші і тонші), і говорячи про їхнє розташування у просторі, Транквіліон тим самим відтворює арістотелівську концепцію неоднорідного простору, де кожне тіло прагне і займає відповідне йому природне місце, яке може бути далі або ближче від Землі як нерухомого центру світу.

[3] Це спроба Транквіліона пояснити природними причинами морську бурю, грім і блискавку, спираючись на східнопатристичну літературу, зокрема на твори Василія Великого та Іоанна Дамаскіна.

[4] К. Транквіліон-Ставровецький, не згадуючи Арістотеля, схиляється до його думки, згідно з якою небо є п'ятою субстанцією, що відрізняється за своєю природою від чотирьох основних елементів.

[5] Спираючись на твори Василія Великого, К. Транквіліон-Ставровецький викладає геоцентричну точку зору на будову Всесвіту.

[6] Поділяючи весь створений світ на чотири світи, К. Транквіліон-Ставровецький вважає людину третім світом, або мікрокосмосом. Уявлення про людину як мікрокосмос було властиве філософській думці античності, середньовіччя та Відродження.

[7] У дусі філософських традицій середньовіччя, передусім східної патристики і Київської Русі, К. Транквіліон-Ставровецький уявляє собі людину як єдність двох протилежних сутностей — тіла, що, як і макрокосмос — природа, складається з чотирьох елементів, і невидимої, розумної і безсмертної душі.

[8] Як і більшість мислителів того часу, К. Транквіліон-Ставровецький вважає душу розлитою по всьому тілу.

[9] Ототожнення К. Транквіліоном-Ставровецьким почуттів у людському тілі зі стихіями у світі свідчить про послідовне проведення ним ідеї єдності макро- і мікрокосмосу.

[10] Метафізіон, тобто метафізика, предметом якої у середньовічній філософії вважали так звані невидимі сутності: душу, ангелів, Бога тощо.

[11] Поділ К. Транквіліоном-Ставровецьким людського тіла на верхню частину — небо і нижню — землю є ознакою його переконаності у єдності мікро- і макрокосмосу, його намагання наблизити людину до природи, що ріднить його з філософськими ідеями Відродження.

[12] Ототожнення К. Транквіліоном-Ставровецьким розуму в душі з очима в тілі свідчить про його намагання максимально зблизити духовну і тілесну природу, в чому також простежуються певні підходи до ренесансної інтерпретації проблеми людини.

[13] К. Транквіліон-Ставровецький підкреслює складність, суперечливість людської природи, діалектичне поєднання у ній двох протилежних начал.

[14] Викликає інтерес намагання К. Транквіліона-Ставровецького підкреслити необхідність, корисність тілесної природи людини, її позитивний вплив на духовну природу, реабілітувати її, що можна розцінювати як появу елементів ренесансного світовідчуття в його концепції людини.

КАСІЯН САКОВИЧ

(близько (1578—1647)

Касіян (Калліст) Сакович народився у м. Потеличі на Галичині в родині священика. По закінченні студій у Замойській та Краківській академіях був домашнім учителем (зокрема, навчав Адама Киселя, що згодом став Київським воєводою), дяком у Перемишлі. Починаючи з 1620 р. впродовж чотирьох років очолював школу Київського Богоявленського братства. У 1624 р. здійснював проповідницьку діяльність у Люблінському братстві, а 1625 р. перейшов до унії і до 1639 р. завідував Дубенською архімандрією. У 1641 р. перейшов до католицизму.

Касіян Сакович написав декілька полемічних творів, у тому числі «Перспектива», 1622 р. видав «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного...», є автором філософських творів «Арістотелівські проблеми, або питання про природу людини» (1620) і «Трактат про душу...» (1625), виданих у Кракові. Касіян Сакович писав польською та давньоукраїнською мовами. Помер 1647 р. у Кракові, де він був католицьким священиком.

«Трактат про душу...» К. Саковича є продовженням його твору «Арістотелівські проблеми, або питання про природу людини» і, ймовірно, становить другу частину лекційного курсу, прочитаного К. Саковичем студентам Київської брат-

ської школи. Якщо у першій частині при розгляді людини і співвідношення її тіла й душі йшлося переважно про тіло і природні закономірності його діяльності, то у другій спеціально розглядається душа та матеріальний субстрат психічних явищ. У центрі обох творів — людина, проблеми її самопізнання, щоб, вивчивши себе, людина змогла краще керувати «домом свого тіла»: відчуттями, розумом, волею, вчинками.

Видання складається з 1 стор. вірша на герб Ієремії Чарторийського, 7 стор. передмови-присвяти цьому ж меценатові й 167 стор. основного тексту, всього 175 стор. Твір зберігся повністю, однак інколи нумерація сторінок порушена. «Трактат про душу...», як і «Арістотелівські проблеми...», зберігається в бібліотеці ім. Оссолінських у Вроцлаві (Польща) в єдиному нині відомому примірникові.

Ще більше, ніж «Арістотелівські проблеми...», цей твір свідчить про відхід ідеологів братських шкіл від давньоруського розуміння філософії як мудрості і життя в істині, що грунтувалося на духовно-практичному способі освоєння світу і зародження у їхнім колі теоретичного способу вивчення явищ дійсності, в тому числі й людини та її діяльності.

Автор твору при розгляді душі намагається керуватися природничо-науковими даними. Більший успіх йому випадає при викладі проблем, пов'язаних з відчуттями: тут він часто підходить до натурфілософського сенсуалізму. При розгляді проблем розумної душі, де тогочасна наука була ще безсилою, автор часто змушений опиратися на теологію, хоч і в цих випадках він проголошує пріоритет науки й освіченості перед побожністю.

У «Трактаті про душу...» висвітлюються проблеми, які були в центрі тогочасної науки: про сутність душі, її роди, здатності, локалізацію, місцеперебування після смерті тіла. При визначенні сутності душі автор намагається спертися на природознавство й арістотелізм. Але, говорячи про розумну душу, він відходить від її розуміння як форми органічного тіла і схиляється до платонівського визначення душі як самосутної сутності, що є безсмертною і може існувати без тіла.

Йдучи за Арістотелем, К. Сакович розрізняє

три роди душі — вегетативну, чуттєву і розумну. Проте на відміну від Стагірита він вважає, що людина має не три, а одну душу, в якій те, що у Арістотеля називається родами душі, виступає як її здатності.

Основною у «Трактаті про душу...» є категорія вчинку. Всі інші категорії: відчуття, пам'яті, фантазії, уявлення, розуму, волі, мотивації, вибору фіксують підготовчі щаблі до здійснення вчинку. Останній етично забарвлений: від того, добрі чи погані вчинки здійснювала людина протягом життя, залежить майбутнє її душі — вічне блаженство чи вічні муки.

Автор «Трактату про душу...», не пориваючи з християнством, поєднує свідчення християнських письменників з думками античних філософів, широко звертається до іноконфесійних учених, високо цінить людський розум і освіченість, ставить на перше місце земне життя особистості — все це зближує його з представниками гуманістичної думки доби Відродження.

ТРАКТАТ ПРО ДУШУ ВЗАГАЛІ, НАПИСАНИЙ ВЕЛЕБНИМ ОТЦЕМ КАСІЯНОМ САКОВИЧЕМ, ЧЕНЦЕМ ГРЕЦЬКОЇ РЕЛІГІЇ

Опис душі взагалі
Що таке душа взагалі?

Anima est actus corporis physici potentiam vitam habentis (душа є актуальним станом органічного фізичного тіла, що має здатність до життя). Душа дійсно є форма, яка дає буття природному тілу, що має різні частини і здатності до життя. Аби краще зрозуміти сенс цієї дефініції в кількох коротких словах, передамо її більш розгорнуто. Передусім душа називається формою тому, що буття і назва кожної речі даються формою, і ця форма повинна бути формою природного тіла — corporis physici, що підлягає змінам і може мати різні якості: як кажуть філософи, воно є subiectum mutationibus et alterationibus (суб'єкт змін і якісних перетворень). До того ж ця форма є формою corporis physici organici (природного органічного тіла). Тобто тіло, якому душа повинна надавати існування чи буття, повинно мати частини і різні члени. Подібно до того, як органи, що складаються, знаємо, із різних труб і пищалів, видають різно-

манітні звуки, так і тіло людини складається із різних частин і членів, призначених для виконання різних дій і трудових операцій. Іншою бо є діяльність голови, іншою — руки, іншою — ноги, іншою — ока і т. д. Так само і дерево, котре, як побачимо далі, оживляється душею, що його рухає і вирощує, має різні частини і властивості, бо різними є діяльність кореня, гілок, стовбура. Те ж саме треба сказати й про тіло тварин.

Врешті, ця форма притаманна будь-якому тілу, здатному до життя (potentiam vitam habentis). І це тому, що тіла, які не мають здатностей до відправи будь-яких дій чи то в actu (в дійсності), чи в potentia (в можливості), не живуть, якими є каміння, зрубані дерева, трупи, поганські ідоли, що, хоча і мають в своїх кам'яних чи срібних тілах руки, ноги, уста, очі, вуха і т. п., проте нічого не бачать і не чують. Чому? — Тому що тіла цих бовванів не природні, а штучні, створені рукою ремісника і не мають жодної здатності жити живим життям. Людина ж та інші тварини, хоч і не завжди досягають акту, тобто результату, самим звершенням дії, як уві сні, але завжди зберігають можливість (potentia) до їх звершення.

Ти можеш зауважити, що і ангел за своєю суттю — жива форма. Проте він не може надати існування тілу дійсно і substantialiter (субстанційно), тобто істотно з ним поєднатися. Тому він і не може бути формою тіла ні людини, ні будь-кого іншого. І хоча ангели з'являлись в людських тілах, про що є численні твори, але це поєднання ангелів з тілом було не substantialiter (субстанційно), як нашої душі, а лише зовнішньо. Вони з'являлись або в людських тілах, або у [тілах], взятих з повітря, не надаючи цим тілам існування і буття й не оживляючи їх, а рухаючи їх та показуючи деякі дії, властиві живим тілам [1]. Тому ангел не може набути форми людського тіла. Подавши такий короткий опис душі взагалі, приступаю до її поділу.

Поділ душі

На думку не лише філософів, а й теологів душа є троякою: рушійною, чуттєвою і розумною.

Опис душі, що рухає

Душа, яка рухає або живить і зрощує, латиною — vegetativa (рослинна), є ніщо інше, як форма природного тіла, складеного із різних частин і членів, що має здатність жити

рослинним життям. Завдяки цій душі живляться і ростуть дерева, трави, насіння тощо; її не мають камені, плакуни, золото, срібло, зрубані дерева, всі елементи та небо із своїми планетами.

Про сили цієї душі

Сили або здатності рушійної душі троякі: nutritiva (живильна), augmentativa (зрощуюча), generativa (породжуюча). <...>

Про здатності розумної душі
Про розум і свободу волі
Що є розум?

Розум є здатність розумної душі, що пізнає речі, які підлягають розумінню. Його obiectum (об'єктом) або матерією є речі загальні, тому що він осягає речі в їх загальності. Бо, як говорить Арістотель, sensus est singularium, intellectus universalium (відчуття стосується одиничних, інтелект — універсальних). Чуття пізнають через особливе, а розум — через загальне. Поділяється розум на intellectum agentem, patientem, speculativum, practicum, passibilem etc. (інтелект активний, пасивний, спекулятивний, практичний, терплячий). Діючий розум називається активним тому, що він витворює і чинить розумні подібності. Він же називається пасивним (таким, що зазнає дію.— *В. Н.*), тому що сприймає ці зображені подібності і ні в чому іншому, а в собі. Звідси не можна відокремити intellectus agens ab intellectu patiente, realiter et essentialiter, sed solum ratione (активний інтелект від інтелекту пасивного, реально й по сутності, а лиш у мисленні). Іноді ця душевна здатність приймається за саму душу. Уважний дослідник знайде безліч подібних прикладів у творах філософів і святих, однак у власному значенні розум не може бути душею: розуміти і бути є одне і те саме лише в самому господі бозі.

Я б міг поставити тут запитання: чи можуть люди все пізнати і розуміти, оскільки ми говоримо, звичайно, що одна людина не може всього знати, тільки всі можуть знати все [2]. Відповідаючи коротко, скажу, що не лише всі люди — всього, але іноді й одного не можуть знати. Поясню це кількома прикладами.

1. До цього часу всі люди не знають, за допомогою якої сили магніт притягує залізо.

2. Усі не знають причини, чому цапиною кров'ю розм'ягчується діамант або чому він, покладений між магнітом і залізом, не дає залізові притягатися до магніту. Так само в травах, в ріках є багато прихованих сил, причини яких ми досі не пізнали, як і сутності душі. Є багато й інших речей, яких люди не знають і не можуть знати.

Разом з тим, що є найвідомішим за те, що не тільки всі, а й кожний може пізнати, тобто за те, що стосується його спасіння, а не ad curiositatem (до курйозу), не до цікавості, про які потрібно менше турбуватися.

Що є воля і самовладдя?

Воля є сила душі, яка приймає або не приймає речі, пізнані розумом. Об'єктом або матерією волі є bonum in genere (добро взагалі). Добро взагалі буває sive bonum verum, sive apparens (добром істинним або добром позірним), коли, скажімо, людина прагне танцювати, красти, бити, вбивати, приймаючи зло за добро. Якщо хтось про це захоче дізнатися докладніше, хай прочитає в «Етиці» Петра Петриціямедика, виданій польською мовою у Кракові. Це я кажу для тих, хто не розуміє латинської мови, бо латинники досить мають такої матерії, зокрема у Белларміна.

Тут можна було б запитати: чи має людина свободу волі щодо вибору творити добро або зло? Ця свободна воля називається по-латині liberum arbitrium (вільним волевиявленням), а по-словянськи — самовладдям. Про цю матерію й досі йде суперечка між істинними християнами і зловредними єретиками. Не визнаючи вільної волі людини, єретики виходять із таких доведень.

1. Якщо хтось має вільну волю, він чинить як хоче. Але людина не може чинити як хоче. Св. Павло, Rom., 7 (*До римлян,* 7), говорить, що не той творить добре, хто його хоче, але той, хто ненавидить зле. Тому людина не має вільної волі і т. д.

2. Не може бути вільним той, хто не володіє сам собою і не керує, але скеровується кимось іншим. Але бог керує людиною і володіє його волею: «Серце царя,— говорить св. письмо Prover. 21 (*Книга приказок Соломонових,* 21) в руці божій, куди захоче, поверне його». Також і св. Павло, Phil., 2 (До филип'ян, 2): «Бог чинить у вас і хотіння і дію за своїм благоволінням». Тому немає в людини свободи волі.

3. Хто має вільну волю, у волі того є щось хотіти, чинити або не чинити. Але людина цього не має, бо, як говорить св. Павло, Rom., 9 (*До римлян,* 9), помилування — не залежить «ні від того, хто хоче, ні від того, хто біжить, але від бога, що милує».

4. Хто не може бути володарем своїх вчинків, той не має вільної волі. Але людина — не володар своїх вчинків, бо, говорить Hierem., 10 (*Єремія,* 10): «Не в волі людини дороги її, не в силі людини, коли вона ходить, кермувати своїм кроком». Ergo et (отже, й).

Є й інші підстави, на які спирається протилежна сторона, але я, обмежений коротким часом, їх обминаю. А хто захоче, може прочитати їх у Белларміна, який досить докладно і переконливо написав про це у своїх книгах[4].

Переклад з давньопольської мови *В. М. Нічик*

КОМЕНТАРІ

[1] Заперечуючи можливість поєднання ангелів з людською душею в її бутті, К. Сакович звужує сферу надприродного в її поясненні.

[2] Це своєрідне тлумачення К. Саковичем проблеми співвідношення абсолютної і відносної істини.

[3] К. Сакович відповідно до традицій свого часу негативно ставився до єретиків, але, намагаючися дати передусім природничо-наукове пояснення явищ, нерідко сам виступав із позицій науки, розуму, вільнодумства.

[4] К. Сакович говорить про Белларміна як про автора, що обгрунтував підстави, на які спирається «протилежна сторона». Пізніше негативне ставлення до Белларміна, зокрема в лекційних курсах професорів Києво-Могилянської академії, виявилося дещо чіткіше.

РОЗВИТОК ПОЛІТИКО-ПРАВОВОЇ ДУМКИ В УКРАЇНІ
XVI — першої половини XVIII ст.

Уривки з творів Станіслава Оріховського-Роксолана, Івана Вишенського, Христофора Філалета дають змогу хоча б контурно представити специфіку формування політико-правових ідей в Україні XVI — першої половини XVII ст. У цей період до національно-визвольної війни під проводом Богдана Хмельницького Україна входила до складу польсько-литовської феодальної держави — Речі Посполитої і була втягнута в загальноєвропейський соціально-політичний процес, а згодом сама стала його активною учасницею. Формування політико-правових ідей в Україні відбувалося в тісній взаємодії з розвитком польської політичної думки. Чимало мислителів, суспільних та культурних діячів, приміром С. Оріховський-Роксолан, належать одночасно до двох культур — польської та української.

Як типовий представник європейської політико-правової думки С. Оріховський розробляв концепцію природного права та суспільно-договірного походження держави, обстоював ідею держави як аристократичної республіки з освіченим, підпорядкованим закону монархом на чолі. Водночас наприкінці XVI ст. на грунті формування в Україні реформаційних ідей у середовищі книжників братств та Острозького культурно-освітнього центру, зокрема у творах І. Вишенського та Х. Філалета, обгрунтовуються ідеї всесвященства, контролю та виборності ієрархів, відкритого обговорення питань віри й участі всіх у їх вирішенні. Тобто з ідеї демократизації церкви поступово починають викристалізовуватися ранньобуржуазні політичні принципи, а з проголошеної ними свободи сумління виникає принцип інтелектуальної та моральної автономії особистості, усвідомлюються такі її ознаки, як вроджена рівність, свобода вираження своєї волі, висловлювань, свобода боротьби за свої переконання, обстоюються гідність, права, звичаї, культура, віра і мова українського народу. Кульмінацією розвитку політико-правової думки тогочасної України була «Конституція» і «Вивід прав України» гетьмана Пилипа Орлика. Останній документ був написаний з метою захисту національно-державних прав українського народу перед європейськими урядовими колами та тогочасною міжнародною громадськістю. Політико-правові ідеї плідно розвивали також Петро Могила, Феофан Прокопович та інші діячі української культури.

СТАНІСЛАВ ОРІХОВСЬКИЙ-РОКСОЛАН
(1513—1566)

Народився в с. Оріховці Перемишлянської округи Руського воєводства у Польщі. Початкову освіту здобув у Перемишлі. Потім навчався в університетах: Краківському (від 1526 р.), Віденському (з 1527 р.), Віттенберзькому (від 1529 р.), Падуанському (1532), Болонському (1540), а також вдосконалював свої знання у Венеції, Римі, Лейпцігу. 1543 р. після 17-річного перебування за кордоном повернувся на батьківщину, де займався суспільно-політичною діяльністю.

Свій багатогранний талант оратора, публіциста, філософа, історика Оріховський виявив у багатьох сферах духовної культури, у найрізноманітніших жанрах. У галузі філософії його найбільше цікавили питання, пов'язані з етикою і політикою. Він є, власне, і першим з українців високоерудованим полемістом, який розпочав наукову та публіцистичну діяльність з відповіді католицькому теологові Яну Сакрану з Освенціма, котрий паплюжив православну віру.

Оріховський був найвизначнішою постаттю в східнослов'янській культурі доби Відродження, якого в Західній Європі називали «українським» (рутенським) Демосфеном» та «сучасним Ціцероном». Його праці ще за життя автора друкувалися в багатьох країнах.

НАПУЧЕННЯ ПОЛЬСЬКОМУ КОРОЛЕВІ

Про те, як треба захищати державу

Не тільки про те знати мусиш, як здобути прихильність у своїх, але і як їх захистити, коли Бог дав тобі до рук «скіпетр рівності, скіпетр держави твоєї», захищати яку завжди було важко...

Декому не до вподоби збирання грошей для оборони частково тому, що податки щорічні державу виснажують. Інші кажуть, що молодь звикла до розкішного, безтурботного життя, і її нелегко виховувати чи змушувати робити щось на благо держави. Тому треба змінити всю систему оборони.

І якщо ти захотів би знати, який спосіб мені подобається, я відповів би: «Той, який завжди подобається мудрим».— Уся наша республіка, якщо не помиляюся, поділена на 13 воєводств. Зроби так, щоб певний час по черзі воювало кілька воєводств: одного року, наприклад, якісь певні три воєводства, а іншого року — інші три. Таким способом найкраще державу захистиш. Супроти ж особливо великої ворожої сили слід готувати посполите рушення.

Така військова служба, дивися, й принесла б нам блага. По-перше, посполиті спочили б від податку. Далі. Молодь утримувалася б від розкоші потребою військової служби і поволі призвичаїлася б до праці, звикла б до труднощів.

Крім того, їхні батьки, ніби змагаючись між собою, уважніше добирали б для своїх дітей коней, зброю, слуг. Та й іншу військову амуніцію завжди вдома готовою матимуть, якщо певні будуть, що через три чи там чотири роки згідно з чергою повернеться до них служба.

Я вже мовчу про те, наскільки тепер усе в них перебуває у занедбанні, щоб ненароком не зачепити і моїх русинів. Більш мудро, гадаю, чинили давні греки, які саме завдяки цьому позбулися і розкоші юнаків і ворога тримали на відстані від дому.

Я сказав, що знав. А якщо моє не до вподоби, наслідуй кращих і за їхнім зразком в час миру і в час війни державою прав.

Що в державі більше, закон чи король?

У твоїй державі все підпорядковано потребам миру або війни, і республіка обмежена цими обов'язками.

Тому здається недоречним ставити запитання: чому в твоєму королівстві є ще й такі дві гідності, як «закон» і «король»; або хто з них більший? Після того, як переборю всякий сумнів, скажу: «Найсправедливіше, щоб ти перебував у межах свого обов'язку».

Бо якби ми стали слухати римських законників, тобто похлібців тиранів, усю зверхність у державі без сумніву приписали б королеві і таким чином підпорядкували б йому саму юстицію, а його власні закони вихваляли б. Ніколи не

ставили б королеві запитання «чому?» Ніколи б не нагадували йому про присягання. Показували б лише, що сам він є паном нашого життя і смерті. А ті дармоїди тим певніше нашіптували б з усіх боків королеві про «злочинців», які непоштиво ставляться до короля.

З іншого боку, ми виросли не в королівстві Нерона, а в славній батьківщині Сигізмунда. І нас так наші предки виховували, щоб ми знали, що король вибирається задля держави, а не держава заради короля існує. На цій підставі гадаємо, що держава набагато шляхетніша і достойніша за короля. Закон же, коли він є душею і розумом держави, є тому далеко кращим за непевну державу і більшим за короля. Отож, закон дорівнює королеві і навіть кращий і далеко знатніший за короля. А тепер поясню тобі, що таке закон. Він, як я вже показував, сам є правителем вільної держави, але мовчазним, сліпим і глухим. Завдяки йому обирається одна людина, яку ми звемо королем. Вона є вустами, очима й вухами закону. Якби закон міг вислуховувати, вести бесіду, ніхто не обирав би короля; бо закон сам [єдиний] навчає, що слід робити. А тому, що всього цього [закон] робити не може, прибирає собі посередника — короля.

Коли ж якийсь требоніанець або один з римських рабів, наприклад Ульпіанус, влещуючися до тебе, скаже, що ти наймогутніший у своїй державі, не погоджуйся. Скажи, що у твоїй батьківщині править не людина, а закон. Отже, коли тебе запитають: хто ти? — відповідай побожно і правдиво так: я король — вуста, очі й вуха закону, а точніше, інтерпретатор закону, який присягнувся віру в королівстві зміцнювати і нічого іншого не робити, як тільки те, що закон скаже.

Така відповідь буде не лише правдивою, а й преславною,— величною і гідною спадкоємця Казимира Великого. Цей-бо нам перший дав найсвятіші і найсправедливіші закони, які ти так само шанувати мусиш і від них не відступати навіть на кінчик нігтя. Бо, коли закон є даром Божим, помщається Бог на порушниках його дарунку вбивством, чварами, вигнанням, ворогуванням, руйнуванням, рабством; веде, нарешті, державу з покоління в покоління до ганебних законів.

Багато міг би я прикладів тобі навести як нових, так і давніх, які достеменно свідчать, що тирани завжди нещасливо закінчували життя. Про це ось і дистих засвідчує:

Дві є фортеці міцні в короля: справедливість і віра.
Влада тиранів ніде довгою ще не була.

Та оскільки я поспішаю до іншого і не хочу тобі набри-

дати, додам ще трохи насамкінець: якщо ти визнаєш, що у королівстві закон є немовби другим королем, хай зробить тоді Бог тебе і королівство твоє щасливим, бо ти добровільно підкориш всього себе його волі. Та якщо зміниш цей порядок і скажеш, що ти є паном закону, змінить тоді Господь королівство твоє і віддасть його або ворогові, або рабові твоєму.

Коли ж побачиш, що перевага законів і держави є такою незначною, що повсякчас стаєш попереду них і вище обох, знай тоді: добре і належним чином керувати державою — труд не для однієї людини (а ти його один нести збираєшся!). Більший тягар і зусиль вимагає більших, ніж ті, яких сам докласти один можеш. Спільників тобі для цієї справи треба вірних, які приймуть до певної міри на себе разом з тобою спільний тягар і підтримають тебе працею і порадами спільними значно.

Ми вже сказали, яким у республіці правителем ти маєш бути, а тепер скажемо коротко, яких треба мати сенаторів, тобто союзників, при управлінні державою (і пристойних, і однодумців), щоб прибічникам і слугам здавався хранителем непошкодженої держави і, власне, королем, а не тираном.

Про сенат

Треба передусім знати, що добрий король нічим іншим не відрізняється від тирана, як тільки ставленням до сенату. Бо й тиран своїх підданих захищає, як і король: часом справедливо вирішує справи, а то й прощає. Проте його сенат ніколи не подібний до королівського.

Тиран переважно не має сенату, а якщо має, то це нікчемний гурт людей. А тому що сам усю республіку використовує до своїх потреб, побоюється дуже, щоб хтось йому не став на дорозі; і коли спільників (не для оборони республіки, а для шкоди) собі добирає, то передусім дбає, щоб уміли тримати язик за зубами.

Старанно пильнує, щоб видатні в його державі люди не зростали ні в благородстві, ні в науці, ні в чеснотах. І тоді лише вважає себе щасливим, коли відважних, шляхетних, розумних, вчених чи багатих мужів не вижене зі своєї держави.

Навпаки, король (оскільки не сам по собі, але з ласки своїх підданих правителем у республіці стає), щоб більше державі прислужитися, обирає собі в спільники найкращих, найвидатніших з-поміж громадян і з допомогою їхнього авторитету, порад і думок оберігає республіку і в час війни, і в час миру.

Саме тому талановитих і вчених оточує він увагою,— цінує їхню працю і певен, що і в майбутньому ці мужі знадобляться для республіки. Без них жодне зібрання людей, жодна республіка не зможуть устояти довго. А коли вже так воно є, найбільше потурбуйся про добирання сенату,— щоб з обраного тобою сенату усі люди зрозуміли, що ти справжній король, а не тиран.

Остерігайся зажерливих і не довіряй їм керівних посад у республіці. Адже і Святе Письмо забороняє вірити захланцям. Апостол Павло, наприклад, каже: «коренем усіх гріхів є жадібність». До цієї вади найближча розкіш. Якщо її нема, не буде місця і для пожадливості. Треба, щоб ніхто на чуже не зазіхав, хто своє втратив. Інакше з'являться в республіці хитрощі, обман, зрада, грабунки, чвари, насилля над слабшими. Тому, коли від цього зла державу свою увільниш, добери до сенату людей стриманих, які задовольнятимуться тим, що мають,— навіть малим.

Мудрі не допустять до державної служби також людину незнатну за походженням або заплямовану, бо за великий скарб свободи вважають доблесть вільного батька. І навпаки, життя незнатного батька виховує (на їх думку) ницого сина. Ти ж, маючи таку чудесну раду, добирай, скільки змога, мужів знатних і народжених славними батьками: почасти тому, що вони є ніби стовпами твоєї держави, почасти ж, що інші мешканці королівства з діда-прадіда вже звикли дослухатись авторитету таких родин. Це ти постійно відчуваєш. (Жодне ім'я в твоїй державі, наприклад, не важить більше, ніж прізвище Тарновський, Кміта чи Тенчинський.)

Але не забувай, однак, що авторитет є нагородою за славу, доблесть, а не за породу. Тому якби хтось (так само Тарновський за прізвищем, але не схожий на цього вельми славного і великого каштеляна), був би, наприклад, ненажерою, гультіпакою, розтринькувачем, обманщиком; водночас якийсь Крібовський життям і звичаями був би протилежний, та ще й мужем добрим,— чи не подумав би тоді ти, що саме цей є справжнім Тарновським, а того негідника велів би палицею прогнати геть зі своєї держави. Отож, таку трилику породу людей мудрі не допускають до держави.

І в нашій державі також, коли добірних мужів залучатимеш до сенату, ні про що так не дбай, як про те, щоб між сенаторами була належна згода. Бо ніщо так швидко не руйнує держави, як чвари в сенаті. Від сварки Цезаря з Помпеєм Рим занепав. Через внутрішнє ворогування в сенаті

небавом Угорщина вкрай занепала. Останній випадок і нас має настрашити. Про це я вже раніше говорив, коли домагався від наших сенаторів, щоб ласкаво дозволили N вільно говорити правду.

Заради любові до батьківщини і єдиної віри я звертаюся до тебе, мого короля, який, бачу, не може міцно тримати кермо держави при найвищій незгоді між сенаторами. Прикро, коли таке становище існує серед мужів нижчого стану. Але ще гірше, коли таке відбувається між вищими урядовцями. Годі тоді й казати (особливо, коли туди проникла ненависть), що вони стануть думати про щось інше, окрім того, як знайти спосіб обідрати один одного. Що ж до партій, то вони знурюють супротивників образами, приниженням, плітками. І для цієї потреби тримають тисячі судочинців, тисячі адвокатів-крутіїв. Тому якби ти наблизився до деяких, то побачив би їх оточених юрбою судочинців, дорадників, які підказують, чому треба обирати [саме] цього, яким чином слід вигнати іншого з держави або затаврувати. Я нікого тут не називаю поіменно, нагадую лише про похибки. Бо хто знайдеться настільки відважним, що міг би сказати: люди найвищого авторитету покинули напризволяще республіку в такий небезпечний час і ні про що інше не думають, як тільки про згубні судові позови, тільки про вигнання та про потрійні грошові застави? Який же з цих звичаїв,— якби утвердився,— зміг би принести нам користь, а не найпевніший загин твоєї держави?

Тому якщо ти не зважаєш і якщо не турбуєшся, яким чином прихилити собі дружніх і придатних тобі сенаторів, або правити будеш зле, або взагалі не правитимеш через чвари між видатними, в одну мить буде згублене все, що залишив тобі батько. А причина ж появи цієї мовчазної ненависті і розбрату — чув од мудрих — є одна. Саме про неї і буду говорити.

«Моє» і «твоє» — два джерела всякої незгоди в суспільстві. Через них спочатку й виникають суперечки та судові позови, з яких народжується ненависть. З ненависті потім постають заколоти, а після заколотів настає вже неминучий кінець державі. Отож, аби королівство було здоровим, твої сенатори не повинні застановлятися над «моє» і «твоє». Хай цього ні обговорюють, ні вирішують: це інших суддів стосується. Хай сенатори стануть отцями держави, далекими од чварів, дружними, лагідними. Хай душу мають не затуманену ворожістю, не обплутану ненавистю, не сліпу від заздрощів. Хай щиро і чистосердо бачать, що шкодить, а що корисне державі.

Цього не може статися, доки вони самі будуть суддями

власних справ. І потім,— о якби колись те рішення попереднього сейму ти прийняв,— те, в якому сказано, що треба встановити в державі суд з виборних суддів і туди передати всі суперечки (з приводу) приватних справ і щоб після того ніхто не мав права оскаржувати. Хай їхня ухвала буде остаточною, що б вони не вирішили.

Це моє міркування, не мудріше й не корисніше за інші, слід прийняти до уваги, бо стосується воно гаразду нашого короля. В такий спосіб жила колись щасливо Греція, маючи обраних від найзначніших міст мужів, що вирішували спірні питання; їх греки називали амфіктіонами. Подібного звичаю додержувався й Рим, після того як було встановлено прилюдний суд, званий рота. Саме завдяки цим судам, здається, запанувала між громадянами не тільки справедливість, але також мир і злагода.

Таким чином і Галлія за подобою тих встановила парламент і надала йому такі повноваження, що своїм рішенням він прирік короля вирішувати лише приватні справи. І Германія також вирішила встановити у всій імперії один суд схожим способом, і його авторитетові підкорятися: германці називають його просто «камерний закон».

Коли ми маємо, отже, стільки зразків, як утримати мир і злагоду серед громадян і коли вже бачимо, що цей самий закон подано на розгляд сейму, нема причини, чому б за найвищим бажанням і заради блага цієї республіки не встановити б тобі такий суд у Польщі. Так ти доставив би своєму королівству мир, спокій і відпочинок.

Що ж до сенаторів, то коли у них буде забрано право вирішення в суді справ «моє» і «твоє», старанніше почнуть піклуватися про республіку і ти матимеш таким чином у сеймі пристойних отців своєї держави. Але ти мусиш не тільки закликати сенаторів, щоб у мирі між собою жили, але також вельми турбуватися, щоб у провінціях, де за твоїм дорученням правлять, вони справедливо і пристойно з провінціалами поводилися. Бо їхня пихатість як ніщо інше заходить так далеко (про це я вже говорив), що більших утисків од них у провінціях годі й чекати.

Не один є, повір мені, в твоєму королівстві такий собі чолов'яга. Їх багато. Є навіть гірші за нього. Вони у підданих твоїх не тільки гроші і харч (як цей чоловік), але маєтки, поля, луки і ліси віднімають,— прикинувшись лисом. Відкрий же вуха і насторожи їх: звідусіль почуєш жалібний плач і стогін своїх підданих, у яких відібрано також свободу (їхню силу), тому й не наважуються навіть поскаржитися своєму королеві про нещастя. Якщо ж поскаржаться коли, приниженими в різний спосіб повертаються додому.

Всюди чатують на твоїх підданих смерть і жах, бо стряпчі, розглядаючи за побудженням начальника виклики до суду, шукають спочатку вигоду, а тоді, якщо малий хабар, хитрим чином виключають того з числа добрих громадян.

І ще можу додати: недавно з мого маєтку було забрано багато добра. І поле моє захоплене, і худоба викрадена, тому я не можу нині користуватися своїм добром. Не кажу вже про погрози і незліченні образи, гірші всякої неволі турецької.

Таке становище, як ти бачиш, не можна терпіти у вільній державі, бо громадяни стануть зле думати про неї. Отож, звільни свою державу від такого рабства і нікому не дозволяй, як-то кажуть, сваволити, бо охочих до цього багато.

Так, наприклад, нещодавно цілком чесно поставилися до найганебнішої і вельми жадібної людини N. (Чосновського?), коли до неї було послано слідчих. Такими слідчими я б хотів, щоб були мужі суворі і вірні, які про правопорушення у провінціях тобі повідомляли б. Знаючи це, злочинці боятимуться твоєї справедливості. В такий спосіб, отже, вибирай і направляй сенат і урядовців стримуй.

На твоїх нарадах сидять також найсвятіші єпископи,— на зразок старших. Їх ти шануй, як отців, бо вони до твого сенату призначені і виступають авторами всіх твоїх рішень. Але завів ти це правило, певно, випадково, тому що воно чуже для релігії господа Христа.

Таких людей завжди біля себе тримай, як дід твій Казимир мав Збігнева, Болеслав — Станіслава, а його наступник — Прандоту. Ти їх маєш не тільки добирати, а й виховувати. Увіруй, що вся гідність єпископа полягає в тому, щоб жодна справа на землі і на небі, окрім Бога, лише ними розглядалася. Бог-бо перший має ключі для закривання і відкривання небес, він посилає нам святий дух, церкви; його владі підкоряються королі, принци, знатні, незнатні, багаті й бідні.

Послухай, куди веду: усі, яких перелічив, творять одну кошару, в якій усі рівні: «нема ні раба», як каже Павло, «ні вільного»,— тобто становище одного не є ні кращим, ані гіршим за іншого, бо всіх одним святим іменем названо і всіх зараховано до підданих єпископа. А якщо так є (а воно, певно, так і є), то прошу, чи тобі не буде здаватися дивним, коли запитаю у твоєї величності: за яким правом король у церкві вибирає єпископа? Чим ти кращий за мене, чи за будь-кого іншого? — адже при однакових правах у всіх однакова сила.

Що скажеш, о королю, або чим гадаєш виправдати? Може, Письмом? Але ж воно цілком проти тебе, бо вчить,

що диякон Стефан був вибраний не переважним правом когось одного, а волею всіх тих, які були скликані до Єрусалиму апостолами. Довідуємося, що Матвій також був обраний на посаду єпископа всіма апостолами.

Таким чином, Письмо не можеш назвати свідком твоєї правоти. Але, можливо, закон якийсь назовеш? Тоді скажи, який він із себе? Де виданий? Невже на радах, які доручають канонікам як членам капітул обирати єпископа? Адже вони на виборах репрезентують ту церкву, яка потребує єпископа. Таке досі, бачимо, ведеться в Римі, Зальцбурзі, Памберзі, Магдебурзі, Бреслау і багатьох інших містах. Отож, ти не навів жодного закону, де було б тобі це дозволено.

Але, може, тобі відомий якийсь приклад? Старого в усякому разі не знаю, бо аж до Казимира, діда твого, вибір єпископів у Польщі залишався виключно в руках церкви. Розгорни, прошу, старі літописи, поглянь також на історію діянь твого діда: легко збагнеш, що найстаріший звичай церкви від діда твого в Польщі лишився незмінним.

Якщо, отже, тобі не можна призначати єпископів ні за Письмом, ні за законом, ні за прикладом чиїмось, слід визнати, що королі (коли таке роблять у церкві) зі святим духом відверто воюють, тому що миряни не мають права обирати єпископа, якого хочуть, у церкві Бога. Ще гірше, коли цей гріх нав'язується; коли при виборах єпископа виголошують такого роду слова: «Королівська величність за твоє вірне низькопоклонство дарує тобі сан єпископа».

Ще не так давно, коли наставав час канонічного вибору, казали трохи інакше: «Угодний святому духу і нам, будь єпископом цієї церкви». Тепер же в багатьох випадках ніби само собою зрозуміло, що обрання того чи того єпископа угодне святому духу, хоча раніше про це говорилося відверто. Відверто і чітко заявлялося також, що цей претендент 30 років віддав службі єпископату, перш ніж заслужив право бути обраним. І невтямки цьому доброму мужу, що єпископський сан він одержав від короля як нагороду, і не чув Христа, який сказав: «Не ви мене обрали, але я вас вибрав». І потім усіх цих апостолів, тобто єпископів, Христос покликав слідувати за ним. Тих же, які самі себе запропонували Христові, відверто прогнав геть.

Отож, це запровадження, як бачиш, не від отця небесного і поза сумнівом буде знищене, якщо церква чимдуж знову не одержить своє старе право вибору єпископів. Із цього ти також матимеш численні блага,— передусім, справжні єпископи будуть обиратися не одною людиною, а багатьма. Далі. Перестане простолюд скаржитися на згубні звичаї кліриків, бо єпископом у них буде не призначена їм чужа

людина, а багатьом відома і звичаєм своїм, і приватним життям. Такий не страждатиме, що підлеглі його ордену не схожі на нього. Якщо це зробиш, знову церква одержить давню гідність. Якщо глибоко усвідомиш провину,— що з Богом відверту війну забажав вести,— знову повернеться церква до лона Бога. Я про цю справу не говорив би тут і слова, якби саме сумління не турбувало мене, коли побачив, що немає проповідника, який прилюдно повчав би вас, королів. За такий порядок і за вашу до церкви Бога несправедливість Бог покарає вас. Але чому це ми, неотесані, маємо біля Євангелія кричати, коли вчені всі мовчать? Нагадую тобі про твої помилки тому, щоб у день Страшного суду я не картав себе, що тебе не застеріг. У цій книжці я запропонував тобі певні зразки, чи елементи королівського життя. Решта буде далі, коли розглянемо по порядку всю діяльність короля.

Переклад з латинської мови *В. Д. Литвинова*

ХРИСТОФОР ФІЛАЛЕТ

«Апокрисис» — один з найвидатніших творів української літератури кінця XVI ст., є першим полемічним трактатом, спрямованим проти Брестської унії 1596 р. Для обгрунтування унії Петро Скарга видав 1596 р. у Кракові книжку «Synod Brzeski i jego obrona». Її переклав українською мовою митрополит Іпатій Потій, назвавши «Описанье и оборона собору руского берестейского» (Вільно, 1597). 1597 р. у Кракові вийшла анонімна брошура «Ектезіс», яка висвітлює хід і зміст православного Брестського собору, викриваючи єпископів, що прийняли унію. Наприкінці 1597 — на початку 1598 р. публікується польською мовою фундаментальний «Апокрисис». Майже одночасно в Острозькій друкарні виходить він й українською мовою у перекладі, як вважається, Клірика Острозького чи Гаврила Дорофейовича.

Автор «Апокрисису» назвав себе вигаданим ім'ям — Христофор Філалет, що в перекладі з грецької означає Христоносець Правдолюб. Дослідники сходяться на тому, що псевдонім належить прибічнику князя Острозького протестанту

Мартину Броневському. Найвірогідніше, «Апокрисис» написано на замовлення князя Острозького. Провідні ідеї твору визрівали у гуманістично-ренесансному середовищі тодішньої українсько-білоруської інтелігенції, що склалося при дворі князя.

Наведений текст з уривками з «Апокрисису» Христофора Філалета, а також словник до них і відомості про твір та його автора подаються за виданням: Українська література XIV—XVI ст. К., 1988. С. 289—305.

АПОКРИСИС

албо отповідь на книжкы о соборі берестейском именем людей старожитной реліи греческой, через Христофора Филялета врихлі дана

Передмова
до чителника, з сторони порядку а способу, в даванью той отповіди захованого

Под сеймом, близко пришлым, книжку, друкованую с тым титулом «Собор Берестейскій» [1], пустил хтось межи люди.

Хтосем его зову, бо именя своего затаил, абы што ся подобает тым рихлій зышлося ему писати.

В едной части тых книжок в речи способ отправованяся, в другой рекома оборону того синоду запер, синодом и синодовыми діями называючи якуюсь унію, через митрополита киевского, и через володимерского [2], луцкого, полоцкого, холмского владык, с костелом римским в Берестю чиненую. Которой уніи лист, там же снать списаный, приписал, и што ее трактаты з розрознеными од митрополита греческой реліи людми попередили, припоменул.

В выписованю тых трактатов и тоей уніи, а особливе в обороні еи, сила речій вносит, которыи старожитной реліи греческой чоловіка уважити мусят и которыи от свідомого струдна признаны быти могут.

Для забіженья омылному розумінію и у нынішнего, а тым болше у пришлых віков (которые без афектов о речах, а особливе и о причині злого в Речи Посполитой, гді бы до него пришло судити, дасть бог, будут), тут же тыж для затканья уст противником, которыи для молчанья на

потвари оказію до триумфу берут, и для перестороги а лікарства своим,— отповідь на то потребная быти людем старожитной реліи греческой здалася. Которая тобі ото, чительнику ласкавый, в тых книжках подается.

Ціль, до которого в той отповіди міримо, тот ест: оказанье невинности нашей а выкроченья стороны противной, которая ся плохо, нерозмыслне, без причины, мимо відомость всей братіи, до отданья послушенства отцу папіжови римскому поквапила; которую тот писар помененных о синоді книжок обмовяет, на нас вину валячи, нам старожитной реліи греческой людем упор, небаченье, гріх против богу, непослушенство против помазанцеви его, сіянье межи братьею ростырков згоды и милости згорженье, непорядок, сліпоту нестаток, глупство, блюзненье, смілость и вшетечность безбожную, а згола все, што ядовитая слинка до уст принесла, приписуючи.

Тая ущипливость его заробила певне на неушанованый а взаем ущипливий отвіт.

Але уважаючи пристойность нашу, не отповідаемо дурному ведле глупства его, на вшетечность вшетечности, которой и уроженя и захованя, и уста наши не привыкли не заживаем, жалобою жалобі, не застановяемся, овшем скромность наша абы была всім людем явна перестерігаючи, не толко не отдаваемо злого за злое, ани злоречим за злоречене, але теж з отнесенья тых фалшивых примовок упевнене о сплочености церкви святой, кресту всегда подлеглой, и так віры нашей тым большее потверженье и потіху неледаякую беремо.

С той скромности нашей и то походит, же того, што тые о синоді книжки писал, жадных ему уразливых титулов не даючи, толко синодовым діеписцем [3], с той міры, же синоду Берестейского дія писати поднялся, а инді и простым діеписцем в той отповіди нашой называем.

В порядку той отповіди, стосовалнесмыся, яко найліпій могло быти, до порядку, которого тот діепис [же его вже так звати почнемо] в писанью своем зажил.

Однак же, иж нікоторые речи и килька кроть на розных містцах повторяет, а нам на одну реч килька кроть отповідати не слушне ся здало,— для того ж всі тые штопереднійшіе пропозиціе, которые он твердит, которых ми не признаваем, якобы зрейстровавши, если суть правдиви, албо ніт, у особных розділіх, на кшталт квестій розложеных, подпоры его уважаючи, и свои против тому приточаючи, спираемося: аби затым хто одно тых наших споров свідом, тым снадній о них розсудок чинити, и в вонтпливости, если бы якую міл, розвязатися мог.

В чом для снаднійшего понятя, на чтыри части тот отвіт наш розділити нам ся здало.

В первшей, вмісто того, абыся было міло на діеписцову повість, з стороны справ в Берестю отправованых, з несмачным подобно ростресанем ен, отповідати, то ся цілый вписал шкрипт, на синоді Берестейском, от духовных и світских старожитной греческой реліи, от митрополита и его товаришства розрозненых особ, о их там поступку в Берестю списаный, и засвіжа до книг трибунальских великого князства Литовского отданый.

В котором же много речій, звлаща там, гді есть реч о митрополитовом выкроченю, вспомянуло, которых не всі свідомы,— протож, для объясненья и потверженья того шкрипту, зараз ся нікоторыи писма, листы, права, посельства и прочая, в том шкрипті вспомяненые, приписали. С которых ся чителник о многих речах, ку віданью под тым часом мішанин для віры в Речи Посполитой потребных, вывідатися может.

В другой части ест реч о поступку розрозненых от митрополита реліи греческой особ на синоді Берестейском околичностях, которым діеписец приганил; и уважается, если то слушныи, албо ніт, приганы.

В третей части трактуется с единовладстві костелным отца папіжа римского: еслиж, яко твердит діеписец, в евангеліи, в отціх святых и в историях костелных уфундовано есть?

В четвертой а остатней части діеписовы до людій реліи греческой упоминаня (в которых нам з розных мір патріарха Царгородского ганит, а зверхность папіжа и сполечность костела римского залецает) уважаны бывают: если суть таковы, для которых бы слушне, послушенство патріархом восточным выповідати, а папіжови отдатися міло?

Во всем том таковом отвіті, містца всі либо с письма святого, либо з отцев святых, либо з історій костелных приточованы на краях значити здалося,— для того, же з латинником есть спор, против которому з латинских письм найболше свідоцтв приводимо.

А для того, абы обачил, же яко он, римского костела будучи, на нас, греческой реліи люди, в греческих наших творціх на доводы здобыватися хотіл, так и мы против ему з власных костела римского письм и з своих свои доводы маемо, а слушній и правдивій приточати можемо.

Чого каждый, усмотруючи в тые містца на краях назначоныи, речю самою досвітчит, а затым зараз и з стороны того ся справит, же мы не самою латиною, яко нікоторые

нас удают, але римского костела (в котором по-латині, хоть при невміючых латинского языка, небожеснство отправуют) блудами ся бридимо.

С тоиж причины, же римянинови ся отписует, часто слов в церквах нашых греческых мній звычайных, а толко римской віры[4] людем призвоитых, фолкгуючи вырозумінью людскому, уживаемо, яко: егда зовемо владыки — бискупами, соборы — конциліами, церков — костелом и прочая.

С тоиж причины на нікоторых містцах сентенціи, с письм латинских браныи, приписовалися, абы каждый, же ся реч истотна пишет, узнати, и в самых оригиналіх тым снадній трафити мог.

А иж ся, ласкавый, чителнику, в том отвіті так часто, яко обачиш, противко діеписови пытаньем наробяет, чинится то для того, аби гді бы зась хотіл нам отписати, звычаем других своих цеховых братьи, одного не міав, другого не звіав, што — мякшіи куски жуючи, а костей, которыми бы ся мог удавити, занехиваючи; схочет ли отповідати, нехай же на все отповідает: обачимо, як с того выбрнет.

Другая причина того так частого пытанья есть, абы ся фантазіи и превзятости тых догодыло, которыи не учоными быти, але все всіх, а особливе нас, хотяй их о то не просимо, учити хотят, приписуючи собі мудрость, а нам простоту.

А так, яко простаки, в простоті христіанской, без хтивости на кровь, без облуды, пыхы и надутости, поволанья свого пилнуючи, и пана бога спокойне ведле сумнінья хвалити прагнучи, ато ся бажаемо, пытаемо, довідуемо у тых велебных світа того мудрцев, с тою певною надією, же тыи пытанья наши, которыи ся тут попросту подают, не толко от них потоптаны не будут, але теж, дасть пан бог, завстыженем их, трутизну под медом ими закритую, и як под языком лагодне мовячих утаеный — латве здоровя душного прагнучим окажут.

Толко тя о то, ласкавый чителнику, пилне прошу: хочеш ли тых споров наших добрым судією быти, нехай ти не будет тяжко тую отповідь нашу, не так злоблючи зді, а онді углядаючи, але от початку до конца (бо тут одни речи з другыми, веспол объясняючи и утвержаючи, на кшталт огнив ланцуховых, споены суть) с пилностю, статечне и з уваженьем прочитати. То собі по тобі обицаючи, пану богу тя в опеку его поручаю.

Четвертой части отповіди

Розділ 8

Если то правда, што діепис твердит, иж папеж и з своими ведучи греческой віры людей под свою зверхность, не жадного пожитку своего в том, але толко духовное потіхи, згоды, милости христіанской, и постраху еретиков и турков шукае?

В напоминанью своем до руского народу діепис и тых слов уживает: «А нам, католикам, што з вашого того зъедноченья з нами прибывает? Ничого а ничого! Окром духовной потіхи а веселья ангелского, которым ся з ними з овец налізеных радуемо. Штож, мы з вас корыстити, што за пожитки свіцкіи з вас міти хотімо? Жадных! Ничого нам не приступает, одно веселье з болшей хвалы божей, иж ся христіане згажают; иж ся братією, одного отца небесного діти, милуют; их пострах будет еретиком и турком, которые ся о розорванье христіанское старают. Знаете упріймую, жадного пожитку, нешукаючую нашу ку собі милость, гді ся о самое доброе ваше збавенье стараемо, аж ничого своего свіцкого не ищемо, ани по вас ся сподіваемо».

Бы то все правда была, было бы чому вірити. Але если до правды и што иного ся примішало, нехай діепис не мает за зле, же не ціле в той науці віра ему ся дает. Быть може, же суть такіе межи римскими католиками, которые тым мниманьем, же, окром сполечности з римским костелом, нихто збавен быти не может, от своих пастырей опоени будучи, и, з зычливости противко нам и спасенью нашему, наше зъедноченье з римским костелом ради бы виділи, пожитков в том своих приватных нешукаючи.

Але жебы діепис и ему подобные тікавци — а што болшая — жебы папеж римскій, стараючися о тое наше зъедноченье, прибытья, пожитку своего не угледал,— тó в нас згола не хочет. Не відаю, што бы ся то стати міло, жебы ся звычай отмінити міли? Давна ово барзо приповість: «Двор римскій не просит о овцу, або не мает ся до овцы без вовны».

А же то правда, річ сама посвідчает. Гді ж колвек бовім едно єсть штó скубти, там ся римскіи преложеныи горнут, там ся тиснут, там с кождой міры старанье чинят, якоби свои прапорци ростягнути могли; которые розтягаючи, зараз на першом вступку, а праве — перед всім, свои собі пожитки звыкли варовати. Світчат о том вси христіанскіе королевства, послушенству папежскому подлеглые, с кото-

рых на кождый рок и до того часу барзо много интраты и провентов до Рима выходит...

Тых приходов и интрат причиненья же в потяганью нас, греческой реліи людей, тут в полночной стороні мішкаючих, под послушенство свое над все шукали,— посвідчает того поступок з князем московским Юлія Третего папежа. Которій то Юліус папіж, кгды ся у него о корону королевскую Иван, князь московский [5], до сполечности с костелом римским през Карла, цесаря [6], вабленый, року 1551, за короля Жигмонта-Августа старал,— подаючи ему кондиціи, за которыми бы старанью его догодити міл, а напервій тые три написал:

«Наперед аби великій князь Иван, которій от найвышшого бискупа королем мает быти названый, был повинен послати до его святобливости послы с поселством поприсяженья вірности и послушенства найвышшему бискупови и святому римскому костелови, а першого, а потом што — пятого року дати благословенному Петрови королевской вірности и послушенства дар. А тоеж чинити нехай будет повинен, хтоколвек московским королем будет, в першом королевства своего року, и потом, яко вышше, што в пять літ.

Который король будет коронован от переднійшого архіепископа в королевстві, именем римского папіжа, и поприсягнет до рук помененого митрополита вірность і послушенство святому римскому костелови, а коронованым будучи, пошлет свои послы до Рима, яко вышшей.

До того: илекроть ся трафит, же будет столица римского костела ваковати, а иж на нее инший новый найвышшій бискуп вступит, пошлет король московский звычаем инших панов христіанских свои послы до найвышшего бискупа з даром королевским ку отданью и поприсяженью послушенства и вірности.

До того: абы переднійшій королевства московского арцибискуп был обираный звыклым дотоля обычаем, а відже так, абы был конечне потверженый от найвышшего бискупа, и от негож абы был повинен плащ брати, и прочая».

Тыи то три кондиціи московскому же перед всіми были поданы,— тые, штó канцелларейных коронных справ оного часу свідоми, добре відают. Послал их был з Рима королеви Августови Адам Конарскій, доставши их от кардинала Мафеуса, вице-протектора, при котором ся на он час за посланьем королевским бавил. Нехай же з них каждый бачный судит, еслиж папіжове римскіе, в привоженью людей до едности костела римского, пожитков своих над все не шукают?

Але штож им речи? Мают по собі письмо: «Кто коли воюет за свой власный жолд? Кто щепит винницу, а овощу еи не ясть? Кто пасет чреду, а млека еи не поживает? А Гукго, ніякій кардинал римский, написал: «Слушный, то ест, а на прикладі апостолском укгрунтованый звычай, же бискупи и арцибискупи папіжа видіти обіцуются, и яко Павел до Іерусалима ходил, абы Петра виділ».

А до того звычаю слушне придано оно росказанье з Девторономіномом: «Не оказуйся пред господом тощ». Леч папіжом, их милостям, которые, ведле науки своего римлянина Цицерона [7] справуючися, «там працу оборочают, отколя ся оздобы и пожитку сподівают».

Давши покой, а инших в тым духовных прелатов римских поступком присмотруючися, тую их интенцію, которою нас до зъедноченья с костелом римским провадят, за барзо подозріную міти мусимо. Бо з чогож иншого они болше в пасенью овечок шукают, над пожитки свои?

Азаж их побожности правдивого католицтва, а навет душного збавенья в самом праві датку, до рук своих идучим, не засадили?

Азаж того не посвідчают их клятви (поки юриздикцію або зверхность цалую міли), о тое самое толко чиненые, кгды хто бискупщизны, десятины, сыпного, мішнекго и прочая, им не выдал?

Не мужебойства, не вшетеченства, не чужоложства, не кривоприсяжства, не лупіжства, а коротко мовячи, не жадные гріхи и выступки до сполечности костелной жадному з их овечок не вадили. Кто одно у отданью податков, им належачих, не позостал,— ведлуг зданья их, добрій был христіанин, добрій католик, святобливый человік! Задержал ли десятину — али безбожным, али клятым, али шатанови отданым каждый такій зараз зостал!

На тое (чого пріти трудно) смотрячи, діеписе, а яко тобі в том вірити маемо, што повідаеш, же в том проваженью нас до зъедноченья с костелом римским пожитков своих не шукаете? Трудно отмінити налог, которій стоит за прироженье.

Обавяемося тогды, же вам не о то идет, абысте нас до ліпших паш припровадили, але о то, же бысте з нас вовну брали, а подобно и шкуру лупили, змышлеными словы через лакомство, купецтво з нас собі строячи.

Обавямыся, абы, місто мышленья, которое по собі показуете, о нашом душным збавенью, болшей есте не мыслили о иншом збавенью, то ест о том, яко бысте нас всіх прономій, на греческую релію наданых, собі их фортелне за тым зъедноченьем привлащивши, збавити могли. До то-

го як великіе суть подобенства, вышше ся в першой части, в розділі третем троха припомніло.

Обавямыся, абысте, місто потіхи духовной, о которой діепис повідает, не шукали потіхи телесной, то есть, абысте над нами, свіцкими греческой реліи людми, переводити, нас правом мятежити, трапити, нищити и убожити могли,— за тым зъедноченьем витиснувши попы, а на их місца вкрадши и ростягнувшися в маетностях наших.

Обавямыся, абысте в місто тоее милости межи братіею и одного отца небесного дітми, о которой надобне мовиш, того, якобы нас укривдити, ошукати, утиснути и ошидити под покривкою згоды, не шукали.

Обавямыся, на початки смотрячи, абысте, місто едности, розорванья и мішанины з згиненьем, албо принамній з захвіяньем, и навонтленьем Речи Посполитой злучоной, не взнітили.

Обавямыся, наконец, абысте, місто того постраху туркам и еретикам, которые теж одным цілем того зъедноченья быти припоминаеш, вторженьяся в нас самых и пышного панованья над сумніннем нашим не шукали. Звлаща же бачимо, иж тое зъедноченье намній ку болшому, ниж пред тым, пострахови турчинови стягатися не может. Кгдыж яко дефект зъедноченья того, николи до поднесенья войны против тому тиранови, гді бы згода на той всей Речи Посполитой была приступила, не заважал. Так и тым зъедноченьем, хотя бы до него досконале пришло до поднесенья ей (гді бы згода всіх инших не была) намній бы ся дорога не услала и потужности новотной ничого бы не прибыло.

Одныжиж завсегды, однако потужными, еднако хвалу божую милуючими, и еднаково тиранови турецкому нехутливыми были-сьмы, есте-сьмы и будемо, мы, народу руского и литовского обывателі! Яко ничого тому не уволочала сполечность наша з греческими церквами, так з другой стороны сполечность з римским костелом жадной бы в той мірі акцесіи не учинила.

Плитки то суть щирые, которыми нам діепис очи мыдлити хотіл! Не до нас, которые под панованьем короля, его милости, здавна послушне мішкаемо, будучи члонками единой нерозділной Речи Посполитой, але до тых толко такого аргументу в персвадованью зышло бы ся ему было уживати, которых силы дотоля с Короною Полскою не суть зъедночоны! Ліпше бы был діепис учинил, кгды бы то был у себе уважил, што власный его еден католик в скрипті, недавно межи люді пущоным, написал:

«Же за попираньем справы того зъедноченья обавятися

потреба, абы турчин, услышавши, же ся рускіе грекове з найсвятшим отцем порозумівати и братати починают, а затым бы и тые, што под ними суть, их прикладом вперед з найсвятшим отцем, а потом з Ракуским домом потиху ликги не приняли, боячися, абы ты прудше и ядовитій так на нас, якого и на христіани, под собою мішкаючіе, не натер. Што бы там тих христіан за утрапенья до утрапенья причиненьем ку отступованю віры христіанской з десперацiи, проводити, а так утаеные там христіанства силы высилити и ослабити не могло».

То то, мовлю, што егож католик написал, діепис уважати могл ліпій, ниж што то нам очи мыдлит пострахом турков, рекомо идучим с того зъедноченья, до которого нас намовляет.

Могло бы ся тут зараз припомнити, яко з того постраху себе діеписови еретицы шидят; але, же полны того уши людскіе, замолчую.

А тот розділ кончачи, господа бога о то прошу, абы он нас, з ласки своей, того уховати рачил, яко бысмы на ряды тых духовных в проваженью нас до едности, рекомо пожитку своего нешукаючих, николи не приходили.

Четвертой части отповіди

Розділ 9

Еслиж, яко діепис радит, люде старожитной реліи греческой, того вдячни быти слушне мают, же их такими способы, якіе тепер суть в уживанью, до едности с костелом римским приводят? Тыми словы діепис замыкает свое до руского народу напоминанье: «Дякуйте побожному и великих цнот и милости ку богу королеви своему и бискупам святым, и иным, иж вам до тых вічных добр так упрійме помагают, а не хотіте быти невдячниками грубыми, которыи добродіев своих не знают, албо брати от них так дорогих и збавенных скарбов не хотят».

Бы тые слова от самого діениса до нас были мовлени, выборне на них замовчати бы ся могло, звлаща же в них о его кор[олевской] милости, пану нашом милостивом, взмінку учинил.

Але иж много тых есть, которые хоть не словы, еднак и розуміньем тогож по нас с тым діеписом потребуют, абысь-мы того веденья нас до отданья послушенства папіжови римскому (которое веденье он помаганьем до вічных добр зовет) вдячни были, и кгды на них стискуемо, за зле

нам, речи несвідоми будучи, мают,— нілзя едно в том розділі на тые слова ся озвати, и всім, которые відати потребуют, справу о том дати: чому тое веденье нам пріемно быти не может, али нас барзо мерзити мусит?

В чом так ограничимо мову свою, же ничого о речи самой то есть о том, если в том веденью до послушенства паніжа римского вічное добро зависло, албо нет, мовити не будемо (кгдыж ся звлаща з стороны ея з прошлых тоей отповіди нашей розділов каждый справити могл); але толко сродки и способы, которых в том веденью нас до того послушенства по тые часы уживано и уживают, уважати будемо: еслиж суть такіе, которые бы з вдячностю ліпій, ниж з утискованьем пріймовати ся годило? До которого уваженья же потребно есть віданье тых сродков и способов в том веденью нас уживаных, потож е коротко припомню.

В котором припоминанью же теж универсалы нікоторые его кор[олевской] мил[ости], пана нашего мил[остивого], за даньем звлаща оказіи через діеписа вспомнити прійде, с тым ся декляруемо, перед вшеляким початком того припоминанья.

Наперед: же е на нас не што иншого вытискует, едно продкам кгвалт а кгвалт праве юж незносный, а при том хоть до открытья правды, которую незвычливые ради бы загребли, в нашом на утрапенья стескованью, не толко нас заглушаючи, але еще и вину, яко бысь-мы невинне стисковали, при нас зоставуючи.

Другая: с тым ся оповідаемо, же выдаванья тых универсалов, которые ся припомянут, вину найдуемо частью при тых, которіе не певными повістями и скрутными инстанціами своими оные вымагают, частью а найболше при тых, которые через присягу повіреные собі маючи, перестереганье того, якобы листы жадные, праву противные, в канцелеріи писаные, печатованые, подписованью кор. его мил. подаваны и з канцелеріи выдаваны не были. Однак мимо тое такіе универсалы, праву и присязі кор. его мил. противные, важатся выдавати.

Зачим зараз с тым ся декляруемо, же якосмы от его кор. мил., пана нашего милостивого, добротливой через себе натуры его кор. мил. свідоми будучи, все вдячне пріймовати звыкли, розуміючи, же ничого злым, але все добрым умыслом чинити рачит, так и за тых универсалов выданьем того, нашого о его кор[олевской] мил[ости] розумінья не отміняемо, певни будучи, же его кор[олевской] мил[ости], за взятьем от нас справи о том, иж тые универсалы с присягою его кор. мил. згодные не суть, тым,

которые е до подписованья подавани, зганити то и напотом абы того не чинили сурове заказати будет рачил.

С тым ся так коротце наперед декляровавши, до самой речи приступуемо.

Гді то, наперед, зышло бы ся подобно припомніти о годностях, приметах, поступках и цнотах владыки луцкого [8], который найпереднійшим сродком, автором, справцею, теслею и будовничим тоей надотлілой едности, а за едностью наступуючого утиску назватися может. Припоминанья того тот пожиток могл бы быти, абы люде, відаючи иж «якая причина, якій справца, такій теж и скуток», посполите звыкл бывати, тым снадній в том, еслиж им тая едность слушне смаковати мает, и што о ней держатися годит, могли ся розвязати.

Леч же тое припоминанье и придолжшим быти, и вточенье тут много таких речій, о которых и слухати бридко, за собою потягати бы мусіло, не хочу чителникови с тоей міры мерзячки чинити. Атоли тые краи, в которых коли жил и живу, о брыдких а не толко духовной, але ани свіцкой христіанской особі неналежачих ексцесах его, могут каждому пытаючомуся справу дати.

Сподівалисмыся, же вжды проіжчка до Рима міла в ним отміну его ку доброму справити; леч, місто поправы живота, принесл з собою оттамтоля его милость, сполне з тоею надотлілою едностью, книги невстыдливые, фикгурами наддар вшетечными наполненые, которых прегледованьем безбожные очи пасучй, нерядную пожадливость чим далій тым болшей в собі помножает. А мало на тым маючи, же сам в погляданью на их своей роскоши утіху положил, еще ку тому и уцтивым матронам под час оных показовати ся не встыдит. Штó еслиж ся годит, нехай каждый уважит!

Пріти того трудно мает, бо суть тые, которые ему тое, кгды схочет, в очи рекут. З менших речій снадне судити о болших, которых, яком рекл, уходячи бридливости, замовчую.

А также и о инших его товаришов неледá похвалы годных поступках и животах ничого мовити не хочу, абы хто звлаща несвідомый не розуміл, якобы ся то басни чинити міло. Кто хочет відати, што ся в которого з них вливает, нехай ся парафіянов их запытает, албо хотя на оном каменю пробирском вісти посполитой пробу о том нехай учинит: узнает то лацно, еслиж святые речи от таких особ справованы быти моглы?!

А затым и з стороны того ся резолвуе, если неслушне на тые сродки тоей велебной уніи стискуемо.

Давши иншим поступкам и животови их покой, азаж то неслушне нас обходити мает (о чем в першой и второй части тоей отповіди ся мовило), же без синоду, без всего порозумінья ся, намній ся нас в том не доложивши, не толко мимо позволенья, але и мимо відомость нашу, а штó болшая — відаючи противную интенцію нашу, відаючи о протестаціах, которых есмы за глухіе толко вісти о тых замыслах до ушей наших прихоженьем, на много місяцах чинили, того ся важили, же именем нас всіх отдаванье в Римі послушенства строили и нас, правне яко якое быдло, стрыхом Юдашковским (который оно мовил: «Что ми дастé, а я его вам выдам») не без явного кривоприсяжства новотной зверхности поддавали?

Нуж облуда, нещирость, шалбирство, фортéли и фалши их, которых в той мірі заживали (в тот час, кгды найбарзій тые речи кновали, и словне и листовне нас же о том ани мыслят упевняючи, и еще до сталости при старожитной реліи ведучи, азаж нас слушне обходити и до стискованья побужати не мает?!)

Леч все бы то зноснійше, хоть барзо жалосные были речи, кгды бы оттоля розличные нас реліи греческой людей уближенья, утисненья и кривды яко з ніякого жродла не были выникнули, и кгды бы поступки, кгвалтом, мусом и неволею значне пахнучіе, не были ктому приступили. На которое иж слушне стискуемо, абы каждый бачити мог, нікоторые толко з них (бо кто ж бы всіх виличил?!), а особливе тых, которые юж по іханью луцкого и володимерского владыков до Рима [9], наступали, для прикладу припомнимо.

Бо ач вправді скоро по ового в першой части вписаного листу нікоторым владыкам в року еще 1592 данью (в котором суть обезпечени, же для всякого оскаржанья, клятвы и оголошенья, бы добре против станом их ведлуг прав духовных и свіцких было достоенств, не міли тратити), зараз ніякіе нас старожитной реліи греческой людей в набоженстві пренагабанья появлятися почали, однак найбарзій ся и напотвористій в року 1595, по іханью юж помененых владыков до Рима показали.

В тот час юж тепер на набоженство наше явно натерто. А вступок того за универсалный кор. его мил. и в добрах и містах кор[олевской] его мил[ости] наперед учинено: церквы на нікоторых місцах печатаючи,— аппараты церковные з них беручи,— от хвалы божей и набоженства в дни святые, ведлуг старого календаря отправованые, з церкви люди кгвалтом выгоняючи,— на презвитеры и попы наши ся торгаючи,— з сакраментом звыклым способом до хорых

через рынок ходити им в уборах поповских заказуючи,— мертвых явне через рынок с процессіею ведлуг обычаю реліи греческой провадити, в церквах в свята звонити, и обрядов набоженства своего заживати заповідаючи,— а тых, которые тым заказом и заповідем подлегати не хотіли, браньем вин, везеньем, битьем и иншими способы удручаючи.

В тых же містіх кор. его мил. и под тым же часом на школы реліи нашей греческой ся торгано: діти и убогіе з них до своих волочачи, бьючи, сажаючи и розмаитые над ними збытки чинячи.

Под тым же часом в нікоторых кор[олевской] его мил[ости] містах греческой реліи люде, мимо давный звичай, от урядов, от цехов, от ремесел отстрыхани; в чиненью справедливости им з інших розных мір утискати их почато. О чом барзо много на розных містах есть протестацій починених, которые што, коли, кому и гді ся стало посвідчают. Вписованья их тут, для продолженья, занехавам; готов еднак будучи каждому вывідуючомуся тых припомненых в містах кор[олевской] его мил[ости] и индій утерпленых через наше анкгарій много прикладов припомнити.

Вступок так заборонення и перешкоженья набоженства міщаном, подданым кор[олевской] его милости, в містах Речи Посполитой и кор[олевской] его милости учинивши, поступлено далій: торгненося с тоею опресіею и на стану шляхецкого люди. Чого ач прикладов есть немало, однак, уходячи продолженья, толко одну тут, зацную особу заходячій, для визерунку припомнимо:

Владыка володимерский по пріиханью юж з Рима, на двор ее милости панеи Браславской, княжны Збаражской, в которой ведлуг давного звычаю набоженство презвитер отправовал, нашедши там до церкви, двери кгвалтом выбил, речи до набоженства отправованья належачіе одны побрал, другіе порозмітовал, ово згола кгвалт великій учинил. З стороны чого кгды ее милость протестацію чинила, всказал до неи, же дармо ся протестует, бо его тут в Полщи жаден суд о тое судити не будет могл; а еслиж до папіжа, которому юж послушенство отдал, схочет его прызвати, будет міти добрую проіжчку; але он будет то міл перед нею же ему дороги там питати не будет потреба, бо юж еи перевідал, и так розуміет, же там за еи милостью не скажут.

В заборонянью и перешкожанью таком набоженства старожитного мало маючи, торгненося зараз клятвами, а при клятвах кгвалтом и моцью на реліи нашеи духовных, которые за оторванцами ити не хотіли. Зачим одны выгнани, другіе иманы, третіи биты, четвертые везеньем и ин-

шими тому подобными прикрыми поступками суть траплени — чого приклады меновати можемо.

А для болшей в том всем свободы, отступники, хотячи казни за свое отступство зникнути, и хотячи нас тым снадній до тоей матні, в которую сами влізли, угнати, забігали тому, яко бысмы патріархов восточных волі і рады досягнути не были могли...

...Наспіл потом зараз собор Берестійскій. Але на нем и по нем вмісто сподіваной поправы — погрешенье, вмісто ослабы — болшей тяжар, вмісто потіхи — болший смуток наступил. Замолчуемо, яковые там уруганья, яковые легкіе уваженья в мовах и казаньях без всякой вины относили есмо. Не вспоминаю, як грека Никифора, который там был прибыл, коли власти уряду своего протосинкгелского заживал, арестовано. То — кгрунт всему, же, мимо нас всіх духовных и свіцких позволенье и овшем противко явной нашей протестаціи, митрополит с пятма владыками, обставившися в церкви гайдуками, по сползненью дня и терміну соборови назначоного, едность ніякуюсь с римским костелом строил. А мало на том и з своим товариством маючи, и хотячи нас поневолне до тоеж едности привести, выеднал универсалы з канцеляріи кор. его мил., през которые той едности и справам его и Берестійским не толко противитися заказано, але теж оную пріймовати и оной подлегати, а при том — лвовского и перемыского владыку, про то иж на тую едность не позволили, не за владыки, але за проклятые міти и з ними не посполитоватися, ани общовати нам конечне росказано...

...Не припоминаю тут жалосных кривд, которые от нікоторых небачных римского вызнанья людей, мимо звычай давный, з неучтивостью и зе лживостью нашею змішаные, относимо! Чесные малженства наши в розпач навстыдливый вшетечными мовами своими приводят! В церквах отміны чинячи, тіла мертвых греческой віры людей, из землі выкопаные, вымітуют! От свідецтв старожитной віры греческой людей, яко бы віры негодных, отдаляют, и оным книг правных, которые ведле права никому не мают быти боронены, боронят! Презвитеров наших, на дорогах споткавши, розмаитыми деспекты карают!

Которые то всі уразы, от гонителей римского вызнанья отношеные, не так нас от них, як от отступников старожитной віры греческой болят! Хтож бовім не видит, же за их справою тые уразы вщалися?! Бо поколя отступленье их не было затривожило з ласки божей былихмо от них волными, и в яком-таком седілихмо покою. За их же ся справою вщали, и чим далій, тым болше посполитуются везенья,

морды, наізды, гоненья и иншие тым подобные біды тых, которыи за ними ити а старожитной віры отступити не хочут. Чого в каждом куті, гді одно греческой віры люде живут, прикладов много!

А уже тои поломень, от инших вщатый, и старших наших правдивых духовных доходит. Уже архимандритови кіевскому, якобы для статечности при старожитной поприсяженой вірі духовним быти переставаючому, монастыр Печерскій отняти хочут! Уже и владыци лвовскому, для тоеж статечности монастыр Жидичинскій, который аж дотоль за привиліем короля его милости спокойне держал, кгвалтом наіхавши на оный, през штурм с пролитьем крови выдирают! Уже инших, много тым подобных, кровью пахнучих, выступков діет!..

...А нам и право, и конфедераціи, и привилья, и звычаи, и иншіи фундамента волности набоженства маючим, же ся то в волной Речи Посполитой діет,— и якож не стисковати, и якож не нарекати на тое, якож с того доволни быти маем?! Бо добре тое нас самых не заходило и не долегало, а же быхмо хотя в иншей віры особах такій праву кгвалт чиненый виділи,— и заж бы нам хоть ку задержанью ойчизной волности и права посполитого мовчати о тое допустила? А штож коли то ся в вірі нашей діет: же отступници не толко хліба собі неналежачого заживают, але и звірхность над нами силомоцью ростягают; коли за оказіею тоей зверхности их в сумніньях наших нам кгвалт ся діет; коли нас, волные нам набоженства отправовати и церкви будовати забороняючи, горше от безбожных кладут; коли взглядом віры, на маетності, на здоровья и на учтивое наше з розных мір натирают; коли в том всем помочи, през прозбы и поселства частокроть повтараные шукаючи, не найдуемо? И якже не маемо стисковати, а и з жалем сердечным нарекати?!

Певныхмо, же жаден бачный за зле того нам міти небудет; а и діепис занехает нас невдячниками грубыми називати, хотя то тых таковых прикрых скарбов, которых спасительными зовет, не тылко с хутью не пріймуемо, але и жалосне их в нас поневолне ткают, стискуемо! Нехай ся сам ткнет,— чи бы мовчал, чи бы дяковал, гді бы его то, што нас долегает, долегало! А либо бы он, чого не розуміемо, долеглость такую и з вдячностью, и з мовчаньем вытрвати мог?! Мы ся об'ясняемо, же на таковую терпливость, жебы то, коли болит, не стогнати и не охтати — здобытися не можем. А тех досыть в том терпливости нашей, же хотя так уражени будучи, хоть так през долгій час в уразах своих жадного улженья через прозбы одержати не могучи,

хотя видячи, их зношеньем старых крывд новые побужаемо,— еднак то злого злым не отдаваемо, ани ся до кгвалту против кгвалту мечемо...

Замкненье отповіди...

...Не есть вашим милостям тайно и за прошлыми скаргами, и за теперешним припомненьем — великіе, а право незносные, не толко маетности, здоровья и учтивости, але и сумніньо заходячее зневоленье і стисненье наше. А иж братьею нас своею зовете, и членками єдного тіла Речи Посполитой менуете,— просимо: ужальтеся над утисненою братьею своєю! Нехай вас рушат як власне в[ашей] м[илости] обходячіє раны и уразы наши! Еслиж теды ваша милость (чого не розуміемо) против нам озябла, вжды нехай в[ашу] м[илость] рушит милость прав в[ашои] м[илости], которые в едных дошках з нашими (в которых кгвалт тепер терпимо, замкнены и едными звязками утвержени суть! Стережитеся того абы тоею дирею, которая ся в правах нам служачих діет, вси ся в[ашим] милостям свободы не вислизнули! Штоть нас долігает, то и в[аши] м[илости] всіх прикладом и секвелля заходит. Николи в жадной речи посполитой всім зараз утисненье не докучило: злегка той пожар идет, хто его на чужом не гасит, той посполите на своем кгрунті его а прудко обачует!

Нехай в. м. рушит огляданьяся на віру, сумнінья и почтивости ваши, которыми до перестереганья прав, волность набоженства варуючих, естесте обовязани. Нехай в[аши] м[илости] рушит уваженье того, же либо бы есте нам отступленья віры нашее зычили, людми, а не скотами естесьмо, а за ласки божей людми свободными, на которых абы што през моц и мус вымочи міл, прожне собі хто обіцовати маст! А либо бы в чом иншом тое быти могло,— в віре, которая в сердцу а в уміслі своем місце мает, изаж ктому может быти яковое подобенство?!

Хто ж з людей смертельных привлащити собі может шафунок віры, которая ест самого господа бога даром?! Хто ест так потужным, абы умыслом пановати а до віренья того, чого сумнінье чіе не пріймует, або до невіренья того, што пріймует, приневолити кого мочи міл?! Ничого не ест так доброволного, як набоженство и віра, так же ее мус бы найболший ни в ком не створит: позвирхнюю толко облуду, віры подражняючую, а господу богу барзо мерзкую, далій ничого в людех боязливых, а межи небоязливыми розлитье крви справити может!

Приклады, того посвідчаючіе, у нас их не шукаючи, рачите в[аши] м[илости] міти з посторонных краев, в которых не от кильку літ, але без мала от ста, не леда от кого, але от монархов світа наймножнійших и найпотужнійших, не леда з яковым промыслом, але якій може быти на світі и найсильнійшій, и наймудрійшій, люде до набоженства, собі ся неподобаючого, притискани были.

Штож ся тым справило? Чи ся едность віры и згода досконала уклітила? Ничого? Але што? За примушаньем пришло до васни, з васни до ростырков, з ростырков до розорванья, з розорванья до внутрьной войны, которая межи всіми злыми річами на світі ест найгоршею: бо взрушенье права божого и прироженого, кгвалты, пожоги, наізды, крови розлянье, спустошенья, а коротце мовячи — вшелякіе кшалты злых припадков в собі замыкает. До того, такая война, над иные внутрьніе войны, як ядовитшая быти, так и должей тривати мусит.

В инших войнах внутрьних бовім одна сторона приведена бывает: тут зась (гді кождый то, што вірит, щирою и спасителною правдою быти мнимает: а за тым же штож колвек терпит, для правды терпит, и през тое терпінье мученического вінца и живота вічного доступует — есть певного розумінья) — якій способ може быти вынайденый гамованья? Само аж зобополное знищенье, упрацованьеся, высиленье, выжаленье, зубоженье — звыкло такіе войны, але не в час гамовати, а згоду пожаданую нерыхло приворочати. Што иж так есть, для бога, милостивыи панове, гамуйте в час тые кола, поки ся не розбіжат!

Жалостная реч — терпіти утиск от вышшого, жалоснійшая — от ровного, найжалоснійшая — от подлійшого. Терпливость, часто ображаная, в попудливость звыкла ся переміняти. Недуфанье о доступеню справедливости през звыклые средки, недуфанье о помочи, выгледанье за некараньем и негамованьем утисненых — што раз, то болшаго утрапенья до незвыклого утисненым одыймованья звыкло бывати причиною утрапеным.

Ужальтеся, для бога, над отчизною сполною! Уважте кондицію ее инакшую, ниж инших королевств, в которых огонь внутрней войны и до того часу не есть угашеный. Там міста, там замки, там тверди оборонные густо сидят; зачим недив, же долго ся собі опирали и опирают. У нас гді бы ся той пломень (которого, боже, уховай!) появил, прудко бы вси того широкого панства мазанки попопеліли! Там турок — одлеглый, о татарині,— ледво слыхати! А мы их тут при боку маем; и хотя в згоді мешкаючи, от них в небезпеченстві уставичном; а к тому и з инших сторон покоем,

пріязнію и примирьем — не до конца убезпечени есте-сьмо.

Досвідчилисте в[аши] м[илости], в якой есмо згоді з вашими милостями прошлых віков мешкали, хотя-сьмо при старожитной віре греческой и при патріархах в Греціи будучих, статечне трывали. До милости, до зычливости, до ратунку в потребі розность церемоній ничого не перешкоджала!

Досвітчайте уже теж, в[аши] м[илости], тое милое згоды и едности, которую наши отступніи митрополит и владыкове ліпити почали! Видите, в[аши] м[илости], якіе скутки тая едность приносит и принести может! Видите, же за нею, місто причиненья, нарушенье старожитной згоды и милости наступило!..

СЛОВНИК

азаж — хіба
ангарій — повинність
бачный — уважний, пильний, той, що звертає увагу, спостерігає
блюзненье — блюзнірство; опущання
ваковати — бути вакантним
варовати — стерегти, оберігати, обумовлювати, ставити умови
васня — розбрат
везенье — в'язниця, тюремне ув'язнення
веспол — одночасно, разом
винница — виноградник
висилечье — виснаження, напруга
вонтпливость — сумнів, сумнівність
врихлі — швидко, незабаром
вшетечность — розпуста
вщатися — починатися, поднятися, учинитися
выбрнати — вибратися
выжаленье — пролиття сліз
выкроченье — провина, правопорушення
вырозумьніе — розуміння, осягнення, поблажливість, милість
вытрвати — витримати
деспект — образа, зневага, презирство
долегати — хворіти, мучити, турбувати
долеглость — хвороба, нездужання
жалостный — жалюгідний, сумний
жолд — платня
залецати — рекомендувати, доручати
захвіянье — коливання, хитання
захования — збереження, дотримання, поведінка, шанування, повага
зацность — гідність, шляхетність, чесність, знаменитість
збавленье — спасіння, позбавлення
звіяти — здути, уникнути, втекти
звлаща — особливо, головно
згола — зовсім, цілком, просто
илекроть — як лишень
имати — схоплювати, брати, страчати, хапати, затримувати, мати, володіти, держати, полонити
интрати — прибутки, надходження
кновати — затівати, задумувати, умишляти лихе
латве — легко, скоро

лацно — легко, зручно
леч — а, але
лупьжство — розбій, грабунок
матня — сітка, засіда
малженство — подружжя, подружня пара
міяти — проходити повз, обходити, залишати без уваги
мниманье — судження, думка
мній — менше, менш
наддар — занадто, забагато
недуфанье — недовірливість, непевність
нелледа — непростий, незвичайний
немедаякий — немалий
обавятися — боятися
обачити — побачити, зауважити, зрозуміти, переконатися
обцовати — спілкуватися, підтримувати знайомство
огнива ланцуха — ланки ланцюга
одыймованье — віднімання, відбирання, позбавлення, відлова
омылный — неправдивий, удаваний
опресья — утруднене становище
ошидити — висміяти, ошукати
персвадованье — умовляння, переконання
поволанье — покликання, обізнаність
попудливость — лють, шал, запеклість, несамовитість
посполитоватися — бути у дружбі
потваріанніе — переродження
потваріати — приготовляти, влаштовувати, створювати, перетворювати
преложений — правитель, той, хто має владу
пренегаванье — набридання; турботи, прискіпування
провент — прибуток
рачити — прихильно ставитися, зичити добра, бути ласкавим, зволяти
ростырка — душевный розлад, сумнів, невпевненість, сварка
скуток — наслідок, результат
скутечне — вдало, успішно, діяльно
снать, снадь — злегка, поверхово
сполечность — спільність, суспільство, колектив
статечне — твердо, непорушно, постійно
стварити — створити
торгнутися — кинутися
трапити — мучити, засмучувати
уближенье — образа, зневага
улженье — полегшення
упрати — випрати
ураза — образа
утрапенье — мука, засмучення, гіркота
фолкгувати — пом'якшити, пощадити, послаблятн, полегшувати, жаліти
фортель — хитрість, брехня, лукавство
хутливий — хтивий, похітливий, пожадливий
шалбирство — шахрайство, шахраювання
шарфунок — витрати, видаток, розпорядження
шидити — знущатися, насміхатися

КОМЕНТАРІ

[1] ...с тым титулом «Собор Берестейський»... — мається на увазі згадана книжка Петра Скарги.

[2] ...через митрополита киевского, и через володимерского...— тут ідеться про єпископів-зрадників, що проголосили Брестську Унію.

[3] ...синодовым діеписцем...— йдеться про Петра Скаргу.

[4] Римський папіж... римський костел... римской віры...— католицьке (латинське) віросповідання, католицька віра, папа римський: греческа релія — грецька (православна) віра.

[5] ...Иван, князь московский...— тут цар Іван Грозный.

[6] ... Карла, цесаря...— можливо, йдеться про імператора «Священної Римської імперії» Карла V.

[7] ...римлянина Цицерона...— мова йде про громадського і політичного діяча Давнього Риму. Він був останнім визначним ідеологом римського республіканського устрою. До нас дійшло 58 його промов, серія трактатів з риторики і філософії, майже 800 листів.

[8] ...владыки луцкого...— йдеться про єпископа луцького Кирила Терлецького.

[9] ...іханью луцкого и володимерского владыков до Рима...— разом з Кирилом Терлецьким до Рима їздив Іпатій Потій, Брестський і Володимирський єпископ-ренегат, активний, як і Терлецький, проповідник унії.

ІВАН ВИШЕНСЬКИЙ

(близько 1538—1550 — після 1620)

Іван Вишенський — найвизначніший український письменник-полеміст кінця XVI — початку XVII ст. Біографічних відомостей про нього мало. Народився між 1538—1550 р. у містечку Судова Вишня на Львівщині, де здобув початкову освіту. Жив у Луцьку та Острозі. В 70—80-х роках XVI ст. переселився на Афон (Греція), що став тоді найбільшим духовним центром православ'я. У монастирях Афона Вишенський був послушником, ченцем, а під кінець життя аскетом-пустельником в одній із келій над Егейським морем. Загалом на Афоні він прожив близько 40 років аж до своєї смерті у 20-х роках XVI ст. У 1604—1606 р. Іван Вишенський перебував в Україні, був гостем львівського братства та свого приятеля Іова Княгиницького.

До нас дійшло 16 творів Івана Вишенського в різних рукописних списках. Ще у 1599—1600 рр. Іван Вишенський частину своїх творів переписав у спеціальну «Книжку», яку він готував до друку в Острозькій друкарні. «Книжка» складалася з передмов и десятьох послань; сюди, зокрема, ввійшли: «Оглавление писанного в книжце...», «О чину прочитания сего писания», «Ко прочитателю наедині сего писаня» і десять «глав», що є, власне, окремими творами — «Обличение диявола-миродержца...» (1599—1600), «Послання князю Василю Острозькому...» (1599—1600), «Порада» (1599—1600), «Писание до всіх обще, в Лядской земли живущих» (1588), «Писание к утекшим от православной віры епископам» (1598), «Извіщение краткое о латинских прелестях...» (1588—1589), «О еретиках» (1599—1600), «Загадка философам латинским...» (1599—1600), «Слід к постижению и изучению художества...» («Слід краткий») (1599—1600) і «Новина, или Вість...», яку не вважають оригінальним твором Вишенського. Після 1600 р. полеміст написав ще кілька творів: «Краткословный отвіт Феодула... Петру Скарге» (1601), «Послання Домнікії» (1605), «Зачапка мудрого латынника з глупым русином» (1608—1609), «Послання львівському братству» (1610), «Послання Іову Княгиницькому» (1610), «Позорище мысленное» (1615—1616).

Спадщину полеміста прийнято поділяти на твори, написані до Брестської унії 1596 р., та твори, написані після неї, хоч усі вони мають багато спільного. Через те, що свої твори Іван Вишенський писав за межами батьківщини, вони мають здебільшого форму «послань» чи «писань», адресованих або всьому народу, або певним особам, що видно із самих назв. Письменник неодноразово звертався до земляків і просив, щоб його «послання» читали «совокупно», тобто громадою, переписували, а оригінали повертали назад. Про те, що твори полеміста розповсюджувалися в рукописах, свідчить кілька списків, які дійшли до нас, зокрема найбільш повний так званий Підгорецький рукопис XVII ст. Поширювалися в рукописах твори Івана Вишенського і в Росії. Один із списків, що зберігається в Саратовському університеті, датується 1682 р.

Хоч Іван Вишенський і готував свої твори до друку, однак за його життя було опубліковано анонімно 1598 р. в острозькій «Книжиці» тільки послання «От святой Афонской горы скитствующих», що, як гадають дослідники, є першим варіантом «Писання к утекшим от православной віры епископам». А потім ім'я Івана Вишенсько-

го майже на 250 років забулося, і тільки 1865 р. М. Костомаров у «Актах, относящихся к истории Южной и Западной России» опублікував чотири твори письменника. Це дало поштовх С. Голубеву, І. Франкові, Г. Житецькому до дальших розшуків і публікацій його послань.

Уривки з «Книжки» Івана Вишенського, а також словник до неї та біографічна довідка подаються за виданням: Українська література XIV—XVI ст. К., 1988. С. 343—344, 348, 354, 357, 359—360, 368.

КНИЖКА

Тут теды вас вопрошу в доконченю тых пяти стопней. Покажіте ми, о згоду вяжучии, откуду есте тое годности вірою шафовати доспіли, коли плоды віры сами собою есте разорили и самую віру обесчестили и поругали. Не видите ли, нендзные мудрцеве, што рек Христос: «Если хто не отречется себе и своеи души, не может быти, мой ученик?» А коли не может быти его ученик, як же тот віры познати тайнство может? А коли віры тайнство познати не может, як же таковый вірою шафовати сміет? Видите ли, згоду вяжучие, вашу самых віру, яко воскресению мертвых не віруете! Видите ли вашу смілост, яко во отчаяние вовергшися есте! Видите ли вашу сліпоту, яко во погибел миролюбия угрязли есте! Видите ли вашу премудрост, яко во прелести віка сего утонули есте! Видите ли ваш подвиг, труд, ревност и тщание, яко да настоящого віка благая погоните, о будущого же памят, теплоту, страх и боязнь уморили есте!

Но, о возлюблении, віруйте, віруйте яко будет суд, и страшный суд, и так страшный, яко и ныні, егда бы ся вам очи сердечные отворили, устрашившися судии страшного видінием, бігали бысте голы, як мати вас народила, от тых бискупств и от титулу того и санов тых, которых есте в Римі наздобывали, за шматину или віхоть бы есте не вмінили! Але што ж, коли вмістити мир и его любов и державца оного вам не попустит. Прето я з повинности своеи християнскои вас остерігаю, навпоминаю, молю, прошу и ногам ся вашим кланяю,— бігайте в Сигор от Содомы, да не жупел и огонь геенский в том невірию вас постигнет, бігайте за покаяние, донели же время віка вашего продолжися вам,— по смерти бо покаяния не обрящете! Аще не можете великое подвига покаяние показати, поне дух свой

в православной вірі испустіте, да не от всіх частей бога отпадете. Истиною бо вам мовлю, истиною, яко аще не покается и в православие истинным помыслом, сердцем и душею не возвратитеся, во огни геенском вічном купно и с папами вашими клокотати и кипіти будете, которого да вас освободит сын бога живого, пришедый в мир грішники спасти. Аминь.

О возлюбленнии! Если бы есте виділи и відали того диявола, умного борителя, которому под царство подпали есте, відаю, яко о честь папину и кролевскую не дбали бысте и ни единого рода любодійного в віці сем не сороміючися, зас ко благочестию скоро, яко добрые и мужственные воини, возвратилися бы есте. Се бо ест храброго воина: и поползнутися, и зас укріпитися, и на місци своем стати. Але не видите и не відаете, яков ест тот диявол и як уловляет, прелщает, прехитряет и от пути спасителного отвлачит! Для чого вы, се відаючи, сороміетеся возвратитися в свое достоинство благочестивое віры? Чи не болшей же будет сором на вселенском позорищи, пред тмы тмами ангел, архангел, начал, властий, престол господский сил, херувим и серафим, так же и естества человіческого — патриарх, пророк, апостол, мученик, преподобных, праведных и всіх богу добре угодивших, пред которыми всіми наша вся содіянная и тайная открыются и сором чинити будут вічного безчестия? Там того бы ся нам сорома убояти потреба, а ныні покаятися, да не поставлени будем з нашего нынішнего житія безплоднем пред оным страшным и нелицемірным судиєю. Тамо бо не толко вам, але ани собі папа и корол помочи не могут и ровно з иншими всіми и найубожшими голо предстанут и от діл своих или славу или бесчестие вічно принмут. А чем же ся их сороміете и для их встыду царствия божия отпасти (и лица господа нашего не видіти) хочете? «Аще бо,— рече,— кой постыдится мене и моих словес в роді сем прелюбодійном и грішном, и сын человіческий постыдится его во предстоянии тмам ангелских сил пред отцем небесным». Я тылко с повинности своеи и любви християнскои што знаю, то вам открываю и утаити от вас не хощу. Вам же послухати и сотворити волно,— як хощете, тако творіте, волю и самовластие имате...

Покажіте ми, о бискупи, где который з вас иноческого жития степен, ко Христу и духовному разуму скорбным путем ведущий, сам собою пролізл, без которого искуса — закон мовит — епископ быти не может. Тот закон есте попрали и внивеч обернули. Ато чему? Для того, иж не толко искуса иноческого не знаете, але ни того самого голого имени, што ест инок, не слыхали есте, и як перво в мирскум

стану, так и ныні бо рекомо в духовном албо и двояко горше мирскими есте и мирско живете и мудруете. Где который з вас дияконский степен многолітным искусом священодійства служебного по законе прошбл? Тому и сами признаете, иж ся от вас гвалт стал, в котором забавы не толко не чиниле есте, але, не знаю, епископством если не попередили есте его. Где который з вас священство по закону узаконеному постигл? Тое и сами признаете, иж от вас згвалчено ест. Где который з вас епископство от вышнего звания, дарования и освящения и от всенародного избрания гласа восприял? Тое и сами признати мусите, яко згвалтили есте. А коли гвалт закону церковному от всіх сторон починили есте, признайтеся сами, не сопротивно ли на истину лжею вашею борете. Мусите, хоч и не хочете, бо ся со лжею пред истиною укрыти, ани утаити не можете, а коли в такой школі лживой учили есте ся и ныні учитеся. Паки спасов глас к вам мовлю, како вы можете добро глаголати, зли суще? Смотрите пилне и розчтіте книги сумненя своего, не на вас ли ныні, якож древле на иудеев за згвалченя закона божия Исаин глас кличет, мовячи: «Слыши, небо, и внуши, земле, яко сыны родих и вознесох, сии же отвергошася мене!» Видите ли, як вы бога отверглися есте! Видите ли, яко вы добро глаголати, зли суще, не можете! Видите ли, яко вы, из віры благочестия в невірие нечестия и своволного жития выбігши и для того покрыти свою ганбу и соромоту вічную хотячи, лжею на истину борете, истину топчете и попираете, благочестие православное віры хулите! Но убо того не достигнете, на што усадилися есте. Истины лжею пребороти не зможете и сами исчезнете и погибнете, а истина живет и жити будет во віки. Прето не чудуюся вам, ксендзы бискупи, яко того ради православных хулите, которых отбігли есте. Иначей быти не может, и поневоли хулити мусите, бо хулникови и служити приказалися есте. Время же приспіло уже на тые артикулы, от вас реченные, вас вопросити и показати, правду ли есте то рекли или лож, добрым ли духом или злым...

Пытаю теды тебе, ругателя имени, чим ты ліпший от хлопа. Албо ты не хлоп такий же, скажи ми! Албо ты не тая ж материя, глина и персть, ознайми ми! Албо ты не тое ж тіло и кров! Албо ты не тая ж жолчь, хракотины, слина и тлініе! Или ачей ты от камене утесан и не маеш кишок и слюзу хлопского в собі, ознайми ми! Или ачей ты костяный, так, без тіла, родился, еси, дай ми знати о том! Зас пытаю тебе и не оставлю, пытаючи, чим ты ліпший над хлопа,— повіж ми и свідоцтво дай, не гордую хулу и дмение, але божественного гласа писанием покажи. А егди

показати не можеши, яко ты каменный, костяный или навет и золотый, толко такий же гной, тіло и кров, яко и всяк человек, чим же ся ты ліпшим показати можеши над хлопа? Явно, яко ничим другим, толко хулою и величанием гордости пред человіки, а пред всевидящим оком — окаяннійший и всіх тварей, безчеснійший еси. «Всякое бо,— рече,— высокої во человіцих мерзко и нечисто ест пред богом». А коли ты показати то не можеши, яко ты ліпший над хлопа, а сам ся гордостию чинишн, як же ты духовным или навет и християнином простым зватися можеши? Видите ли, як дух антихристов, ваши міхи надув, и усты гордо дыхает и рыгает. Видите ли, яко не толко духовными, але ани простыми християны зватися вам не годит и не достоит. Ато чему? Для того, иж на Христа самого и учение его борете, плотским рождением, славою и богатством хвалите и духовными пастырми быти называете, а братию свою и христову подлійшими от себе и не толко подлійшими, але и ни за што их пред своею гордостию быти розуміете. Того ради показати то не хитростию речництва, але божественным писанием хощу, як не естесте не толко духовные, але ниже простые християне, и хто вас християнами звати бы хотел, и тот не ест християнин.

Поступім зас для чого патриарха ряд церковный на хлопы, кожемяки, сіделники и люди свіцкие вложил, а бискупы в том достоенстві пренебрегл и голыми тое чести быти показал и обелженьем власти им конечное учинил. Пытаю вас, бискупи, скажіте ми тое: Христос владыка бог, коли спасение проповідати вселенній послати хотіл, архиереев кали иерусалимских на тое достоинство избирал, Анну и Каяфу [1] ли тою годностию почтил и оных ли на тую службу оную возвал. Албо не відаете, иж тые его убили, албо утаилося вам тое, иж тые его осудили, албо не слышали есте о том, иж тые, да убиют скоро и безчестно будет на него инстиговали, албо не читали есте о том, иж тые ся з него ругали, сміяли, хулили, лгали и повісити узаконили? Але когда добрый владыка на проповід выбрал простых хлопов, смиренных нищих, беззлобивых рыболовов, кожемяк и тым церков свою поручил в шафунок спасение человіческое, досвідчивши их быти вірными, злецил,— так же властне и патриарха, сліда Христова держачися, учинил; тым, которых быти не еретиками, не отщепенцами, не развратниками благочестия досвідчивши, церков Христову и своего пастырства моц строения злецил и як ей хранити от ереси антихристового учения научил, и Анны и Каяфы оставил, архиерее, широкоревернднные и на лектыках колышучиеся, пренебрегл, а бискупи, саки по Римі гонячие,

ни за что быти и розумітися осудил. Видите ли, яко патриарха слушне и пристойне учинил, як на простых вірных, світских людей, православных християн церков Христову вложил и строение в ней поручил...

Пытаю зас, дух ли святый вас поставил епископы пасти церков господа и бога или дух антихристов пасти чрево и множити несытое лихоимство. Не явно ли всему світу, яко самого преисподнего Велиара дух вас поставил и его жертовное лакомство! Чим же ся вы над попов православных вышшими во спасении душевном чините? Вім, яко вышшие есте, и я вам признати мушу, але чревом роскошнійшим и горлом сластолюбнійшим, и помыслом пышнійшим, и лихоимством несытійшим. Тым есте вышшии от попов православных, а не спасением душевным! А спасением душевным не толко от попов, але и от простых свіцких православных так далеко меншими и послідніймшими есте, яко из Иерусалима до Рима и далій. И хвалитеся тым титулом епископским, а не достоинством, мовячи, яко не имают власти духовенство православных (егда с пределов законных выступите и от жоны власнои своеи, церкви віры восточнои, до курви римскои на блуд отбігати хочете и оную вшетечницу, наблудившися там з нею, и еще тайно до чистого ложа облюбениці церкве Христовы приволокати изволите) вас низлагати, измітовати и кляти. Так відайте, не толко очи здоровые ока гнилого усмотрити и осудити могут и власт имают, але и само тіло церковное, то ест простые християне, по Христову гласу, скверноначалника изверечи, осудити и прокляти власт имают, да не с тым блазненым оком, или пастырем, в геену внийдут. А священици православнои віры, поборници благочестия, в своем степени неподозренные, таковую силу, власт и началство имают правду евангелскую боронити и о ней ся до крове заставляти, яко же сам Христос и апостоли его и прочии. И аз убо, многогрішный мних Иоанн, первей вас навпоминаю, да ся ко богу обратите и покаяние за дерзнутое вами и другого злого жития, плоды достойные показавши, сотворіте. А если не хочете, проклинаю вас от отца и сына и святого духа, да есте прокляти ныні и в будущий вік. Аминь.

Повеліте ж, панове бискупи, тоей гры, мною реченной, по своей смерти спробовати. Если ся ваш труп розсыплет до общого всіх воскресения, тогда узрят тые гладячии пробовници, што ест наша православных віра и якая сила клятвы нашее віры. Видите ли, бискупи, яко потвар, клевету, лож и хулу на святого духа наносите, славячися от оного стан епископский приняти, о чом дух свят николи не мыслил, да вас, его хулников, епископами становит. Не явно ли ест всему позору ангелскому и человіком, живущим на земли, яко сами есте тое бискупство (миролюбием у миром владіющого духа, со небесе соверженного за гордост) угонили и того всіми виды и образы своими безплодного и нехристиянского жития, быти вас епископами благословившого, показуете, а не святого духа, не оного первого речения Павлом, от духа святого поставленным, еже пасти церков господа и бога, але послідного,— еже не щадіти стада. Присмотритеся толко пилно, отворивши зерцало сумненя своего, не ваш ли то образ и пристригане бород, на сміх чорту пекелному пристроеное. Павел ознаймил, мовячи: «Аз бо,— рече,— вім се, яко внийдут волци тяжци во вас, не щадяще стада». Что ест «внийдут?» То ест: силою, помощию, хитростю, человікоугодженнем и лихоимством влізут, вдерутся, вкрадут и втиснут кгвалтом в началство. Что — «волци тяжци»? То ест: началствуемые мнимые пастыри, драпежници, лихоимци, идолопоклонници сребролюбия и невірием еретици. Что ест «нещадінне стада»? То ест: погребение ума пастырского в пожитках дочасных, которые волну овечую лупят, дерут и молоко крвавого их поту пьют и всігды ся з них насытити ищут, и оных паствою свангелскои проповіди истинны по должному закону пастырскому не пасут и от глада словесныя овца Христовы поморили сут...

Глава 8

Загадка философам латинским, лядским[2], также и вслід тых погнавшимся, от лакомства прелестного, младенцам білобрадым руским[3]

Скажіте ми, о премудрии, от ваших хитростей и художеств граматычных, диалектичных, риторичных и философских[4], яким способом Христос простаком, ему послідующим, отверзе ум разуміти писане? Ато так было; Лула мовить[5]. «По воскресении, ядши с ними, рече им: «Сии суть словеса, яже глаголах вам, еще сый с вами, яко подобает скончатися всім написаным в законі Моисеові и пророціх и псалміх о мні». Тогда отверзе им ум розуміти писания и рече им: «Яко тако писано ест» и прочая. Почерпіте же от своеи премудрости философскои и открыйте ми тые врата, которие до разума духовного отверзаются, и каковы тые врата, и в котором місту главном замкнены суть, достаточне скажіте, и како ся отворяют, ключ ми ознаймітe! Если

тое малое скажете ми извістно, буду розуміти, яко ползует вас тая брідня, за чим ся гоните. А если не згаднете тои простои и безхитрои загадки, и не от вымыслу практичного, но от истины, яко сама в собі ест глаголемое, тогда, оставивши философи латинские, к тебі, брате мой русине, з словом ся оборочаю и раду здоровую и пожиточную (за спасение душевное) даю. Останте бігати вслід латины и учения их, бо, утомившися трудом прелести, невірием, яко же и они, запевне поздыхаете! Але ліпше дома в благочестии, если и немного знаючи, седіти, да с отцом и сыном и святым духом неразділни и ныні и тамо будете. Аминь.

СЛОВНИК

безстуднь — безсоромність
брант — дорогоцінність (золото і срібло чистої проби)
везенье — в'язниця
вертеп — печера
вонтпити — сумніватися, вагатися
ворох — мішок, торбина
вшетечница — блудниця, повія
гласканье — лестощі
гмах — кімнати, будинок
дметися — пишатися, багато про себе думати, заноситися
драпежник — розбійник, бандюга, грабіжник
замтуз — дім розпусти, притон
заплюгавити — замазати, забруднити
зась — а, же, знову
зацный — гідний, шляхетний, знаменитий
злецити — доручати, довіряти
инстикгатор — обвинувач, опікун, повірений, ходатай, попечитель
кгермак — дешеве сукно
кокошь — квочка
куревник — розпусник
лектыка — ноші
лишка — лисиця
машкарник — брехун, скоморох
мнимане — думка
мній — менш
муравский — моравский
мша — церковна служба у католиків (літургія, обідня)
мшелонмец — хабарник, користолюбець
нендзный — бідний, убогий
обелжити — образити, спаплюжити, збезчестити, зганьбити
орт — монета, четверта частина талера
от/т/уха — втіха
пелкгримація — мандрування, паломництво, ходіння
позор — видовище, зборище
потвар — наклеп, наговір, обмова
преложити — дати владу
пристя — пришестя, прихід
прокурація — судовий процес, справа
реверенда — одяг у католицького священика
рефе/ре/ндатор — доповідач (на сеймі)

сак — мішок
скутком — внаслідок, згодом
слюз — кал, гній
сплумати — вгамувати, придушити
студы — сороми
трафити — пособляти
трафунок — випадок, пригода
уближенье — образа, приниження, кривда
уклякати — присідати на одне коліно, стояти на колішах
флямский — фламандський
фрасовати — сумувати
хелпитися — пишатися, величатися, вихвалятися
шотливий — чесний, порядний, доброчесний
шафовати — порядкувати, зберігати, використовувати, управляти, розпоряджатися, роздавати
шафунок — управління, керування, розпорядження
ширмовати — фехтувати, махати, захищатися, базікати
шуйца — ліва рука
ядамашок — адамашок, кольорова шовкова тканина

КОМЕНТАРІ

[1] Анна и Каяф — іудейські первосвященики. Зять Анни Каіаф; вважають, що це прізвисько первосвященика Иосифа (під час суду над Христом порадив заподіяти йому смертну кару, а потім переслідував його послідовників).

[2] Загадка философам латинским, лядским...— мається на увазі латинські й польські церковні автори, що виступали проти православ'я.

[3] ...младенцам білобрадым руским — іронічний натяк на українську православну шляхту.

[4] ...от ваших хитростей и художеств граматычных, диалектичных, риторичных и философских...— ідеться про схоластичні науки в католицьких латинських богословських школах, що поступово впроваджувалися (сім «вільних наук») і в братських школах в Україні для боротьби з вишколеними єзуїтами.

[5] ...Лука мовить...— Лука — один із авторів Євангелія.

ПИЛИП ОРЛИК
(? — 1742)

Пилип Орлик був вихованцем Києво-Могилянської академії. Завдяки незвичайним здібностям і освіті зробив блискучу кар'єру, ставши генеральним писарем і сподвижником Мазепи. Після смерті Мазепи продовжив його справу. Перебуваючи в еміграції (Швеція, Німеччина, Туреччина), він продовжував служити українській державній ідеї, дбав про те, щоб Європа отримувала правдиву інформацію про Україну. Помер у Яссах 1742 р.

Орлик — автор «Конституції України» 1710 р. та «Виводу прав України». Оригінал останнього твору був знайдений 1922 р. професором Ільком Боршаком в архівах замку Дентевіль і ним же перекладений на українську мову. Впорядкування і довідки Богдана Кравціва (Нью-Йорк, 1964).

ВИВІД ПРАВ УКРАЇНИ

По довгій і кривавій війні вічної пам'яті найхоробріший гетьман Хмельницький визволив з-під польської кормиги пригнічену козацьку націю. Він-то утворив з України незалежне князівство і вдоволився титулом гетьмана війська Запорозького і син його переняв це по нім у спадку й Стани названого князівства по смерті його обирали далі своїх князів і ніяка держава не присвоювала собі права противитися цьому. Україна залежала тільки під деяким оглядом від царів московських.

Не розводитимуся далі про історію України; моя ціль лише показати, що вона є вільним князівством і що Стани її вільно обирали гетьманів по своїй уподобі. Це факт установлений і правда загально відома, що козацька нація і Україна були вільними. Яко така Україна увійшла з своїм гетьманом у договір вічного миру, заключеного коло Пруту в Молдавії, де вона називається союзницею султана; яко така увійшла вона в договір з ханом татарським і в договір, який заключив гетьман Хмельницький зі шведським королем Карлом X і який можна бачити в архівах Корони Шведської.

Але найсильнішим і найнепереможнішим аргументом і доказом суверенности України є урочистий союзний договір, заключений між царем Олексієм Михайловичем з одного боку та гетьманом Хмельницьким і Станами України з другого. Трактат цей уложений в 1654 р. і підписаний уповноваженими представниками. Цей, такий урочистий і докладний трактат, названий вічним, повинен був, здавалося, назавжди установити спокій, вольності й лад на Україні. Це дійсно так і було б, якби цар так само сумлінно виконав би його, як у це вірили козаки. Вони передали московському війську свої твердині і злучили свої війська з царськими задля успіху загальної справи, але царські генерали, скориставши з довір'я названої нації, хитрощами захопили велику кількість інших укріплень і потім почали командувати, мов би господарі в цілій країні.

Одначе козаки залишили тінь суверенности і навіть по смерті гетьмана Хмельницького цар дав в 1658 р. грамоту Станам України.

Гетьман Брюховецький, удавшися в подорож до Москви під покривкою добра для України, вчинив так, що признано царя за протектора козаків. Це була основа всіх нещасть України. Україну примушено зректися прав козацького суверенітету. Громадянство досі не знає, чи Брюховецького примушено до цього негідного кроку погрозами чи чемнішими способами. Але річ відома, що це зречення не касує ні в чому прав України, бо гетьман не міг дарувати того, що належало Станам. Дарма скаржилися козаки; на Україну вислано війська, які збройно силою тримали козаків у неволі і давали їм відчувати увесь тягар деспотичного панування.

Те, що я оце щойно сказав, показує кожній неупередженій людині безперечне право Станів України й вопіючу несправедливість, учинену їй, поневолюючи козаків, позбавляючи їх власних прав та вольностей під покришкою святого союзу і урочистого договору, котрий забезпечив їм уживання цих прав і вольностей. Але які б великі не були московські насильства, вони не дають ніякого законного права москалям щодо України. Навпаки, козаки мають за собою право людське й природне, один із головних принципів котрого є: Народ завжди має право протестувати проти гніту і привернути уживання своїх стародавніх прав, коли матиме на це слушний час.

Такий слушний час настав для України, бо шведський король прийшов на поміч пригніченій Україні; козаки набрали відваги й думали тільки про те, якби використати цю нагоду, щоби визволитися з неволі. Князь Мазепа і Стани України ужили своєї влади в 1708 р., щоби знову заволодіти тим, що їм належало. Аби краще забезпечити собі свої вольності, вони злучилися з королем шведським і умовилися з ним не трактувати ні з ким окремо. Ось деякі точки договору, що відносяться до мого предмету:

1. Й. К. В. зобов'язується обороняти Україну і прилучені до країни козаків землі й негайно вислати туди задля цього помічні війська, коли вимагатиме того потреба і коли помочі цієї проситимуть князь і Стани. Війська ці, вступаючи в країну, будуть під командою шведських генералів, але під час операцій на Україні Й. В. довірить керування ними князеві та його наступникам і це триватиме доти, доки Україна потребуватиме того війська, котрому Й. К. В. видаватиме платню, а козаки постачатимуть хліб і харчі.

2. Все, що завоюється з бувшої території Московщини, належатиме на підставі воєнного права тому, хто цим заволодіє, але все те, що — як виявиться, належало колись народові українському, передається й задержиться при українськім князівстві.

3. Князь і Стани України, згідно з правом, яким досі користувалися, будуть заховані і вдержані на всім просторі князівства і частин, прилучених до нього.

4. Іван Мазепа, законний князь України, жадним способом не може бути нарушений у володінні цим князівством; до його смерти, яка — треба сподіватися — не наступить ще довго, Стани України заховають всі вольності згідно з своїми правами та стародавніми законами.

5. Нічого не зміниться в тому, що досі зазначено що до герба й титулу князя України. Й. К. В. не могтиме ніколи присвоїти цей титул і герб.

6. Для більшого забезпечення як цього договору, так і самої України, князь і Стани передадуть Й. К. В. на ввесь час, поки тягтиметься ця війна, а з нею й небезпека, деякі з своїх городів, а саме Стародуб, Мглин, Батурин, Полтаву, Гадяч.

Уповноважені Його Величества Царя зазначають:

1. Що Україна цілком не була незалежною, що з-під ярма невірних визволила її побідна зброя Його Царського Величества.

2. Що коли б змінити щось, то тим би порушилося умови Карловицького договору [1].

Що до першого пункту, то що з того, що Україна була колись польською провінцією, коли зважимо, що від 1649 р.[2] до наших днів її визнала як князівство ціла Європа і навіть сам Цісар. В ім'я якого принципу релігії і побожности Московський Двір, визволивши козаків з-під так мовити польської опіки, накинув їм — як показав це досвід — ярмо безконечно жорстокіше ніж те, яке невірні накидають завойованим народам?

В кінці, коли, як то дехто твердить — хоч таке твердження зовсім фальшиве,— що Його Царське Величество придбав від поляків якесь право на Україну, то це право не може бути нічим іншим, як правом опіки, бо поляки ніколи не мали іншого, тож і не могли передати більших прав, ніж самі мали, і — більше навіть — на які ніколи не претендували. Ось чому Й. Ц. В. не має жодної підстави відбирати Україні її вольності та привілеї.

Отже з цього зовсім законно й природно виходить, що Карловицького трактату ні в чому не порушиться, коли оголоситься Україну вільною, якою вона була колись, з тими границями й межами, які мала вона перед тим, як була підступом поневолена. Я питаю, на що цар включив Україну в інструкції що до миру, котрий мається заключити за посередництвом Англії та Генеральних Штатів (Голляндії), коли він не хотів, щоб Україна брала участь у переговорах?

Отже з повною рацією можна вивести з усього цього, що Московський Двір належить уважати за узурпатора України і що є причина покладатися на зрозуміння права природного й людського тими, що читатимуть це писання, що вони переконаються в безперечнім праві Станів України обрати п. Пилипа Орлика за свого гетьмана і що цей гетьман може допоминатися посідання цеї країни і сподіватися привернення цього посідання від справедливости европейських держав, які є в силі наказати, щоб її йому звернено назад.

Це ж бо інтерес усіх европейських держав так зробити, щоб Україну звернено гетьманові Орликові, котрого вільно обрали й проголосили Стани України. Їх бо власний інтерес — кажу я — обов'язує їх не санкціонувати і не давати спричиняти небезпечних для себе ж самих наслідків від узурпації, що її якась сильніша держава могла би вчинити над слабшою під єдиною прикривкою вигоди. Міжнародне право вимагає допомагати в крайніх випадках пригніченим громадянам; тим слушніше, справедливіше і в більшій згоді з обов'язком християнства й навіть гуманности причинитися до відбудування держав, пригнічених тому лише, що повірили в союз [1].

Стародавня історія завела б мене занадто далеко, якби я хотів наводити з неї приклади на показ, що держави в тих часах завжди брали сторону пригнічених князів чи республік. Не брак нам і новітніх прикладів і за останнє століття можна було бачити, як у цілім Цісарстві Італії, Льот-

---

[1] Карловицький договір (26.01.1699) закінчив війну між Туреччиною з одного боку, Польщею, Цісарем, Московщиною і Венецією з другого. Польща дістала знову Поділля й Правобережжя, яке втратила давніше. В 1712 р. на Правобережжі, над котрим зверхність належала нібито Польщі, стояли московські війська, союзники Августа. Орлик на підставі свого договору з Туреччиною жадав для себе Правобережжя і тому Москва вказувала европейським дипломатам, що Орликові домагання нарушують Карловицький трактат і, значить, зачіпають також інтереси Цісаря і Венеції, словом, загрожують рівновазі Европи. Проти цього аргументу й виступає «Вивід прав».

[2] Зборівський договір.

[1] В 17 і 18 в. міжнародне право допускало «інтервенції» і тільки після Віденського конгресу (1815) «право невтручання» стає постулятом міжнародного права.

рінгії, Помераніі, Швеції і в багатьох інших місцях визнали мирові трактати повну суверенність князівства, на які держави виставляли свої права з різних титулів, а часом просто по причині завоювання [1]. Україна знаходиться майже в такому самому становищі. Вона має ті самі права; невже ж не зробиться на її користь того, що було в звичаю робити для інших протягом стількох століть? А що Цісар запропонував гетьманові Хмельницькому свою гарантію й король шведський теж яко союзник, то гетьман і Стани України мають причини бути переконаними, що гарантії трактатів в Оліві [2] (козаки включені в Олівській мировий договір як союзники шведського короля) спричиняться до того, що не можна буде рабувати Україні її вольності. А тому, що всі европейські держави мають намір утримати цей трактат, що є основою европейського миру, то їм не тяжко буде знайти в ньому мотиви й способи поставити знову гетьмана Орлика на Україні і включити його в цей новий трактат.

Кажу бо, що цей загальний мир не буде тривалим доти, поки не задоволиться справедливих жадань гетьмана Орлика щодо України, поки Московський Двір не задоволить справедливі скарги конфедерації, на чолі якої стоїть гетьман. Не треба лякатися, що в разі відновлення цього князівства (України) через ослаблення Московщини нарушиться европейська рівновага. Навпаки — як свідчить про це приклад Генеральних Штатів, котрі ніколи стільки не прислужилися спільній справі, як саме від часу, коли утворили республіку [3]. Та, що можна думати, що цей останній доказ не досить переконуючий і що цар після цього миру зможе вжити всіх сил, щоб остаточно підбити й поневолити Україну, я не клопотатимуся виказувати труднощі, невигоди й крайності, до яких такий намір (царя) зможе довести цей народ (український), а саме кинутися стрімголов під турецьке панування. А тим більше не покликуватимуся на мотиви справедливости і слави, котрими повинні керуватися европейські держави, щоб звернути Україну її гетьманові. Все це було виказано й доведено. Скажу тільки, що коли всіх наведених мотивів не досить, то інтереси, котрих я де в чому вже торкався, зобов'язують европейські держави веліти звернути Україну і тим самим обмежити державу (московську), яка незабаром може змагати до повалення европейської свободи.

Ті, що дбають про інтерес цілої Европи і кожної її держави зокрема, легко зрозуміють небезпеку для свободи Европи від такої агресивної держави. Вони можуть судити про це краще за мене не тільки з прикладів історії, але також завдяки глибокому досвідові й досконалій мудрості, котру мають про все, що відноситься до добра їх держав та інтересів Европи.

Треба сподіватися, що вони переконаються, що все, сказане тут, основане на доказах і досвіді минулого і що забезпечення та тривалість миру залежить у деякій мірі від реституції України.

---

[1] Орлик має мабуть на увазі Вестфальський трактат (1648), який перекроїв Европу.

[2] 30.5.1660 р. трактат в Оліві закінчив першу Північну війну між Швецією, Польщею, Цісарем і Бранденбургом. В прелімінарних переговорах козаки дійсно брали участь, і шведська дипломатія вимагала від Польщі допущення на конгрес і України. Руїна, яка почалася на Україні, не дала змоги Швеції відстояти свої вимоги, і в остаточній редакції трактату України нема. Неясно, чи свідомо пише Орлик про гарантію для України в Оліві, чи це спосіб пропаганди. Олівський трактат поряд із Вестфальським був підвалиною публічного права Европи аж до Великої Французької Революції.

[3] Орлик має на увазі Нідерляндн. Покликування на Голляндію характеристичне для Орлика, як у своїм часі було характеристичне для Хмельницького й Виговського. Голляндія була першою в Европі державою, яка утворилася на національному принципі, повставши збройно проти чужої вірою й походженням Іспанії, і в цьому дійсно була її аналогія з Україною під час Хмельниччини.

ФІЛОСОФІЯ У КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКІЙ АКАДЕМІЇ

Києво-Могилянська академія — одне з найяскравіших явищ української духовної культури XVII—XVIII ст. Заснована 1632 р. майбутнім митрополитом Київським Петром Могилою, вона започаткувала наукову, інтелектуальну Україну, в її сучасному розумінні національну вищу школу, стала виразником специфічних рис духовності українського народу, сприяла формуванню його самосвідомості. Києво-Могилянська академія такою ж мірою є національною святинею для українців, як, приміром, Оксфорд — для англійців, Сорбонна — для французів або ж Ягеллонський університет — для поляків. До визначних діячів Академії належали Йосип Кононович-Горбацький, Інокентій Гізель, Йоасаф Кроковський, Стефан Яворський, Георгій Кониський, Амвросій Дубневич, Георгій Щербацький, Іоаникій Галятовський, Лазар Баранович та багато інших.

Філософія Києво-Могилянської академії відзначалася сполученням, радше синтезуванням запозичених із прастарої традиції ідей, що складали підгрунтя духовної творчості України попередніх епох, із філософськими надбаннями латинського Заходу, своєрідним співіснуванням ретроспективності й традиціоналізму з підходами до ідеї наукового знання. Ця філософія спричинилася до значного поступу в усіх галузях знання: в натурфілософії, гносеології, психології, в державно-правових ідеях. Спрямовуючи тогочасного вченого-книжника до інтелектуального пізнання істин віри, утверджуючи високий статус раціонального знання, вона сприяла подоланню стійкої в українській культурі традиції пошуку істини виключно на шляху містичного єднання з Богом, через «життя в істині», вказала іншу дорогу до богопізнання, а саме — через пізнавальну діяльність розуму. Цим вона утвердила високий престиж розуму, який, щоправда, поки що розглядався як помічник у справах віри, відіграла величезну роль у становленні теоретичного мислення в Україні.

Водночас вона поступово витворила те інтелектуальне тло, на якому започаткувався пошук базових понять новітньої філософії і науки. Засвоєння в Україні тієї істини, що була відкрита західною схоластикою, модифікація ідей європейської філософії Нового часу на українському грунті, схоластична система освіти загалом спричинилися до прискореного національно-культурного та соціально-політичного розвитку.

Києво-Могилянська академія зробила вагомий внесок у збереження історичної пам'яті українського народу, у розвиток державно-правових ідей (досить згадати хоча б «Конституцію» вихованця Академії Пилипа Орлика), мистецтва тощо. Проте несприятливі історичні обставини, внаслідок яких Україна опинилася в колоніальній залежності від Росії, призвели до закриття 1817 р. Києво-Могилянської академії. Її кращі інтелектуальні сили починаючи з XVII ст. були використані для організації освіти і науки в Росії, що стало потужним стимулом для майбутнього розквіту російської культури.

ІНОКЕНТІЙ ГІЗЕЛЬ

(близько 1600—1683)

І. Гізель — видатний культурний і суспільний діяч України. Освіту здобув у Києво-Могилянській академії, по закінченні якої продовжив навчання за кордоном, імовірно, в Англії. З 1645 р.— професор, а згодом і ректор Києво-Могилянської академії. Брав активну участь у створенні «Києво-Печерського патерика» (1661), першого підручника вітчизняної історії «Синопсиса» (1674), відомий як автор полемічних творів, спрямованих проти унії та єзуїтів. До нас дійшли три філософські праці І. Гізеля: «Твір про всю філософію» (1645—1646), «Філософські аксіоми» (1646), «Мир з богом людині» (1669).

«Твір про всю філософію», уривки з якого публікуються нижче, подано за виданням: Філософська думка. 1970. № 1.

ТВІР ПРО ВСЮ ФІЛОСОФІЮ

Метафізичний трактат

Підрозділ про «єдине» перше явище сутнього

Треба гадати, по-перше, що «єдине» та «численне» протиставляються. Звідси, філософ у першому розділі п'ятої [книжки] «Метафізики» каже: «те, що не має поділу, оскільки воно неподільне, є єдиним», тобто тому, що поділ передбачає численність, або множинність (pluralitatem). Тому Арістотель описує єдність, протиставляючи [її] поділові. Адже поділ, взятий у судженні чи у факті буття, є самою множиною, яка звичайно називається «єдиним». Те, що неподільне в собі й відокремлене від чогось іншого, є також відокремленим. Але за цим визначенням «єдність» передбачає «два», тобто протиставлення «численному». Це протиставлення відокремлюється неподільною назвою, а відокремлення від чогось іншого виражається подільною часткою.

Треба гадати, по-друге, що «єдине» не додає до сутнього нічого реального й позитивного, яке, власне кажучи, формально або суттєво відрізнялося би від нього. Бо коли до сутнього могло б бути доданим щось реальне й позитивне, яке суттєво відрізнялось би від нього, то випливало б, що щось позитивне й реально суттєве не є сутнім формально, що є суперечливим. Адже ніщо не може бути або називатись реально суттєвим, якщо реальної сутності його не існує, а тому воно не може бути й формально сутнім.

Треба гадати, по-третє: хоч «єдине» існує також на підставі самої речі й формально разом з сутнім, однак воно існує як поняття на розумовій підставі, що зовнішньо відрізняється від поняття сутнього, тому що осягнути «єдине» як таке — це одне, а осягнути «сутнє» як таке, що існує,— це зовсім інше. Бо в противному разі не було б підстави, чому «сутнє» називалось би суб'єктом, а «єдине» називалось би явищем суб'єкта або властивістю.

Треба гадати, по-четверте, що «єдине» надає сутньому заперечення поділу в собі самому через його усунення настільки, що матеріально «єдине» позначує «сутнє», а формально — заперечення поділу в собі самому. Звідси випливає, що єдине не є нічим іншим, як неподільним сутнім, бо те, що називається «єдиним», є не лише неподільним у собі, але й одночасно відділеним від усього іншого. Однак у тому [попередньому], переважно, а не в цьому [останньому] полягає зміст трансцендентальної єдності. Коли досліджуватиметься, чи вказує «численність», що протиставляється «єдиному», на досконалість, то відповідають, що коли || вона розглядається матеріально, то вказує на досконалість, бо саме так вона позначує численне сутнє, але коли вона розглядається формально, то не включає ніякої досконалості, бо саме так вона не позначує нічого іншого, як численні неподільності.

Треба гадати, по-п'яте, що звичайно встановлюється п'ять родів єдностей, а саме трансцендентальна, категорична, кількісна, формальна та універсальна. Трансцендентальною є та, що насамперед збігається з сутнім, оскільки воно є таким, що існує, і з іншими речами, оскільки вони є сутніми. Категоричною є та, яка є буттям властивостей дискретної кількості, так що з такої складної єдності виникає ця дискретна кількість або число. Кількісною є та, яка серед численно менших надає природі некомунікативності, або яка йде за індивідуальною різницею всякої природи, хоч та природа, кількісно одна, може бути комунікативною для багатьох супозитів. Як видно з божої природи, вона, хоч є суттєво єдиною, передана трьома особами. Формальною єдністю є та, що йде за формальним значенням кожної речі й абстрагується [як] від універсальної, [так] і від кількісної. Через це формальна єдність серед нижчих у створених речах є дуже різною. Бо може статися, що її природа є тією формальною єдністю, [яка] урізноманітнюється настільки, що скільки буде формальних єдностей, стільки буде частин тієї природи, [які можуть бути суб'єктом]. Таким чином, принаймні у цьому формальна єдність настільки відрізняється від трансцендентальної, що остання йтиме за вузьким значенням сутнього, а формальна — за власним значенням кожної речі. Нарешті, універсальною єдністю вважається певна єдність значення, яка узгоджується з природою за допомогою дій інтелекту, || абстрагованих від нижчих і зіставлюваних з ними. Бо шляхом цього абстрагування та зіставлювання речі називаються універсальними завдяки певній єдності значення.

Підрозділ про «істинність» — друге явище сутнього

Довести, що «істинне» є притаманною властивістю сутнього, можна на підставі того, що ті три [ознаки], які необхідні для належного розуміння [цієї] властивості, є у самій природі. Істинне йде за сутнім і навіть повертається до нього самого, й, нарешті, надає сутньому якогось формального поняття, неадекватно відокремленого від самого поняття сутнього. Далі, істинне передовсім предикується щодо сутнього, але не як принцип або причина, або різ-

ниця, або єднальний модус (modus contrahens), або частина, а [як] її властивість. Звідси всяке сутнє — неадекватне сутнє, бо, оскільки воно є або може бути, воно узгоджується з божим розумом. А це не означає нічого іншого, як «бути істинним». Від логіків відомо, що істинністю є якась узгоджуваність або адекватність речі та розуму. Узгоджуваність речі з розумом є метафізичною істинністю, а вже узгоджуваність пізнання з самою річчю є логічною істинністю. Виклавши це, допитуємось: в чому ж полягає сенс трансцендентальної істинності? Деякі [філософи] вважають, що істинність є нічим іншим, як узгоджуваністю речей з їх визначенням або суттєвими принципами. Вони кажуть, що це узгоджування не надає сутньому нічого іншого, крім позитивного модусу, відокремленого від сутнього самим лише мисленням, який [модус] вони пояснюють, заперечуючи буття фіктивного або вигаданого.

Ще інші вважають, що ця істинність є формально в самих речах без підпорядкування чи то божому, чи людському розумові.

Першу частину вони доводять так: явище є формально в своєму об'єкті. А істинне є явищем сутнього, а тому формально воно є в сутньому й через консеквент — в самих речах. Вони доводять також другу частину: до значення істинності не стосується те, при усуненні чого істинність у речах залишається непохитною. Зрештою, з усуненням того підпорядкування й відношення до розуму, чи то божого, чи людського, річ не перестає бути істинною. Тому істинність не потребує підпорядкування інтелектові. Істинне має перевагу над знанням. Доводиться, що істинністю є узгоджуваність речей з божим розумом або з їх формальними значеннями, які є в божому розумі. Бо істинність кожної речі є її узгоджуваністю з власною й першою її мірою. Адже ці формальні значення, що існують у божому розумі, й які є самим божим розумом, є власними й першими мірами всіх речей. Отже, істинність є узгоджуваністю кожної речі з цими формальними значеннями чи божими ідеями. Додай, що речі не називаються істинними, хіба що при підпорядкуванні розумові, в якому власне й формально перебуває істинність. Звичайно, вони не називаються істинними на підставі цієї істинності, тобто трансцендентальної істинності, тому що вони узгоджуються зі створеним інтелектом. Створений інтелект міг би помилитись, по-перше, коли інтелектуальна істинність залежала б лише від істинності самих речей. Тому необхідно, щоб вони називались істинними залежно від узгоджуваності з божим інтелектом. Але треба зауважити, що істинне не вказує на розумове відношення, ані на предикаментальне відношення, ані не полягає у зовнішньому називанні. Не перше [не вказує на розумове відношення] тому, що кожне сутнє є істинним без якогось витвору нашого розуму. Не друге [істинне не вказує на предикаментальне відношення] тому, що значення істинного узгоджується з Богом, який || не має жодного реального відношення до інтелекту інших [тобто людей], бо він не підпорядковується тим, що існують, ані за визначенням, ані за терміном. Але для доведення істинного не потрібно ні існування сутнього, ні [його] актуального пізнання. Адже можливе передбачення є істинним передбаченням, бо сутнє за своїм поняттям, коли усунути всяке інше відношення, є пізнаванним (cognoscibile), оскільки воно є, а пізнавання буття не є відношенням, але сутнім, яке не позначує пізнання, ані не може [ним] називатись. По-третє: са́ме тому істинне суттєво вказує на сутнє. Отже, випливає, що трансцендентальна істинність є сутністю речі (entitas rei), яка співпозначує пізнання в божому інтелекті, з яким така сутність узгоджується або в якій така річ репрезентується.

Закидається, по-перше: камінь є істинним трансцендентально, а пізнання каменя є неможливим, і тому істинність не можна пояснювати через співпозначування пізнання. Відповідають: пізнання каменя було б все ще неможливим, доки камінь, оскільки він є самим собою, зберігав би здатність визначати пізнання. Звідки [випливає]: співпозначування (connotatio) пізнання, за допомогою якого пояснюється істинність, не є абсолютним, але умовним.

Доводиться, по-друге, істинне взаємозв'язується з сутнім і є також разом з ним, але сутнє не вказує на внутрішнє відношення до інтелекту, тому й істинне не вказує на відношення до нього. Відповідають, заперечуючи висновок, бо достатньо зовнішнього й неадекватного розрізнення розумового значення сутнього від істинного для того, щоб щось повідомлялось про одне, чого не говориться про інше.

Підрозділ про «добре» — третю властивість сутнього

«Добре» є властивістю сутнього, як і «єдине» та «істинне». Ним є все, що є або може бути, принаймні оскільки воно може бути. Воно узгоджується з божим розумом і тому є істинним, а крім того, узгоджується з божою волею й тому [є] добрим.

Закидається, по-перше: численні сутні не здаються добрими. Адже Арістотель у другому розділі третьої книжки

«Метафізики» заперечує, що значення добра міститься в метафізичних сутніх. Далі, «добре» та «досконале» взаємозв'язуються, й більшість сутніх є недосконалим, як, наприклад, перша матерія: а, крім того, деякі [сутні] за своїм родом є поганими, як, наприклад, деякі дії та стани за [своєю] природою є хибними. І нарешті, у божих [справах] персональне розуміння всякої досконалості й добра є неприпустимим, бо в однієї особи було б щось [таке], чого не було б в іншої. Однак на перше відповідають, що для метафізичних сутніх, оскільки вони є істинними сутніми, є необхідним трансцендентальне добро, притаманне кожному істинному та реальному сутньому, а не добро або моральний обов'язок, про що, здається, говорить Арістотель у цитованому місці, коли коротко й ясно зазначає, що математичні дисципліни не мають жодного значення доброго чи злого.

На друге відповідають: хоч перша матерія й не досконала в розумінні моральної досконалості, або моральної сутності, однак вона досконала в розумінні трансцендентальної досконалості, яку вона має, вносячи заперечення недосконалості кожної речі в своєму роді. Таким же чином треба сказати про кожне сутнє, що [є] досконалим у якомусь роді.

На третє відповідають: те, що стосовно моралі є поганим, щодо сутнього його субстанція або сутність завжди може називатись трансцендентально доброю. На останнє відповідають: суперечливе буття у теологів і, очевидно, особисті властивості, а найчастіше особисті відношення обмежують досконалість, оскільки вони є персональними. Обидва ймовірні не є істинними, коли такі відношення не були б сутніми, хіба що вони ідентичні з божою природою, яка є самим суттєвим добром. Адже немає нічого абсурдного в тому, що всі вони в цьому розумінні називаються добрими. З цього стає очевидним, що немає нічого сутнього, що не було б таким добрим.

Якщо вже досліджуватиметься, чим є й у чому полягає трансцендентальне добро, то виявляється, що воно полягає в узгоджуваності речей з Богом. Бо коли ти розумітимеш добро як нестворене, то воно полягатиме в узгоджуваності Бога з самим собою й усіх речей з ним самим. Адже хоч Бог є істинним, тому що цілком узгоджується з поняттям, яке він має щодо найдосконалішого сутнього, однак все інше за своїм значенням істинне, оскільки воно більш або менш узгоджується з тим одним поняттям, яке виразно охоплює поняття всіх речей. Таким чином, він є добрим на підставі трансцендентального добра, оскільки він найкраще

узгоджується сам з собою. Однак все інше ні в чому не є добрим, оскільки воно ні в чому не узгоджується з божою волею. Твердження підкріплюється: як боже пізнання переважає всяке створене пізнання, так боже бажання [переважає] всяке інше бажання, й тому речі є бажаними Богом раніше, ніж іншими речами. Але речі не є бажані Богом, хіба що вони узгоджуються з ним. Отже, перше добро речей полягає в тому, що вони узгоджуються з божим бажанням. Бо коли знову досліджуватиметься, чи добрим є те, що є досконалим, то відповідають, що як добре й сутнє є одним і тим на підставі самої речі, але відрізняються на підставі якогось розуміння, то де [можна сказати] на підставі цих модусів про добре та досконале. Адже досконале не додає нічого, що принципово відрізнялось би від самого розуміння реального сутнього. Бо досконале позначує те, якому нічого не бракує для його розуміння, або те, що має свою сутність і досконалість. Таким чином, річ є досконалою трансцендентально, [а] річчю є те, що повинно входити в розуміння сутнього. З цього слід зрозуміти, що досконале не є властивістю сутнього, бо зрозуміло також, що саме сутнє, а тому й формальне значення доброго не є формальним значенням досконалого. В противному разі добре як таке не включало б трансцендентального відношення бажання.

Якщо питатимуть, по-третє, чи можна виявити якесь зло без добра, то відповідають, що нічого не буває такою мірою злом, щоб не мало чогось властивого для добра. Так, не можна припустити злого без доброго, бо всяке зло, наприклад, позбавлення, але не повне заперечення, завжди виявляється в якомусь сутньому. Адже всяке позбавлення співпозначує суб'єкт, в якому воно є. А той суб'єкт, що називається злом, є сутнім, а тому як такий він є добром, у всякому разі на підставі трансцендентального добра, яке випливає із значення сутнього, оскільки воно є таким, що існує. Звідси буває, що те, яке вважається найгіршим, завжди відкрите для якогось розуміння доброго. Отже, виникала б суперечність: коли було б безмежне зло, то воно було б і одночасно не було б. Було б воно за припущенням, але й не було б, бо несумісно, що є щось таке, що не було б істинно й реально сутнім, а тому не було б добрим, у всякому разі трансцендентально. На підставі цього випадку, бо ми сказали, що всяке сутнє є добрим, а добре є бажаним, треба з'ясувати, чи для засуджених є більш бажаним буття чи небуття. И доводиться, що засуджені краще волі б небуття, ніж буття з його труднощами. По-перше, коли що-небудь вибирають, то рішення буде завжди правиль-

ним, якщо вибір падає на моральне добро. А бажання небуття, що наче несумісне з божим вченням, є моральним, справедливим і почесним добром. Тому засуджені завжди повинні приймати правильне рішення. Із вченням Бога більш [сумісне] небуття, ніж буття. По-друге, засуджені радше вибирають те, до чого вони схильніші. А схильніші вони до небуття, бо небуття для них вигідніше, оскільки за його допомогою вони уникають всього невигідного. Однак вони є майже пекельниками та відвернені від Бога, що є [для них] найнесумісніщим тоді, як радість і звертання до Бога є найсумісніщим. По-третє: те є кращим, що більш узгоджується з господнім милосердям. Але з божим милосердям більш узгоджується знищення, бо для божого правосуддя справедливо, щоб той, хто зовсім відвернеться від Бога, був зовсім залишений Богом. Однак Бог його цілком не покидає, хіба знищуючи, тому це все одно, що бути знищеним. По-четверте: краще, щоб Бог усіх любив негативно, ніж ненавидів позитивно. Але злочинців Бог ненавидить позитивно. Однак він любить негативно лише тих, які відійшли в небуття. Тому для злочинців краще небуття, ніж буття. Тепер, на противагу, доводиться, що для засуджених кращим було б буття, ніж небуття. Доводиться: по-перше, те є кращим, чого можна бажати. А буття можна бажати, тому це [буття] краще, ніж те небуття. Більший [засновок] очевидний, а менший доводиться: те має сутність, що має значення бажальності, бо воно має значення добра. А засуджені мають сутність, а тому — й значення бажальності, але з подвійним лихом, яке їх мучить: адже ж, коли їх не було б, то вони не мали б ніякої сутності, а тому ніякого добра, а отже й жодного значення бажальності. Доводиться, по-друге: якщо самі засуджені бажали б небуття, то це було б лише внаслідок зла — провини. Але це не так, а тому й не [так, як сказано] раніше. Більший [засновок] очевидний, а менший доводиться: не можна розумно бажати того, чим би порушувалось боже правосуддя. А зло — провина вимагає, щоб за неї карали. Однак коли б він не знищував злочинців, то боже правосуддя було б відсутнім. Доводиться, по-третє: щó має суттєву залежність від іншого необхідного, те повинне прагнути до нього як до свого принципу. А засуджені мають своє буття залежно від Бога, тому вони обов'язково повинні прагнути до Бога й, наскільки можуть, уподібнюватись до нього, у всякому разі, завжди бути. Адже те, що певною мірою уподібнюється до Бога, є кращим, ніж те, що ніяким чином не уподібнюється до Бога. Але те, що має буття, певною мірою уподібнюється до Бога, а те, що не має буття, жодним чином не

уподібнюється до Бога, а тому те [буття] краще, ніж це [небуття]. Відповідають на перше, визнаючи більший [засновок] і розрізнюючи менший: якщо всяке буття є недосконалим, то [перше твердження] визнається, а якщо воно є досконалим, то заперечується.

Коли ти наполягатимеш: недосконале буття, оскільки воно є, має якесь добро, але яке зв'язане з меншим нещастям та лихом, ніж те зло та нещастя [що було б], коли було б позбавлення буття. Але це треба заперечити, бо нещастя самого небуття не є таким великим, яким є нещастя, що супроводжує це добро сутнього. Однак меншому нещастю треба віддавати перевагу перед більшим нещастям.

На друге: визнавши більший [засновок], заперечується менший. А для доведення заперечення слід сказати, що боже правосуддя здійснюється щодо цього вчинку, а не щодо себе самого. Але в цьому немає нічого суперечливого, бо стільки разів Бог прощає злим, скільки разів його правосуддя здійснюється щодо вчинку. На третє: вони повинні прагнути до нього одного або вільно, або примусово. Засуджені прагнуть саме до Бога, але примусово. Однак для самого звинуваченого було б краще, коли б не залежало не від судді, а від нього.

Трактат про душу загалом
Питання: Про розумну душу
Розділ: Про її походження

Щодо походження душі були різні авторитетні судження. Платон [1] вважав, що Бог сам створив усі розумні душі і навчив їх наукам, але через провину за гріх скинув їх у тіла, неначе у в'язниці.

Наш же перший висновок полягає у тому, що розумні душі не створюються до тіл. Доводиться: по-перше, позаяк те, що відповідає природі, передує тому, що їй суперечить. Але бути у тілі відповідає природі душі, адже вона самоорганізується і призначена для природи. Бути ж поза тілом суперечить її природі. Отже, розумна душа не виникла перше, ніж вона поєдналася з тілом. По-друге, творення [creatio] завершується чимось викінченим. Але якби душі в результаті творення перебували у незавершеному стані, оскільки мали б тяжіння до своєї матерії, вони були б у стані, так би мовити, вимушеному. По-третє: оскільки форма сама по собі [forma de se] призначається для матерії, вона не повинна створюватися до утворення матерії, в якій

вона має знаходитися. А душа створюється для того, щоб сформувати тіло, є ж бо формою органічного тіла. Отже ж, розумна душа не повинна утворюватися до тіла.

Висновок другий: Душа не виникає без провідника, а безпосередньо утворюється і створюється Богом. Доводиться: по-перше, жодна тілесна сила не може утворити силу спіритуальну. А сила людини, яка народжує,— тілесна. Отже, вона не може утворити розумну душу, що є виключно спіритуальною. Справді, не доводиться сумніватися, що, оскільки тілесному притаманне формування потягу до спіритуального, воно не може піднестися до утворення якоїсь спіритуальної речі. По-друге: характерні дії виявляють природу речі. А властиві їй дії розумної душі незалежні від тіла. Отже, і природа, якою продукуються ці дії.

Оскільки, отже, така природа, тобто розумна душа не залежить від тіла за своєю природою, вона також не буде залежати і за своїм виникненням, і відповідно утворюватиметься якоюсь вищою причиною через творення. Позаяк же творить тільки Бог, вважатиметься, що розумна душа утворюється лише Богом.

Проти такого висновку робиться закид: по-перше, будь-який чинник діє через форму. Але людина є чинником [agens], а саме тим, що народжує людину. Отже, [діє] через душу, яка є її формою. Але чинник утворює подібне до себе. Отже, людська душа породжує подібну до себе душу. Відповідається підтвердженням того, що чинник діє через форму, але запереченням того, що форма мусить продукувати подібну до себе форму засадничо [principaliter]. Достатньо, щоб вона продукувала [її] лише спонукально [dispositive]. Отже, людина, діючи через душу, тобто через добродійність душі, продукує тіло з відповідними органами, щоб згодом у нього проникла і поєдналася з ним розумна душа.

Ти наполягатимеш: вважається, що людина породжує людину. Але вона не породжує ні матерію, ні сполучення [unio] матерії з формою. Адже нічого подібного не випливає з нашої думки, а надто з твердження про породження форми, коли ця форма є розумною душею в людині. Відповідається: людина вважається породжувальним [чинником] не тому, що вона породжує матерію або форму, а через те, що сприяє зв'язку однієї з другою, себто матерії і форми, а також тому, що утворює органи в матерії.

Висновок третій: Розумна душа — це організуюча форма [forma in-formans]. Цей висновок заперечує Платонові, який вважав, що розумна душа є лише присутньою формою [forma assistens] і користується тілом, як возом. [У цьому]

є сенс, позаяк для будь-якої речі основною засадою дії є її форма. Але основною засадою діяльності, найбільш природної для людини, а саме розуміння [intellectio], є розумна душа. Отже, вона є формою людини. По-друге: якщо розумна душа стосовно людини є лише присутньою формою, вона поводить || себе щодо людини як рушій [movens] до рухомого [admobile], тобто як моряк стосовно корабля і вершник щодо коня. Таким чином, як дія моряка не приписується кораблеві, а вершника — коневі, так людині не належить дія розумної душі і, отже ж, людина не розумітиме, яким саме чином вона відрізнятиметься від них.

Висновок четвертий: Розумна душа і ангели мають різну видову відмінність [differentia specifica]. Доводиться: справді розумні душі мають однакове відношення до формування тіл, а ангели цього позбавлені. Отже, вони розрізняються суттєво. Ангели створені раз і назавжди, душі і тепер творяться.

Розділ: Чи безсмертна і спіритуальна розумна душа?

З огляду на віру безсмертність душі безсумнівна, стосовно ж розуму — доводиться. По-перше, Божого гніву не буває лише тоді, коли чесних людей винагороджують, а злочинців карають. Але ні чесні не отримують винагороду за свої вчинки, ні нечестиві за провину, хіба в рідкісних випадках у цьому житті, бо насамперед ніщо не видається більш звичним, як бідність, знедоленість і ніби приреченість до нещасть людей, наділених доброчесністю, і, навпаки, надлишок всілякого добра у грішників. Отже ж, вона збережається у потойбічному житті праведникові як винагорода за добрі справи, грішнику ж — як кара за провину. Таким чином, наша душа є безсмертною. По-друге, те, що не може бути знищеним жодним природним чинником, є безсмертним і незнищенним. Але такою є розумна душа. Доводиться менший засновок. Розумна душа незнищенна природним способом, і їй відокремленій належиться ще існування. Отже, з того, що вона поза тілом може займатися своїми відповідальними справами, випливає, що вона є безсмертною. Робиться закид до антитези: якби наша душа була безсмертною і незнищенною, вона так легко не підкорялась би почуттю, насамперед почуття навіть не протидіяло б їй, бо що вдіяло б смертне проти безсмертного? Відповідаєть-

ся. Якщо почуття долає розум, то цю перемогу воно здобуває не силою, а привабливістю, завдяки якій подужаний розум іде на жертву. І це дається [йому] неважко, бо відчутна користь до смаку одному і другому, себто розумові і почуттю, доброчесність же, щоправда, бажана для розуму, але навряд чи почуттю.

Закид другий: розумна душа як розумна є актом органічного тіла. Отже, її власна діяльність буде органічною. Антецедент розділяється. Розумна душа як розумна є актом органічного тіла за субстанцією. Підтверджується. За будь-якою своєю дією — заперечується.

Закид третій: між актом і потенцією має бути якесь співвідношення. Отже, душа разом з тілом мусить бути знищенною. Відповідається: між актом і потенцією необхідне таке співвідношення, якого потребує мета, задля якої поєднуються. Далі розумна душа поєднується з тілом для того, щоб з ним самим рости і відчувати. Тому вона сумірна з огляду на ці функції.

Закид четвертий: сприймання [intellectio] своїм органом має усе тіло. Отже, воно є органічним. Відповідається шляхом заперечення висновку. Адже, випадково [per accidens] душі належить мозок, позаяк думка, сприймаючи, споглядає мислені образи [phantasmata]. Водночас недивно, що за умов пошкодження мозку спотворюються функції фантазії, бо фантазія — це тілесне відчуття [sensus corporeus] і, отже, залежне від органа. Таким чином, розуміння залежить від мозку випадково [per accidens], тобто в сенсі поєднання [unio], а не саме по собі і безпосередньо. Не підлягає сумніву також і те, що душа, спіритуальна. Доводиться більший засновок.

Природа кожної речі є такою, якою є її дія. І справді діяння є наслідком буття. Але дії розумної душі підносять її над природою і створенням тіла й матерії. Отже, розумна душа не є природною і тілесною, а безсмертною і спіритуальною. Менший засновок доводиться в частині й інтелекту, і волі. Стосовно інтелекту тому, що інтелект не отримує знання про загальні й абстрактні природи від одиничної матерії. Далі, він формулює концепти речей нематеріальних, скажімо Бога, а також різних субстанцій, і пізнає він такі об'єкти у будь-якому вільному вимірі, незважаючи на будову, високу температуру чи інший стан тілесної маси. Ці ж концепти не є матеріальними. Тому вони походять від нематеріальної потенції. Стосовно ж волі через те, що приборкувати виключно з допомогою високої моралі чуттєвий потяг і керувати ним, вільно виявляти бажання і небажання, здійснювати акти правосуддя, милосердя і релігійного культу, сподіватися і т. ін.— це вище відчуття [sensus]. І тому воля, а поряд з нею душа, потенцією якої вона є, спіритуальна. Якщо б ти спробував вияснити, в чому полягає формальна основа [ratio formalis] спіритуальної речі? Відповідається. Поняття [conceptus] про спіритуальну річ грунтується на тому, що вона неподільна на інтегруючі частини і в жодний спосіб не входить до сполучення таких частин. У цьому сенсі дехто стверджує, що вона полягає у тому, що вона (спіритуальна річ.— *Я. С.*) позбавлена протяжності і не має до неї жодного відношення.

Питання про інтелект

Розділ: Що ж є об'єктом інтелектуальної діяльності [intellectio] та чи існують інтелігібельні види [species intelligibiles]

Насамперед треба сказати, що справжнім і адекватним об'єктом нашого інтелекту є будь-яке суще [ens], тобто будь-яка сутність [entitas] є формально об'єктивним предметом для розгляду стосовно людського інтелекту. Доводиться, по-перше: Те є адекватним об'єктом інтелекту, що становить універсальну основу об'єкту інтелекту. А таким є суще. Отже, суще є об'єктом інтелекту. Більший засновок очевидний. Менший доводиться. Справді, інтелект пізнає суще як суще. Такою є найбільш загальна основа, що виокремлюється з сущого матеріального і спіритуального, створеного і вічного, загального й одиничного, природного і надприродного, субстанції і акциденції, з сущого позитивного і негативного, реального й умоглядного. По-друге, ця основа, що адекватно висловлюється про всі формальні мотиви будь-якої потенції, є адекватним об'єктом цієї потенції. Але очевидно, що те, що висловлюється про всі основи, які спонукають інтелект, є суще. Отже, суще є адекватним об'єктом інтелекту.

Виходячи з цього зрозуміло, що об'єкт інтелекту не є істинним. Є рація, оскільки згідно з природою, перш ніж розуміти суще як істинне, слід зрозуміти суще як суще. Бо істинне — це явище [passio] або властивість [proprietas] якогось сущого. Справді, позаяк властивість згідно з природою є наступною, то згідно з природою вона усвідомлюється пізніше, ніж те, чиєю вона є властивістю. Додай, що інтелігібельне суще [ens intelligibile], очевидно, вужче від сущого, адже хибне суще у свій спосіб є також інтелігібельним. У кожному разі принаймні існує істинний об'єкт інтелекту, але не сам по собі, а [в процесі] споглядання. По-

друге, треба сказати, що за будь-яких обставин, як для акту відчування обов'язково потрібні чуттєві види, так і для акту розуміння необхідними є види інтелігібельні, що є знаряддєвими засадами розуміння [principia intelligendi instrumentaria], бо в дійсності як чуття поводяться щодо власного здійснення, так інтелект поводиться щодо своєї функції.

Це доводиться: по-перше, інтелект є ніби чистою потенцією і сам по собі індиферентний до того чи іншого об'єкта сприйняття. Саме тому він порівнюється Арістотелем із чистою дошкою, на якій ще нічого не написано. З цієї причини він повинен актуалізуватися [actuari] і визначитися, перш ніж він зміг би зайнятися об'єктом. Визначається й актуалізується ж він з допомогою інтелігібельних видів. До того ж вони можуть перевищувати уявлення [phantasmata] і тому, що [останні] відтворюють одиничне — тимчасом як інтелект осягає універсальне — і через те, що внутрішньо не пов'язані з інтелектом, бо залежать від тілесного органа. Втім усе діє відповідно до притаманної йому властивості.

По-друге, значно більшою є співмірність чуттєвого об'єкта з чуттям, ніж об'єкта інтелігібельного з інтелектом. Адже об'єктом чуття є щось матеріальне, як і саме чуття. Об'єктом же інтелекту, що є спіритуальним, часто є щось матеріальне. Отже, інтелект набагато більшою мірою спускається до рівня співмірного йому виду в процесі розуміння, ніж чуття в процесі відчування.

Висувається як закид: по-перше, інтелект і за наявності видів залишається індиферентним радше до цього, ніж до того об'єкта розуміння, бо багато речей вимагало б до себе уваги [vindicativa].

Що стосується другої частини заголовка, то я стверджую: по-перше, немає тісного зв'язку [non implicat] в межах того самого нестійкого виду [species infirma]. Може бути два або більше ангелів, що розрізняються лише числом або лише стосовно індивідуації. Доводиться: оскільки не можна знайти жодної підстави для імплікації. Навіть якщо у створених речах індивідуальна відмінність [differentia individuans] і не існує поза сутнісною структурою індивіда [extra essentialem constitutionem individui], то вона так існує поза сутнісною структурою видової природи [specifica natura], що в кожному разі віртуально відокремлена від природи. Тому можливо, щоб індивідуальні відмінності [differentiae individuantes] примножувалися у сфері сущого скінченного і створеного, не зачіпаючи єдності видо-

вої природи. Що ж до того, як слід сприймати Бога, вище було сказано.

По-друге, я стверджую, що можуть з'явитися ангели, які розрізняються між собою і за видом і за суттю [essentialiter]. Є сенс, однак, якщо Бог всемогутній, він може утворити все те, що не містить у прихованому вигляді суперечності. Але те, що ангели розрізняються між собою за видом, не містить у прихованому вигляді жодної суперечності, бо якби містило якусь, вона постала б або від простоти [ex simplicitate], або від досконалості ангельської природи, якій взагалі не властиво складатися з роду і сутності або бути іншою, досконалішою щодо суті від себе. Та вона не може постати з боку простоти, позаяк простота не є такою абсолютною, щоб не припустити якоїсь структури. Не може вона виникати також і з боку досконалості, бо, оскільки будь-яка ангельська природа є обмеженою [finita], вона обмежено [finito modo] причетна до інтелектуальної досконалості Бога у спосіб, суголосний природі створеного. Легко може виявитися інша [ангельська природа], що є по суті досконалішою від якоюсь мірою суттєвої досконалості.

По-третє, я стверджую: насправді [de facto] більш вірогідним є те, що деякі ангели відрізняються від інших за видом і за суттю. Доводиться. Адже у цьому сенсі легше пояснити деякі особливості викладу святих отців, які, коли визнають, що ангели отримують благодать відповідно до співмірності природи, тим самим, видається, закладають нерівність у їх природи. Як, наприклад, і тоді, коли вони вважають, що Люцифер досконаліший від інших або від усіх чи багатьох не лише за благодаттю, а й за природою, а також за істинністю і виразністю розуміння. Стверджую: по-перше, один ангел енергійніше зрушує з місця або затримує, що переважно трапляється з демонами, але лише тому, що він має більш досконалу природу. По-друге, численна кількість видів найбільшою мірою причетна до краси і досконалості всесвіту. Отже, подібно до того, як між людьми і недосконалими живими істотами існує безліч видів досконалих живих істот, так, очевидно, між Богом і людиною, які є ніби найбільш крайніми полюсами стосовно інтелектуального рівня; наявно дуже багато рівнів [gradus] інтелектуальних природ, відмінних за видом. Я сказав, що більш прийнятним є погодитися. Оскільки будь-який різновид [differentia] ієрархічних рядів міг би бути до певної міри спасенним, він отримує свою частку з нерівномірності благодаті, з різноманітності природи в межах тієї самої видової широти [latitudo specifica] [2]. Я сказав рівно ж, що

деякі насправді відрізняються за видом, адже більш вірогідним є те, що деякі і до того ж багато ангелів відрізняються від інших лише за числом [solo numero], оскільки разом з достатньою багатоступеневістю ангельських родів і видів багатосхідчастість підвидових індивидів, здається, також має за мету досконалість і красу, збереження всесвіту, визначає інтелект. Я сказав, що вони передусім охоплюються думкою. Адже ймовірно, що завдяки первинному пізнанню такого роду універсальної людської природи внаслідок напруження інтелекту залишається власний вид такої природи, тобто такий, який абстрактно і загалом репрезентує саме універсальне. І це можна підтвердити ще й тим, що ми відчуваємо, що після цього інтелект дуже легко і без дискурсу формулює універсальне. Напрошується висновок, що в інтелекті міститься утворений власний вид універсального, бо через інший він так легко не зміг би здобути пізнання універсального [universalis cognitionem elicere].

По-третє, треба сказати, що інтелект сам по собі не пізнає природні субстанції — [він пізнає] спочатку через інші [невластиві], а не через власні види. Доводиться: позаяк такого роду субстанції, через те що вони самі по собі не є безпосередньо відчутними, не можуть репрезентуватися уявленнями, то інтелект не може обмежуватися уявленням для утворення їх виду, і відповідно їх первинне пізнання відбувається не через власні, а через інші види.

По-четверте, треба сказати, що інтелект у такому діючому стані не може утворити ясне й виразне поняття про особливі субстанції [conceptum substantiarum separatarum] і тому, що їх не можна пізнати активним інтелектом через закарбовані види [species impraessae], позаяк вони не можуть бути жодними про них уявленнями, і через те, що, безперечно, вони відрізняються від речей самих по собі чуттєвих, що можуть бути ясно й виразно розпізнаними в грунтовній про них бесіді. Отже, оскільки інтелект не відтворює в собі Бога чи ангелів, він відтворює [їх] лише за аналогією до речей матеріальних з огляду на залежність від фантазії.

По-п'яте, треба сказати, що душа пізнає саму себе і свої потенції не безпосередньо [per se ipsam], а через види навіть не власні, а інші. Доводиться перша частина: загалом як ангел, згідно з думкою багатьох, не може зупинити самопізнання [cognitio sui], так і ми ніколи не змогли б припинити пізнання цих об'єктів, бо інтелект завжди мав би потребу у такому пізнанні так само, як ангел має [її] у самопізнанні. Доводиться також друга істина: адже інтелект не з огляду на залежність, яку він має від чуття у діючому стані, не може утворити ясне й виразне поняття

і навіть мати лише власні види тих речей, що сприймаються чуттям, але не є очевидними ні для душі, ні для її потенції.

Розділ про продукуючу причину інтелігібельних видів

Попередньо треба зазначити, що у розумній душі вичленовується два інтелекти: один — активний [intellectus agens], інший — пасивний [intellectus patiens], або можливий [possibilis]. Основним призначенням активного є утворення інтелігібельних видів, тобто творення, або діяльність. Призначенням же іншого інтелекту є сприйняття його видів і в такий спосіб завдяки їм здобуття чогось важливого від об'єкта. Інтелект активний виявляє себе у душі. Звідси очевидно, що позаяк інтелігібельні види не можуть утворюватися самими об'єктами тому, що об'єкти є чуттєвими, матеріальними, адже ніщо матеріальне не може як первинна причина мати дотичність до утворення духовної речі і на тій же підставі таке утворення не може походити від фантазії, бо вона є матеріальною, то в нашій душі обов'язково має бути закладена якась духовна потенція, котра як первісна причина продукує такі види. Отже ж, обов'язково мусить існувати активний інтелект. Якщо поставити питання, яким чином активний інтелект продукує інтелігібельні види, то треба сказати, що активний інтелект, взаємодіючи водночас з фантазією через її образи або тілесні уявлення, вивергає інші інтелектуальні образи, більш очищені і прості, і водночас закарбовує їх в інтелекті. Позаяк же фантазія поєднується з інтелектом лише в процесі творення або в акті творення образів у той спосіб, у який вона з закарбованого уявлення добуває відбите, то звідси випливає, що фантазія взаємодіє з інтелектом для продукування інтелігібельних видів не лише через закарбований уявний образ [per phantasma impraessum], що є звичайним [habitualis], але й найбільше і до того ж безпосередньо через відбитий [per expraessum], що є активним. Бо справді у фантазії міститься багато закарбованих уявних образів, а інтелект, індиферентний щодо використання того чи іншого, повинен визначатися з допомогою акту фантазії або з допомогою уявного образу, відбитого внаслідок цього акту. Якщо б хтось дошукувався, з допомогою якого типу причини і фантазія і уявні образи одночасно взаємодіють з активним інтелектом для виверження і закарбовування інтелігібельних видів у пасивному [інтелекті] — чи з допомогою мате-

ріальної причини, чи тільки спонукальної, чи ж причини продукуючої, то треба зазначити, що одне і друге можна переконливо обстоювати.

Однак перша з частин видається більш імовірною, а саме, що фантазія і уявний образ [phantasma] мають дотичність до утворення інтелігібельних видів не активно [efficienter], через те що тілесна річ не може активно мати відношення до утворення духовної речі, а лише спонукально [dispositive] впливати на їх утворення так, що коли фантазія займається власним об'єктом, активний інтелект тимчасом за наявності уявного образу, то закарбованого [impraessa], то відбитого [expraessa], відтискає в пасивному інтелігібельний вид.

Більше того, активним інтелектом можуть утворюватися інтелігібельні види тільки тих речей, уявні образи яких ми створюємо. Адже активний інтелект лише тоді вивергає види, коли накопичуються уявні образи, і оскільки він ними визначається, і тому що в інтелекті наявні види інших речей, уявні образи яких ми не утворюємо, приміром родів, також речей імматеріальних. Тому, треба думати, пасивний інтелект має здатність утворювати за умов дискурсу такого роду види від інших видів, уже закарбованих у ньому активним інтелектом. Отже ж, є деяка відмінність між активним і пасивним інтелектом щодо утворення видів, адже активний інтелект утворює їх тільки за умов припущення уявних видів і акту фантазії, тоді як пасивний інтелект — лише отримавши вже певні види від активного інтелекту і до того ж за допомогою дискурсу добуває в собі самому свої власні і більш абстрактні види. По-перше, не підлягає сумніву, що активний і пасивний інтелекти реально не відрізняються, адже вони ідентифікуються в душі згідно зі сказаним вище. Отже, вони реально тотожні між собою. Адже те, що реально ототожнюється з одним цілим у творіннях, безперечно реально ототожнюється між собою.

По-друге, очевидно, що інтелекти активний і пасивний розрізняються формально, за природою речі, оскільки немає суперечності у тому, що виявляється якийсь інтелект, який може пізнавати об'єкт і не може продукувати закарбований вид. Отже, поняття інтелекту активного і пасивного можна взаємно розрізняти не менше, ніж поняття живого і розумного. Але поняття в такий спосіб відмінні, розрізняються формально. Таким чином, інтелект активний і пасивний як такі розрізняються формально.

Розділ: Про процес мислення і про словесне вираження думки

По-перше, треба сказати, що створене мислення [intellectio creata] не обмежується виключно дією або терміном. Доводиться: по-перше, позаяк процес мислення є справжньою дією, отже, він є справжнім утворенням якогось терміну, бо в дійсності дія по суті — [це] становлення терміну, або шлях до терміну; по-друге, будь-яка угода виникає і здійснюється через справжнє і живе зіставлення з об'єктом і до того ж вона виникає лише за допомогою відбитого виду. Отже, по-друге, треба сказати, що термін дії мислення щодо речі не ідентичний їй і не є якимось модусом, а річчю або абсолютною властивістю. Перша частина доводиться: оскільки дія є шляхом до терміну, то він не може з нею ідентифікуватися. Доводиться також і друга частина. Оскільки закарбований вид не є модусом, [не є ним], отже, і відбитий [вид]. Далі, не викликає заперечень, що інтелект, терміном якого є абсолютна сутність, створює. Отже, жодна думка не пропонує протилежного щодо нашого мислення. Фактично треба сказати, що терміном мислення є відмінна від нього абсолютна сутність [entitas absoluta].

По-третє, треба сказати, що процес мислення [intellectio] не полягає виключно в утворенні через дію терміну або властивості. Доводиться: мислити у сенсі формальному [formaliter] є жити. А жити, позаяк означає змінювати себе зсередини, у формальному сенсі є діяти. Отже, і мислити у формальному сенсі є [діяти] і відповідно процес мислення полягає не тільки у [виведенні] властивості, а у формальному сенсі приховує дію.

Стверджується, що мислити у формальному сенсі означає зосереджено думати. Адже той, що мислить, зосереджено думає про об'єкт, який сприймає. Але зосереджене розмірковування передбачає дію. Отже, і мислення її передбачає. Доводиться: адже потенція, коли вона напружується, докладає зусилля. Отже, в той час вона діє, оскільки докладати зусилля означає діяти.

Що стосується словесного вираження думки, то воно являє собою пізнавальний образ [idolum] або відображення [simulachrum], що відтворюється думкою чи промовляючим інтелектом [intellectu dicente], тобто актом розуміння для зображення речі, що їй у дійсності протистоїть. У цей спосіб можна описати певну духовну властивість, у якій осмислювана річ зберігається неначе у природному і об'єктивно відтвореному зображенні. Для полегшення його розуміння треба зазначити, що подібно до того, як у вогні,

який нагріває, збігається чотири [компоненти], тобто, по-перше, сам вогонь, що нагріває, по-друге, жар, який є принципом нагрівання у вогні; по-третє, нагрівання, що є вторинним актом, по-четверте, жар, утворений у нагрітій речі, який являє собою кінцеву мету [terminus] нагрівання, так і в інтелекті, що пізнає, їх чотири: по-перше, сама інтелектуальна здатність [facultas intellectiva], або пасивний інтелект; по-друге, інтелігібельні види, що є принципом мислення в інтелекті; по-третє, розуміння [intellectio], що є вторинним актом; по-четверте, словесне вираження думки [verbum mentis], або вид, відображений пасивним інтелектом за допомогою розуміння, що є внутрішньою межею розуміння. Із сказаного можна зробити такі висновки: по-перше, словесне вираження думки приходить одночасно із самим розумінням і є чимось наступним щодо закарбованого інтелігібельного виду, котрий воно передбачає. По-друге, словесне вираження думки є ніби вироком [fatum] самого інтелекту і водночас знаком [signum] тієї речі, котра осмислюється інтелектом.

По-третє, словесне вираження думки можна вважати поняттям [conceptus] у дійсному бутті [in facto esse], як інтелект можна вважати поняттям у становленні [conceptus in fieri].

При цьому може виникнути сумнів: по-перше, чи наслідком будь-якої дії розуму є формулювання такого словесного вираження? Відповідається ствердно, якщо словесне вираження береться у широкому розумінні [late] і як висновок [complexum], що випливає з другої і третьої операції розуму, і так само як висновок, що є наслідком першої. І цей, властиво, більшою мірою є словом, аніж той, попередній. Справді, оскільки перша дія розуму позначається подвійним характером,— абстрагуюча, з допомогою якої ми пізнаємо речі відсутні, та інтуїтивна, завдяки якій [ми пізнаємо] наявні, ми доходимо висновку, що словесне вираження думки утворюється не тільки через абстрагуючу, а й через інтуїтивну [дію розуму].

По-друге, можна мати сумнів у тому, чи не може інтелект усвідомити одночасно множинне як множинне. Адже є подвійний сенс сумніву. Перший: чи не може інтелект з допомогою різних одночасно застосованих пізнавальних актів усвідомити множинне як множинне? Другий: чи міг би він це саме здійснити за допомогою єдиного акту? Підтверджується у попередньому сенсі. Адже дехто може одночасно читати, рухати рукою, їсти, слухати розмови інших. Це все він сприймає не як єдине, а як множинне. Можна підтвердити також і щодо наступного міркування. Адже інтелект у єдиному акті пізнає те, що людина не є каменем. Отже, людину і камінь він пізнає як множинне, бо людину і камінь не можна сприйняти за щось єдине.

Питання про потяг [appetitus]
Розділ про чуттєвий потяг

В універсумі є три види потягу — природний [naturalis], [потяг] до збереження життя [animalis], або чуттєвий [sensitivus], і розумовий [rationalis]. Природний потяг являє собою певну схильність до здобуття собі відповідного і уникання невідповідного. Так, без будь-якого пізнання внаслідок цього потягу камінь прагне донизу, а вогонь догори, і будь-яким неживим речам притаманний такий потяг. Чуттєвий потяг — це така потенція чуттєвої душі, завдяки якій жива істота схиляється до спрямування на чуттєве задоволення і до уникання чуттєвого страждання за певного попереднього пізнання, набутого через чуття. А тому треба взяти до відома, що потяг до збереження життя, або чуттєвий, має два різновиди: той, що пов'язаний з бажанням [concupiscibilis], та той, що пов'язаний із гнівом [irascibilis]. Той, що пов'язаний з бажанням, виявляє себе у зв'язку з прагненням до добра і уникнанням зла. Той же, що пов'язаний з гнівом, ускладнений дещо більше. Адже він не виявляє себе просто щодо блага, а у зв'язку з прагненням до прикрого блага і уникнанням прикрого зла. Звідси той, що пов'язаний з гнівом, додає до того, що пов'язаний з бажанням, прикрості і утруднення. Приміром, собака прагне їжі. Але, якщо присутній охоронець, він не насмілюється підійти, щоб не наразитися на покарання. А якби не було охоронця, його спонукав би на це потяг, пов'язаний лише з бажанням.

Більш вірогідною видається думка про те, що об'єктом цього одного і другого потягу є саме серце. Адже серце перебуває під дивовижним впливом афектів одного й другого, бо внаслідок гніву відбувається кипіння крові поблизу серця — з причини радості воно розширюється, з нагоди суму — стискається. Ми відчуваємо також співчуття у любові, а в інших такого роду афектах якесь внутрішнє хвилювання, яке, здається, виникає з причини їх суголосності з серцем. Отже, афекти одного і другого потягу приступні в нас для дослідження.

Але висувається як контраргумент: якби пізнання ангела не виокремлювалося з уваги на його сутність, наслідком було б те, що ангели надто знесилювалися б безпе-

рервним пізнанням, як і люди щораз знесилюються численними медитаціями і працею свого інтелекту. Відповідається запереченням наслідку. Як би акт мислення реально не відрізнявся від ангельської субстанції, він все ж коннатуральний щодо неї, і ніщо не стоїть на перешкоді духовній натурі. Тому вона невтомно його [акт пізнання] здійснює і насамперед він із задоволенням може тривати вічно, як вчить сповідання віри про світ блаженних [de universione beatifica fides docet]. Із того ж, що люди знесилюються від великого перевантаження інтелекту, випливає те, що робиться спроба для розмірковування скористатися тілесним засобом. Але тіло знесилюється через надмірне виснаження життєдайних духів. Отже ж, стосовно ангела це не відбувається.

Ти спитаєш: по-перше, чи є в ангела активний і пасивний інтелект? Відповідається: активного інтелекту, власне кажучи, не виявляється, бо ангелові, як вияснится згодом, властиві співстворені йому види [species concreatae]. Не може він також абстрагувати їх від уявних образів, позаяк позбавлений чуття і уявних образів. Таким чином, він позбавлений, власне кажучи, активного інтелекту, що як такий є лише активною потенцією інтелігібельних видів для позбавленого їх пасивного інтелекту. Звідси, мабуть, у ньому цей інтелект є якоюсь досконалістю, бо припущення недосконалості несумісне з ангельською природою. Я сказав, що ангелові не властивий активний інтелект у власному розумінні слова, бо якщо активний інтелект розуміється виключно як активна потенція, що породжує мислення, то очевидно, що інтелект ангела також може вважатися активним, проте у невласному розумінні і більшою мірою звичайним чином. Відповідається: пасивним інтелектом, якщо його розглядати у якійсь відповідності і з огляду на субординацію однієї потенції щодо іншої. Якою ж є його компетенція? Треба знати, що виконавчі потенції, рухи і члени в рабський спосіб підкоряються і спрямовуються потягом цілком деспотично.

Розділ про волю або про розумне прагнення

Тут може виникнути сумнів: по-перше, чи інтелект має перевагу над волею? Відповідається: хоча інтелект з різного огляду переважає над волею, а воля над інтелектом, але тим не менше, безумовно і відверто кажучи, інтелект шляхетніший за волю. Те, отже, що воля у певному сенсі

перевершує за значенням інтелект, виявляється передусім у тому, що волі притаманна якась прихильність, себто доброчинність [charitas], що переважає шляхетністю всі інші доброчинності, якими, як, приміром, даром мудрості і розуму, звичайно наділяється інтелект.

По-друге, очевидно, що сила волі видається більшою, як інтелекту, бо в ній зосереджено владу, яку людина має над своїми актами. Але те, що інтелект є здатністю вищого гатунку, доводиться, по-перше, тим, що інтелект найвищою мірою переповнений світлом, а воля сама по собі сліпа. Звідси інтелект з допомогою свого світла спрямовує волю, так як і інші душевні потенції і себе самого. По-друге, спосіб дії інтелекту шляхетніший від [способу дії] волі, позаяк інтелект опановує навколишні речі через їх порівняння, а воля захоплюється видом представленого блага.

По-третє, акт волі передбачається актом інтелекту. Звідси немає нічого бажаного, якщо воно не пізнане. Водночас є багато пізнаного, яке не є бажаним. По-друге, виникає сумнів щодо того, що ж є об'єктом волі? І встановлюється, що матеріальним об'єктом волі є все те, що можна сприйняти як добрий або поганий об'єкт, бо формальною підставою, з огляду на яку воля спрямовується на об'єкт, є добро. Є рація, бо саме тому, що воля є потенцією прагнення [potentia appetitiva], вона може спрямовуватися на щось хіба що з огляду на добро.

По-третє, піддається сумніву, чи є воля потенцією формальною, вільною? І висловлюється припущення: по-перше, що свобода у цьому випадку розглядається як однакове ставлення до однієї та іншої сторони суперечності, себто до діяння чи бездіяльності, до ось такої дії або не такої, тобто з урахуванням відповідних обставин. Звідси вільна потенція визначається так: вона є такою, яка, попередньо зваживши на всі потреби у дії, може діяти і не діяти. Цим вільна потенція відрізняється від необхідної, що, зваживши на всі потреби у дії, не може не діяти.

По-друге, припускається, що свобода притаманна людині тому, що вона розумна. Звідси випливає, що жодній іншій живій істоті, навіть якщо їй властиве все те, що властиве людині, не випадає бути вільній саме тому, що вона позбавлена розуму. Звідси і сама людина ніколи не відчувала свободи, тією чи іншою мірою не звертаючись до розуму. Виходячи з цих припущень вважається, що формально свобода пов'язується тільки з волею. Правильно, позаяк нагороди і кари присуджуються не тим, що добре або погано думають, а тим, що виявляють добру або злу

волю. Адже вбивства і перелюбства, милість і терпіння — це акти не інтелекту, а волі.

По-четверте, виникає сумнів з приводу того, чи воля детермінована у цьому житті на добро? При цьому мається на увазі, що одна справа — це свобода щодо здійснення [guoad exercitium], яка полягає в тому, що можна вільно здійснювати якийсь акт і можна його припинити, а інша — [свобода] щодо визначення [guoad specificationem]. Остання полягає в тому, що можна здійснювати цей акт або інший, приміром любові або ненависті, або ж у тому, що можна любити якусь річ або протилежну до неї. З урахуванням цього встановлюється, що вільна воля або свобода безперечно детерміновані у цьому житті на добро взагалі стосовно визначення, але не щодо здійснення. Але на добро зокрема вона не детермінована ні стосовно визначення, ні щодо здійснення. Тільки на добро взагалі. Доводиться: по-перше, про детермінацію щодо визначення. Адже у добрі взагалі немає жодної основи для зла, щоб воля могла відповісти на нього ненавистю. Доводиться також про детермінацію щодо здійснення. Адже ніколи любов до такого добра не видається у цьому житті природно необхідною, і тому воля не змушує себе у цьому житті щодо здійснення, вона чітко не бачить необхідної і достатньої підстави для добра взагалі. Тим не менше акт любові до Бога вочевидь необхідний і щодо здійснення через те, що Бог пропонує його волі в значенні абсолютно необхідного добра так, щоб його не можна було б сприйняти як зло або як обтяжливий обов'язок добра. Далі доводиться відносно добра зокрема. Немає жодного створеного зокрема об'єкта або добра у цьому житті, в чому інтелект не зміг би знайти підставу, невідповідність, чим спричинюється, що воля не обов'язково прагне до представленого в такий спосіб об'єкта. І врешті-решт у самому здійсненні акту, позаяк можна знайти якусь підставу для недоліку, приміром неприємність, або набагато кращу можливість щодо іншого об'єкта. Тому воля може або припинити свій акт, або бути спрямованою на інше, більш привабливе благо.

По-п'яте, виникає сумнів, чи свобода є за суттю вільним актом? Відповідається, акт уважається вільним лише завдяки зовнішній назві, відповідно до потенції, яка його породжує. Доводиться: справді, воля із вільної може перетворюватися у вимушену. Якщо Бог у наступному моменті відмовляє їй у сприянні, яке виявляв спочатку, то той самий акт може перейти з вільного у вимушений.

По-шосте, піддається сумніву: яким чином інтелект впливає на вольовий акт? І робиться висновок, що впливає не способом прямої дії [effective], а лише як пропозиція, що представляє об'єкт. Доводиться: інтелект не впливає реально на волевиявлення після представлення йому об'єкта з допомогою витлумачення смислу. Адже останній [об'єкт] може з'явитися і без будь-якого природного впливу мислення на волевиявлення, що очевидно. Адже тим самим, що інтелект представляє волі позитивні або негативні риси об'єкта, усвідомлюється, що воля має свій невід'ємний об'єкт [applicatum obiectum], і він сам по собі [de se] достатній для того, щоб до нього прагнули і саму себе ним обмежувати.

При цьому ж треба зазначити, що воля, щоб мати можливість діяти напевне, будь-що потребує попереднього пізнання об'єкта. Тому для вільного виявлення вона потребує попереднього пізнання з відповідним зверненням до розуму. За браком такого пізнання початкові первинні душевні поривання не вважаються ні вільними, ні гріховними.

По-сьоме, піддається сумніву: яким чином воля спонукає інтелект? І визначається, що воля спонукає інтелект до мислення [intellectio] не способом прямої дії [effective], а через певне взаємне тяжіння [sympathia quaedam] і зв'язок закорінених у тій самій душі потенцій, адже, безперечно, інтелект, пізнаючи акт волі, з допомогою дослідження грунтовніше займається якоюсь річчю. Доводиться: позаяк мислення здійснюється до будь-якого вольового акту, воля не завжди лежить в основі тієї чи іншої пізнавальної діяльності, що не зумовлена волею, оскільки їй передує.

По-восьме, піддається сумніву: яким чином воля справляється з самим прагненням? І встановлюється, що вона приборкує його, але по-державному [politice]. Перше доводиться: адже часто відповідно до свого розсуду ми збуджуємо поривання, устремління і їх же обмежуємо, проте це погамування має не деспотичний, а громадянський характер [civilis]. Досвід же свідчить, що чуттєвий потяг спрямовує до чуттєвого задоволення всупереч судженню розуму і обуренню волі.

По-дев'яте, піддається сумніву: чи чуттєвий потяг керує інтелектом і волею? І встановлюється, що жодна потенція, принаймні безпосередньо, не спрямовується потягом. А в непрямий спосіб? Сенс першої частини полягає у тому, що, позаяк чуттєвий потяг є потенцією органічною і нижчого порядку, він не може керувати потенціями неорганічними і вищого порядку. Звідси випливає, що у разі неузгодженості з прагненням волі вона з допомогою інтелекту може зробити вибір щодо запропонованого їй добра. Доводиться

безумовно і друга частина: виходячи із слів св. Якова [про те], що «кожен спокушується, як надиться й зводиться пожадливістю власною», це в кожному разі непряме обмежування полягає у тому, що пристрасть [passio] потягу спрямована на об'єкт, репрезентований з огляду на [його] корисність, дає нагоду інтелектові в той чи інший спосіб всебічно розкрити і більш обгрунтовано запропонувати його волі.

Переклад з латинської мови *Я. М. Страгіа*

КОМЕНТАРІ

[1] Платон (427—347 до н. е.) — видатний давньогрецький філософ, основоположник платонізму. І. Гізель спростовує відоме вчення Платона про життя як в'язницю і про тіло як могилу душі. Ідея дуалістичного відокремлення чистої божественної душі од смертного тіла проводиться Платоном у його діалогах «Горгій», «Держава» тощо.

[2] Тут відтворюється характерна для західної середньовічної філософії спроба осмислення благодаті у термінах арістотелівських категорій, що дало можливість зрозуміти її як якість, як неперервний ряд якостей без апеляції до субстрату. Це призвело у схоластиці до переосмислення поняття якості, оскільки припускалася її зміна як такої. Тим самим, як вважають В. П. Гайденко і Г. О. Смирнов, у цій «інтуїції послідовності було закладено альтернативний щодо арістотелівської системи підхід до побудови картини світу. Вона руйнувала базове поняття онтології Арістотеля, а саме поняття форми» (див.: *Гайденко В. П., Смирнов Г. А.* Западноевропейская наука в средние века. М., 1989. С. 245).

ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ
(1677 чи 1681—1736)

Дата народження Ф. Прокоповича точно невідома. На думку Т. З. Байєра, він народився 17 червня 1677 р., за Д. Руднєвим — 9 червня 1681 р. Через втрату батьків у малолітньому віці його вихованням займається дядько по матері професор і ректор Києво-Могилянської академії Феофан Прокопович І, який віддає хлопця спочатку до трирічної школи, а згодом до Києво-Могилянської академії. Не прослухавши до кінця курсу теології, Ф. Прокопович з освітньою метою розпочинає звичну для тогочасних українських інтелектуалів подорож до Європи. Він відвідує Польщу, Німеччину, вивчає філософію у колегії св. Афанасія у Римі. Повернувшись 1702 р. в Україну, Прокопович викладає в Київській

академії поетику, риторику, філософію, теологію.

Після Прутського походу 1711 р. Петро І забирає його спочатку до Москви, а згодом до Петербурга. Там він разом з Я. Брюсом, В. Татищевим, А. Кантемиром, А. Волинським та іншими засновує літературно-філософський гурток — «вчену дружину», допомагає в організації наукових і навчальних закладів, чим значною мірою сприяє піднесенню і розвитку духовної культури тодішньої Росії. Політик і історик, філософ і математик, поет і публіцист, Ф. Прокопович зробив значний внесок у розвиток різних галузей знання, насамперед філософії, поетики, риторики, історії, у своїх працях обгрунтував теорію освіченого абсолютизму, був автором низки поетичних творів, трагікомедії «Володимир». Помер Ф. Прокопович 8 вересня 1736 р., похований у Новгороді в Софійському соборі.

Філософський курс Ф. Прокоповича відображає тенденцію переходу тогочасних українських мислителів від схоластичної парадигми філософування до системи координат, у яких розвивалися філософія і наука нового часу, радше вирівання в межах схоластики ідей, суголосних філософії Відродження і Просвітництва. Це спостерігається, зокрема, на прикладі очищення ідей Бога від особистісної форми і перетворення його у філософський надчуттєвий абсолют, на тенденції до визнання непорушності законів природи, до утвердження сили людського розуму, до критики авторитаризму і догматизму, на усвідомленні корисності і необхідності практичного застосування знання.

Нижче подаємо в перекладі з латинської мови частину курсу лекцій з логіки та натурфілософії, або фізики за виданням: Прокопович Феофан. *Твори: У 3 т. К., 1980. Т. 2.*

ЛОГІКА [1]

Розглядаються питання, що стосуються першої дії (розуму)

...Про універсальне багато сперечаються, але головним чином з приводу того: чи існують універсалії [2] реально, чи вони лише поняття, і яка їх природа. В цих суперечках ви-

пробовується вчення Платона, а також з'ясовується, чи може щось без будь-якого втручання розуму називатись і бути універсальним. Нарешті, коли універсальна назва висловлюється про щось одиничне або навіть менш універсальне, чи залишається у такому висловлюванні універсальним, чи ні. Викликає труднощі навіть саме визначення роду. Про неподільне суперечка точиться відносно того, чи є воно також чимось універсальним і яким воно є щодо суті. Вже навіть ступені категорій дали привід авторам до великих суперечок про те, чи є вони між собою якимось чином відмінні в однаковій мірі, і що в їх відмінності може бути прийнятим, а що відкинутим. Розгляду подібних питань і присвячена ця книга, щодо термінів, про які мова йшла у першій книжці, то я не знайшов нічого, що заслуговувало б уваги філософського форуму.

Серед питань, які ми розглядаємо, є такі, що частково торкаються інших заплутаних питань щодо категорій, особливо про однойменність буття і про відношення, котрі стосуються метафізики. Зокрема, розгляд розрізнення ступенів є, власне, призначенням метафізики. Але через те, що це дає змогу розрізняти певні фізіологічні (фізичні) категорії, то заслужено вважається, що тут мають розглядатися й ставитись і ці питання.

Розділи сьомої книжки:

I. Порушується питання про універсальне: що існує раніше, чи самі речі, чи лише їх універсальні назви?

II. Спростовуються погляди Платона.

III. Чи може щось бути або називатись універсальним без будь-якого втручання розуму?

IV. Чи назва універсальної речі залишається універсальною у подвійній предикації?

V. Ставиться питання про визначення роду: чи може рід мати досконале і відповідне визначення?

VI. Питання про індивідуум: чи має індивідуум якусь підставу, спільну багатьом (речам), і, чи не є він чимось універсальним, і який він щодо назви, а також щодо суті?

VII. Питанню про розрізнення ступенів передують деякі спостереження.

VIII. Викладаються різні думки авторів про розрізнення ступенів.

IX. Встановлюється істинний погляд про розрізнення ступенів і розглядаються протилежні аргументи.

Розділ перший

Порушується питання про універсальне: що існує раніше, чи самі речі, чи їх універсальні назви?

Перше, що пропонується у цій книжці при обговоренні [поняття] універсального і про що спершу ставиться питання, це — чи є універсальними самі речі, чи лише їх назви? Стан цього питання достатньо був з'ясований (кн. II, розд. 3), де з цього приводу ми викладали три думки авторів.

Перша належить до номіналістського[3] напряму, який визнає універсальність лише за назвами. Друга думка — Платона і його послідовників. Він учить, що незалежно від розуму існують універсальні сутності, відмінні від усіх одиничних [речей] і визначає для них місце у підмісячному світі. Треті стверджують, що не тільки назви, але й речі є універсальними; проте це не відповідає думці Платона, який запевняє, що одиничні природні властивості можуть бути універсальними, але дещо відмінними від одиничних за причинами. Які це саме причини, ми пояснили (кн. II, розд. 3) і ще раз викладатимемо далі.

Тут же лише скажемо, що правильним є третє твердження, яке запевняє, що не тільки назви, а й самі речі є універсальними. І тут ми його доводитимемо (оскільки воно протилежне першій думці), спростувавши протилежні закиди. А те, що суперечить другій думці, яка належить Платонові, викладемо у наступному найближчому розділі. Оскільки ця наша думка суперечить попередній, ті самі докази, які її стверджують, спростовують першу, а ті, які підсилюють першу, очевидно, намагаються відкинути нашу. Ті докази, які підтверджують нашу думку, такі:

На першому місці стоїть авторитет Арістотеля, який у багатьох місцях висловлюється про універсалії у тому розумінні, що вони можуть збігатися не лише з назвами, а й з речами. Так, він каже («Про тлумачення», розд. 5), що одні речі є універсальні, інші — одиничні. Далі він («Друга аналітика», кн. II, розд. 2) зазначає, що універсальне більш відоме, ніж одиничні речі, і перші пізнаються розумом, а другі — відчуттям. Крім того («Метафізика», кн. VII, розд. 14), полемізуючи з Платоном відносно універсалій, він визнає, що існують універсальні речі, але докоряє йому за те, що той вважає, що універсалії відокремлені від одиничних речей і існують самі по собі. Далі у тій же книзі (розд. 31) він визначає універсальне як те, що притаманне багатьом речам. Дуже важлива для розуміння

даного питання думка Арістотеля, викладена ним у багатьох місцях про те, що універсальне виникає і зникає не саме по собі, а в силу одиничних речей, у яких воно існує.

Звичайно, коли твердять про Платона, що він є людина, то цим самим не хочуть сказати, що Платон є це слово «людина», але те, що розуміють під цим словом, і не кажуть, що зникають і з'являються слова або назви, але речі, які безпосередньо позначаються такими словами, отже, і так далі. По-друге, крім авторитету Арістотеля, є й інші очевидні підстави, бо спершу, коли ми визначаємо, що людина є розумна істота, або коли ми кажемо, що людина може бачити, заслуговує на увагу, що ми говоримо не про Петра або Павла, або інших образно сприйнятих індивідумів. Адже одиничне не підлягає визначенню або доведенню, і немає також наук про одиничні речі, й не маємо справи з багатьма одиничними речами разом, але з сукупністю думок, бо визначення людини притаманне багатьом, у тому числі одному Петрові. Набагато менше ми маємо справу з поняттями або словами, вони також не є істотами, отже, маємо справу з людиною взагалі, тобто з універсальною природою, притаманною всім і окремим людям.

По-третє. Однойменне має не тільки спільне ім'я, а також підставу для подібного найменування, і, як видно з їх визначення, підставою тією є не що інше, як спільна природа. Залишилось, щоб ми розглянули підстави протилежної думки.

Отже *, номіналісти заперечують, по-перше, що універсальне може мати часові або просторові визначення, проте, за винятком самого Бога, ніщо [універсальне] не має такої властивості, а все має визначений простір і час, отже, і так далі. По-друге, ніщо одиничне не є універсальним, але всі речі є одиничними, як з'ясується у наступному розділі, отже, немає жодної універсальної речі. Найголовніше ж полягає у тому, що одиничне й універсальне — це контрадикторне протиставлення [4].

По-третє, посилаються також на авторитет Арістотеля, який у «Категоріях», розглядаючи субстанції, каже про другі субстанції, під якими розуміє роди і види (означення «який», «що»). Проте означення узгоджується з речами, але у назвах. І у «Другій аналітиці» він вчить (кн. I, розд. 18 та 19), що універсальне є не що інше, як одиничне. Він уже визнає («Політика», кн. IV, розд. 2), що досліджувати найкращий лад держави є не що інше, як тлумачити такі назви, як царство, аристократія, республіка тощо,

* Закиди проти встановленої тези.

з чого можна зробити висновок, що чисті універсалії, імена і наука мають справу не з речами, а з назвами, як про це вчили всі епікурейці [5] і деякі інші.

На перше відповідатимеш так: я розрізняю більший засновок: якщо при визначенні універсального його не можна позитивно віднести до певного місця або часу, тобто що воно займає безмежні простори й існує протягом необмеженого часу, то я заперечую, бо це є властивістю лише самого Бога. А якщо негативно, то воно є індиферентним до того або іншого місця і певного часу. Його також беру розрізнено: коли воно відноситься до універсального першим способом, тобто якщо воно саме є універсальним, то я погоджуюсь, а якщо не першим, тобто як таке, що на підставі іншого суб'єкта, оскільки воно пов'язане з одиничними [речами], то я заперечую більший засновок і розрізняю менший: коли ніщо, тобто жодна природа не існує першим способом так, щоб бути універсальним, то я заперечую, а коли воно є універсальним з уваги на інший суб'єкт, яким є, звичайно, людина, але наскільки вона здатна до розуміння цього розрізнення, перечитай кн. IV, розд. 16, у середині якої ми вчили, що предикатом є те, що узгоджується зі своїм суб'єктом першим способом (позитивно).

Для з'ясування другого закиду я знову розрізняю більший засновок: коли немає жодного одиничного, яке було б універсальним, то я погоджуюсь, а коли [немає такого одиничного], яке можна було б усунути з одиничності, то я заперечую. Адже в кн. II ми згадували, що всі речі на підставі засад індивідуації або залежно від того, що кожна одна природа відрізняється від іншої, подібної до себе, природи, є одиничними, проте ті самі речі є водночас і універсальними внаслідок єдності [їх] подібності або тієї самої розумової абстракції. На підтримку Арістотеля слід сказати, що коли він говорить, що вторинні субстанції означають якість [речі], то він тлумачить вторинні субстанції у такому розумінні, що замість назв речей застосовуються назви назв. Так слід розуміти, коли він говорить про назви «царство» і «республіка». Крім того, ми, звичайно, замість самих речей вживаємо їх переносні назви, як, наприклад, коли надаємо Богові ім'я великого, то розуміємо під цим велич Бога, а не самої назви.

Це доводить, що універсальне є не що інше, як одиничне, і не зашкодить висунути це протилежне розуміння проти Платона.

Розділ другий

Спростовуються погляди Платона

Хоч ми й довели, що універсальними є самі речі, а не лише слова, проте не можемо погодитись у цьому питанні з Платоном, бо він учив (як свідчить його учень Арістотель), що спільні природні властивості субстанцій, особливо специфічні, існують окремо від одиничних і за їх участю стають одиничними. Наша ж думка є такою, що ті самі природні властивості, які є одиничними, з певних міркувань є такими, як ми виклали у кн. II, розд. 3 і як ми скажемо далі. Ці судження суперечать Платоновим у тому, що не відокремлюють універсальне від одиничного, як це робить Платон. Вони стверджуватимуться тими самими міркуваннями, якими спростовується думка Платона.

Спростовується ж вона такими міркуваннями: по-перше, якщо існує універсальна природа, відокремлена від одиничних, то вона одночасно є універсальною і неуніверсальною. Платон вважає, що вона лише універсальна. Але вона і неуніверсальна, оскільки являє собою якусь окрему річ і не існує в інших речах, і, звичайно, тим самим є іншою суттю, тому що відокремлена від інших. Тобто вона має ознаки, властиві окремій речі, і через це окреме відрізняється від загального, з яких перше є спільним багатьом речам, а останнє має відношення лише до однієї-єдиної речі.

По-друге, що б не існувало в природі речей, воно неодмінно є одиничним, і ніщо не може бути чисто універсальним. Отже, ідеї Платона або не існують і тому є чистими вигадками, або якщо існують, то не є чистими універсаліями, а одиничними [речами]. З антецедентом я погоджуюсь, коли ніщо з того, що утворюється, не може бути чисто універсальним, бо коли щось утворюється завдяки якійсь певній причині й певній і визначеній дії, то саме воно є неодмінно визначене й певне. У який же спосіб визначена дія матиме невизначений об'єкт, коли дії набувають свою відмінність і навіть визначення від об'єкта? Але все, що існує, є витвір Бога, отже, що б не існувало, не може бути чисто універсальним, але має бути одиничним.

По-третє, якби, наприклад, людська природа була такою, як хотів Платон, то вона була б властива Платону і Сократу або не була б. Якби була, то була б відмінною від них і не спільною обом, а окремою. Далі, для них вона не може служити предикатом, якщо тільки предикат щодо смислу повинен бути найбільш споріднений з тим, чому він

служить предикатом і не складає їх суті, бо те, що є поза ними, не може бути їх суттю. Хіба, дійсно, те, що є одночасно у Платоні і Сократі, є однакове в обох чи відмінне? Якщо однакове, то Платон і Сократ є не дві, а одна людина, бо те, що окремо дорівнює третьому, рівне між собою. Якщо ж воно подільне, то тим самим є подвійне, а не одне. Отже, не універсальне, бо універсальне вимагає єдності, якщо ж універсальне, то єдностей є не одна, а дві. Одна, бо універсальна, дві, бо одна у Платонові, інша у Сократі. Крім того, якщо вона є в них обох, то не знаходиться поза ними, що ясніше дня.

По-четверте, судження «Платон є людина» є правильним, судження ж «Платон є ідея» — неправильним, бо людина не є ідеєю.

По-п'яте, яким чином люди набувають своїх природних властивостей від такої природи, чи не через поділ її на частини? Але у такому разі Платон і Сократ не є люди, але частини людини, хай випадкові і однорідні або утворені через подібність і наслідування наче за зразком.

І знову я питаю: чи цей зразок однозначний, чи багатозначний, чи тотожний двом, бо має однаковий характер і назву з річчю, зробленою шляхом уподібнення до цього зразка, подібно до того, як дім будується за зразком іншого дому? Нетотожний, бо різні властивості має виготовлена річ або річ, яка має бути виготовлена до того, як дім будується за зразком намальованого дому або малюється шляхом наслідування справжнього дому.

Отже, якщо Платон і Сократ запозичують свою природу від платонівської природи як від нетотожного образу, то виходить, що або це не людська природа, якщо Платон і Сократ є люди, або, якщо вона є людська, то ні Платон, ані Сократ не є люди, тому що запозичують її від тотожного зразка. Платон і Сократ нічим не відрізняються від цієї нереальної людини у такій мірі, що або природа їх природи також є універсальною, або, якщо вони є одиничними, ця ідея також є одиничною. Вони відрізняються ще величиною, а саме тим, що Платон був людиною заввишки три лікті, а Сократ — потворною людиною величезних розмірів. Ця думка настільки безглузда, що найбільш серйозні автори, яких цитують коімбрійці («Вступ» Порфирія, питання 1, § 6), намагаються захистити від цього Платона, наче від плями безчестя, і повчають, що він розумів під назвою ідей не загальні субстанції, відокремлені від одиничних, а образи речей, які існують у божественному розумі, як це розумів також Сенека [6] (лист. 66).

Проте ця думка Платона чи будь-кого суперечить нашій

про те, що універсальне й одиничне взагалі не може протиставлятись. Якщо у багатьох речей буде та сама спільна природа, то це призведе до двох абсурдів. По-перше, тому що одиничні речі, відмінні між собою, наприклад Платон і Сократ, є однаковими щодо реальної природи, яка зазнає багатьох суперечливих і протилежних впливів, бо є однаковою у різних місцях, такою самою вона починається в одному місці і закінчується в іншому. На це я відповідаю, розрізнюючи: коли відмінним між собою речам дійсно властива реальна тотожність, яка полягає у кількісній єдності, то я заперечую; але коли вона полягає у невластивій єдності, яка грунтується на формальній єдності чи подібності або абстракції, то я погоджуюсь.

Ми небезпідставно робили закиди Платонові в тому, що він кількісну єдність установлював у своєму універсальному. Якщо численні одиничні речі з чимось ототожнювалися б, то кількісно вони дорівнювали б одна одній. Нам же незаслужено закидають подібне, бо ми відносимо до універсального єдність за подібністю чи точністю, заявляючи, що та сама природа властива багатьом. Ми стверджуємо не що інше, як те, що природа численних речей схожа і може охоплюватись одним поняттям з уваги на їх максимальну подібність, і в цьому немає нічого суперечливого. Такий самий розподіл слід застосовувати також при розгляді другого абсурду.

Розділ третій

Чи може щось бути або називатись універсальним без будь-якого втручання розуму?

Коли ми говоримо, що речі є універсальними і, проте, не відокремленими від одиничних речей, то є потреба пояснити, яким чином універсальне, тоді як воно має бути одне, може перебувати у багатьох речах. Проте цей обов'язок ми виконали (кн. II, розд. 3) після того, як пояснили три єдності: кількісну, формальну й абстрактно-розумову[7]. Ми спочатку довели, що множинність ніяк не може сполучатися лише з двома останніми. Тут, звичайно, виникає питання, чи будь-яка з наведених єдностей є необхідною і достатньою для універсального, тобто чи достатня тільки абстрактно-розумова єдність, або чи необхідна і достатня формальна єдність. Те саме, що тут питається, можна передати іншими словами, а саме, чи може без допомоги розуму щось називатись або бути універсальним. Бо

якщо формальна єдність є достатньою, то на питання слід відповісти позитивно, бо вона є вищою аналогією природи, яка існує незалежно від розуму. Якщо формальна єдність недостатня і потрібна абстрактно-розумова єдність, то відповідати на поставлене питання слід негативно, бо ця єдність утворюється з допомогою розуму.

Таким є питання, яке легко вирішити, коли пригадаєш, що було сказано раніше (кн. II, розд. 3) про універсальне у властивому розумінні й універсальне у невластивому розумінні. Ми сказали, що універсальне у властивому розумінні є те, що протилежне одиничним речам, хоча і не в усьому. Універсальне у невластивому розумінні є те, що не відрізняється від одиничних речей, але з різних міркувань зветься універсальним. Належність чи неналежність до універсального залежить від більш або менш притаманної єдності. Бо якщо чомусь універсальному більш властива єдність, то його слід називати універсальним у більш властивому розумінні, універсальним у менш властивому розумінні є те, чому єдність є менш властива. З цього ми робимо висновок, що універсальне у менш властивому розумінні може називатись і в дійсності існувати незалежно від розуму, але універсальне у властивому розумінні не може бути і дійсно існувати без будь-якої діяльності розуму, інакше воно не може бути універсальним у зазначеному розумінні.

Перша частина твердження формулюється так: через те, що єдність універсального у менш властивому розумінні є лише формальною, вона є менш властивою єдністю, ніж абстрактно-розумова єдність. Бо більша єдність досягається сукупним сприйманням багатьох речей як цілості, ніж [розрізненим] сприйманням багатьох подібних між собою сутих. Формальна єдність існує в самих речах незалежно від розуму, отже, і так далі.

Друга частина доводиться так само легко, тому що більш властиве універсальне вимагає абстрактно-розумової єдності, яка є також більш властива єдність. Вона, навпаки, не може існувати незалежно від розуму, що очевидно само собою, отже, і так далі.

Менш властиве універсальне звичайно зветься у філософів основне універсальне тому, що найбільша подібність природи є неначе основою і причиною, щоб ті речі, які мають таку подібність, могли сприйматися в образі однієї. Менш властиве універсальне інакше зветься універсальним формальним.

Проти першої частини не можна нічого заперечити, крім того, що казали номіналісти або Платон, і що ми вже спро-

стували. Проти другої частини можна дещо закинути, і лише самим поділом формального і основного універсального вона буде спростована. Отже, деякі заперечують у такий спосіб. По-перше, позбавлені розумової діяльності люди належать до того ж виду або мають таку природу, що й тварини і рослини, отже, і так далі. Відповідай: Я розрізняю консеквент, отже, визнаю, що при відсутності розумової діяльності існує основне універсальне, і заперечую, що за тих самих умов існує формальне універсальне. По-друге, людська природа визначається, як і не визначається як абстрактно-пізнана, отже, є універсальною без допомоги розуму. Відповідай: щоб визначити її як рід або як основне, а не формальне універсальне, для цього досить, щоб щось було визначено за допомогою єдиного визначення як таке, що має подібну природу. По-третє, отже, універсальне частково може існувати незалежно від розуму, бо вони є співвідносні. Відповідай: отже, це саме визнаю і щодо основного універсального і заперечую щодо формального. Універсальне також частково є співвідносним, якщо воно взяте як основне універсальне.

По-четверте, науки мають справу з природними універсаліями як такими, а не з тими, що пізнаються, отже, і так далі. Відповідай, що науки також не розглядають формальних універсалій, але лише взяті як основні, тобто мають справу з численними речами з огляду на те, що вони подібні між собою.

По-п'яте, універсальне є об'єкт розуму, отже, передує діяльності розуму. Відповідай: якщо мова йде про основне універсальне, то об'єкт тут ні до чого, якщо ж про формальне, то так само кажу, що воно передує будь-якій діяльності розуму, але не кожній. Бо подібні між собою природні речі можуть спочатку пізнаватися нечітко, і таким чином утвориться формальне універсальне. Пізнані у такий спосіб, вони можуть пізнаватися далі через інший акт мислення. Отже, до першого акту мислення воно не є універсальним і є таким лише перед другим актом, і універсальне є об'єкт другої, а не першої дії розуму.

Розділ дев'ятий

Встановлюється істинний погляд на розрізнення ступенів і розглядаються протилежні аргументи

Авторів (перипатетиків), яких ми щойно згадали в попередньому розділі, вважаємо найдостовірнішими поборниками істини. Поділяю їх погляди, згідно з якими в тій

самій речі у різних метафізичних ступенях може бути лише розумове розрізнення у самих же речах немає об'єктивного розрізнення, але таке, яке зветься потенціальним, і жодного іншого. Цей висновок я обгрунтовую так: не є правильним розрізнення ані скотистів, ані томістів, і неправильними є погляди тих, які відкидають потенціальне розрізнення. Отже, треба погодитися з нашою думкою. Логічний висновок є найкращим тоді, коли крім ось цієї [думки] і трьох інших, викладених вище, немає жодної іншої. Наша ж може бути істинною тільки тоді, коли її можна буде довести, відкидаючи інші. Так само підтверджуються виключальні судження, і немає питання, чи, наприклад, жива істота і розумна істота розрізняються завдяки розумові. У цьому ж ніхто не сумнівається, лише виникає питання, чи треба говорити, що вони розрізняються тільки в самому лише розумі, чи крім розумового розрізнення треба допустити ще якесь інше. Таким чином, підтверджую антецедент, відкидаючи ті три окремі судження, які ми не підтвердили. І розрізнення, видумане скотистами, є просто неможливим і суперечливим, бо й стверджує, і заперечує те саме. Але хоча скотисти не визнають реальної відмінності між метафізичними ступенями, проте визнають формальну [відмінність] на підставі природи речі, отже, те саме заперечують і стверджують. Бо й та, й інша відмінність, як реальна, так і формальна, існує тільки на підставі природи речі. Хіба що назва реальної відмінності ясніша, в той час як формальна відмінність на підставі природи речі певною мірою є неясний вислів. Що ці назви відрізняються лише самими словами, а на ділі цілком відповідають одна одній, я доводжу так. Відрізнятися без втручання розуму означає відрізнятися реально. Але, як визначають самі скотисти, відрізнятися формально на підставі природи речі — означає відрізнятися без допомоги розуму. Отже, їх відмінність нічим не відрізняється від реальної. І коли вони заперечують першу відмінність і стверджують другу, то заперечують і стверджують одне й те саме. Вже цього єдиного доведення досить для спростування вчення скотистів.

Тому я залишаю на опрацювання і студії інших решту численних доведень, які можуть бути ясні самі собою.

Думка томістів також повинна спростовуватися тими самими засобами. Вона відрізняється від поглядів скотистів самими словами і по суті є тотожною з їх думкою. І що б не казали про різницю між ними, вона, звичайно, має той самий недолік, бо в самому об'єкті є певне розрізнення, або, як кажуть, прецизія. Так, наприклад, поки я зауважую живе єство людини і не зауважую раціональ-

го, то лише живе єство є насправді об'єктом, а раціональне по суті не є об'єктом такого пізнання, і це розрізнення збігатиметься з реальним. І тому, коли його автори відкидають реальну відмінність і приймають цю, то вони суперечать собі такою ж мірою, як скотисти.

Третю думку тих [перипатетиків], які визнають лише раціональну відмінність між метафізичними ступенями, проте не хочуть визнати жодної об'єктивної відмінності не тільки у розумінні томістів (що справді правильно), але й у будь-якому іншому можливому розумінні, я спростовую так. Розрізнення об'єктивного поняття має місце лише там, де є віртуальне розрізнення. Як видно з самого його визначення, воно тим відрізняється від розрізнення формального поняття, що останнє не має жодної підстави у речах, перше ж має. І підстава ця інакше зветься здатністю розрізнення. Але серед метафізичних ступенів є розрізнення об'єктивного поняття, бо в противному разі живе відрізнялось би від розумного не більше, ніж жива істота відрізняється від себе самої. Отже, й так далі. А їхнє віртуальне розрізнення, яке інакше називають зовнішнім об'єктивним розрізненням, є не стільки розрізненням, як можливістю для того, щоб річ могла розрізнятись інтелектом. Його називають зовнішнім об'єктивним розрізненням тому, що завдяки йому річ розрізняється, звичайно, не сама в собі, але поза нею лише в самому розумі. А в собі вона має лише основу, або підставу, або здатність для чергового розрізнення об'єктивного поняття. Отже, наша думка доведена. Залишилося ще з'ясувати підстави противників, якими вони прагнуть підсилити свої думки.

Тому аргументи скотистів ми заперечуємо так. По-перше, кажемо, що різну природу має те, що має різні адекватні визначення, а не те, що також має різні неадекватні визначення. Визначити ж лише живу істоту звичайно означає визначити, наприклад, людину, але не повним і не адекватним визначенням, тому що так визначається тільки одна сторона її сутності. Те саме кажи і про визначення «розумного», тому що тварина і розумне не є фізичними частинами, а лише метафізичними, тобто в речі міститься одна і проста сутність, і тільки нашим розумом установлюються начебто дві частини. Тому визначення однієї є також визначенням іншої, але одне пояснюється ясно, інше викладено неясно, через те [це визначення] неадекватне, хоч і відноситься до тієї самої речі. Або також розрізнюй це таким чином: визнай, що те, яке має різні визначення,

* Закиди скотистів спростовуються.

має й різну фізичну або метафізичну природу, але заперечуй, що завжди — фізичну. Потім, лишивши осторонь менший засновок, розподіли консеквент, коли жива істота і розумна мають різну природу метафізичну, та погодься, а коли — фізичну, то заперечуй. Звичайно, оскільки вони визначаються не за їх природним характером, а за точним відношенням одного до іншого, то й різняться лише через відношення. Бо якщо вони сприймаються реально й такими, якими вони є в собі, то жива істота, наприклад у некомплектній людині, у мисленні (ratiocinandi), визначатиметься так, що вона буде основою відчування і в той же час основою мислення. На друге ми відповідаємо: контрадикторні твердження, тобто що вона є подібною до вола і не подібною до вола, верифікуються як щодо живої істоти, так і щодо розумної істоти тієї самої людини, але у різних відношеннях. Звичайно, коли ми кажемо, що жива істота людини подібна до вола, то ми стверджуємо, що людина, оскільки вона є основою відчуттів, в цьому лише відношенні не відрізняється від вола. Коли ж ми кажемо, що розумна істота людини не подібна до вола, то хочемо сказати, що та сама людина, оскільки вона є основою мислення, відрізняється від вола. В цьому відсутня будь-яка суперечність. Звичайно, та сама жива істота людини, реально взята у настільки різному відношенні, може вважатися і подібною і неподібною до вола, так само, як щось уважається подібним чи неподібним до іншого: подібним формою тіла, неподібним розумом чи звичаями тощо. Отже, контрадикторні твердження щодо того самого і у тому самому відношенні чи розумінні не можуть бути одночасно істинним інакше, ніж у різному відношенні.

По-третє, приймаємо весь силогізм скотистів, який не спростовує ані нашої думки, ані не підсилює їхню, бо між живою істотою і розумною є зв'язок і є розбіжність. Але виникає питання, якою ж є ця розбіжність, чи лише у розумі, чи, крім того, якась інша? Ми приймаємо тільки відмінність раціональну, яка існує і між метафізичними ступенями. Навіть фізичні ступені, коли вони поєднуються, не можуть зватися фізичними частинами, але як і метафізичні частини, сприймаються розумом і лише метафізично порівнюються і розрізняються. Звідси аргумент скотистів настільки далекий від того, щоб похитнути наш висновок; він ще навіть більше його підсилює і спростовує протилежне.

На питання томістів ми відповідаємо коротко. Підстава того, чому, наприклад, жива істота відрізняється від розумної розумом, закладена у дійсності. Але ця підстава

не є якоюсь внутрішньою об'єктивною відмінністю речі, а якістю тієї самої речі, яка перебуває у стані різних і різноманітних дій або сама знаходиться у певному відношенні до різних дій. Вона зветься відмінністю, проте не формальною, а потенціальною, тобто є не відмінністю, а здатністю чи якістю відрізнення.

Відносно того, що кажуть, що бути одночасно живою істотою і розумною є суперечність, бо, пізнаючи одне, ми пізнаємо й інше, то це значить, що слід висловлюватися з різних точок зору. Звичайно, я пізнаю і ту, і не ту саму живу істоту. Пізнаю, якщо розглядаю лише як основу відчуття, не пізнаю, якщо розглядаю як основу мислення. Але саме це слово «пізнаю» повинно розрізнятись: якщо «пізнаю» береться у розумінні «осягаю розумом», то щоразу, коли пізнаю живу істоту, завжди пізнаю й розумну. Якщо ж береться воно у розумінні «я ясно уявляю собі в своєму розумі», що справедливим буде те, коли я пізнаю лише живу істоту, не пізнаю розумну, але це відбувається не за рахунок речі, а цілком за рахунок розуму. Адже об'єктом мислення є вся річ, але в тому чи іншому розумінні розглядається у різних відношеннях або розглядається такою і не розглядається з іншого боку, коли, звичайно, я залишаю його осторонь. Подібно до того, як коли я їм плід, то об'єктом цього процесу є весь плід, хоча він сприймається через смак, і навіть можна сказати, що куштують смачне і не куштують кругле, червоне чи запашне, хоча в іншому відношенні, у прямому значенні, тобто куштують і смачне, і кругле, і червоне, і запашне.

Крім того, зверни увагу, що проти томістів, як і проти скотистів, можна висувати взагалі всі їх власні аргументи, наполягаючи на реальному розрізненні, якого самі вони також не визнають. Бо на підставі тих самих їх закидів, якщо вони мають якусь силу, може доводитися відмінність не лише реальна, але й формальна на підставі природи речі, чи внутрішня об'єктивна. І що б вони не говорили про реальну відмінність, те саме ми казатимемо про формальну, засновану на природі речі, і про внутрішню об'єктивну відмінність.

Стосовно третьої думки, то що б її автори не закидали нам проти потенціальної чи зовнішньої об'єктивної відмінності, все те ми вирішимо, або заперечуючи, або розподіляючи переважно шляхом розрізнення внутрішньої об'єктивної і зовнішньої об'єктивної відмінності. Бо, очевидно, те, що ми самі заперечуємо томістам щодо внутрішньої об'єктивної відмінності, те саме вони можуть заперечувати нам проти зовнішньої об'єктивної. Проте це будуть даремні

зусилля, тому що зовнішня об'єктивна відмінність нічого не розрізняє, а лише вказує на якість чи ознаку речі, за якою річ може розрізнятись у мисленні. У всякому разі сама вона не є реальною відмінністю і не буде аргументом проти нас. Проте ми заперечуємо лише потенціальну реальну відмінність або припускаємо зовнішню об'єктивну.

КОМЕНТАРІ

[1] «Логіка» — це частина курсу лекцій, записаних невідомим студентом і прочитаних Ф. Прокоповичем протягом 1707—1709 рр. Сама логіка прочитана мислителем протягом 1707 р.

Курс логіки (назва відсутня) записаний, як і інші частини рукопису, латинською мовою. Збереглася лише частина курсу, що охоплює чотири книжки (V, VI, VII, VIII) без так званої «малої логіки» (діалектики), в яких ідеться переважно про правила та закони філософського диспутування, визначення логіки та її різновидів і про першу дію розуму (просте поняття). Виходячи з аналізу аналогічних курсів логіки інших професорів Києво-Могилянської академії, можна припустити, що зміст відсутніх книжок — визначення філософії та її предмета, поділ філософії на складові частини та їх характеристика, засади індивідуації та відношення між одиничним і загальним, характеристика другої і третьої дій розуму, тобто судження й умовисновку. У відсутній «великій логіці» розглядалися, очевидно, такі традиційні для того часу питання, як універсалії взагалі, визначення й характеристика найрізноманітніших відношень, дистинкцій, питання позначування (сигніфікації) й супозиції (заступання) термінів, істинності та хибності суджень, проблема знання й віри та співвідношення між ними, й нарешті, визначення ролі й місця логіки в системі всіх наук.

[2] Універсалії (лат. universalis — загальний) — термін, яким у середньовічній логіці позначалися поняття. Починаючи від III ст. н. е. навколо тлумачення універсалій серед логіків розгорнулася суперечка, зовнішнім приводом до якої були питання щодо родів і видів, поставлені в «Isagoge» Порфирія. Йшлося про те, чи існує загальне реально, поза людським розумом, чи воно є лише іменем, поняттям. Особливої гостроти ця суперечка досягла в XII—XIII ст.

[3] Номіналізм і реалізм — протилежні напрями в середньовічній філософії щодо витлумачення універсалій. Номіналізм і реалізм поділялися на декілька типів: крайній реалізм, що тяжів до платонізму (універсалії існують до речей у божому розумі, вони мають духовну природу й існують поза нашим розумом); поміркований реалізм, який спирався на перипатетичну традицію (універсалії — реальні, збігаються з формами та іманентні речам чуттєвого світу); крайній номіналізм (реально існують лише окремі речі, універсальне існує лише в розумі, а за його межами позбавлене будь-якого об'єктивного значення); поміркований номіналізм, або концептуалізм (загальне існує в людських поняттях (conceptus), які фіксують подібні риси в окремих речах. Прокопович був близький саме до останнього напряму.

[4] Контрадикторний (лат. contradictorius — той, що суперечить) — характеристика відношень між суперечливими судженнями, які разом можуть бути ні істинними, ні хибними: лише одне з них є істинним, а друге — обов'язково хибним.

[5] У творах Прокоповича проявляється переважно різко негативне ставлення до Епікура та епікурейців.

[6] Сенека Люцій Анней (4 — 65) — один з найвизначніших представників римського стоїцизму. В розумінні Сенеки логіка — це наука про словесні вирази, а не про розум, як її розглядав Платон, чи поняття, судження й умовиводи, як твердив Арістотель. Тому логіку Сенека поділяв на риторику й діалектику, а діалектику — на вчення про «позначувальне» (поетика, теорія музики й граматика) та «позначуване», або «предмет висловлювання», оскільки неповне висловлювання він розглядає як «слово», а повне — як «речення».

Виступаючи фактично в ролі семантичного аналізу слів і речень, логіка в трактуванні Сенеки зводилася лише до аналізу відношень, що мають місце в свідомості та мисленні, протиставляючись, таким чином, вченню про буття.

[7] Абстракція розумова (praecisio mentis) — абстракція, котра здійснюється за допомогою інтелекту, що відокремлює в мисленні одну частину конкретного від інших і на ній зосереджує свою увагу. В середньовічній логіці цей вид абстракції відрізнявся як від реальної абстракції, що розглядалась як відокремлення чогось у самій речі, так і від абстракції абстракцій (abstractio praecisionis), яка вважалася відокремленням від багатьох одиничних того, що є в них універсального.

НАТУРФІЛОСОФІЯ, АБО ФІЗИКА [1]

Книжка перша

Про світ узагалі

Чотири книжки Арістотеля, яким одні (філософи) дають заголовки «Про небо», інші — «Про всесвіт», або «Про світ», ще інші — «Про світ і небо», згідно з правдоподібнішою думкою коімбрійців, не мають іншої мети, ніж розгляд питання про п'ять простих тіл... А ми у своєму вступі коротко та просто викладаємо зміст цього вчення Арістотеля про світ. По-перше, цей світ має свого творця — Бога; по-друге, він вічний і ніколи не буде знищений; по-третє, існує тільки один світ; по-четверте, він є досконалим та незнищимим у всіх своїх частинах; по-п'яте, нарешті, не є нескінченним, але замкненим та обмеженим певними границями. Про це та про інше ми будемо говорити у першій книзі в наступних розділах.

Розділи першої книжки

I. Що таке світ, його матерія та форма.
II. Система світу Птолемея [2].
III. Система Коперника [3].
IV. Система Тіхо Браге [4].

V. Чи існувала якась творча причина світу? Аргументи проти епікурейців.
VI. Чи існував та чи може існувати світ вічно?
VII. Про створення світу.
VIII. Шестиднев за святими Василієм, Амброзієм, Златоустом, Євстафієм Антіохійським, Теодоретом та іншими.

Розділи першої книжки

I. Що таке світ, його матерія та форма?
V. Чи існувала якась творча причина світу? Аргументи проти епікурейців.
VI. Чи існував і чи міг існувати світ споконвіку?
VII. Створення світу.

Розділ перший

Що таке світ, його матерія та форма

1. Те, що греки називають «kosmos», римляни називають «mundus», бо як у греків «kosmos», так у римлян «mundus» у своєму першому значенні означає якусь красу, стрункість і порядок. І тому це слово означає щось досконале і таке, що встановлює великий порядок; воно, звичайно, має багато значень. Бо деякі під поняттям світ розуміють два світи: перший — мислений, а саме божу думку, як зразок та ідею цього світу, називаючи його першозразком; другий — реальний (речовий), відділений Богом, та розуміють його як цілість усіх речей, створених Богом. Інші, в свою чергу, цей реальний світ поділяють на духовний, який складає певна кількість ангелів, та на матеріальний, що складається з неба, елементів та чуттєвих речей. Дехто розділяє створений світ на великий і малий. Великим є той, що охоплює усі створені речі, як тілесні, так і духовні. А малим називають саму людину, по-грецьки мікрокосмос, яка, охоплюючи досконалість усіх тілесних речей, крім того, має відношення до природи, що позбавлена матерії.

2. Тут ми будемо говорити про матеріальний світ, бо фізик нічого не каже про ангельський та малий світ. З іншого боку, він говорить про нього окремо. А тому що поняття світу має різне тлумачення, тут наведемо різні визначення або описи цього світу, про який ідеться. З усіх цих визначень найвагомішими є два, які автор книги «Про світ», чи то ним є сам Арістотель, чи Теофраст, подає у другому розділі. Перше визначення: світ є будова, складена

з неба і землі та з тих складових частин, які існують між ними. Друге визначення: світ є порядок та розташування всього, що зберігається Богом і завдяки Богові. Обидва ці визначення стверджують майже те саме й очевидні самі собою. Однак їх необхідно додати, коли ми хочемо говорити про матеріальний світ як про будову, що складається з матеріальних речей.

3. З наведеного визначення випливає, що матерією світу є всі тілесні субстанції, про які говорить фізика, а саме: вони природні, матеріальні [елементи], їх нараховується п'ять: небо, земля, вода, вогонь і повітря; змішані і недосконалі, як, наприклад, метеори; досконалі неживі, як, наприклад, метали, що добуваються із землі; живі істоти, наприклад, рослини і тварини. Щодо форми світу, то різні вчені по-різному підходили до цього питання. Одні вважали, що формою світу є Бог, інші — небо, треті — його власна ідея, четверті — порядок, і, нарешті, дехто приписував світу окрему душу. Останні думки є більш відомими. Те, що світ живий, твердили Гермес Трісмегіст та Зороастр [5] і Орфей. На таку думку натрапляємо у Даніеля Сеннерта («Фізика», кн. II, розд. 1): «Все наповнене душами». Цю ж думку поділяли Піфагор, Платон і їх послідовники, які часто називають світ істотою та приписують йому душу, котра всюди — на землі й у воді — має певне животворне сім'я. Воно виникає саме по собі всюди, де тільки бракує тілесного сімені. Зародки істот вона вирощує із батьківського живого сімені й утворює багатоманітно оформлене цінне життя. Внаслідок цього вона відіграє роль творчої субстанції там, де її бракує. А також варто зазначити, що існують у цьому акцидентальні якості. Ту саму думку, як велику таїну, оспівує Вергілій («Енеїда», кн. VI, в. 724—729):

Перше, що небо, і землю, і водні простори, і світлу
Місячну кулю, й титанську зорю унутрі оживляє —
Дух, а розум проймає всі того громаддя частини,
Рух і життя їм дає, сполучившись з тим тілом великим.
Звідси й рід людський пішов, і тваринний, і птахи небесні,
И моря потвори, що їх виводить глибінь мармурова *.

4. Якщо це твердження правдиве, то неважко встановити, звідки і яким чином виникають або розмножуються форми найбільш живих речей, адже дуже великій кількості істот можна надати цю одну надзвичайно велику душу,

* Переклад М. И. Білика (*Вергілій*. Енеїда. К., 1972. С. 145).

або повністю, або частково розділену на частини. Звідси, треба визнати, виводиться і метемпсихоз [6] Піфагора, про який згадується у Назона («Метаморфози», кн. XV).

Душі позбавлені смерті і завжди, залишивши попередні тіла, живуть у нових.

5. З погляду християнина це твердження необхідно просто висміяти, бо воно виглядає немовби смішна байка і може служити для пустої розваги. Це вчення не поділяли ні античні перипатетики, ні професори нової філософії, перед доказами яких воно не може вистояти і тому відкидається на їх основі. По-перше, в усьому світі не існує жодної дії, що походить від якоїсь відмінної від цілого світу душі, адже всі дії зумовлені окремими та роздільними формами. І нарешті, якщо б виникали форми речей як складові частини спільної форми або ж самостійно утворювалися б завдяки іншим частинам, то вони не могли б існувати, оскільки одні форми частіше відрізняються від інших родом, і не можна сказати, що вони утворюються завдяки одній формі, бо інакше вони взагалі не відрізнялися б природою. Крім того, жодна істота не може бути частиною іншої істоти, тому що ціла (істота) існувала б сама по собі, а не ціла була б частиною субстанції істоти. Нарешті, які існують частини цієї великої істоти Піфагора, адже існують також і інші істоти, проте вони не мають фізичної єдності, а міняють місце і часто можуть віддалятись одна від одної.

6. Через це перипатетики заперечували і взагалі необхідно заперечити, що світ єдиний на основі єдності творчої причини. Єдність світу є тим порядком, на основі якого все у природі найбільш відповідно між собою узгоджується, тримається разом і прямує до однієї і тієї самої мети, бо вона є формою світу. І щоб краще пізнати таку форму, то з головних частин світу необхідно дослідити розміщення та координати небес і елементів.

Розділ п'ятий

Чи існувала якась творча причина світу? Аргументи проти епікурейців [7]

1. У античних [філософів] були різноманітні погляди щодо походження світу. Їх взагалі можна поділити на дві групи, бо одні твердили, що світ не має жодної творчої причини, інші ж, які глибше досліджували, вважали, що світ мав творчу причину, хоча, розглядаючи її, припускали

чимало нісенітниць. Перші помилялися передусім щодо віри, оскільки твердили, що світ не мав початку, ніким не був створений і існував вічно. Носієм цієї помилкової думки вважається Стратон Лампсакійський [8]. Його твердження майже не відрізнялися від учення Демокріта та Епікура і їх послідовників, які вчили, що світ дійсно мав початок, котрий, однак, не був зумовлений жодною творчою і розумною причиною, а виник випадково, завдяки якомусь невідомому збігові атомів. Будучи колись створеним, він мусить колись і загинути, а потім знову виникнути. Це вчення, як і попереднє беззмістовне вчення Стратона, легко відкинути, якщо тільки звернутися до здорового глузду.

Адже розглядаючи рухи, доходимо до першорушія, бо в творчих причинах не можна йти до безконечності, як це було показано перед тим. По-друге: це ж саме випливає із розумного управління природою або провидіння. Правда, його пояснення зайняло б багато часу. І кожен це має зрозуміти на основі ознайомлення з тією великою кількістю творів як поганських, так і християнських письменників, які писали про це. Зрештою, можна було чимало почерпнути і з нашого фізичного трактату. По-третє. До такого самого висновку доходимо, розглядаючи окремі речі, які існують у цьому світі. І серед цих речей немає жодної, яка могла б підтвердити, що вона є причиною себе самої, бо кожна причина доводить, що походить від іншої. По-четверте. Найавторитетнішою для доведення цього твердження є одностайна думка усіх народів, які вірять у Бога та шанують його, хоча відрізняються щодо реального його пізнання. Нерозважна ж юрба епікурейців порівняно з цілим поколінням людей є ніби маленькою краплею в океані. По-п'яте. Найбільшим і найочевиднішим доказом того, що світ виник не випадково, не внаслідок сліпого змішування атомів, а був створений якимось наймудрішим і одночасно наймогутнішим творцем, є сама величина цього світу, його краса, різноманітність, будова, різні роди речей, що містяться в ньому і властиві окремим формам, постійна здатність розмножуватися, закономірний зв'язок усіх та єдність суперечливих речей, гармонія всіх тих речей, що прямують до однієї мети, та тому подібне, що є виявом безмежної мудрості. Арістотель, розбиваючи нерозумні погляди епікурейців, мав звичку користуватися таким доказом, а саме: якщо комусь прийшло б у голову сказати про чудові поеми Гомера, що цей твір створила не якась мудра людина, а він виник внаслідок хаотичного поєднання букв, то таку людину всі вважали б нерозумною та божевільною. Можна сказати, що так само, а може й більше, божевільними є ті, які хочуть легковажно приписати цю таку величну будівлю світу якомусь нагромадженню атомів...

2. І, нарешті, багато з тих, хто, досліджуючи світ, пізнавали Бога і йому як творцеві приписували цю дивовижну споруду, тлумачили його по-різному. Зрештою, сам Арістотель, який інші питання трактував глибоко і правдиво, тут серйозно помилявся, стверджуючи, що Бог не міг створити світу, і тому він існує споконвіку. Про це докладніше ми поговоримо далі.

3. Платон так само, як стоїки, вчив: Бог створив світ з природної та вічної матерії, тобто світ виник з Бога. Інші [філософи], частково поділяючи цю думку, значною мірою розходились, бо вчили, що безформна і нерозумна матерія існувала споконвіку, немовби якась інертна маса. Потім Бог надав їй різної форми та розділив на цю велику кількість речей. А хіба це не є тим самим злиттям епікурейських атомів, тим самим славнозвісним хаосом, про який читаємо в Овідія на самому початку «Метаморфоз». Думають, що Піфагор був творцем цього божевілля, яке було поширене пізніше, що <...>.

4. Існують два Боги — добрий і злий. Добрий створив добрі речі, такі як зорі, рослини, люди та інше: злий — відповідно — злі речі, отруйні та шкідливі. Першого називали Ормуздом (Ахурамаздою), другого Аріманом (Анграманью)[9]. Це ми знаходимо у Плутарха, де він говорить про Озіріса та Ізіду.

5. Індійські мудреці-брахмани [10] видумали трьох богів. Перший називався Брахма, другий Вішну, третій Шіва [11], і їм підпорядковано тридцять три мільйони божеств. Найголовнішим є Брахма, що створив численні світи, з яких ті, що перебувають поза світом, наділені Богом різноманітними формами. А Йоганн Цан (дослідження I) пише, що до цього світу існував інший, а до того — ще інший.

6. Симон Маг [12], а потім Арій [13] також вважали, що не Бог створив світ, а ангели, бо думали, що Бог створив сина, а той — святого духа, а той створив ангелів, які вже створили світ...

Розділ шостий

Чи існував і чи міг існувати світ споконвіку?

Арістотель у багатьох місцях стверджує, що світ існував споконвіку, і за це його звинуватив жрець Гієрофант [14] з двох причин. По-перше, за те, що відкрито вчив у Лікеї [15],

ніби існує один Бог. По-друге, за те, що заявляв, що світ є вічним. Якщо за перше твердження ми мусимо його похвалити, то за друге — осудити, тому що ми знаємо цілком певно зі Святого Письма, що світ мав початок, і всі речі у ньому створені Богом у часі. А чи можна з'ясувати це питання без Божого свідчення на основі природних властивостей, нам відповісти нелегко. Існують певні докази, навіть досить переконливі, хоча не зовсім очевидні. По-перше, те, що світ не існував вічно, дехто доводить на підставі будови людських тіл, як, наприклад, Августин («Про божу державу», кн. XV), св. Кипріан [16] («Проти Деметріана», розд. 9) ...Навіть Гомер з цього приводу колись висловлював незадоволення («Іліада», кн. VI), а Ювенал («Сатири», кн. XV) написав такі вірші:

Земля поганих людей тепер породжує і малих.
Отже бог, коли помітив, сміється і ненавидить.

Тому якщо люди існували б вічно або колись дорівнювали величиною всьому світові, то тепер вже зменшилися б до розміру комара. Ці два твердження абсурдні. По-друге: крім Арістотеля і деяких інших, майже всі філософи, а тим більше усі люди звикли розповідати щось про початок світу, хоча і казкове і таке, що було передане першими людьми і далі передавалося з покоління в покоління.

Докази противників і навіть самого Арістотеля, якими вони доводять вічність світу, хоча їх багато, можна звести до одного, який вважається за їх зброю. І одне й те ж, постійно діючи завжди, творить те саме; а оскільки першорушій, а саме Бог, завжди є той самий і незмінний, то або завжди спричинював, або ніколи не спричинив руху. Якщо останнє хибне, то попереднє твердження є правдивим. На це легко відповідаю. Одне і те ж, діючи завжди, створює те саме, якщо творить з необхідністю; але це несправедливо, якщо [творить] вільно, а Бог діє вільно. І навпаки, коли Бог щось творить, чого перед тим не робив, або коли робить щось інакше, ніж перед тим, відмінне, то я кажу, що це відбувається з боку речей, а не з боку Бога, який, коли змінює інше, сам не змінюється, бо не рухається сам, коли приводить у рух інше. І якщо Арістотель настоюватиме, твердячи, що те, що змінює, не може не змінюватись, я запитаю його, яким чином може те, що рухає, не рухатися. А саме в цьому полягає його думка, як ми вище бачили. Отже, ніщо не заважає пізнати істину, навіть коли цей спосіб нам невідомий. І справді, чи міг світ бути створеним споконвіку? Це не так легко встановити, бо це те, про що вже йшлося, коли ми говорили про нескінченне та неперервне. Але завжди істинним є одне, а саме: ми не

можемо стверджувати щось певне, коли говоримо про нескінченність. Бо тут існують подвійні невирішені труднощі; адже вже тим одним доказом, що Бог міг споконвіку створити світ, досить переконливо доводять, що відколи існував Бог, він міг творити, а Бог існував вічно, отже, він міг створити світ споконвіку. Крім того, здається, легко доводять і протилежне. По-перше, якщо світ був створений споконвіку, і в кінці Бог перетворив би його у небуття (бо чого ж він не міг би зробити цього), то тим самим обмежив би його існування, яке було нескінченним і вічним, що є абсурдом. Нарешті, існує суперечність і в тому, що бути створеним споконвіку означає виникнути із нічого, адже те, що виникає, свідчить про те, що воно раніше не існувало таким, як існує тепер, а те, що є вічним, існує завжди. Я не надаю великої ваги тому славнозвісному розрізненню, за яким нібито бути створеним означає переходити в буття не з небуття, а лише з неіснуючої раніше матерії, бо створення означає поступовість.

Отже, ніщо не може ні існувати, ані виникати без попереднього позбавлення, або радше заперечення. Не можна протиставити вічне народження Бога-сина Богові-отцю, бо воно є чимось постійним, а не поступовим. Активною творчістю є отець, пасивною ж син, але незрозумілим нам способом. І чи дійсно пасивним породженням світу міг бути сам світ, а сам Бог — активним?

Розділ сьомий

Створення світу

1. Проте скажімо дещо особливе про створення. Усі теологи й філософи, згідно зі святим Йоанном Дамаскіним («Про православну віру», кн. I, розд. 8 і кн. II, розд. 1) створення визначають так: «Створення — це утворення чогось з нічого, де це «з нічого» звичайно можна розуміти як «з нічого свого» і не з жодної субстанції. З «нічого свого» означає те саме, що і заперечення свого особистого, тобто, очевидно, виникає річ, якої перед тим не було. А з «жодної субстанції» рівнозначне тому, що з неіснуючої до того матерії. Численні [автори], як було раніше сказано, ставлять вимоги щодо створення, щоб воно виникало з нічого щодо себе принаймні не пізнішого, хоча воно не виникає з нічого свого. Я ж стверджую, що одне й друге є необхідним. По-перше, як я вже сказав, створення є чимось послідовним, отже, воно мусить також нести в собі заперечення речі, яка

створюється, подібно як народження несе позбавлення. І завдяки тому відрізняється це від того, що випереджає позбавлення, бо передує субстанції, а те — випереджає заперечення, бо позбавлене субстанції. По-друге, якщо б щось виникло з нічого, тобто з певної субстанції, але з нічого свого, то воно створювалося б і не створювалося б. Створювалося б, як кажуть, але з другого боку; не створювалося б, бо може виникнути не те, що існує, а те, що не має нічого свого, яке б існувало саме по собі.

По-третє, оскільки речі виникають тепер, отже, якби щось виникало не з нічого свого, воно виникало б поза часом, і взагалі дотепер не існувало б ніщо, бо в протилежному випадку воно існувало б раніше, ніж виникло. І звідси вже очевидніше підтверджується те, що не можна обгрунтувати той аргумент, який було наведено в кінці попереднього розділу, проте необхідно сказати, що існує істотна різниця між створенням з нічого як субстанції, і створенням з нічого щодо себе самого.

2. Численні вчені мають звичку над цим дебатувати: чи створення є відокремленою дією від творця і створеного. У цьому питанні не бачу рації, і на вирішення його не треба гаяти часу, бо коли творець не завжди і не обов'язково створює, то й творіння не завжди створюється; звідси необхідно, щоб воно було відокремлене від них обох.

3. Отже, з цього докладного розгляду створення ми могли б з усією певністю зробити висновок, що не лише не існував, але навіть не міг існувати світ вічно, однак виникає (з іншого боку тут додається) ще один незаперечний аргумент.

У тому, що дійсно не існував світ вічно, пересвідчуємося в достатній мірі з наведених міркувань. Найдостовірніші аргументи ми отримуємо від Святого Духа, який через свого пророка Мойсея засвідчив нам, що напочатку було створено небо й землю. І ми віримо йому, тому що так говорить про походження світу той, хто його заснував...

КОМЕНТАРІ

[1] «Натурфілософія, або фізика» (назва редакційна) — це переклад з латинської мови рукопису лекційного курсу натурфілософії, записаного невідомим студентом і прочитаного Ф. Прокоповичем студентам Києво-Могилянської академії, мабуть, протягом 1708/09 навчального року. Рукопис курсу фізики Прокоповича зберігається в ЦНБ АН України у відділі рукописів (шифр ДА/П. 43). Фізика у цьому рукописі займає аркуші від 64 до 246 зв. Титульний аркуш відсутній. Курс «Натурфілософії» складався з щонайменше чотирьох частин, з яких у рукописі наявні перші три частини. Перша з них охоплює проблеми природного тіла, зокрема його засади, матерії й форми, скінченного та нескінченного, руху, простору, часу, вакууму тощо. Друга частина присвячена питанням космології, де розглядаються системи світу (як геоцентричні, так і геліоцентричні), з'ясовується природа Місяця, Землі та інших планет, а також розглядаються загальні проблеми народження, знищення, зміни, дії й підлягання дії. У третій частині розглядаються переважно питання метеорології та корисних копалин. Четверта, відсутня, частина фізики Прокоповича, охоплювала коло важливих питань, які стосувалися проблеми живого тіла та психології, тобто традиційного для того часу вчення про душу та її види, відчуття і їх поділ на зовнішні та внутрішні, вчення про інтелект, пам'ять, волю й, нарешті, питання залежності волі від інтелекту. Відсутні також сьомий і восьмий розділи третьої книжки частини II, усієї першої книжки частини III. «Промова про заслуги та користь фізики», подана перед «Фізикою», входить до складу рукописної збірки, яка зберігається у відділі рукописів ЦНБ АН України. Шифр 195/620С, арк. 55—57 зв.

[2] Птолемей Клавдій (II ст.) — грецький геометр, астроном і фізик. Його геоцентрична система протягом століть була панівною в астрономії, особливо її відстоювали християнські теологи.

[3] Коперник Міколай (1473—1543) — великий польський астроном, творець геліоцентричної системи світу. Ф. Прокопович детально викладає його систему.

[4] Тіхо де Браге (1546—1601) — знаменитий датський астроном, автор численних відкриттів. З допомогою примітивних приладів робив точні астрономічні виміри. Його астрономічне вчення наносило сильний удар середньовічній схоластиці й метафізиці.

[5] Зороастр (Заратустра) — особа напівміфічна. Його вважають засновником релігії зороастризму, або парсизму, що виникла в Середній Азії на початку I тисячоліття до н. е. Це вчення характеризується релігійним дуалізмом і визнає двох суперечливих між собою богів: доброго та злого. Ця релігія зазнала великого утиску з боку арабів, які жорстоко розправилися з її носіями, захопивши в VII ст. Іран.

[6] Метемпсихоз — вчення про перехід душі після смерті з одного організму в інший (притаманне буддизму, Піфагору, неоплатонікам).

[7] Епікурейці — послідовники Епікура. Вчення Епікура в середньовіччі спотворювалось і вульгаризувалось, а тому в ньому на перший план висували егоїзм, грубу чуттєвість.

[8] Стратон Лампсакійський (бл. 340—270 рр. до н. е.) — давньогрецький філософ, продовжувач матеріалістичної лінії в філософії Арістотеля. Прокопович вважав його атеїстом.

[9] Аріман і Ормузд (міф.) — у релігії зороастризму Аріман був уособленням зла, джерелом злих, шкідливих сил і дій природи. Ормузд — ім'я найвищого божества стародавніх іранців. На противагу Аріману Ормузд вважався добрим, благородним богом, творцем усіх чистих, світлих засад у природі.

[10] Брахмани (браміни) — жерці, представники вищої касти в Індії.

[11] Брахма, Вішну, Шіва — головні боги індійської міфології та релігії (індуїзму).

[12] Маг Симон (III ст.) — засновник гностичної секти симонізму.

[13] Арій (256—336) — один з відомих «єретиків», учив, що Ісус Христос є не «єдиносутнім», а лише «подібносутнім» Богу-отцеві, на відміну від якого він є не вічним, а створеним. Вчення Арія користувалося популярністю серед міського плебсу. 325 р. Нікейський собор засудив це вчення. У XVI ст. у видозміненому вигляді вчення Арія відродилося в Польщі, до складу якої в той час входила значна частина українських

і білоруських земель, де воно також поширювалось. Ф. Прокопович критикує його прихильників.

[14] Гієрофант — у стародавніх греків жрець при елевсінських містеріях. За римських часів греки називали гієрофантом верховного жерця.

[15] Лікей — філософська школа в Афінах, заснована Арістотелем.

[16] Кипріан — Цецилій (бл. 200—258 р. н. е.) — Карфагенський єпископ і письменник, автор богословських трактатів і листів.

ГЕОРГІЙ ЩЕРБАЦЬКИЙ

(1725—?)

Георгій (Григорій) Щербацький народився 1725 р. у селі Рогозів Переяславського полку в козацькій родині. Він доводився небожем митрополиту Київському Тимофію Щербацькому (1748—1757). З 1737 по 1747 р. навчався у Києво-Могилянській академії. По закінченні працював учителем синтаксими в Академії, згодом викладав поетику, риторику, грецьку мову та філософію. Тоді ж написав шкільну п'єсу під назвою «Трагедокомедия, нарицаемая Фотий, т. е. об отступлении западной церкви от восточной». Зміст п'єси зачіпає актуальну для України проблему відношення між православ'ям і католицизмом. Трагікомедія, мабуть, справляла велике враження на сучасників, адже втілення загальної ідеї твору супроводжувалося використанням народних і міфологічних мотивів з натяками на сучасні події. Як блискучий знавець грецької мови Г. Щербацький відредагував створену Варламом Лащевським грецьку граматику, що згодом, 1779 р., видав у Лейпцігу М. Бантиш-Каменський.

Георгій Щербацький брав участь у комплектуванні найкращої на той час у Російській імперії бібліотеки Києво-Могилянської академії. Відомо, що для бібліотеки він замовляв у Бреславського книгопродавця Якоба Корна книг на суму 1000 рублів.

1749 р. Г. Щербацький став ієромонахом, а 4 серпня 1753 р. за наказом Святійшого синоду був переведений до Московської академії для викладання там богослов'я. Курс лекцій з філософії, уривки якого публікуються нижче, зберігається у ЦНБ АН України (шифр 454/П 1698).

ДЛЯ БІЛЬШОЇ СЛАВИ ТРИЧІ ВСЕМИЛОСТИВОГО І ВСЕМОГУТНЬОГО БОГА, ІЗ СПОДІВАННЯМ НА УСПІШНЕ І ПЛІДНЕ ЗАВЕРШЕННЯ 17 ВЕРЕСНЯ 1751 РОКУ У КИЇВСЬКІЙ АКАДЕМІЇ БУДУТЬ ЗАПРОПОНОВАНІ І ВИКЛАДЕНІ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОМУ ЦВІТОВІ МОЛОДІ, КОЛИ БОГ ДАСТЬ СИЛИ, НАСТАНОВИ, СКЛАДЕНІ З МЕТОЮ ПОЛЕГШЕННЯ ЧИТАННЯ СТАРИХ І НОВІТНІХ ФІЛОСОФІВ

Перш ніж ми перейдемо до викладу окремих розділів філософії, мусимо з'ясувати для себе чотири питання. По-перше, які шляхи обирають собі різні філософські школи, маючи намір зосередити свої зусилля на пошуках важливої для них істини? По-друге, спинитися на тому, що означає назва, у чому полягають значення й існування філософії. По-третє, з'ясувати яке її походження і причини. І нарешті, по-четверте, до чого зводиться принцип її поділу та окремі розділи.

Розділ перший

Які шляхи обирають собі різні філософські школи, маючи намір зосередити свої зусилля на пошуках важливої для них істини?

Всі, хто б не звертався думками до філософії, потрапляли у коло занять, пов'язаних з пошуками істини, проте не всі дотримувалися одного й того самого шляху. Адже одні, як Академіки [1], вражені таємничістю світу природи, не наважувалися просуватися далі у його вивченні і, нарікаючи на неприступність для смертних будь-якого у нього проникнення, звинувачували природу, що зовсім сховала істину, як казав Демокріт [2], далеко у глибині. Через це їх називали акаталептиками [3]. Інші, наприклад скептики [4], вважали, що в усякому разі поки що нічого не знають. Однак вони були переконані, що слід не падати духом, а більше заглиблюватися у цю справу і докладали всіх зусиль до відшукання істини. Нарешті, ті, яких називають догматиками [5], визнавали наявність багато для себе невідомого. Водночас вони були переконані, що існує дещо для них вірогідне, і це передусім те, що усвідомлено формулюється нами в процесі нашого мислення. Завдяки цьому вони залучили на свій бік не лише переважну, але й більш

проникливу й далекоглядну частину філософів. У цьому зв'язку св. Августин[6] у своїх працях «Проти академіків», «Енхерідіон», «До Лаурентія» висловлює таку думку: «Я не знаю, чи нам слід далебі розмовляти з тими, які не знають, що їм судилося жити не вічно, а в даний час. У кожному разі вони стверджують, що не знають того, чого не можуть не знати. Бо нікому не дозволено не знати, що він живе. Позаяк же він не живе, то справді не може чогось не знати. Адже не тільки «знати», але також і «не знати» є ознакою живого. Проте очевидно, що вони, не погоджуючись з тим, що вони живуть, здається, застерігають себе від помилки, оскільки факт помилки є також доказом життя. Адже той, що не живе, не може помилятися. Таким чином, як те, що ми живемо, є не лише істинним, але й вірогідним, так істинним і вірогідним є багато такого, з чим не випадає не погодитися, що радше заслуговує назви мудрості, ніж безумства».

Справді, для того, щоб щось із того, що перебуває поза нами, могло бути для нас безсумнівним, видається необхідним іти не будь-яким шляхом, а певною стежкою. Адже існує безліч манівців, що відволікають нас від істини. Веде до неї, мабуть, одна дорога. А тому, щоб не відступати від мети, нам слід надати їй перевагу.

По-перше, саме задля усунення помилок, яким би не було джерело їхнього походження: зовнішні відчуття чи фантазія, душевні афекти чи мінливість настрою і в першу чергу повсякденне розуміння. Про них ми будемо вести мову дещо пізніше. Далі, певний, продуманий шлях або метод потрібний для того, щоб з його допомогою ми так організували наше мислення, щоб не підтвердити нічого напівістинного, щоби будь-що було з'ясоване нами не поспіхом, а ретельно. Але ми не опануємо цього методу, якщо заново не візьмемося до розгляду того, що досі уявлялося нам вірогідним, щоб у процесі цього нового і вичерпного аналізу відокремити істинне і певне від хибного і сумнівного. Не слід постійно грузнути у безплідних сумнівах на кшталт академіків і скептиків. Проте якщо часом трапляється, що в нас виникають вагання, то для нас це, безперечно, корисно.

Водночас не можна сумніватися в усьому: зокрема в тому випадку, коли певні принципи настільки очевидні, що ми не можемо піддавати їх сумніву навіть за наявності такого бажання. Так, я, наприклад, не можу сумніватися в тому, що ціле більше від своєї частини, що дух потребує мислення, а тіло — протяжності. Адже в очевидній і виразній ідеї цілого я вичленовую частину, з якої воно скла-

дається; в ідеї духу я бачу мислення; в ідеї тіла — обмежену протяжність. До того ж, щоб ми могли, коли йдеться про сутність або природу речей, досягти очевидності, себто ясності та виразності ідей критерієм наших суджень і основою інших принципів вважаємо таке. Будь-що, що ясно й виразно виявляється причетним до природи тієї або іншої речі, є істинним щодо цієї речі або може бути незаперечно утвердженим як істинне стосовно неї. Проте оскільки саме наші відчуття приводять нас до тих чи інших помилок відносно існування тіл і якостей, то від них слід було б звільнитися тим, що в процесі філософських студій прагнуть досягти певного результату: найкориснішим, зрештою, найнеобхіднішим нам видається шукати опору в самому світлі філософії [in ipso philosophice lumine]: тобто так обгрунтувати наші докази, особливо відносно чуттєвих речей, щоб ми нічого стосовно їх існування і якостей не підтвердили як істинне [tanquam certum], якщо воно не було ретельно виваженим зосередженою думкою, напруженою і вільною від заздалегідь заданих суджень. Тимчасом, однак, поки ми таким чином спрямовуватимемо думку про існування і якості речей, розташованих поза нами, і особливо чуттєвих, ми не зможемо сумніватися в тому, що, сумніваючись або розмірковуючи, ми існуємо: або що ми, позаяк сумніваємося або мислимо, існуємо. Тому що б не наводили на користь своїх міркувань акаталептики [неосяжні] і пірроніки[7], для нас очевидно [certum], що ми існуємо оскільки мислимо. І, безперечно, первісно вірогідним уявленням [prima cognitio certa], яке виникає в нас у природному перебігу філософуючої з приводу існування речей думки, може бути визнане: «мислю» [cogito], «існую» [existo] або «я існую, позаяк сумніваюся, чи мислю». Це влучно схопив св. Августин у 2-й кн. розд. 3 «Про свободу волі», де він, маючи намір продемонструвати існування Бога, розмірковує так: насамперед я розпитую тебе для того, щоб серед найочевиднішого ми вловили суть — чи ти існуєш, чи ти боїшся себе, щоб не помилитися такою постановкою питання, хоча за будь-яких умов, якби тебе не було, ти взагалі не міг би помилятися. Цей самий аргумент використав Декарт[8] і у другому метафізичному розмірковуванні, і у першій частині «Начал» (параграф сьомий), а також у інших творах.

А тому для мене достовірним є те, що я існую, допоки я сумніваюся, або інакше, я мислю, оскільки своїм глибинним, внутрішнім відчуттям усвідомлюю факт свого існування і мислення. Водночас навіть якби я не усвідомлював цього на самому собі, я все ж не міг би сумніватися

в існуванні жодної іншої мислячої істоти [cogitans], адже я чітко й виразно розумію, що в ідею мислячого вміщено ідею існуючого. Отже, виходячи з вище встановленого принципу, я маю констатувати, що кожен, хто мислить, існує.

Таким чином, я не лише свідомий того, що я існую, позаяк мислю, а й водночас для мене очевидно також те, що я є мислячою субстанцією, тобто такою, що характеризується розумовим сприйняттям і волевиявленням [percipiens et volens]. Адже я розумію, що цей атрибут є мені відповідним, хоча поки що я більше нічого не знаю про себе, себто про свою природу або сутність [essentia], окрім того, що я мисляча субстанція. Звичайно, я мало знаю, багато не знаю. І це незнання я вважаю за недолік або недосконалість. Згодом я переконався, що не завжди існував; я також не відчуваю в собі якоїсь сили, з допомогою якої міг би на більш тривалий строк продовжити своє існування. А тому необхідно, щоб я був створений кимось більш могутнім і відповідно більш досконалим, що постійно підтримував би моє життя, і якого я, оскільки він існує сам по собі і кохається у всіх виявах досконалостей, називаю Богом. Я думаю навіть, що його існування необхідне або з причини того, що я не можу мати іншого першого гаранта свого існування, або через те, що я визнаю свою недосконалість, адже я не стверджував би цього, якби не порівнював себе з якимось сущим, котрому властива досконалість найвищого гатунку і ідею якого я ношу в собі. Ця ж ідея сущого найвищого гатунку [idea entis summe perfecti] змогла прийти до мене лише від найдосконалішого сущого. Бо я, недосконалий, не зміг би сформувати її на основі розмірковування над собою і над іншими речами. Отже, існує у найвищій мірі досконале суще, або Бог. Далі, якщо є Бог, то він у найвищій мірі досконалий. Зрозуміло, потрібно, щоб він був добрим і всемогутнім, таким, що міг би мене просвітити і не хотів би постійно вводити в оману. Отже, коли мені довгий час видається, що я живо відчуваю деякі тіла і розумію, що одне на відміну від інших пов'язане зі мною найтіснішим чином, мені, мабуть, не варто сумніватися, що вони існують у той спосіб, у який це мною сприймається. При цьому, як, приміром, згідно з ясною ідеєю я доходжу висновку про сутність речей, так на живому відчутті, постійному і тривалому, я упевнююся в існуванні тіл. Тим-то я стверджуватиму, що в мені наявне тіло, яке підтверджується іншими тілами, з якими воно вступатиме у взаємодію.

Проте я, що являю собою мислячу субстанцію або мислення [mens], сприймаю ці різноманітні враження і до того ж часом поза волею. Але я не беру до уваги жодного стану між розумовим міркуванням і тілесними враженнями, тобто протяжності, зовнішнім виглядом [figura], рухом, спокоєм. Тому, отже, я можу зробити висновок, що тим наймогутнішим і найкращим Творцем було встановлено такий закон [взаємодії] між духом і тілом, з яких я складаюся, щоб при певних порухах тіла в душі виникали якісь роздуми і, навпаки, ті чи інші рухи тіла спричинювалися певними розмірковуваннями. Водночас я вважаю, що за цим законом ці розмірковування так мені з'являються, що за мною у більшості випадків зберігається здатність вдовольнятися ними або підтримувати довір'я до реальності свідчень сприйняття. Виходячи з цього, я доходжу висновку, що мені або радше моєму розумові, адже ж я знаю, що складаюся з духу і тіла, властиві дві здатності, або сили чи потенції: одна пов'язана зі сприйняттям, усвідомленням [percipiens], яка видається мені пасивною, інша — з волевиявленням [volens] або із схваленням [assentiens] і незгодою [dissentiens],— активна: ту я називаю інтелектом, або деколи свідомістю [sensus], цю — волею або іноді також свободою [libertas]. І як не важливо було б заглиблюватися у їх розуміння (їх необхідно згодом обговорити), видається дуже доречним хоча б у загальних рисах ознайомитися з іншими можливостями або якостями і функціями не лише нашої душі, а й нашого тіла, насамперед з тими, що якоюсь мірою є в нас спільними для обох і дещо сповістити тут про цей предмет. Але це дуже важливо у виборі шляху досліджування істини і розуміння філософії.

Отже, про уявлення [percipio] я суджу, виходячи передусім із свого досвіду. Чи воно є розумінням [intellectio] чи сприйманням [sensio], у цьому ми згодом розберемося. І воно [уявлення] постає переді мною часом мимоволі в моїй свідомості, що є аргументом на користь того, що воно є не активним почуттям, а пасивним враженням [affectio] моєї душі. Наприклад, якщо хтось мене бив би або щипав би, я не можу не відчувати болю; якщо хтось говорив би підвищеним голосом або щось виставляв би перед мої очі, я не можу не чути або не бачити. Нарешті, я усвідомлюю, що в мені постає багато ідей або міркувань, яких я не можу відкинути, позаяк вони природним чином пов'язуються з виразними, сильними на той момент рухами тіла згідно з тим законом, що був встановлений Богом для зв'язку між тілесними рухами і розумовими міркуваннями [cogitationes mentis]. Воля ж —

активна, і її акт завжди добровільний [sponte], безвідносно до того, чи то він неминуче відбувався б (тобто відбувався б так, що не міг би не відбуватися), чи то здійснювався б вільно (себто так, що від нього можна було б відмовитися або він міг би не здійснитися). Наприклад: я обов'язково хочу чи виявляю схильність або прагну свого щастя, бо не можу його не прагнути, проте стосовно якихось особистих вигод я можу наближатися або не наближатися до бажаного. Так, я можу прогулюватися або не прогулюватися, відвідувати і обіймати друга або утримуватися від його уваги і обіймів. Далі, коли акт волі неминучий, він вважається самочинним [voluntarius]; коли ж він здійснюється так, що може не відбутися, то називається вільним [liber]. Отже, моє схвалення якоїсь істини завжди є самочинним, проте інколи воно є необхідним, а деколи — вільним. Я не можу не погодитися з такою аксіомою, як ціле більше від його частини, тому що в ясній і виразній ідеї цілого я враховую [його] складову частину. Водночас я можу з дуже багатьох інших питань утриматися від свого стверджувального чи заперечного судження. Звідси випливає, що деякі судження, коли вони з'являються саме щодо предметів, недостатньо досліджених, оцінюються як випадкові [temeraria].

По-друге, ми маємо в розпорядженні два принципи формування поняття [duplex concipiendi ratio]. Адже якщо в нашому понятті [conceptus] не з'являється жодного тілесного образу, як-от коли ми уявляємо собі Бога, розмірковування і т. ін., то воно вважається чистим розумінням [pura intellectio] і дотичним виключно до інтелекту. Але коли формування поняття відбувається під впливом тілесного образу, як-от коли уявляється сонце, дерево і т. ін., воно називається уявою [imaginatio] і приписується фантазії або уявній здатності [vis imaginativa]. Але якщо з нагоди душевних хвилювань або внаслідок слідів, залишених у мозку, ми дещо пригадали б, то це називається пам'яттю.

Звертає на себе увагу те, що за будь-яких обставин виникає передрозуміння [praecessio], що наше мислення не є для себе джерелом світла, що воно натомість осяюється Богом або формується ідеями речей як за умов тілесних рухів, так і безвідносно до них. Так само, коли ми чогось хочемо або не хочемо, або коли ми з чимось погоджуємося чи його відхиляємо, якщо це відбувається непомітно, без чуттєво сприйманого руху тіла, коли ми, приміром, прагнемо вічного щастя й уникаємо вічного нещастя, подібний акт має своїм джерелом виключно волю. Якщо ж вступає у дію якийсь чуттєво сприйманий рух тіла, коли ми, приміром, схиляємося до чуттєво сприйманої речі або з огидою відвертаємося від неї, то він називається рухом чуттєвого потягу [motus appetitus senpientis]. По-третє, крім цих здатностей [facultates], себто інтелекту і волі, що властиві виключно мисленню, крім фантазії, пам'яті і чуттєвого потягу, що називаються внутрішніми чуттями і узгоджуються з мисленням, позаяк воно пов'язане з тілом, існують інші здатності, до певної міри однаково спільні для мислення і тіла, а саме зовнішні чуття, наприклад зір [visus], або здатність бачити світло і кольори; слух [auditus], або здатність чути звуки, нюх, або здатність відчуття запаху, смак [gustus], або можливість розрізняти смакові відчуття, дотик [tactus], або сила чи спроможність сприймати відчутні на дотик якості; до останніх належать тепло, холод, вологість, сухість та ін.

По-четверте, у нас також є здатність або сила рушійна [vis motrix], завдяки якій приводиться до руху наше тіло або його частина. І цей рух є або природним — таким є рух серця і артерій, споживання [diestio] їжі та ін., або самочинним, що з'являється внаслідок вольового зусилля, як рух рук, ніг і т. д. Перший рух цілком походить від тілесної здатності, другий — спричинюється одночасно мисленням і тілом.

По-п'яте, ці здатності менш за все є якимись речами, сущими [entia], або бутностями [entitates], так би мовити, справді відмінними від мислення і тіла. Адже мислення [mens], позаяк воно мислить без тілесних образів, називається інтелектом, а оскільки воно воліє непомітно і без тілесного руху, іменується волею. Так само, позаяк воно сприймає через образи або уявлення, вважається фантазією або уявною здатністю [vis imaginatrix]; оскільки ж пригадує в разі душевних рухів або слідів, утворених у мозку, називається пам'яттю. І нарешті, тому що прагне або уникає чуттєво сприйманої речі у супроводі того чи іншого тілесного руху, називається чуттєвим потягом [appetitus sentiens]. Подібним чином мислення бачить за допомогою очей, чує вухами, відчуває запах носом, смак — язиком, доторкується руками, ногами і т. ін. Якщо ж, отже, мислення з допомогою внутрішнього почуття дещо про себе довідується, коли, приміром, розмірковує і певним чином розуміє щодо себе, що воно є, розмірковує, відчуває радість, біль і таке інше, такий спосіб сприйняття визначається як свідомість [conscientia].

По-шосте: водночас, щоб зрозуміти зв'язок, наявний між тілом і духом так, що він грунтується на одвічно

встановленому Творцем природи законі, згідно з яким у разі виникнення тілесних рухів у душі з'являються роздуми і навпаки, розумові міркування обумовлюють появу рухів у тілі, слід звернути увагу на те, що людське тіло, з яким пов'язане мислення, має складну будову органів. Адже крім голови, тулуба та кінцівок, або рук і ніг, крім органів чуття, себто очей, вух, носа, у ньому спостерігається три різновиди судин, а саме: артерії, вени і нерви.

По-сьоме, усі артерії як від кореня беруть свій початок з аорти, або з великої артерії, що з'єднується з лівим шлуночком серця (адже серце має два шлуночки). Усі вени таким же чином, як у стовбурі, закінчуються у порожнистій вені, що прилягає до правої пазухи серця, або шлуночка. Отже, кров, виштовхуючись із лівого шлуночка серця поодинокими ударами пульсу, переганяється в аорту, або в велику артерію, після цього — до інших менших артерій і передається до найвіддаленіших частин. А через те, що вона постійно відганяється серцем, то, досягши найвіддаленіших частин тіла, вона з допомогою невідчутних рухів плоті якось проходить у найтонші жилки, які тому й називаються капілярами (волосяний.— *Я. С.*). Після цього з менших вен у більші і, зрештою, у порожнисту вену, з якої повертається до правого шлуночка серця. З правого шлуночка через легеневу артерію кров надходить у легені, а з них через легеневу вену повертається до лівої пазухи серця. Звідти знову по артеріях тече до найвіддаленіших частин тіла, а від них в процесі безперервного руху по колу по венах повертається до серця.

По-восьме, після того, як кров по артерії, що називається сонною, доходить до мозку, тонші її частини зосереджуються у мозкових залозах [in cerebri glandulis] і утворюють найніжнішу субстанцію, що має назву анімального духу [spiritus animalis].

Ця ж субстанція сприймається нервами, що виходять з мозку як трубки або проходи, і переноситься ними ж до всіх органів чуття, тобто до очей, вух, носа, язика, а також до всіх рухомих частин, як зовнішніх — типу рук, ніг і т. ін., так і внутрішніх на зразок серця, легенів і т. ін. І найважливішою є причина або привід до усіх рухів, що в цих частинах збуджуються.

По-дев'яте, у цих духовних рухах (вони мають залежати або від нашої волі, як рухи рук або ніг тощо і називаються самочинними [voluntarii], або виникати природно і без наказу нашої волі, як рух серця, артерій тощо, і вважаються рухами природними, або необхідними), у цих, я повторюю, рухах усі сили, або здатності чи природні потенції, що стосуються або одного тіла, або мислення і тіла одночасно, посідають особливе місце.

По-десяте, таким потенціям, або здатностям чи природним можливостям * відповідають природні нахили [habitus] або вправність у роботі, вироблена неодноразовими діями.

Ця вправність найбільше виявляється за умов вільнішого руху духів і відбиття з допомогою цих духів слідів у мозку. Адже коли ми спрямовуємо увагу на якусь річ, то тоді за непорушним законом взаємодії між мисленням і тілом анімальні духи стікаються до певної частини мозку; якщо ж ми неодноразово звертаємося до тієї самої речі, то ці духи прямують щораз до тієї самої частини, залишають там більше слідів і утворюють більш виразні ходи, по яких, повернувшись з допомогою тих самих думок, якими були збуджені, створюють випадок [occasio]. І не тому, що існує якась подібність між тілесними образами або відбитими у мозку слідами [impraessa vestigio] і нашими роздумами, а тому, що Творцем природи встановлено відомий закон взаємодії мислення і тіла з метою узгоджування роздумів того і рухів цього, а також їх одночасного відтворення.

По-одинадцяте, з нахилів одні сприяють [розвитку] лише мислення, інші — лише тіла: ті називаються духовними [spirituales], ці — тілесними. Якщо хтось, приміром, не раз грав на кіфарі, то безперечно, що анімальні духи по нервах не раз проникали у його пальці або у м'язи пальців і в такий спосіб прокладали собі більш приступні проходи у цих м'язах, тобто у частинах провідних, які, набрякаючи, захоплюють і приводять до руху суміжні і мобільні частини, що у великій кількості наявні у різних частинах тіла. Про них буде сказано у відповідному місці. Яким же чином утворюється тілесний нахил [habitus corporeus]? Отже ж, якщо хтось довго утримується від гри на кіфарі, ці ходи поступово заростають, і тілесний нахил забувається або й зовсім втрачається. Подібним чином, коли ми не раз розмірковуємо про ту саму річ, рух духів зосереджується у тих самих частинах мозку, де він залишає сліди, з допомогою яких мислення спонукається до тих самих роздумів згідно з тим законом, про який ми ведемо мову. Адже Бог дав нам за нашу працю таку нагороду, щоби ми після тривалої і наполегливої роботи в процесі пізнання якоїсь речі в подальшому знали її, коли б

* На берегах рукопису: Це правило необхідно вивчити напам'ять, позаяк під час дослідження і фактично воно тоді сприяє успіху.

не звертали на неї допитливої думки. Таким чином, якщо хтось через багато років спрямовує свою увагу на інші речі, попередній нахил послаблюється і часом зовсім зникає.

По-дванадцяте, духовні нахили є або добрими і вважаються доброчесностями [virtutes], або поганими і мають назву вади [vitia]. Вони знову ж таки або сприяють пізнанню і звичайно визначаються як інтелектуальні, позаяк пізнання є невід'ємною ознакою інтелекту, або ж стосуються звичаїв та спонукають волю і називаються моральними [morales].

По-тринадцяте, Арістотель[9] нараховує п'ять доброчесностей, або добрих інтелектуальних нахилів (кн. 6, Етика, розд. 3), а саме: розум [intellegentia], мудрість [sapientia], наука [scientia], розсудливість [prudentia] і мистецтво [ars], про які буде йтися у подальшому розділі. Погані ж нахили, або вади мислення [vitia mentis] — це помилка [error] і єресь [haeresis]. Моральні доброчесності бувають первинні й основні [cardinales], або вторинні і похідні [adjunctae]. Основних доброчесностей чотири, а саме: розсудливість і благочестя [iustitia], хоробрість [fortitudo] і поміркованість [temperantia]. Про них мова йде в етиці. Похідних є набагато більше, їх ми опишемо там же.

По-чотирнадцяте, не слід залишати без уваги те, що з тим самим законом, який встановлено для взаємодії між рухами тіла і розмірковуваннями розуму, пов'язані душевні афекти [affectus animi], або як вони переважно називаються — пристрасті [passiones]. Адже у разі дії різних об'єктів у нас виникають різноманітні рухи анімальних духів, і ними енергійно приводиться до дії думка, як і навпаки, внаслідок певних розмірковувань розуму настають різні рухи духів, за допомогою яких тіло, або радше частини тіла трясуться, розтягуються, стискаються в залежності від того, як цього вимагає природа того чи іншого афекту. Так, серце розширюється в радості і стискається від суму. Інакше течуть кров і духи під час кохання, з причини ненависті, за відчуття сміливості і страху, по-іншому у гніві. Первинними ж афектами, від яких залежать інші, є здивування [admiratio], кохання [amor], ненависть [odium], бажання [desiderium], радість [laetitia], сум [tristitia], що ми викладемо у фізиці.

По-п'ятнадцяте, коротко підсумовуючи все сказане, доходимо висновку, що в нас наявна мисляча субстанція [substantia cogitans], або мислення [mens], і субстанція протяжна [substantia extensa], або тіло [corpus]. І одній,

і другій притаманні свої властивості [facultas] як особливі [proprie], так і загальні [communes]. Властивостям відповідають нахили — духовні або тілесні; їх часом виявляють афекти або пристрасті. Це все неможливо пояснити чи зрозуміти без згаданого нами закону.

Отже, сила цього закону велика хоча б тому, що зв'язок, який виникає між рухами тіла й розмірковуваннями розуму, ясно й виразно нами постійно усвідомлюється. Зрештою очевидно, що цей закон був встановлений Богом так, щоб ніщо не могло дорівнятися йому у виявленні ознак незаперечного існування. Бо його існування доводить повсякденний досвід. Цей досвід свідчить, що коли ми колемося або опікаємося, то відчуваємо, що в нас виникає біль, як у свою чергу коли ми хочемо порухати рукою або ногою, ми достеменно знаємо, що їх рух підкоряється нашій волі. Таким чином, ми матимемо численні нагадування про цей закон, позаяк ми даємо собі звіт багато у чому, що має до нас дотичність. Але в усій цій справі ми прагнутимемо насамперед до того, щоб помилки, яких ми припускаємося, виправлялися і щоб якомога можливо ми щодо запропонованих проблем формулювали обгрунтоване судження.

Джерелом наших помилок, як ми говорили, є насамперед зовнішні чуття, а саме: зір, слух і т. ін., адже ми переконані, що у зовнішніх об'єктах наявні такі сенсибельні якості [qualitates sensibiles], яким є відчуття, викликане в нас у разі їхньої дії. По-друге, їх джерелом є фантазія, або сила уяви [vis imaginatrix], що є внутрішнім чуттям [sentus internus], приміром, коли ми уявляємо, що наші антиподи пересуваються головою донизу із випростаними догори ногами. По-третє, помилки спричиняються душевними афектами, адже в останньому розділі 6-ої книги «Етики» Арістотеля сказано, що кожен судить в залежності від афекту, і цього часто-густо зазнають усі. По-четверте, від прагнень і спрямувань нашої волі. Звідси відомий вислів у 8-й еклозі Вергілія[10]: «Закохані самі створюють собі ілюзії». І нарешті, причиною виникнення помилок є чистий інтелект [intellectio pura], наприклад тоді, коли ми думаємо, що наше мислення є продуцентом своїх ідей. Якою мірою, отже ж, можна цьому всьому зарадити? Це є основною метою філософії, про сутність якої саме слід поміркувати.

Розділ 2

Про назву, значення та існування філософії

Філософія, коли б захотіти розкрити її зміст, є нічим іншим, як прагненням і любов'ю до мудрості,— сказав Туллій [11] у кн. 2 свого твору «Про обов'язки» [De officiis]. Мудрість же, згідно з давніми філософами, у викладі того самого автора визначена як знання речей божественних і людських, а також причин, завдяки яким ці речі зберігаються, тобто якесь певне уявлення як про самого Бога та його божественні діяння, так і про ті речі, які залежать від людей або стосуються їх. Під речами божественними ми розуміємо, безперечно, самого Бога і його божественні діяння. Під людськими ж — усе те, що залежить від людей. У цьому випадку — це розумові міркування, вольові акти, а також деякі мистецькі твори. При цьому про Бога з огляду на його духовну діяльність йдеться у метафізиці або у кожному разі в тій її частині, що називається пневматологією. Тілесні речі вивчають фізика і математичні дисципліни, які справедливо вважаються частинами фізики. І нарешті, логіка й етика займаються речами людськими, тобто тими речами, що залежать від людей. Такого типу є розмірковування розуму, які логіка спрямовує до істини, і вольові акти, яким етика надає форми доброчесності. Проте філософові не досить пізнати самі речі, він має осягнути також причини. Адже для того щоб річ уважалася пізнаною (згідно з доведенням Арістотеля у першій книзі «Другої аналітики», розділ 2), потрібно, щоб була розкрита причина, що приводить до того, що вона є ось такою, або в кожному разі приводить до впевненого стверджування чи заперечення, що вона є ось такою. Наприклад: я стверджую, що трикутник, вписаний у коло або вміщений у нього, менший від кола на тій підставі чи з тієї причини, що частина менша від цілого, а вміщене — від того, що його вміщує. У цьому випадку видається більш доцільним користуватися назвою *причина*, очевидно, в розумінні будь-якого принципу, на основі якого щось існує, коли нам напевно не відомо про його існування.

У такий же приблизно спосіб її слід розуміти у метафізиці чи математиці. Та й у фізиці річ навряд чи вважається відомою, якщо взагалі не вияснюється причина, з якої вона є саме такою. Звідси до наведеного визначення додаються такі слова: а також причин, завдяки яким ці речі зберігаються. Ці причини ось такі: насамперед продукуюча [effectrix], з допомогою якої річ утворюється; далі матерія і форма, з яких вона складається, і нарешті, мета [finis], завдяки якій вона виникає, що ми й покажемо у першій частині метафізики. Далі у цьому визначенні мудрості ніщо не викликає заперечень, віддає воно належне і самій філософії. Хоча під назвою мудрості більшість воліла б розуміти воістину якесь сповнене високого значення знання або відомості про речі величні; після Арістотеля (кн. 6 «Етики», розділ 7) з'являється ясне світло [lumen certum], що колись вважалося мудрістю, а тепер називається філософією. На цій підставі Піфагор, вдовольнившися почесним званням філософа, вважав, що назву мудрого слід залишити лише для одного Бога.

Тому філософію, очевидно, слід розуміти як знання [notitia] речей божественних і людських, рівно ж як і включити до її складу всі дисципліни чи науки [scientiae]. Адже філософом чи мудрецем треба вважати не того, хто опановує частину філософії або окремий розділ її знання, а лише того, який сповна віддається усім філософським дисциплінам. Очевидно, окрему науку, приміром логіку або етику, слід вважати не філософією, а лише її частиною, позаяк філософія охоплює всіляку науку чи дисципліну, є сукупністю і системою всіх.

Насамперед філософія пов'язує п'ять властивостей духу [habitus mentis] чи радше визначних якостей [virtutes] або досконалостей [perfectiones]. Арістотель перераховує їх (кн. 6 «Етики», розділ 3). Ними є: розум [intelligentia], мудрість [sapientia], наука [scientia], розсудливість [prudentia] і мистецтво [ars]. Це буде розкрито в процесі аналізу кожного зокрема.

Розум [intelligentia], безперечно, визначається як знання [notitia] перших принципів або загальних аксіом. Він є не так навиком [habitus], набутим мисленням, як самим мисленням, що природно налаштоване [naturaliter spectata].

Справді, загальні поняття або аксіоми на кшталт «неможливо, щоб те саме одночасно існувало і не існувало», «ціле більше від своєї частини» мислення сприймає й аналізує виключно під проводом природи. І це природне осягнення [perceptio] необхідне для окремих частин філософії, і відповідно немає жодної її частини, яка обходилася б без пізнавальної сили розуму.

Назва мудрості [sapientia] передбачає два виміри, а саме: під нею розуміють або саму філософію чи сукупність усіх дисциплін, як щойно було сказано, або ж знання найвеличніших речей, тобто тих, що звичайно інтерпретуються як речі універсальні або речі найдосконаліші.

А це складає предмет виключно метафізики або першої філософії, яка у першій своїй частині, онтології, зрозуміло, займається речами універсальними, тобто сутнім як таким [ens generatim] і його загальними атрибутами. У другій же, що називається пневматологією, докладно йдеться про речі найвеличніші, а саме про Бога і створених духів.

Наука [scientia] переважно визначається як істинне, достовірне й очевидне пізнання будь-якої незаперечної і незмінної речі, виходячи з істинних і власних [propriae] причин, що обумовлюють саме таку її визначеність [propter quas ita est] або які в кожному разі уможливлюють достовірне ствердження чи заперечення саме такої її визначеності. Окремі вислови цього визначення пояснюються звичайно в такий приблизно спосіб: по-перше, пізнання [cognitio], або здобування знання [notitia] принаймні вважається не актуальним, як кажуть, а набутим з допомогою навичок [habitualis], тобто вправністю у пізнанні [facilitas cognoscendi], а не готовністю і не прагненням того, що пізнає. Адже знання про якусь річ залишається дуже невиразним для людини, яка ще не бралася [до її розгляду]. Коли ж вона [людина] попередньою ретельною працею здобуде собі право на цю річ, вона виразно постане у її свідомості, як тільки виникне бажання сконцентрувати на ній увагу.

Ця ж винагорода, як ми сказали, дається Богом за нашу працю для того, щоб речі, пізнання котрих ми досягли значними зусиллями, розкривалися нам після того, як сам Бог уможливлює їх осягнення, осяюючи наш розум, і ніби за якимось особливим правом підкорялися пізнавальним зусиллям нашого мислення, коли тільки ми виявляємо бажання зосередити [на них] свою увагу.

З допомогою цього вислову наука [scientia] протиставляється як незнанню, під яким розуміється [незнання] позбавлення і яке є позбавленням [privatio] або відсутністю того знання, яким повинен оволодіти кожен, приміром, з тих, що свідомі свого обов'язку, так і незнанню неправильної [дослідницької] настанови, котра, як вважають, пов'язана з помилкою. Проте наша наука, позаяк вона обмежена, не забезпечує нас від абсолютного незнання [ignorantia pural negationis] або невідання чи необізнаності, з причини якої ми не знаємо багато такого, що нам не обов'язково знати або у пізнанні чого нам було відмовлено Богом. Приміром, ніхто з нас не повинен знати, парним чи непарним є число морських піщаних берегів.

Далі існує істинне пізнання не будь-якої речі, а незаперечної або речі, що не може поводитися в інший спосіб. Так той, який дізнається, що затемнення місяця виникає внаслідок знаходження Землі між сонцем і місяцем, усвідомлює те, що в інший спосіб воно не може відбутися, оскільки неможливо, щоб місяць за умов проходження щільної маси землі між ним і сонцем не зазнавав затемнення. Тим-то вважається, що наука [scientia] відрізняється від розсудливості [prudentia], а також мистецтва [ars], адже вони дотичні до речей загалом і не завжди займаються речами незаперечними.

Окрім цього, буває пізнання речі через причини або принципи, завдяки яким ця річ існує чи завдяки яким достеменно стверджується або заперечується, що вона є саме такою. У цих словах роз'яснюється, що наука не є лише сприйняттям [perceptio] або осягненням [appraehensio], за шкільним висловом без стверджування чи заперечення, а пізнанням, побудованим на розмірковуванні та умовисновках [ratiotinatio] і відповідно пов'язаним з судженням або ж є системою численних сприймань і суджень. Адже хоча згідно з загальною схемою викладу і опису, прийнятою будь-якими вченими: чи то давніми, чи ближчими до сучасності «знати» [scire] є тим самим, що і «осягнути», або вважати щось відомим і осмисленим і відповідно наука є чимсь тим самим, що й знання [notitia] чи осягнення [perspicientia], однак саме наука, окрім засвоєння інтелекту, що є пасивним, передбачає схвалення волі або судження, що є активним. Адже ми не лише проникаємо у суть будь-чого за допомогою науки, але й, крім цього, доводимо, що воно є таким, яким нам уявляється. Оскільки ж розуміти [percipere] є чимось первинним для науки, а робити висновок або наводити докази чи задовольнятися ними — вторинним, то досвід переконав учених, що наука та інші властивості мислення [habitus], зокрема розум, мудрість, розсудливість і мистецтво, розвиваються шляхом осягнення або проникнення у суть [чогось], що є первинним завданням цього типу властивостей, а не за допомогою суджень, що стосовно них є вторинним, ніби засобом [per genus]. Звідси ці різновиди душевного ладу називаються, як правило, інтелектуальними не лише тому, що школи мають звичку інтелектові приписувати здатність судження, але передусім через те, що пізнання [cognitio], або осягнення [perspicientia], яке є найголовнішою властивістю цих різновидів душевного ладу, причетне до інтелекту. У зв'язку з цим Ціцерон у 1-й кн. «Про обов'язки» [De officiis] каже, що в осягненні істини задіяна розсудливість [prudentia]. А у 4-й кн. «Тускуланських бесід»

він, спираючись на думку стародавніх, учить, що мудрість [sapientia] є знанням речей божественних і людських, а також пізнанням того, що є причиною кожної речі.

Проте якщо навіть і виникає потреба визначати або пояснити, а не змінювати давно загальновизнані серед учених і всюди в усіх як священних, так і невтаємничених [profanus] книгах вживані вислови, то не бракує деяких новітніх [філософів], які вважають, що здійснюють щось важливе, коли науку пов'язують не з осягненням [cognitio], а з розмірковуванням [judicium]. Хіба ж це є чимось іншим, ніж спроба похитнути без жодної користі усталений у всіх народів спосіб викладу? Адже вони не відкривають нам нові ідеї речей, а лише підставляють нові слова, якими не навчають, а спричинюють розгубленість у душах читачів і слухачів. Отже ж, у зв'язку з цією казуїстикою тут, очевидно, варто нагадати, що осягнення або пізнання не слід безпосередньо [prone] виводити з божественної проникливості й осяжності, що являє собою пасивний вплив на мислення [affectio passiva mentis], яке нічого не стверджує і не заперечує, але воно пов'язане з судженням або з вольовим рішенням [assensu voluntatis] і аналізом, підтвердженим струнким доведенням.

Далі, позаяк наука вважається пізнанням через причини, то є відмінність між таким і повсякденним пізнанням [notitia vulgaris]. Адже і простолюд пізнає річ, але він не цікавиться причиною, чому вона є саме такою. Моряк спостерігає хвилювання моря, проте причину цього явища залишає виключно на розгляд філософів. Там, де здається, що краще слід з'ясувати назву причини, то, як ми вже згадували, ми, зрозуміло, беремо за основу чи вірогідний аргумент щось таке, що максимально надається до ствердження чи заперечення. Наприклад, я стверджую, що будь-яке коло округле, позаяк у ясній і виразній ідеї кола закладено округлість; не те, що ідея кола є продукуючою причиною округлості [causa effectrix], а те, що вона виступає слушним обгрунтуванням того, чому я визнаю будь-яке коло округлим. Так, на тій же підставі я стверджую, що існую, поки мислю. Не тому, отже ж, що моє мислення є продукуючою причиною мого існування, а тому, що в ідеї мислячого я вловлюю пов'язану [з нею] ідею існуючого. Приблизно так само треба розуміти назву причини у метафізиці і математичних дисциплінах, як переконуються учні і слухачі цих частин [філософії]. Але у фізиці продукуючу причину [causa effectrix] доводиться частіше застосовувати. Крім того, наука — це істинне пізнання, тобто [пізнання] грунтовно здійснене на основі незаперечних [засновків] і належним чином узгоджене з пізнаваною річчю, а також відповідне істинному судженню, чим відрізняється від помилки, що є хибною, але не є хибним пізнанням, оскільки є радше невіданням, як пізнанням: однак існує незнання неправильної настанови [диспозиції] * або незнання, пов'язане з неправильною настановою [диспозицією], завдяки якій людська думка або погоджується з хибним, якщо виникає побіжно, у даний момент [actualis], або підготовлена до схвалення [хибного], якщо помилка входить у звичку [habitualis]. Остання, за умов виникнення у сфері віри і набуття стійкого характеру, називається єрессю.

Нарешті, є пізнання очевидне [evidens], тобто безсумнівне [manifestus] і прозоре [perspicuum] або оперте на очевидні і незаперечні засади. Воно відрізняється від богонатхненної віри, яка істинна і вірогідна, але водночас і незбагненна. Так, істинним і вірогідним є те, що у найсвятішій Трійці наявна єдина природа і три іпостасі, однак це незбагненне, і надається воно до пізнання не з допомогою ясного розуму, а виключно через божественне навіювання, що [здатне] розкрити сокровенне. При цьому деякі, однак, зауважують, що у цьому визначенні більш загальні терміни подаються перед менш загальними. Адже істинне [verum] є більш загальним від вірогідного [certum], а вірогідне від очевидного [evidens]. Бо те, що є очевидним, є вірогідним, а те, що вірогідне — істинне, а не навпаки.

Можна також побачити те, що істина відповідає або ідеї, або судженню; вірогідність радше судженню, ніж ідеї; нарешті, очевидність мусить бути ознакою ідеї, а не судження. А всі три асоціюються з наукою, позаяк вона включає саме сприйняття інтелекту, а також судження або * доведення чи вольове підтвердження.

Розсудливість [prudentia], як і мудрість, розглядається у двох вимірах: а саме як наука чи загальне пізнання того, що має дотичність до життя і звичаїв і що становить етику та юриспруденцію чи науку про право. Вона вважається загальною розсудливістю [prudentia generalis] і може охоплювати [прояви] злочинного. Або ж розсуд-

---

* Dispositio — розклад думок згідно з відомим планом для їх логічного викладу.

* На берегах рукопису: Є, безперечно, пізнання вірогідне, себто надійне, грунтовне і бездоганне або оперте на вірогідні й незаперечні аргументи, що відрізняються від опінії, яка відзначається непевністю і схильністю до хитань в один і другий бік; тому фізиками вона навряд чи може бути визначеною, і зрештою матерія характеризується чи то розмитістю, чи то подільністю.

ливість розглядається як практичне і наполегливе пізнання того, що становить необхідний комплекс правил поведінки чесного мужа у тій чи іншій ситуації і вважається частковою розсудливістю [prudentia particularis] або називається основною доброчесністю [virtus cardinalis]. Про неї ми будемо вести мову в етиці. Остання не поширюється на вияви злочинного.

Нарешті, мистецтво — це практичне пізнання того, що може створюватися згідно з задумом. У мистецтві наявні дві сфери. Перша і вища його сфера — це пізнання душі [mentis cognitio]. Воно є або тільки художнім сприйняттям [intelligentia tantum], або ж майстерністю [scientia]. Другою і нижчою його сферою є виконання або створення артефакту.

Творчість [effectio], однак, за Арістотелем (кн. 6 Етики, розділ 4) відрізняється від дії [actio] чи вчинків [praxis]. Адже ж вчинки — це моральна дія, у якій прагнення агента оцінюється у порівнянні з моральною доброчесністю.

Творчість — це будь-яке створювання, в якому простежується переважно інтенсивна праця агента. У цьому сенсі, правда, мистецька творчість може бути злочинною дією, як [це] видно на прикладі того, хто вміло викрадає гаманець іншого. І, навпаки, добромисна дія може бути пов'язаною з поганою творчістю, як це трапляється з матір'ю, яка підтримує сина, намагаючись захистити [його] від незначних образ. Згідно з цим припущенням лише етика, або наука про звичаї, мала б вважатися практичною. А всі мистецтва були б не практичними, а творчими. Проте термін «вчинки» [практика — praxis] звичайно розуміється у більш загальному значенні, у сенсі будь-якої дії. Виходячи з цього вважається, що геометрія має свою теорію і практику. Арифметика також є одночасно спекулятивною і практичною, хоча сферою інтересів жодної з обох не є ні звичаї, ні вольові дії.

Звідси випливає, що мистецтво, якщо брати до уваги його найвищі види, менш за все відрізняється і від художнього сприйняття [intelligentia], і від практичної науки [scientia practica], за умови, якщо під практичними науками розуміється не лише дисципліна, предметом якої є звичаї, а й також деякі інші, що вчать про якусь дію або творчість. Втім, ніхто не боронить також і етику вважати мистецтвом доброго життя.

Коли ж мистецтво розглядається в аспекті його нижчої сфери, тобто виконання, то воно є або вільним [високим] і відповідає [смакам] вільного і шляхетного мужа, або ж

сервільним, низьким [servilis], що поширюється серед плебеїв і людей підневільних. Проте має бути і вільне, і низьке мистецтво, переважна частина людей зробить свій вибір. Так, скульптурою, живописом чи мистецтвом гри на кіфарі або іншому музичному інструменті займаються шляхетні [люди]. Виготовлення ж одягу, вуздечок, черевиків є справою підневільних та плебеїв.

І все ж, за Арістотелем, існує цих п'ять схильностей [habitus] або властивостей духу, котрі усі разом становлять філософію. Враховуючи це, не повинно видаватися дивним висловлювання Туллія у фрагменті De univers [про те], що людський рід не має і не буде мати нічого більш бажаного і нічого кращого за це благо. А з 5-ої книги «Тускуланських бесід» [випливає], що філософію слід вважати дослідницею життя і доброчесності, джерелом хибних думок. І здається, що саме тим перевершив інших смертних Соломон, що з усіх найбільш вправно займався філософією. Адже ж коли [йому] було запропоновано Богом [зробити] для себе вільний вибір з усіх благ, він попросив мудрість як, так би мовити, найкраще і найвище з благ. На це Бог так йому відказав (кн. 3 Цар., 3,12): «То ось зроблю Я за словом твоїм,— ось Я даю тобі серце мудре та розумне, так що такого, як ти, не було перед тобою й не постане такий, як ти, по тобі».

А чи є у нас філософія або система дисциплін чи усіх наук, можна буде визначити не раніше, ніж ми займемося її окремими розділами. Бо як можна було б стверджувати і захищати від аргументів супротивників те, що досі невідомо, до чого прагнеться і що лише досліджується, але чим не володіється? Тимчасом не можна заперечити й те, що перед нами якась наука або певне пізнання [cognitio certa], що б не заперечували проти цього академіки і піроніки. Проти них висувається теза [propositio]: перед нами якась наука.

Доводиться. Наукою є істинне, вірогідне, очевидне пізнання якоїсь речі, незаперечної [necessaria] і незмінної через якусь істинну підставу або причину, завдяки якій вона є ось такою або в кожному разі завдяки якій стверджується, що вона саме така, чи заперечується те, що було раніше визначено. Отже ж, ми маємо справу з істинним, вірогідним, очевидним пізнанням якоїсь речі, незаперечної і незмінної через істинну підставу чи причину, завдяки якій вона є ось такою або завдяки якій напевно стверджується, що вона є саме такою, або ж заперечується. Приміром, нам вдається вірогідне пізнання існування Бога. Це існування незаперечне завдяки істинній підставі чи

причині, що спонукає нас стверджувати, що Бог існує, себто через те, що в нас закладена ідея Бога чи сутнього найвищої досконалості, яка в інший спосіб, ніж від [цього] найдосконалішого сутнього не могла до нас прийти. Так само нам притаманне вірогідне знання про відмінність між нашим мисленням і тілом. Адже наше мислення знає, що воно являє собою мислячу субстанцію, проте зовсім не вважає так стосовно тіла або протяжної речі, і передусім не уявляє, що якесь тіло існує [так], як ми сказали. Таким чином, ми маємо справу з якоюсь наукою.

Але академіки говорять, що всіляке людське мислення спирається на певну основу, а саме на свідчення відчуттів. Це ми повністю заперечуємо. Адже ми осягаємо багато такого, чого не змогли сприйняти почуттями. Це, зокрема, мислення [cogitatio], або душа [mens] чи сам Бог, що ми згодом доведемо грунтовніше, особливо у метафізиці. Отже ж, ми продемонструємо нижче, що також і це повсюдно визнана у перитетичних школах аксіома, згідно з якою в інтелекті немає нічого, чого раніше не було б у відчутті, далека від істини. Адже будь-яке наше пізнання, якщо тільки воно істинне і вірогідне, спирається на більш надійну основу, ніж свідчення відчуттів, а саме на свідомість [conscientia] або глибинне почуття душі чи ясне і виразне розуміння [clara ac distincta perceptio], що є справжньою причиною схвалення або нашого підтвердження. Бо в даному випадку під причиною, як ми вже неодноразово зазначали, доцільніше розуміти будь-яку підставу або аргумент, що спонукає нас схилятися до ствердження чи заперечення чогось. При цьому тут ми наводимо приклади лише з сутностями спіритуальними. Але позаяк ми знаємо, куди рухатися, а саме до очевидності або до ясного і виразного розуміння, на яке як на непорушну точку опори [immobile puntum], а не на свідчення відчуттів повинні спиратися вірогідні судження, ми дуже сподіваємося, що буде так, що не лише стосовно речей спіритуальних, про незаперечність яких ми тут висловились, а й також щодо тілесних ми набуваємо надійного і вірогідного знання і тому осягаємо не лише логіку чи метафізику, які [вчать] про спіритуальні сутності, а й також фізику і математичні дисципліни, в яких ідеться про тілесні речі, і насамперед про саму етику, що займається звичаями.

Проте не слід прагнути досягти однакової надійності або, як кажуть у школі, вірогідності судження у розглядуваних окремих дисциплінах. Адже, як правило, розрізняється три рівні вірогідності відповідно до трьох різновидів явищ, а саме моральна вірогідність [certituro moralis], фізична вірогідність [certitudo phisica] та метафізична вірогідність [certitudo metaphisica].

Моральна вірогідність являє собою схильність думки до того факту, який, хоча й міг би відбуватися і визначатися зовсім по-іншому, проте, як правило, по-іншому не відбувається і до того ж не може бути сумнівним з уваги на загальноприйнятий серед людей звичай і усталений критерій оцінки. Так, для мене очевидно, що місто Рим колись було розграбоване галлами-сенонами, позаяк те, що сповіщено усіма письменниками і до того ж багаторазово і містить правду, адже вони були учасниками описуваної події, повинно вважатися вірогідним.

Фізична вірогідність є схильністю думки до того факту, який згідно з наявним порядком речей не може статися інакше, хоча нами міг би мислитися по-іншому. Наприклад: для мене очевидно, що завтра сонце буде освітлювати ті частини землі, де ми живемо, хоча й розумію, що його з допомогою Божої енергії завжди можна затримати на протилежному боці.

Нарешті, метафізична вірогідність являє собою схильність думки до того факту, який нами, мабуть, не може мислитися інакше. Наприклад: для мене настільки є очевидним, що ціле більше від своєї частини, що це мною не може розумітися по-іншому.

Однак хоча вірогідність у власному смислі є стан думки [affectio mentis], що зосереджується на якійсь речі, проте багато філософів часом приписують її самим речам. Цим, отже, пояснюється, що у школах розрізняються вірогідність суб'єкта, вірогідність об'єкта і вірогідність посередника [certitudo medii].

Вірогідність суб'єкта — це, власне кажучи, така вірогідність, яка засвідчується думкою як суб'єктом або є сталою прихильністю [firma adhaesio] самої думки до будь-якої осмисленої речі.

Вірогідність об'єкта — це незмінність і сталість речі, що усвідомлюється думкою, як от існування Бога вважається вірогідним і незмінним об'єктом, позаяк інакше не може бути.

Вірогідність посередника — це сила аргументу чи обгрунтування, з допомогою якого доводиться істинність чогось. Так, якщо я хочу довести існування Бога з допомогою природженої нам усім ідеї найвищого досконалого сутнього, то ця ідея є посередником або вірогідним аргументом, який дає мені підставу припустити істинність Божого існування.

Позаяк, отже, в окремих розділах філософії слід прагнути до різних рівнів вірогідності, яка, проте, наскільки це можливо, встановлюється на основі визначеної і виразної ідеї, слід усунути усі перешкоди, що могли б з'явитися на шляху до визначеності і виразності ідей, звідки б вони не виникали. Це хоча й вимагає значних зусиль і нелегко, проте не перевищує межі людських можливостей: адже ж усі люди від природи наділені здатністю відрізняти істинне від хибного, себто нашому мисленню властива певна всезагальна вроджена ідея й істинного, і хибного, що очевидна сама по собі і що скеровує нас під час дослідження природних речей, а помилкам, джерелом яких є недосвідченість, відчуття чи душевні стани, за умов докладання нами належних зусиль, вона або запобігає, або ж їх виправляє.

Виходячи з цього, можна пояснити аргумент платонівського Менона [12], що заперечував можливість науки, і який у тому діалозі, що називається Менон, викладається в такий спосіб: коли ми вивчаємо, каже він, ми розглядаємо і досліджуємо щось. Отже, ми або пізнаємо його, або не пізнаємо. Перше не можна стверджувати, позаяк те, що нами пізнано, ми не аналізуємо. Але не можна стверджувати і друге.

Адже ж наші намагання розкрити його суть були б марними, і того ж навіть за умов такого дослідження його не можна було б пізнати. І тому будь-який наш пошук не матиме жодного сенсу, отже ж, будь-яке вчення, що спирається на певне дослідження.

Отже, не може бути жодної науки, в кожному разі коли вона дорівнює освіті і наполегливому вивченню. Цей висновок, згідно з поясненням Сократа, як на доказ спирається на пригадування [reminiscentia]. Адже здавна відомий погляд Піфагора, який джерело істини виводить з якоїсь душі [ex umbra quadam]. Він був запозичений Сократом і Платоном [і полягав у тому], що людські думки були створені Богом у світі, так би мовити, інтелігібельному. І вони, що ми визнаємо і стосовно Какодемона та його засліплених прихильників, обернувши у зло свою свободу, погрішили проти свого творця, проте не були скинуті у пекло, а були вигнані у тіла, наче у в'язниці, для спокутування провин, де вони забули про речі, про які раніше знали, і намагаються знову відтворити знання про них розглядом якихось доказів.

Через це піфагорейцям [13] і платонікам видається, що наука є нічим іншим, ніж якимось пригадуванням. Виходячи з цього Платон у тому самому діалозі зображує маленького хлопчика, який на питання Сократа про геометрію відповідає приблизно так, ніби він займався виключно лише цією наукою. Однак те, що він стверджує, що такого роду утворення [fictio], яке б об'єднувало думки в інтелігібельному світі раніше, ніж у тілах, справді існувало і завинило, довго заперечувалося християнською вірою, яка, поширивши на нас первородний гріх першої людини, визнає його причинами засліплення людської думки і шкідливі пристрасті, але не вважає, що людська думка була створена раніше, ніж вона з'єдналася з тілом. Безперечно, ніякий інший аргумент не може так переконати в існуванні і провині наших думок згідно з власними субстанціями в інтелігібельному світі до свого сполучення з тілами, як твердження про неможливість нашого походження від всеблагого творця за умов, властивих нам нині від народження невігластва та аморальної хтивості. Звідси випливає, що, оскільки це зло мусить бути віднесеним на рахунок наслідків первородного гріха, гріхи, здійснені в інтелігібельному світі, на які воно перекладається, зовсім не мають наводитися як доказ.

Отже ж, треба сказати, що умовисновком платоніків досягається ніщо інше, як те, що ми охоче визнаємо, що в дійсності наша душа не є, як здається Арістотелеві у книзі 3-й «Про душу», розділ 5, чимось на зразок чистої дошки, зрозуміло, далекої від будь-якого знання речей. Адже в усякому разі в нас наявні природжені всезагальні ідеї чи то безпосередньо сущого, чи то його первинних атрибутів. Ми визнали також загальні принципи, з допомогою яких, як уже було сказано і ще не раз буде показано нижче, ми спроможні відрізнити істинне від хибного. Це блискуче обгрунтував Лактанцій [14] у 2-й книзі, розділ 8 «Божественних настанов» [Divinarut institutionum]: Усім людям Бог дарував мудрість відповідно до їх здібностей для того, щоб вони могли осмислити почуте і його виважено оцінити. І якщо ми віримо будь-яким новітнім філософам, то ми завдяки наполегливій праці і розмірковуванню не досягаємо нічого іншого, як, мабуть, того, що дещо довше виводимо й обгрунтовуємо природжені нам ідеї. Справді, джерелом цих понять не є наші відчуття. Адже свідчення відчуттів радше слід узгоджувати з природними ідеями, безперечно, очевидними і виразними, як із якимись вірогідними та незмінними принципами, що буде цілком певно констатовано під час обговорення питання про виразність і очевидність ідей. Виходячи з цього, Сократ у платонівському «Теететі» цілком слушно стверджував, що він виконує обов'язок баби-сповитухи. Бо магістри і на-

ставники не постачають нам ідеї, а тільки як рукою бабисповитухи в той чи інший спосіб допомагають своїми настановами вагітній відкриттям думці в процесі її природної творчості.

Проте дещо для з'ясування їх суті потребує послуг відчуттів. Сюди належать численні факти і засновані на дослідах докази, накопичені тривалим спостереженням речей фізичних, моральних чи політичних. Тому якби хлопчика спитали про ці речі так, як описує Платон, то він не відповів би так легко, як зображається відповідь щодо геометрії. Останнє в подальшому виявиться ще очевиднішим.

Розділ 3

Про походження і причини філософії

Філософія має небесне походження, тобто започатковується Богом [п. М], творцем і дародавцем всілякого добра. Відповідно до цього [у розд. 1, в. 17] у св. Якова: «Усяке добре давання та дар досконалий походить згори від Отця світил». Тому тією самою є продукуюча причина [causa effectrix] і філософії, і інших речей, а саме Бог, який, як звичайно вважають і небезпідставно, вклав її у прабатька людей, бо він мав бути батьком і вчителем нащадків, як зауважує Тома у першій частині 94 теми, розділ 3 «Суми теології».

Позаяк же філософія займається тими речами, що не перевищують природні можливості, їй установлено певні межі, за які не дозволено виходити. Адже ж прабатьки Адам і Єва втратили те, що було їх окрасою, знання речей природних через те, що внаслідок надмірного легковір'я послухалися намовлянь злого духа і припустилися самовілля. Він говорив їм так (кн. Буття, 3; 5): «Дня того, коли будете з нього ви їсти *, ваші очі розкриються і станете ви, немов Боги, знаючі добро й зло». Отже, позаяк вони прагнули надприродного і божественного знання, вони позбулися відповідного їм природного.

Наслідком цього гріха прабатьків було те, що на всіх людей, що потому почали з'являтися на світ, продовжуючи започаткований ними людський рід, лягла провина за невігластво і гріх. І лише тривалими зусиллями та невтомною працею змогли вони повернутися до втраченої філософії. Вважається, що вони домоглися успіху саме з допомогою таких рівнів [філософського знання].

* Мається на увазі заборонений плід.

По-перше, вони із здивуванням подивилися на численні явища [plures effectus], тобто вони придивилися до них уважно і зосереджено. Адже у даному випадку це подивування є спрямованістю [suspensio] духу, що виникає з незнання причин тих чи інших явищ, які ми пізнаємо.

По-друге, із здивування виникло прагнення або потреба відшукати причини. Коли ж їх було знайдено, то після цього вони були підтверджені багатьма дослідами. Дослідом ми, безумовно, вважаємо спостереження багатьох поодиноких [явищ], завдяки якому підтверджується загальне уявлення про подібні явища як про такі, що беруть свій початок від тієї самої або подібної причини.

Таким чином, незнання, що вважається матір'ю здивування, спричинило саме здивування, з нього виник ретельний пошук причин, після чого відкриття було підтверджене численними дослідами. І це було здійснено не водночас, не в тому самому моменті, а крок за кроком, з певним плином часу. Бо те, що було відкрито попередниками, було ретельно розроблено послідовниками і зрештою доведено до досконалості. Так, Зенон Елейський [15] вважається першим творцем логіки, Фалес Мілетський [16] і Сократ [17] згадуються як першовідкривачі: один — фізики, а інший — етики. Але ці всі на той час недосконалі науки завдяки зусиллям нащадків отримали потужний розвиток, щоб дійти до того стану, в якому ми їх отримали. Однак це в усякому разі [стосується] як першої продукуючої причини філософії, очевидно, Тричі Найбільшої, так і другої, а саме усіх філософів чи то давніх, чи то новітніх. Тому дещо слід додати про інші причини філософії, як [їх] називають.

Останні, проте, ледве заслуговують назви причин, як ми продемонструємо у метафізиці. Лише одна продукуюча причина має право на почесну назву, власне кажучи, істинної причини. Адже тільки Бог, власне, може вважатися причиною філософії не лише тому, що серед широкого загалу поширене переконання, що Він вклав її у прабатька, а й передусім через те, що Він дарував її окремим людям ще й разом з однією-єдиною здатністю розуміння. Але філософи звичайно розглядають й інші її причини, а саме цільову і матеріальну. Бо, здається, вона не має ні власне формальної, ні зразкової [exemplariis].

Отже ж, метою або фінальною причиною філософії, тобто тим, чим філософія виправдовує своє існування, є ніщо інше, як пізнання істини і практична доброчесність [praxis virtutis] або певне здійснення прекрасних справ, завжди у порівнянні до найвищої мети чи Бога, до якого

обов'язково має спрямовуватися будь-яка людська діяльність. Туди ж, зрозуміло, має прагнути всіляка людська мудрість. В іншому випадку філософія спричинила б більше шкоди, ніж користі. І не сама по собі і за своєю природою, а тільки щодо акциденту і позаяк люди скористались би цим винятковим даром для власної загибелі.

Справді, хоча філософія іноді могла б бути на шкоду декому, як випливає із слів Апостола (Кол: 2:8): «Стережіться: щоб ніхто вас не звів філософією та марною оманою», це стається виключно через зловживання зіпсованих людей, а не спричинюється природою філософії, що була призначена для впорядкування, піднесення та вдосконалення людських думок. Те саме стосується риторичного та поетичного мистецтв: вони корисні тоді, коли їх використовують з добрими намірами, і шкідливі за умов їх застосування з неправедною метою. Через це негідне застосування чи зловживання на них накидається Св. Гієронім [18] у «Посланні» 146 до Дамасія: Поживою демонів є поетичні твори, світська мудрість, урочисті промови, вислови риторів. Це їхнє надбання захоплює усіх вишуканістю, і тоді воно зачаровує слух віршами, що спливають у гармонійному ритмічному звучанні, вражає також душу, проникаючи у потаємні глибини серця; коли ж воно прочитане уважно і зосереджено, то не дає своїм читачам нічого іншого, крім порожнього звуку і словесного торохтіння, немає там жодного правдивого змісту, жодного зміцнення доброчесності.

Щодо матеріальної причини або матерії філософії, то звичайно вичленовується три її види. По-перше, матерія, з якої вона складається, себто її частини, а саме: логіка, метафізика, фізика, математичні науки й етика. По-друге, матерія, якою вона сприймається, що вважається її суб'єктом. По-третє, матерія, якою вона займається, що іменується звичайно її об'єктом.

Суб'єктом, яким сприймається філософія, є саме мислення. В якому сенсі це слід розуміти, ми вже сказали у першому розділі і пояснимо більш докладно у другій частині метафізики, де мова піде про властивості [de habitibus]; скільки ж модусів покладається [самою] назвою суб'єкта, ми розповімо у третьому розділі першої частини метафізики.

Об'єктом філософії або, як звичайно кажуть, матерією, що складає предмет філософії [materia philosophiae obiecta], є абсолютно всі речі, позаяк філософія займається або прагне займатися абсолютно усіма речами. При цьому

розрізняється два види об'єкта — матеріальний і формальний.

Матеріальний об'єкт визначають переважно як те, з чим має справу певна здатність [facultas], властивість розуму [habitus] чи наука, наприклад, зір — з світлом і кольорами, а етика — із звичаями, філософія ж охоплює всі речі.

Формальним об'єктом є підстава [ratio] або спосіб [modus], на основі якого здатність, схильність розуму, чи наука встановлює дотичність до свого матеріального об'єкта, й окреслюється він такими зворотами, як оскільки [quatenus], в залежності від [prout] і т. д. Так, філософія розглядає усі речі, оскільки вони пізнаються природним світлом [lumine naturali].

З об'єктів матеріального та формального, разом узятих, утворюється сукупний об'єкт [totum] або, як його називають, цілісний [totale], про який згодом не раз буде вестися мова. Зверни увагу, що багато схильностей або наук можуть мати справу з тим самим матеріальним об'єктом. Адже, наприклад, логіка і метафізика розглядають розмірковування розуму [cogitationes mentis]. І тому науки не набувають своїх характерних ознак [species], не визначають свою специфіку [specificatio] відповідно до матеріального об'єкта, формального об'єкта чи способу, за допомогою якого вони відносяться до матеріального об'єкта. Водночас метафізика за предметом [specie] відрізняється від логіки, позаяк в однієї і другої різний формальний об'єкт. Адже метафізика розглядає розмірковування розуму як модуси або стани [affectiones] субстанції, логіка ж займається ними, позаяк вони мають спрямовувати до істинного.

Мабуть, немає жодної формальної причини філософії. Нема також і зразкової [exemplaris], як ми констатували. Адже форма, власне кажучи, має відношення до тілесного і чуттєвого; зразок — до того, що може бути зображеним подібним до чогось. Філософія ж не може вважатися чуттєвою річчю. Не може вона бути описаною за наочним зразком, хіба б ти передбачав такий недосяжний зразок у Божому розумі. У цьому сенсі ми не будемо заперечувати, що існує якась зразкова причина філософії.

Розділ 4

Про поділ або частини філософії

З давніх часів платоніки і стоїки поділили філософію на три частини. За свідченням Туллія, у книзі 1-й «Про оратора» відповідно до [предмета розгляду] — **таємниць природи, витончених прийомів аналізу, способу життя і звичаїв**, тобто, як звичайно пояснюють, на філософію **натуральну, раціональну** та **моральну**. Під натуральною філософією слід розуміти фізику. Відповідно вона сама охоплює метафізику, що являє собою якусь загальну фізику, медицину і математичні науки.

Під раціональною філософією розуміється логіка, яка займається способом мислення [ratio] і розглядає витончені прийоми розсудкового аналізу.

До моральної філософії, що виправляє звичаї, належить юриспруденція, або вчення про закони. Цей поділ приблизно такий же, який школи успадкували від Арістотеля (кн. 2 «Метафізики», розд. 1), де філософія поділяється на **умоглядну [speculativa]** і **практичну [practica]**.

Умоглядною, або теоретичною, вважається та [філософія], **метою якої є споглядання, чи те, що задовольняється виключно спогляданням істини і не прагне до діяльності** [ad opus]. У книзі 6, розділ 1 «Метафізики» Арістотель нараховує три її види — **математику, фізику і природну теологію** [theologia naturalis], що є найважливішою частиною першої філософії, чи метафізики.

Практичною вважається та [філософія], **метою якої є застосування [praxis], себто та, що не задовольняється спогляданням свого об'єкта, а щось з ним робить чи радше вчить дії. Такими звичайно вважаються логіка й етика.**

Проте й математичні науки у якійсь своїй частині можуть вважатися практичними. Бо якщо геометрія, наприклад, є умоглядною, позаяк розглядає теореми, є всі підстави вважати її також і практичною, оскільки вона розв'язує задачі, як ми покажемо десь в іншому місці. Те саме треба сказати про арифметику, музику та інші розділи математичного знання, що є частково, умоглядними, частково практичними, себто поєднують у собі теорію і практику.

Тут, однак, звичайно виникає питання, котра з них важливіша — умоглядна чи практична? Але це питання видається цілком недоречним, позаяк науки умоглядні і практичні однаково перевершують одна одну у різних відношеннях або мають різну міру значущості і переваги.

Адже метафізика, наприклад, як наука спекулятивна, що займається Богом, перевищує логіку, яка є практичною [наукою] за значенням об'єкта або, як ще називають, матерії. Бог, який розглядається метафізикою, є об'єктом далеко вищої якості, ніж розмірковування розуму, що аналізуються логікою. Проте логіка таким же чином перевершує фізику, що є умоглядною наукою, бо логіка займається речами спіритуальними, тобто розмірковуваннями, а фізика — речами тілесними. Окрім цього, та сама логіка порівняно з фізикою забезпечує вищу міру вірогідності, а етика перевищує інші в плані корисності. Отже, очевидно, не можна категорично стверджувати, що умоглядні науки вагоміші за практичні чи навпаки, але [слід наголошувати], що вони в однаковій мірі у тому чи іншому відношенні мають перевагу і поступаються одна одній. Так, якщо одна перед другою має перевагу щодо значущості об'єкта, то вона перевершується деколи мірою вірогідності, корисності або якимось іншим чином.

Переклад з латинської мови *Я. М. Стратій*

КОМЕНТАРІ

[1] *Академіки* — коло філософів, духовно об'єднаних у релігійно-філософську спілку під назвою Академія. Вона була заснована давньогрецьким філософом Платоном біля 385 р. до н. е. і проіснувала до VI ст. н. е. Академія поділяється на Давню, Середню і Нову. Говорячи про нарікання академіків на неприступність для смертних будь-якого проникнення у таємницю природи, Г. Щербацький мав на увазі, очевидно, тезу про непізнаванність ідей для людини і непізнаваність світу речей для божества, висунуту Платоном у діалозі «Парменід», а також характерну для представників академічного скептицизму абсолютизацію принципу неможливості знання і «недостовірності будь-якого догматизму». Цей академічний скептицизм був започаткований представниками Середньої Академії Аркесилаєм, Лакидом, Телеклетом, Гегесином, Карнеадом і дістав підтримку у схолархів Нової Академії — Карнеада, сина Полемарха, Кратета, Клитомаха. Так, Ціцерон у творі «Вчення академіків» писав: «[Аркесилай міркував так] — з причини неясності цих речей, тієї неясності, що спонукала Сократа до визнання того, що він [нічого] не знає, і вже раніше Сократа, Демокріта, Анаксагора, Емпедокла і майже усіх давніх; вони стверджували, що неможливо ні про що довідатися, нічого ні осягнути, ні знати; вони говорили, що чуття наші обмежені (вчення Емпедокла), дух безсилий (вчення Анаксагора); короткочасний строк життя (вчення Протагора) і, як учив Демокріт, істина занурена у глибоку [безодню]; вони стверджували, що все ґрунтується на здогадах і усталених поглядах, що на долю дійсності нічого не припадає і врешті-решт усе перебуває в темряві» (див.: *Лурье Я. С.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970. С. 221).

[2] *Демокріт* — народився близько 460 р. до н. е. Каталог його творів у Діогена Лаертського має до 70 назв, з яких до нашого часу збереглися лише 300 коротких уривків переважно з етичних трактатів. Демокріт є автором атомістичної доктрини, що значною мірою вплинула

на розвиток європейської філософії та природничо-наукової думки. У теорії пізнання Демокріт уперше в історії філософії звернув увагу на відмінність між чуттєвим і розсудковим пізнанням. Вважаючи чуттєвий досвід вихідним пунктом пізнання, він, однак, був переконаний, що його наслідком може бути лише «темне», себто недостовірне знання, позаяк атоми (істинна природа речей) неприступні для чуття. Секст Емпірик у своєму творі «Проти математиків» говорить, що «Демокріт подекуди заперечує те, що уявляється нашим чуттям, і стверджує, що нічого з цього не уявляється нам таким, яким воно є в дійсності, а лише таким, яким воно нам видається» (див.: *Лурье Я. С.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970. С. 220). Підтвердження цьому можна знайти в «Божественних настановах» Лактанція. «Демокріт запевняє,— пише він,— що дійсність занурена в таку глибоку криницю, що у неї немає дна» (див.: Там же. С. 220).

[3] Назва *акаталектики* (грец.— «неосяжні», «незрозумілі») — пояснюється саме позицією цього кола філософів щодо можливостей людського пізнання загалом і чуттєвого пізнання зокрема.

[4] *Скептики* — представники скептицизму, філософського напряму, започаткованого Пірроном з Еліди наприкінці IV ст. до н. е. Спираючись на вчення Демокріта про недостовірність чуттєвого знання, скептики не припускали можливості вірогідного знання і не вірили у можливість раціонального обгрунтування норм поведінки. Визнавши видимість єдиним критерієм істини, вони вважали догматиками філософів усіх інших напрямів. До цього філософського напряму належать учень Піррона Тимон з Фліунта, деякі представники платонівської Середньої і Нової Академії. Вчення античних скептиків відоме нам переважно з пізніх компедіумів Секста Емпірика (II—III ст.).

[5] *Догматики* — давньогрецькі скептики, що ввели термін «догматизм». Догматиками називали всіх філософів, які робили ствердні висновки про субстанції речей. У подальшому зміст цього терміна зазнав еволюції. Кант уважав догматизмом будь-яке пізнання, в основі якого не лежало попереднє дослідження його можливостей і передумов. Для Гегеля догматизм — матафізичне розсудкове мислення. Гносеологічною основою догматизму є однобічне ставлення до істини, визнання у ній абсолютного моменту за одночасного ігнорування її відносності. Психологічно догматизм грунтується на схильності до вже відпрацьованих і засвоєних прийомів і засобів пізнання та діяльності.

[6] *Августин Блаженний Аврелій* (354—430) — видатний християнський теолог, представник західної патристики. Онтологія Августина та його вчення про Бога як абсолютне буття грунтуються на неоплатонізмі. Водночас він зробив спробу переосмислення старих ідей, виходячи не з об'єкта, а з суб'єкта, із самодостовірності людського мислення.

[7] *Пірроники* — послідовники вчення засновника давньогрецької школи скептиків Піррона з Еліди (IV — початок III ст. до н. е.).

[8] *Декарт Рене* (1596—1650) — французький філософ і математик, представник класичного раціоналізму. В основу філософського мислення Декарт поклав принцип очевидності, або безпосередньої вірогідності, тотожний вимозі перевірки будь-якого знання з допомогою природного світла розуму. Це передбачало відмову від усіх суджень, сприйнятих будь-коли на віру. Принцип суб'єктивної вірогідності передбачав настанову не на засвоєння чужих думок, а на створення власних. Сумнів повинен знищити будову традиційної культури і підготувати грунт для побудови раціональної культури з допомогою нового методу пізнання світу, що допоможе людям стати господарями природи. Основою єдиної системи наукового знання мусило стати очевидне і достовірне твердження. Як і Августин, що в полеміці із скептицизмом звертав увагу на неможливість виявлення сумніву щодо існування того, який сумнівається, Декарт уважав безсумнівним судження «мислю, отже існую [cogito, ergo sum]». Цей аргумент передбачав переконаність в онтологічній перевазі умоосяжного над чуттєвим, джерелом якої були платонізм і породжене християнством усвідомлення цінності суб'єктивно-особистого: не просто принцип мислення як такий, а саме суб'єктивно пережитий процес мислення, від якого неможливо відокремити мислячого, був закладений Декартом в основу філософії. Своєрідна концепція цих картезіанських ідей простежується у філософському курсі Г. Щербацького.

[9] *Арістотель Стагірит* (384 — близько 322) — давньогрецький філософ-енциклопедист, засновник перипатетичної школи. Арістотель творчо узагальнив у своїх працях успіхи тодішньої філософії і логіки, фізики й астрономії, біології і психології, етики й естетики, історії і соціології. Він є основоположником формальної традиційної логіки. У «Нікомаховій етиці» Арістотель дає характеристику етичних і діаноетичних (інтелектуальних) доброчесностей. Сутність останніх полягає у правильній діяльності теоретичного розуму, мета якої може бути теоретичною — відшукання істини заради неї самої, або практичною — встановлення норми поведінки. Щербацький у своєму філософському курсі подає перелік п'яти діаноетичних доброчесностей Арістотеля, а також моральних, або етичних.

[10] *Публій Вергілій Марон* (70—19 до н. е.) — видатний римський поет, автор «Буколік», «Георгік», «Енеїди». «Буколіки» складаються з 10 еклог, написані 43—37 рр. Вергілій хотів внести в латинську поезію особливості грецької, її простоту і природність, почав наслідувати Теокріта. У IV еклозі Вергілій передбачає майбутній золотий вік і очікуване народження дитини, що змінить хід життя на землі. Християнські письменники вбачали у цій еклозі пророцтво про народження Христа.

[11] *Марк Туллій Ціцерон* (106—43 до н. е.) — римський оратор і державний діяч, теоретик риторики, класик латинської художньої і філософської прози. Як філософ Ціцерон сформувався під впливом ідей філософії еллінізму. Філософські погляди Ціцерона являють собою оригінальну модифікацію на римському соціально-культурному грунті ідей грецької філософії. Основні твори Ціцерона: «Про оратора», «Про природу богів», «Про передбачення», «Вчення академіків», «Про межі добра і зла», «Про обов'язки», «Про дружбу», «Про старість», «Тускуланські бесіди», «Про державу», «Про закони». Ціцерон обгрунтовує гуманну сутність і високе значення філософської діяльності, що використовує у своєму курсі філософії Г. Щербацький. Загалом філософські ідеї Ціцерона справили значний вплив на Заході в епоху пізньої античності, в середньовіччі, в період Відродження і Просвітництва. Ідеї Ціцерона були добре відомі професорам Києво-Могилянської академії.

[12] *Платон* (427—347 до н. е.) — видатний грецький філософ, основоположник платонізму. У своєму діалозі «Менон» Платон вдруге після «Горгія» звертається до математичного методу, необхідність якого зумовлена тим, що математика, на думку Платона, вилучена із світу чуттєвої невизначеності і підводить філософа до світу ідеальних сутностей. У цьому ж діалозі він обгрунтовує ідею знання як пригадування баченого душею до народження людини у потойбічному житті.

[13] *Піфагорейці* — послідовники давньогрецького філософа Піфагора (друга половина VI — початок V ст. до н. е.). Тут, очевидно, мається на увазі представники платонізуючого піфагореїзму, зокрема Спевсипп, Ксенократ, для яких було характерним суто онтологічне розуміння числа, ідеалізація і субстанціалізація чисел, що утворюють у Платона проміжну сферу життя між ідеями та чуттєвими речами. Для порівняння — у ранньому піфагореїзмі числа були «невіддільні» від речей.

[14] *Лактанцій Люцій-Целій-Фірміан* (близько 250 — близько 330) — видатний християнський письменник III ст. Відомі такі його твори: «Про творчість Божу», «Божественні настанови», «Про гнів Божий».

[15] *Зенон Елейський* (близько 490 — близько 430 до н. е.) — давньогрецький філософ, учень Парменіда, представник елейської школи. Арістотель вважав Зенона творцем діалектики як мистецтва осягнення істини через суперечку або витлумачення протилежних думок. Як творця логіки згадує його і Г. Щербацький.

[16] *Фалес Мілетський* (близько 625 — близько 547 до н. е.) — давньогрецький мислитель, за переказом — один із семи мудреців, що є основоположником ранньої грецької філософії, у якій «начала розуміились лише як матерія». Г. Щербацький згадує його як творця фізики. Фалесові приписується відомий вислів «Пізнай самого себе».

[17] *Сократ* (близько 470—399 до н. е.) — давньогрецький філософ. Джерелом відомостей про його погляди є насамперед «сократичні» твори Платона. Він спосіб життя мудреця, що вступав у розмову з будь-ким, хто виявляв бажання до спілкування. Розмірковував переважно про різні моральні поняття (благо, мудрість, справедливість тощо), застосовуючи індуктивні докази і формулюючи загальні визначення. Вважав, що доброчесність тотожна знанню, що людина, знаючи, що таке добро, буде вести себе належним чином.

[18] *Гієронім* (330—419) — один з учителів західної церкви. Твори Гієроніма поділяються на чотири основні групи: витлумачення на Святого Письма, догматичні, повчальні та історичні. Найважливішою його працею є латинський переклад Біблії під назвою Вульгата.

ГРИГОРІЙ САВИЧ СКОВОРОДА

(1722—1794)

Г. С. Сковорода є, безперечно, найвідомішим українським філософом. Його містична наука богопізнання та незвичайний спосіб життя мандрованого мудреця вже два сторіччя привертають до себе увагу філософів, істориків культури та широких кіл освіченої публіки.

Григорія Сковороду, який походив з незаможного козацького роду, у 12-річному віці було віддано до Києво-Могилянської академії, де він провчився з перервами до 1753 р. За цей час йому довелося служити співаком у придворній капелі російської цариці Єлизавети, а пізніше — здійснити подорож до Угорщини, Австрії та, можливо, Німеччини. Відомо, що Сковорода двічі намагався посісти місце викладача в Харківському та Переяславському колегіумах, проте був змушений полишити це через непорозуміння з начальством. Деякий час він працював домашнім учителем у поміщицьких маєтках. Саме тоді розпочалася його філософська дружба та листування з юнаком Михайлом Ковалинським, майбутнім автором життєпису свого славетного наставника. Як згодом розповідав Ковалинському Сковорода, десь близько 1770 р. під час ранкової прогулянки він надбав внутрішній містичний досвід «просвітлення». З того часу й вирішив остаточно присвятити себе пошукам духовної істини. Впродовж чверті сторіччя, аж до самої смерті, ця людина не мала постійного притулку, свідомо ведучи мандрівне життя. «Світ ловив мене, але не спіймав»,— стверджує Сковорода в аутоепітафії. Результати своїх філософських роздумів він звичайно викладав у формі діалогів на зразок платонівських, які навмисне не друкував, призначаючи їх лише найближчим друзям.

Багатогранна особа Григорія Сковороди зазнала різноманітних, часом протилежних оцінок. Більшість сучасних дослідників його творчості погоджується, що наука Сковороди містить платонічні елементи та є дуже близькою до так званого «внутрішнього християнства». Ця строката духовна течія, що веде своє походження від містики доби Відродження, заперечує авторитет Церкви та звертається до безпосереднього алегоричного витлумачення Святого Письма. Образам Біблії надається значення космічних символів-ідей, котрі ведуть світ до божественного першоджерела. Проте знайомство з творами середньовічних грецьких теологів — Отців Церкви — завідторгає думку Сковороди від поширеної на Заході магічної містики й надихає його на глибоку постановку світоглядних проблем у плані внутрішнього гнозису людського духу.

За Сковородою, вся дійсність (всесвіт, людина, символічний світ Біблії) складається з двох «натур»: вічної, єдиної, невидимої «божественної» натури та видимої, роздрібненої, минаючої «матерії». Ця остання не має власного коріння існування, вона є тільки вічною «тінню» Бога. Щастя та справжнє блаженство людини — не в гонитві за швидкоплинними благами зовнішнього світу, а в єднанні з джерелом буття — вічною божественною натурою. Найкоротший шлях до Бога — через самопізнання, через «обожнення» та «переображення» власного серця. Біблійні символи (розкриттю деяких з них і присвячений діа-

лог, уривки з якого подаються в цій книжці) немовби пробуджують внутрішнє духовне життя, сприяють «другому народженню» людини. Той, хто пізнав себе (тобто «образ Божий» у власній душі), хто зрікся егоїстичної особистої волі та зробив себе провідником волі «природної» або божественної, стає «сином Божим» — «вічною людиною», непідвладною ні гріху, ані стражданню...

Основні праці Сковороди: поетична збірка «Сад божественных песней» (1753—1785), зібрання моралістичних фабул «Басни Харьковскія» (1769 ? — 1774), курс катехізичних лекцій «Начальная дверь ко христіанському добронравію» (1768 ?), близько п'ятнадцяти філософських трактатів та діалогів, серед яких — «Наркісс» (1769—1771, пролог — 1794 ?), «Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни» (1773 ?), «Кольцо» (1773 ?), «Алфавит, или Букварь мира» (до 1775 ?), «Икона Алківіадская» (або «Израилскій змій», 1775—1776?, друга ред.— 1780), «Жена Лотова» (після 1780), «Брань архистратига Михаила со сатаною» (1783—1788), «Благодарный Еродій» (1787), «Убогій Жайворонок» (1787 ?), «Потоп зміин» (1791), а також переклади та листування.

Нижче подаємо уривки з твору Сковороди «Діалог. Имя ему — Потоп зміин» за виданням: Сковорода Г. С. *Повне зібр. творів: У 2 т. К., 1973. Т. 2.*

ДІАЛОГ

ИМЯ ЕМУ — ПОТОП ЗМІИН [1-2]

БЕСЕДУЮТ ДУША И НЕТЛЕННЫЙ ДУХ
1791 ГОДА, АВГУСТА 16

Любезный друже Михаиле! [3]

Древній монах Эвіратус все свои забавныя писульки приносил в дар другу и господину своему, патріарху Софронію [4], а я приношу тебе.

Ты мне в друге господин, а в господине — друг.

Я сію книжечку написал в Бурлуке [5], забавляя праздность. Она украдена. Но я, напав на список, исправил, умножил и кончил.

Потоп зміин, Ноев, Божій и Бібліа есть то же [6].

Аще она море, како и не потоп? Взгляньте на Назонову картину потопну [7]; Nat lupus inter oves ... [8]

Не в сем ли море обуревается вся вселенна?

Ей, в сем! Ей, вся! «Погрязоша, яко олово во воде...» [9] Един мой Ізраиль, сію пучину прелетая, преходит [10]. Един он удовляет жалостну ревность Варухову [11].

«Кто прейде на ону страну моря и обрете премудрость?» [12]

Что есть Бібліа, аще не мыр? Что есть мыр, аще не ідол денрскій? [13] Что есть златая глава ему, аще не сонце? Что есть сонце, аще не огненное море? [14] Не оно ли заступило нашу нам гавань тую:

«Се сей стоит за стеною нашею и глаголет: «Лицемере! Почто усумнелся еси?» [15]

Не все ли не преплывшіи мучатся в огненной бездне? Не все ли блеют о пекле? И кто уразумел пекло? Не смешно ли, что все в пекле, а боятся, чтоб не попасть?

Вот точна *Сфінкс* [16], мучащая не решивших гаданія. «Возволнуются и почити не возмогут». «Ходите по пламене огня вашего» [17].

А мой Ной радугу видит, и потоп прекращается [18]. Что есть прекрасна радуга? Не радость ли есть радуга? Не солнце ли зрит свой образ во зерцале вод облачных? Не сонце ли зрит на сонце, на второе свое сонце? На образ образуемый, на радость и на мир твердый? Не туда ли зрит сей вождь наш, не туда ли волхвы ведет? [19] Останься ж, сонце и луна! Прощай, огненная бездно! Прости, западное сонце! Мы сотворим свет получшій. Созиждем день веселейшій. Да будет свет — и се бысть свет. Да станет сонце и луна! [20] Да станет и утвердится! Да светит во веки веков! И се ста сонце и луна! Новая луна и сонце. От Бога божественное.

Воспой же, о Исаіе! [21] Воспой нам песнь победную. Се Ізраиль прейде море!

Не зáйдет бо сонце тебе,
И луна не оскудеет.
Будет Господь тебе свет твой.
И совершатся дни твои,
Дни рыданія твоего [22].

Воспою ж и я с тобою, любезный мой Исаіе: «Дугу Мою полагаю во облаце» [23]. Сіе есть: мир утверждаю внутрь себе [24].

Сонце всю тварь презирает.
Взор дугою утешает.
Бездно сердце, о проснися!
Будь себе друг и влюбися!
Весь тогда потоп ищезнет.

Радуга же вечна блеснет.
Враз отрешь твои все слезы,
Внутрь все упокоиш стезы.
Само будь себе дугою
И расстанешся с тугою.
Се тварь вся не насыщает!
Бездна бездну удовляет [25].

Пустынник Григ. Вар-Сава Сковорода (Д. Мейнгард) [26].

Insuperabili loco stat animus, qui externa deseruit. Nunquam major est quam ubi aliena deposuit et fecit sibi pacem, nil timendo... (Seneca, Epistolae, 79) [27].

Сіе есть то же: «Разумлив праведник себе друг будет» (Притчи, гл. 12-я) [28].

Глава 1-я

Притча. Слепый и очитый [29]

Два пришелцы войшли в храм Соломонов [30]: один слепый, другій очитый. Слепый без ползы возводил очи и водил вежды свои по стенам храма. А очитый, видя стень, представляющую человека, звери, птицы, горы, реки, лесы, поля, цветы, солнце, звезды и драгоценныи камни, и приводя во всем безизменную меру, называемую живописцами рисунок, ненасытною забавлялся веселостю. Паче же любопытною зеницею прозирал он седмилампадный свещник [31] и сень херувимов [32]. «Я не вижу веселости в сем храме»,— сказал слепый... «О бедный! — вскричал очитый,— пойди домой и вырой зеницы твои, погребенныя в меху твоем. Принеси оныя сюда. В то время обновится тебе храм сей и почувствуешь услаждающее тебе твое блаженство».

Глава 2-я

Діалог, или разглагол

Особы в разглаголе: Душа, Нетленный Дух.

[Душа]. Всякая невкусность дает для мене питательный сок. Если только благоволишь, о нетленный *Дух*, скажи мне, что значит: два пришелцы?

Дух. Всяк рожденный есть в мыре сем пришелец, слепый или просвещенный. Не прекрасный ли храм премудраго Бога мыр сей? Суть же тры мыры. Первый есть всеобщій

и мыр обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыр-мыров и есть великій мыр. Другіи два суть частныи и малыи мыры. Первый мікрокозм, сиречь — мырик, мирок, или человек. Вторый мыр символичный, сиречь Библіа. Во обительном коем-либо мыре солнце есть оком его, и око убо есть солнцем. А как солнце есть глава мыра, тогда не дивно, что человек назван мікрокосмос, сиречь маленькій мыр. А Біблія есть символичный мыр, затем что в ней собранныя небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятіе вечныя натуры, утаенныя в тленной так, как рисунок в красках своих.

Душа. Что значит вырыть погребенныя в меху зеницы?

Дух. Начало вечнаго чувства зависит оттуду, дабы прежде узнать самого себе, прозреть таящуюся в теле своем вечность и будьто искру в пепеле своем вырыть. Сія искра протчія мыры, и сія мысленная зеница провидит в них вечность.

Душа. Разве вечность и Бог есть то же?

Дух. Конечно, вечность есть твердь, везде всегда во всем твердо стоящая, и всю тлень, как одежду, носящая, всякаго разделенія и осязанія чуждая. Она-то есть истина и нетленіе. Видишь, что свет премудрости тогда входит в душу, когда человек два естества познавает: тленное и вечное. А о неразумеющих есть пословица: «Двоих нащитать не умеет».

Душа. Но скажи мне, кая полза видеть везде два естества, а не одно? И кое в сем утешеніе?

Дух. Сіе изображу тебе подобіем. Прехитрый живописец написал на стене оленя и павлина весьма живо. Сими образами сын его младенец несказанно веселился. И старший сын взирал со удивленіем. Живописец со временем отер краски, и животины с виду ищезли. О сем мальчик рыдал неутешно, а старшій смеялся... Теперь скажи мне вину смеха и рыданія.

Душа. О, не могу сказать, но от тебе слышать жажду.

Дух. Конечно, мальчик думает, что погибли животины, того ради плачет.

Душа. Как же не погибли, если ищезли?

Дух. Ах, не называй краску образом. Она есть одна точіютень во образе, а сила и сердце есть рысунок, сиречь невеще, ственная мысль и тайная начертанія, до коих то пристает, то отстает краска так, как тень к яблоне своей, и краска есть как плоть, а рысунок — как кость в теле. Сего ради не разумеющій рысунка не приложит краски. Сіе

старшій понимает и смеется. Самыи точныи образы еще прежде явленія своего на стене всегда были во уме живописцу. Они не родились и не погибнут. А краски, то прильнув ко оным, представляют оныя во вещественном виде, то, отстав от них, уносят из виду вид их, но не уносят вечнаго бытія их так, как ищезающая тень от яблони не рушит яблоню. И тогда-то бывает прямая піктура, когда она согласна с вечною сущих образов мерою, а со свойством их согласны суть краски.

Душа. Верую, что слово твое не ложное, но для мене несколько темно.

Дух. Внемли же второму подобію! Напиши ціркул. Зделай из дерева или вылепи его из глины. Потом опять его затри, а протчія разори... Тепер скажи мне: погибл ли *ціркуль?..*

Душа. Погибл писанный, деревяный и глиняный...

Дух. Прав суд твой! Погибл, видно, видимый, но невещественный и сущій *ціркул* нетленен пребывает в сокровищах ума. Сей, как не создан, так и разоритися не может. Веществéнныи же ціркулы не ціркулы суть, но, прямее сказать, ложная тень есть и одежда ціркулу истинному.

Душа. К чему же твоя речь течет?

Дух. К тому, чтоб понять во всем два естества: Божіе и веществéнное.

Душа. А сіе понятіе куда выходит?

Дух. Туда, что не может ничтоже погибнуть, а только тень свою теряет.

Душа. Что же далее из сего следует?

Дух. Ничево! Кроме неустрашимость, благодушіе, упованіе, кураж, веселіе і благовидное вёдро, того сердечнаго *мира*, который у Павла [33] всяк ум превосходящим нарицается. Разсуждай о теле твоем то же, что о помянутых образах и ціркуле. Щитай все мырское естество краскою. Но вечная мера и присносущныя руки Божія, яко же кости прильнувшую к ним плоть, всю стень поддерживают, пребывая во всем главою, а сверх непостоянныя своея сени древом вечныя жизни. Не на подлыя видно кости и руки смотрит Бібліа словом сим: «Кость не сокрушится от него» [34]; «Не бойся, Іякове, се на руках Моих написах стены твоя!..» [35] И догадался древній Платон, когда сказал: Θεὸς γεωμετρεῖ — «Бог землемерит» [36]. Не будь, Душа моя, из числа тех, кои вещество за точность почитают. Они не исповедуют естества Божія. Отнимают силу и честь, бытіе и славу невещественному и благому Духу, а вместо его воздают мертвым и грубым стихіам. Сіе-то значит: осудить и приговорить ко смерти началника вечныя жизни и всеобщаго

всякія твари жизнодавца. Бога, видно, убить нелзя. Но нечестивую мысль их правда Божія в дело ставит. Тогда отняли от Бога жизнь и силу, как только присудили ее тлению. И тогда же отдали тленности жизнь, как только отняли ее от Бога. Вот суд, воцарившій раба вместо господина, испросившій себе разбойника Варавву [37]. Сіи отцеубійцы и слепыи стен осязатели называются у Платона подлостью, во мрачном рве и аде сидящею, одну темную тень видящею и ничего за сущую истину не почитающего, разве одно тое, что ощупать и в кулак схватить могут [38]. Сей есть источник безбожія и сердечному граду разоренія. Ползущая сія и ядущая землю подлость, прилепився ко бренію, стала и сама грязью и возметаемым от вихра прахом. Прилепившіи же сердце свое Господеви суть единаго с ним духа и хвалятся со Исаіею: «Божій есмь». «Путь благочестивых прав». «Не падемся, но падутся все живущіи на земле. Все тры мыры состоят из двох едино составляющих естеств, называемых *матеріа и форма*. Сіи формы у Платона называются *идеи*, сиречь *виденія, виды, образы* [39]. Они суть первородныи мыры нерукотворенныя, тайныя веревки, преходящую сень, или матерію, содержащія. Во великом и в малом мыре вещественный вид дает знать о утаённых под ним формах, или вечных образах. Такожде и в символичном, или біблічном, мыре собраніе тварей составляет матерію... Но Божіе естество, куда знаменіем своим ведет тварь, есть *форма*. Убо и в сем мыре есть *матеріа и форма*, сиречь плоть и дух, стень и истина, смерть и жизнь. Например, солнечная фігура есть матеріа, или стень. Но понеже она значит положившаго в сонце селеніе свое, того ради вторая мысль есть форма и дух, будьто второе в сонце сонце. Как из двоих цветов два духи, так из двоих естеств две мысли и два сердца: тленное и нетленное, чистое и нечистое, мертвое и живое!.. О Душа моя! Можно ли нам в сем похвалитися и воспеть: «Христово благоуханіе есмы...»? [40]

Душа. О Душе мой! Блаженна тая душа... По крайней же мере можем о нас сказать: «В воню мира твоего течем». Наконец, научи мя, что значит седмилампадный светилник?

Дух. Значит седмицу бытейскую, в которой весь символичный мыр создан [41].

Душа. Что такое слышу? Ты мне насказал чудное и безвестное.

Дух. Уже сказанно, что солнечная фігура есть матеріа и стень. Седмь дней и седмь сонцов. В каждом же сонце есть зеница: второе прекрасное сонушко. Сіи сонушки из своих стеней блистают вечности светом так, как горящій елей сіяет из лампад своих.

Душа. О божественное, о любезное, о сладчайшее сонушко!.. Еще же мне скажи: что то есть херувімы?

Дух. Седмица и херувімы, то есть колесницы и престолы — то же [42].

Душа. О ХЕРУВІМАХ. Почему они престолы?

Дух. Сонце есть храм и чертог вечнаго, а в горницах тут же стулья, где субботствует. Колесница тоже, есть она дом ходящій. Видь сонце есть огненный шар и никогда не стоит, а шар состоит из многих ціркулов, будьто из колес. Убо сонце не точію есть чертог и вечно бродящая авраамская скиніа [43], но и колесница, служащая нетленному нашему Илии [44], могущая возить вечное наше *сонушко*. Сія сонечныя субботы, сиречь чертоги и покои *вечнаго*, называются тоже седмицею коров или юниц и седмицею пшеничных колосов, а у Захаріи седмицею очей [45]. Слепыя и гадательныя сія очи сидящій на херувімах отверзает тогда, когда из внутренностей их вечныя зеницы, как из сонцев *сонушки*, нетленным воскресенія светом блистать начинают.

Душа. Протчее: херувімска сень, что ли, она есть?

Дух. Сень, тень, краска, абрис, руга, маска, таящая за собою форму свою, ідею свою, рисунок свой, вечность свою — все тое есть херувім і сень купно, то есть мертвая внешность.

Душа. На что Іезекіил приправил им всем крила [46], дабы сверх орлов быки и кравы по поднебесной летали?

Дух. На то, дабы возлетали ко единому *началу*, сиречь к сонушку. Он не приправил, но провидел, что они все крилатыи.

Душа. Что значат крила?

Дух. Вторыя и вечныя мысли, прелетающыя от смерти в живот, от матеріи к форме. Вот тебе Пасха, сиречь преход [47]. О Душа моя! Можеш ли от мертвых тварей и от сени херувімскія перебраться к Господу твоему и ко осуществующей тебе форме твоей? «Крепка, яко смерть, любовь». «Крила ея — крила огня».

Душа. О Отче мой! Трудно вырвать сердце из клейкія стіхійныя грязи... Ах, трудно! Я видела написан образ крилатаго юноши [48]. Он пялится лететь в горняя, но нога, прикованна цепью к земному шару, мешает. Сей образ — мой образ. Не могу, а только желаю. «Кто даст мне крилє?..» Для облегченія, Отче мой небесный, горести моя услаждающаго — продолжай беседу. Открой мне: для чего Давід желает крил сих? [49] Видь ты сказал, что один только сонцы херувімами.

Дух. Сонце есть архитипос [а], сиречь первоначална и главна фігура, а копіи ея и віцефігуры суть безчисленныя, всю Біблію исполнившія. Такая фігура называлась антітипос (прообраз, віцеобраз), сиречь вместо главныя фігуры поставленна иная. Но все они, как к своему источнику, стекаются к концу. Такія віцефігуры суть, например: темница и Іосиф, коробочка и Мойсей, ров и Даніил [б], Даліда и Сампсон, сиречь сонушко, кожа и Іов, плоть и Хрістос, пещера и лев, кит и Іона, яслы и Младенец, гроб и Воскресшій, вериги и Петр, кошница и Павел, жена и семя, Голіаф и Давід, Ева и Адам...[50] Все сіе то же есть, что сонце и сонушко — змій и Бог. Краснейшая всех и мати протчіим есть фігура сонечная. Она первая благословляется и освящается в покой Богу. «Благослови Бог день седмый». По сей причине протчіих тварей віцефігуры, в силе ея поставляемыя, все бытіе свое пріемлют во днях светлыя седмицы, яко в ней вся тварь раждается; сама же прежде всех созидается.

«Да будет свет!» — и бысть свет. Свет, утро, день всегда около лучей, а лучи при сонце. И так не дивно, что Давід, находясь херувімскою копіею, желает крил, имея ту же силу и мысли со седмицею. «Помыслих-де дни первыя и лета вечная помянух и поучахся».

Всем тварям дает толк и свет светлая седмица. «Седмь сія очеса — Господня суть, призирающая на всю землю». Когда они слепы, тогда вся Біблія есть тма и Содома [51]. От нея и Давід учится. Там седмь сонцы, а у Давіда очи. Сонце почивающаго в сонце на себе возит. И Давід то же: «Терпляде, потерпех»; «Поднимая, подъях»; «Вознесу тя, Господи, яко подъях мя еси» [52]. Сонце есть заходящая стень, но сила и бытіе его в сонушке своем. И Давідовы очи есть ищезающій прах, но тень их востекает туда, дабы, ищезая, преобразитися во вечную зеницу, во вторый разум и в животворящее слово Божіе: «Ищезоша очи мои во слово Твое» [53].

Херувім есть и Захаріа. И сей взирает на седмицу и то же, что она, мыслит: «Лета вечная помянух...» «Видех,— вопіет Захаріа,— и се свещник злат весь!» [54] Куда кто смотрит, туда и идет. К летам вечным! Туда ему путь! К светлой седмице летит, орлими крилами парит. А где его крила? Вот они! «Рече ко мне ангел, глаголяй во мне» [55]. Во внутрности крила его. Сердце его пернатое. «Крепка, яко смерть, любовь». «Крила ея — крила огня...»

[а] Архитипос — архиобраз.

[б] Авраамова сень и гости, ковчег и Ной, колода и Іереміа, море и Израиль, Даліда и Сампсон.

Херувім есть и предтеча. «Бє свєщник горяй и светляй»[56]. Бє — значит не то, что был, но то, что зделан и создан свєтилником. Звєзды прелестныя и лжеденницы: горят, но не свєтят. Іоанн же истинная есть денница[57].

Душа. Пожалуй, Отче небесный, скажи, что есть, что значит лжеденница? Горю и воспламеняюся знать.

Дух. Лжеденницы суть то же, что лжехерувімы.

Душа. Да гдє же они таковы? Я их вовся не понимаю. Открый!

Дух. Любезный мой друг! Іуда апостол[58], той тебє да откроет. Вот тебє лжехерувімы, вот и лжеденницы!: «Ангелы, не соблюдшіи своего начала»; «звєзды прелестныя»; «тєлесны, то есть душевны или скотскіи, нетленнаго духа не имущіи». Кратко сказать: заблудившіи от свєтлыя седмицы, яже есть гавань всєм. И сіе-то значит: «Не соблюдшіи *начала*». Бог, начало, вєчность, свєт есть тожде. Сей свєт освятил есть селеніе свое в седмицє; седмица же есть то главизна книжняя. «Во главизнє книжной писанно есть о мнє»,— говорит Христос. Начало и главизна то же. Сюда-то мой Іуда блистает словом сим: «Ангелы, не соблюдшіи своего начала»; «Звєзды прелестныя: им же мрак тмы вовєки блюдется». Вот низпадшіи с небесныя седмицы лучіферы! Денница римски — лучіфер, то есть свєтоносец, или день за собою ведущій[59]. Денница бо есть сонцу предитеча и предвєстник дню. Взглянь! Се прекрасная тебє денница! «Во утріе видє Іоанн Іисуса грядуща к себє и глагола: «Се Агнец Божій!»[60] Гдє же твой *день* нам, любезная наша деннице? Дай нам! Видь ты не прелестная, во мрак влюбившаяся звєзда. Уже нам ночь мерзка омерзєла.

«Сей есть! По мнє грядет Муж, иже предо мною бысть...» И так сын Захаріин[61] есть свєтилником, или лампадою, горящій и озаряющій елей вмєщающею и сотворен аки оком, внутрь зєницу свою заключающим. У древних свєчою, лампадою и оком вселенныя называлося сонце. «Не бє той свєт, но да свидєтелствует о *Свєтє*»[62]. Вот тебє истинный, дщерь моя, херувім! И сего-то ради во храмах видишь образ его крилатый.

Душа. О дражайшій мой херувіме Іоанне! Благодарю тя, Отче небесный, за его. А Лука и Клеопа — не херувімы ли?[63] Я вчера во храмє слушала их путешествіе и вельми услаждалася[64]. Аще же херувімы — почему знать, что херувімы? Я бы очень рада...

Дух. Потому что идут путем субботным. Видно убо, что сим путникам на умє свєтлая суббот седмица. Суббота им голодным раздробляет хлєб их, отверзает помраченныя

очи, правдивєє же сказать — субботствующій в сонцє и исходящій от чертога своего. «Онєма же отверзостеся очи». Сей Жених воскрилил их оными крилами: «Крила ея — крила огня». Дал сим невкусным болванам пищу и вкус, но на пути и на разумє субботном основанный. А мои пєшеходцы, надєв крила и сотворився из ползущих и землю ядущих зміев пернатыми орлами, по исаіевскому слову сему — «терпящіи Господа обновлят силу, окрилатєют, яко орлы» — всерадостно воскликнули: «Не сердце ли наю горя бє в наю: егда глаголаше нама на пути?» — сиречь не воспламенил ли Он нас лететь в горняя от смерти к жизни, вдунув нам вкус и свєт свєтлыя седмицы?..

Душа. Нынє я уразумела. Сонушко, как от пресвєтлєйшаго своего чертога, от гроба возсіявшее, воскрилило их и отверзло им очи их, дабы сень херувімска не почивала на пути грєшных, но минуя всю тлєнь, возвышался бы ко единой своей невидимой формє. «И Той невидим бысть има».

Дух. О Душа моя! Не одному Клеопє сія милость. Свєтлая седмица есть-то гора Божія, гдє благоволил жити. Сюда идет со тщаніем Маріам, целует и дружится со Елісаветою[65]. Туда восходят всє фаміліи и колєна ізраилская. «Тамо взыйдоша...» Сюда бєгут слєпыи, хромыи, немыи. Тут дружбу и компанію заводят волки со агнцами, рыси с козленками, львы с теленками, аспіды с отроками[66] и созидаются очитыми, крилатыми по своей всяк сєни херувімами, возлєтающими к *Началу*, которое *одно* только есть, яко да царя — всєх подыймут; да будет Бог всяческая во всєх... Трудно только сим горам взыгратись, вскочить выспр, искапать сладость, воздымиться и породить, как тучным юницам, *единаго* своего Юнца. «Прійдите — взыйдем на гору Господню...»[67]

Душа. Я читала нєкогдась, что еленицы и горнія козы не могут раждать, разве на сих горах.

Дух. Сіе, Душа моя, в одном разсужденіи о Богє возможное, а в натурє тварей нєстаточное. В симболичном мыре, он же есть Бібліа, гдє о єдином Богє слово, так водится, но сіе в нашем великом мырє есть небыль. В Бозє и от Бога — все возможное, не от тварей ни во тварях. Фігурныя сія горы суть сонцы. Они прибежище таким елєням, каков есть Давід и о каковых слово сіе: «Тогда скочит хромый, аки елєнь».

На сих горах откидает Давід ветхія свои роги, а растут ему новыи. «Тамо возращу рог Давіду...»[68] Сюда возскакивает исцеленный Петром хромый и возбужденна словом от него изшедшим Тавіфа, сиречь горняя коза[69]. По

сих холмах скачет и прескакивает младый елень, брат и жених Соломоновскія невесты[70]. Сюда ж течет к брату и она: «Яви мне зрак твой, где почиваеши?» Ответ: «В полудне, в сонце»[71]. Все воинство ангелское тоже воспівает, что во вышних сил и горних горах вечныя мысли и одна слава Божія жительствует. «Слава во вышних Богу! — и тогда всей обетованной библейской земле мир, покой и вечная дружба! — яко же пишется в книге Навина: «Почи земля от брани»[72]. Сюда спешат и пастыри. «Прейдем до Вифлеема!»[73] «Тамо роди тя мати твоя».

Сюда за звездою путешествуют и волхвы. «Видехом (вопіют со Захаріею; видех и се свещник...), видехом-де звезду его на востоке». Востока без сонца нигде нет. «Ста верху, иде же бе Отроча»[74].

Не только еленям, но и звездам ніл раздоху, кроме сея горы. Вся тварь воздыхает, в жилище небесное облектися желая и вопія: «Сей покой мой!»[75] Магдалина тоже, ища радости и утешенія своего, зело рано приходит на гроб[76]. Нелзя, чтоб сей гроб не был тот камень, где почивал Іяков и видел лествицу[77]. Внимай и примечай, дщерь моя, что при Магдалине воспоминается разсвет и глубокое утро, а при Іакове сонце. Чувствуеши ли, что сей камень, будто бы утро, чуть-чуть проницающее из мрака: темновато начертавает каменную гору Божію и пресветлый чертог его — сонце? Весьма ошибаешься, голубочко моя, когда не думаешь, что гроб оный не иное что-либо есть как только пещера, в недрах каменныя горы высеченна, где почила премудрость.

Ныне убо научися и веруй, и ведай, яко Господня земля и все исполненіе ея идет к горе Божіей, в недрах своих рай сладостный и вечную жизнь сокрывающей дотоле: «Дондеже дхнет день и двигнутся (херувімскія) сени»[78]. Оный свет и день! «Дунув рече: пріимите Дух Святый...»[79] Тогда все, чрез сію божію гору, как по лестнице, восходит к Богу. «Несть сіе! Но дом Божій и сія врата небесная»[80].

Душа. Енох не обретен в живущих, Иліа взят вихром, восхищен за волоса ангелом пророк Аввакум и апостол Філіпп, Павлов человек до третяго неба восхищен — все сіе казалося мне жостким и гладным[81]. Ныне же в сей жестокости обрела я со Сампсоном нежную и сладостну пищу[82]. Усладила мне все сіе твоя херувімска речь и гора чудна. Не о сей ли горе чудотворной, не только Илію, но и быки, и горы скачущія, и холмы воскриляющей, и древеса; не о сей ли матере нашей сіонской и не ей ли песенька сія Исаина: «Покой даст Бог на горе сей, испіют радость на горе сей, помажутся миром на горе сей»[83].

Дух. Угадала ты со Сампсоном гаданіе его. Сія-то есть столица Сіон[84], яже есть мати всем нам, вопіющая ко всем нам: «Тамо дам тебе сосца моя...»; «Блажен! Иже имать южики своя в Сіоне и племя свое во Іерусалиме». Посмотри ж теперь, сестрице моя! Куда идут 12 ученики? Не на гору ли Галилею[85] ведет их брат и друг, прекрасный Іосиф[86], изшедшій, как из светлых палат, из темницы? Но горе со братіею своею веселится, возносится, благословляет и утешает надеждою, хотящаго их утешить Святаго Духа[87]. В сей зале — таинствами и благоуханіем безсмертія дышущая вечеря и Фомино увереніе[88]. В сей горнице зделался ветер и шум из крил Параклитовых[89]. В сем храме изліяніе странных языков и надежды совершеніе. Чада Сіоня, радуйтеся, яко даде вам пищу в правде...» А Стефан? Не херувім ли? Не в горы ли взирает?[90] «Се вижу небеса отверста!»[91] А Павел? Не с Даніилом ли возводит очи в горы? «Возведох очи мои в горы и видех: и се Муж!.. Тело Его аки фарсіс...»[92] А Павел не то же ли? «Вем Человека». «Горняя мудрствуйте»[93]. «Яко взятся великолепіе Его!»[94] Вот тебе малое число херувімов, окружающих Господа славы. А не дышет ли во уши твои, любезная моя, ветер и шум орлиных крил, несущих апокалипсну жену с прекрасным ея сыном? Посребрённыя крила ея высоко парят! И она желает в горах святых укрыться от гонящаго змія. «И полещу и почію». О целомудрая мати, невесто неневестная, нет тебе на земле мира! Поспешай, молю тя, с любезным чадом к горним вечнаго субботам. На том седмихолміи верно сыщеш покойное место, как Ноева голубка[95] или как ластовка, убегающая зимныя стужи, прелетающая от северных стран чрез Черный Понт[96] ко пополудню, воспевая песеньку сію: «Несть зде для мене покоя»; «Кто прейде на оную страну моря и обрете премудрость?»; «Едина есмь аз, дондеже прейду».

Светлая седмица есть день Господень, покойный полудень, весна цветоносная, вечное лето, время благо, всем воскресеніе, просвещеніе и освященіе. «Очи всех на Тя уповают, и Ты даеши им пищу во благо время». «Пріймите Дух Святый!»

Глава 3-я

Испытуется Божія сила в некіих местах біблічных

Душа. Светлая седмица и сень херувімска из памяти моея не выходит, о любезный Отче! Свет, теплоту, прохладну тень, пищу, насыщающую вечности сотом, живую

забаву, твердое надежды утешеніе — все сіе нахожу для себя во светлых чертогах и на прекрасных горах ея. Люблю Ізраиля, что сосет камень горы сея. А не сіе ли есть поучатися святинє?.. Но милое для мене и жалостное позорище сіе: жена с прекрасным своим младенцем, по воздуху парящая, убегает от гонящаго ее змія... О богомерзкій! На след божественныя невесты вод горких блевотины своя изблевает скверныи... Скажи мне, Отче мой, кая польза дракону в том, чтоб потопить младенца?

Дух. Полза тая, что, потопив сію невесту с младенцем, легко тогда может всю покрыть землю потопом, а Бог от вод очищает.

Душа. Откуда же ему сія злоба и упрямство к вышнему?

Дух. На что о сем спрашивать? Плоть по природе враждебна духу.

Душа. Неужель сей сатана отрыгает потоп, бывшій во днех Ноевых?

Дух. Без сумненія, бывшій при Ное.

Душа. Почему сія дева облеченна в сонце?

Дух. Можно догадаться, что она стоит на месте фігуры сонечныя и есть копія ея.

Душа. Конечно, сей змій есть тот же, что нашептал Еве, будьто у смертного древа добрый плод [97].

Дух. Сей есть — оный самый. Тогда ж то он задавил семя жене и потопил *Наследника* обетованій оных: «Тебе дам оную землю и семени твоему» [98]. Потом легко уже, с нагрузом своим воведена земля под клятву и покрылася горких его вод, а простее с Давідом сказать, потопных его глаголов и лстиваго языка блевотинами. Тогда везде настало злое время, чуждая тма, гниль и растленіе плодов его смертных, одному только ему вкусных. Не видна же была ни во облаках прекрасно сіяющая радуга, ни веселаго воздуха благовидность, ни пріятность вечнаго лета благовременна, о коем беседует безневестная невеста. «Зима прейде, дождь отыйде, цветы явишася на земле, время обрезання гроздей приспе...»

Душа. Желала бы я знать, Отче наш небесный, и прошу открыть не обинуяся, что ли значит прямо и точно сей змій? Ежели во фігуралном біблічном сем мыре всякое дыханіе и вся тварь собранна для составляющих систему его фігур находится, посему и он должен быть фігурою, значащею нечтось точное. Да и написанно в сем священном мыре, что с протчіими тварьми и гады Господа хвалят. Хвалить же его како может тварь безсловесна? Разве только может болванеть фігурою и гадательным молчаніем, аки помаваніем, давать знать о Бозе. Не иначе бо немыи небеса поведают славу Божію, точію молча. Обаче, аки трубою, премилосердный Его промысл, в мырах Его закрывшійся, проповедуют. Научи убо мя, Владыко святый, что ли значит змій сей? При сем и то мне непонятный вздор, чтоб почитать за одно оба потопы: драконов и Божій... Не вмещает сердце...

Дух. Ну, Душа моя, дей! Станем учить и купно тут же учиться. Что слаже, как, по Сірахову совету, поучаться святыне в разуме своем? «Блажен-де муж, иже в премудрости умрет и иже в разуме своем поучается святыне...» Не спеши только, моя любезная. Не будь нагла и не почитай нестаточным тое, что для тебе непонятно. Помни, что фігуралный мыр сей есть-то из гаданій сплетенна, а запечатленна тайнами книга. Забавляй в сем умном рае мысли твои. Но нигде не суди нагло... Слыхала ль ты когда, что самыи предревніи вечности испытатели создали змія фігурою ея? Змій же был и хитрыя о Боге науки іконою [99].

Душа. Слыхала. Он пишется и ползущим и в коло свитым, свой же хвост во устах держащим. А почему он такою фігурою зделан?

Дух. Потому, что хитр и вьется в кольца так, что не видно, куда думает, если не приметить голову его. Так и вечность везде есть, и нигде ея нет, тем что невидна, закрывая свою ипостась. Подобна убо ей и наука о ней. Притом свертки и колца ея суть іконы вечности и свитков таинственных науки божественныя. Кроме сего, имеет он преострый взор, как видно из его имени. Еллинское слово сіе, *дерко*, значит — зрю; дракон — значит узрю; дракон — могущий впредь узреть, сиречь прозорливый. Нет труднее, как прозреть вечность грязью засоренному оку. Если ты разжевала и вкус почувствовала в сем: «Слово бе к Богу и Бог бе слово», тогда понимай, что Бібліа, все свое фігурное слово во виденіе *вечнаго* простирая, зделалася и сама Богом. «И Бог бе Слово» — так, как на золотую монету вексель» и сам стал золотом... Теперь уже не обинуяся скажу, что Бібліа есть и Бог и змій.

Дух. Глава его есть седмица. Вот тебе седмиглавый дракон Даніилов!.. [100] Престань же дивиться помянутым потопам и не говори: не вмещает сердце...

Душа. Убо и сонце есть змій?

Дух. Конечно, голова зміина, а лице Божіе.

Душа. И все протчія віцефігуры суть змії?

Дух. Без сумненія, они суть тулуб и хвост его, а Божія ноги и подножіе. Престол же его небо и сонце.

Душа. Куда теперь много я вижу зміев!

Дух. У Бога 1000 лет, яко день един и 1000 віцефігур во единодневной сонечной, а она едина за 1000 их стоит. Яко же змій часто вьется, перевиваясь в разныя свитки на том же месте, а по виду кажет перемену, так и Бібліа представляет разнообразныя повести и реченія, но все сіе на том же пункте, как колесо на своем центре, обращается. «Змій же бе мудрейшій». Зделанна же зміина фігура мудрее всех звериных, яко приличнее живописущая книгу вечности и силу Божію. «Змій сей, его же создал еси ругатися ему».

Душа. Как же так? Бібліа есть купно и Бог и змій?

Дух. Как же так? Она видь плоть и дух, буйство и мудрость, море и гавань, потоп и ковчег... Не будь несмысленна и косна! Умствуй проворнее. Видь ты уже слыхала, что все мыры состоят из двоих естеств: злаго и добраго. Почему ж тебе сей змій чрезчур страшен? Он не всегда вредит и юродствует, но бывает и вкусный и полезный. Если нашептал Еве по-сатанинску, может и Маріи возблаговестить по-архангелску [101].

Душа. Почему жь сему змію по всех веках и народах ругаются, плюют и презирают?

Дух. Не дивно. Он их потопом мучит. Он на поруганіе создан и того достоин.

Душа. Ах, он того достоин?

Дух. Потому что во многих местах безстудно и вредно, без всякаго вкуса лжет. Также нелепыя враки и срамныя и небыль шепчет.

Душа. Где же он лжет? Покажи мне хоть одно место.

Дух. Покажу. А что б всю его ложь щислить к сему чуть ли довлеет полгода. Вот он тебе зараз, на самом пороге, лжет: «Вначале сотвори Бог небо и землю».

Душа. Боже мой! Неужель сіе ложь есть?

Дух. Самая главная критская и сіканская ложь [102]. Поколь яблонь, потоль с нею и тень ея. Тень значит местечко, яблонею от солнца заступаемое. Но Древо вечности всегда зеленеет. И тень убо ея ни временем, ни местом есть не ограниченна. Мыр сей и все мыры, если они безчисленны, есть тень Божія. Она ищезает из виду по части, не стоит постоянно и в различныя формы преобразуется видь, однако же никогда не отлучаясь от своего живаго древа; и давно уже просвещенныи сказали весть сію: materia aeterna — «вещество вечно есть», сиречь все места и времена наполнила. Един точію младенческій разум сказать может, будьто мыра, великаго сего ідола и Голіафа [103], когда-то не бывало или не будет [104]. Сею младенскою лжею, во исходе десятого после Христа века, христінску вселенну толь поколебал, что мырокрушенія так все трепетали, как мореходцы в чрезвычайную бурю кораблекрушенія * [105].

Представь убо себе, Душо моя, тогдашнее душ христіанских от сего змія мученіе! Оно видь не седм дней, как на море, продолжалось, но... и вовергнуло Христову філософію в крайнее презреніе и поруганіе, когда, наконец, уже открылось, что все язычники, достойно и праведно христіанску бесность сію осмевали и ныне осмевают. А как в самых дверях, и (по пословице) на первом поскоке лжет, так и в самый первый день непостоянен: «Да будет свет!»

Откуду же свет сей, когда все небесныя светила показалися в четвертый день? И как день быть может без сонца? Блаженная натура постоянна. Все что ли то днесь, то всегда не есть статочное. Таким вздором чрез всю седмицу рыгает, будьто был зрителем вселенскаго сего чудотворнаго театра и будьто нужда знать — прежде ли цвет или родился гриб? Наконец, всю Божію фабріку сію самым грубым юродством запечатлел: «Почи от всех дел Своих» [106].

Будьто истомлен, ничево создать не мог уже больше. И если бы не сіе помешало было, непременно у нас ныне показалися бы безхвостые львы, крылатыя черепахи и кобылы, хвостатые зайцы, единорожны волы, сладкогласные крастели, пухо-собольи ежаки, четыреокіе и четыреушіе судьи, правдолюбные ябедники и клеветники, премудрые (сказать по-теутонску) — шпіцбубы [107], по-малороссійску — умные дураки и протчая чудовища и уроды, а за ними бы вслед, как еліссейское железо [108], вынырнуло бы (сказать по-римску) mobile perpetuum і філозофскій, все блато европейское преобразующій в злато, камень... [109] Ныне же все сіе засело в Божіей бездне. Послушай, Душа моя! От сего видь лживых вод потоп изблевающаго источника убегал Іаков, как пишется: «Изыйде Іаков от студенца проклятаго и взойшол в Харрань» [110] — там, где возсела и судит вечная дружба и правда. А как Божію Богу отнял неутомимость, так сам себе чуждое и несродное усвоил, сиречь человеческій язык: «Рече змій жене».

Душа. Начала и я чувствовать вздор в сих словах: «Почи». «Бысть свет». Сіе значит: светлое и сонечное время. Потом, как безпамятен, повествует о сонце, будьто оно не бывало, а созидается новое. Естли же перваго дня вед-

* Вот слово, потрясшее тогда вселенну: «Связа сатану на тысящу лет». Боялася, чтоб не развязался губитель.

ро и светлость созданна без сонца, кая нужда созидать сонце? Не складно лжет.

Дух. О Душа моя! Знай, что Біблію читать и ложь его щитать есть то же. «Насади Господь Бог рай во Едеме на востоцех». Вот болтун! Сад насадил в саду. Еврейское слово Едем есть то же, что сад. Откуду же на сей (так сказать) садовый сад глядеть, чтоб он казался на востоках? Но и видно, что у него как сонце, так не един и восток. «Позна Каін [111] жену свою». О безстудный буе-слов! Забыл, что, по его ж сказке, не было в мыре, кроме четырех человек. Где ж он взял жену себе кроме матери?

Душа. Мне и то вздор кажется: «Бога ходяща в раю...» [112] Како пременяет место везде Сый?

Дух. Но сей клеветник нашепчет тебе, голубице моя, что Бог плачет, ярится, спит, раскаевается. «Помысли Бог... и размысли, яко сотвори человека». Потом наскажет, что люде преобразуются в соляные столпы, возносятся к планетам, ездят колясками по морском дне и по воздухе, сонце, будьто карета, останавливается и назад подается, железо плавает, реки возвращаются, от гласа трубнаго разваливаются городскія стены, горы, как бараны, скачут, реки плещут руками, дубравы и поля радуются, волки с овцами дружат, волы со львами пасутся, играют малчики с аспідами, востают мертвыя кости, падают из яблонь небесная светила, а из облаков крупяна каша с перепелками, из воды делается вино, а немыи, напившися, беседуют и прекрасно поют и протч. и протч. «Рысь почіет с козлищем». «И вол и медведь вкупе». Ах! «Не вем змія, ползущаго по каменє!» — вопіет Соломон. Видишь, что змій по лже ползет, ложь жерет, лжею рыгает. Не знай и ты его, о Душа моя! Кая твердость в следующих его речах? «Всякаго тука и всякія крови да не яст». Потом, забыв сказанное, говорит: «Напита их от тука», «Пійте от нея все, сія есть кровь Моя...» [113] Много ли же вкуса и в таких словах? «Да отыймет жрец от жертвы память ея»; «Да возложит жрец память ея на олтарь», «Всяк дар жертвы вашея солію да осолится» [114]. Кая жь пріятность и в сих неосоленных словах?

«Мелзи млеко, и будет масло!» «Аще ли ноздри чешеши, изыйдет кровь» [115]. «Дадите ей от плодов устен ея, и да хвалим будет во вратех муж ея...» [116] Что тощнее, худее и невкуснее, как сіе: «От потока на пути піет: сего ради вознесет главу». Что срамнее и вреднее, как Лотово в пещере обхожденіе? [117] А сіе уже паче всякія лжи лживее: «Вся покорил еси под ноги его» [118]. Кроме зверей и гадов, сколько тысяч крошечных летающих и ползущих зверочков сосут кровь человечу и поядают кровопотныя труды его? Наконец, взглянь, Душа моя! Зжалься и поболи о безчисленных, венца лишенных, мучениках — о тех нещасных страдальцах, кои, лестію сего мучителя прелщенны, выбодли себе соблазняющія очи, вырезали для царствія небесного свои ятра и скопили самоизвольно или вдруг во великом числе сожгли самы себе [119]. Бог верою, он же суеверіем втайне ловит. Суеверіе раздражило премилосерднаго кесаря Тіта [120]: будьто бы Біблія не велела смирятися пред царями. А сіе же то самое с полом земным сравнило іерусалимскія стены [121]. Призри, пожалуй, на весь сей земный клуб и на весь бедный род человечій. Видишь ли, коль мучительным и бедственным ересей, раздоров, суеверій, многоверій и разноверій потопом волнуется, обуревается, потопляется! А сей же видь весь потоп не свыше нам дан, но адская зміина челюсть отрыгая отрыгнула, изблевая изблевала, яко же пишется: «Глаголы потопныя, язык лстив». «Сохрани мя, Господи, от человека лукава...» Скажи же теперь, Душечко моя, не достоин ли сей змій за такія блеваки, вздоры, язвы, муки всемырнаго смеха, мерзенія и руганія? «...Создал еси ругатися ему».

Глава 4-я

Продолжается суд над зміем

Душа. Когда сей змій подвержен всемырному суду, тогда можем быть и мы над ним судіями. Не он ли есть оный Даніилов болван, філософским, скажу лучше, ізраилским *каменем* сотренный?.. Недавно я смеялась тому, что он до Авраама привел число троих гостей, а в Содом отправил только двоицу, а третій где? [122] Из воза, по пословице, убился?.. Конечно, гости стояли на горе. «Тріе мужи стояху над ним». Однако ж не сказал: явися ему Бог у горы, но *у дуба*. Смешно и тое: «Не мини мене раба твоего». Потом: «И омыются ноги ваши» [123]. Итак, у Авраама тріе, двое и един гость есть то же. Не сіе ли есть, по-германску, шпіцбуб, по-грецку — хімера [124], хімара, а у нас то же, что мара?..

Дух. Цысс-сысс-сысс! Тише, потише, голубко моя! Оглядайся, как притча учит, на заднія колеса. Не спеши! Ах, да не пожрет тя дракон и потоп! Рыдает мати, родившая дерзкого сына. О, дабы не рыдала и тебе! Невенчанныя оныя страдалцы погубил кто ли? Суд наглый. Вселенскій всеродных бед вечно обуревающій вся роды и вся веки и человеки наводит потоп кто ли? Суд наглый. Спа-

сительную оную от потопа пирамиду совершить в столпотвореніи помешал кто ли? [125] Языки сліял и речи замешал, источившія всех раздоров и разноверій ереси: кто ли? Суд наглый. Кто ли пресладчайшій мусікійскій богу орган [126], сиречь Біблію, дурногласною и безгласною сотворил и разстроил? Кто научил сію Еву петь песни не Богу Іяковлю [127], но бездушному деирскому ідолу, мыру сему? Суд наглый. Поют в костелах в день Святого Духа: «Согласная возшуме пищалская песнь» [128] и протч.

Но лучше было так петь: «Разгласная возшуме...» Сего ради изгнан из рая Адам, с растроенною своею псалтырью и с несличными своими гуслями. Эй, Душо моя! Бегай суда наглаго, опасно суди суд Божій. Знаешь ли, Біблія есть что ли? Видь она-то есть древняя оная Σφιγξ (Сфынкс), лев-дева, или льводева. Купно лев и дева. Се стретает тебе, обходяй вселенную ищущій, аки лев, дабы коло поглотить, а кто-то стретает? Давідов оный проказник, сящ и бес полуденный [129]. Вот тебе Сфынкс! А ты дремаеш и играеш! Не слышиш ли Соломона: «Любяй беду достоин ея». Разумееши ли, яко ныне стретает и ожидает тебе — или преблаженна победа, или совершенная беда? Аще решиш гаданіе ея, аще достанеш острогорній оный град, град Давір [130], град премудрости и граммоты ея премудрыя, град оный апокалипсный, град драгоценнокаменный, единый, возлюбленный Давіду град оный — «Кто воведет мя во град утвержден?» [131] Се мир тебе и милость во вся дни живота твоего! И дева и жена твоя се, яко лоза виноградная, в боках телеснаго дому твоего родит тебе сыны сіонскія и дщери іерусалимскія, не от крове, но от Бога раждаемыя, яко же пишется: «Блажен, иже имать сродники своя в Сіоне и племя свое во Іерусалиме». Сему-то победителю вышняго града муж Божій Халеб дает в супружество краснейшую всех плотских мыра сего невест, безневестную дщерь свою Асхань [132] оную: «Сію возлюбих от юности моея и взысках невесту привести себе, яко не увядает красота ея» [133]. Аще же по Сампсоновску льва сего, первосрящаго стража и пестуна девы сея, аки дракона, златое руно стрегущаго, не раздерешь [134], о, тогда-то вместо сладкаго Асхани твоея сота онаго: «Гортань ея сладость» [135] встренут тебе песіи мухи, «изгноняющіи сладость елея, и шершни и горесть оная». «Горе глаголющим горкое сладким». «Напитаю их пелынем». «Пошлю в них звери». «Зубы их — зубы львовы, убивающіи душу».

Раздери льва, Душо моя, да не он раздерет тя. Раздерешь, аще убежишь наглаго суда. Убежишь, аще будет Господь Бог твой с тобою. В злобном благаго человека

лице сердце крыется блаженно. «Словеса мудрых, яко же гвозди вонзенныи». О, опасно ходи около их, Душо моя. Каждое біблейное слово есть пригвожденно гвоздом оным: «Пригвозди страхом твоим плоти моя». И всякій глас ея есть то львиный рык оный: «Яко лев, возревет Господь». Тогда раздерешь, когда разберешь, найшов же сот истины, воспоешь со Исаіею: «В сокровищах спасеніе наше».

Знаю. Тебе видь соблазнили Авраамовы гости. Прошу не уничижать и не ругаться им. Видно, что сіе не дурь и не вздор, когда сказуют, что еврейская Біблія сим же штілем начинается: «*Вначале* сотворил Боги сіе небо і сію землю». Ражжуй! Сотворил Сіе значит един. Боги? Сіе значит не един [136]. Подобно пишется и о странниках оных: «Сошед убо,— странник рече,— узрю». Потом: «Мы погубляем,— говорит тот же странник,— место сіе» [137]. Я и мы? Видишь, что здесь значит то же. Аще кто с Пифагором раскусил *фігурний тріугол*, образующій истину, той видит, яко в нем 3, 2 и 1 есть тожде [138].

Тройца во единице и единица в тройце быть не может, разве единицы. Но кто же *един*, токмо *един Бог*. Вся тварь есть то плоть — разумей: сплетенная пльотка, склеенный песок, слепленный прах, разделяюйся во свою безконечность, разделеніем своим и сеченіем ответствуя противостоящему естеству Божію, единицею своею в неразделную безконечность и в безконечную неразделность простертому. Убо вся тварь есть то секомая натура. Несть ей причастія со всеблаженною оною *Единицею*: «*Едино* есть на потребу». И паки со *Святою Троицею* несть части твари. Сія Агарь [139] есть многая бедность и бедная оная многость. «Марфо! Марфо! Печешися и мольвиши о многости...» [140] Едино начало, а началная *единость* всю тварь предваряет: се угол! Создавшая плоть и вселшаяся в ней: се угол! Ищезшей плоти пребывающа же: се угол! Вот тебе, горлице моя, египетскій *тріугол!* Вот для чего влюбился в его мудрец самійскій! Не ведущіи себе и Бога сим соблазняются и ругаются. Светлыи же ангелы озаряют смыслы, веселящеся, яко с нами Бог. Тріугол, квадрат, коло, сонце, просфорный хлеб, с вырезанным среде его и вынятым чрез іерея квадратом или тріуглом [141], преломлен, просто сказать, растолкован Луке и Клеопе, все сіе единость образует.

Душа. «Радуйся, ковчеже, Духом позлащенный!» Ныне слышу! Ныне вижу! Ты мати и дом... Се! вижу Духа Божія, носящася верху потопных вод. Вижу *едино*, а *тое* есть *трое*. Вижу *трое*, а то *едино*... Но како *двое* и *едино*?.. Недоумеет ум... Накажи мя, Господи, и накажуся.

Дух. О, несмысленна и косна! От лика буйных дев, дево! И сего ли не постигаеши? Положи во едино конец и начало. Эй! Будь мне прозорлива, как Ноева голубица, да не причтешся к нещасному оному хору и не погибнеш потопом. «Оскудеша добрыя девы» [142]. «Погрязоша, яко олово во водах».

Будь же и ты судіею, но смотри: праведен суд суди. Не на лицо одно взирай и не цени по углам горницы, а по позлащенной скорлупе ореха. Знаешь видь, что змій есть, знай же, что он же и Бог есть. Лжив, но и истинен. Юрод, но и премудр. Зол, но он же и благ. «Коль благ Бог Ізраилев правым и мудрым девам!» Буде в нем станешь видеть одну злость и плоть, не престанет тебе уязвлять и питать оною, как пишется: «Приложи им зла, Господи, приложи». Кому? «Славным земли». Како может земля, плоть, гной славиться в доме Божіем? Весьма не советует Мойсею взирать на лице Свое Бог [143]. Сіе значит видеть в Біблін землю и тму, а вкушать яд. Содомляне всплошь — юноши и старцы их — пред сном в вечерь бродят около дому Божія, но алчут, аки пес, всегда [144].

Душа. Я рада очень, чтоб он не был язвительным. Тогда бы я не ругалася ему и не боялася бы смертного жала.

Душа. Как же сіе делать?

Дух. Произвесть праведный суд ему — вот что! И точно узнать силу дела его. Тогда малое отроча поведет его [145].

Душа. Как же сіе делать?

Дух. Вознесть и поднять его от земли вгору. Тогда явится спасительная сила его, как сам он признавается: «Егда-де вознесете Сына Человеческаго, тогда уразумеете, яко Аз есмь» [146]. Правдиво сказать: что ли я значу? И что ли то есмь? Ныне же сидите на седалищи губителей моих и незлобиву мою невинность убиваите. Сія же то, наконец, есть не ложная печать веры, чтоб поднять змія чуднаго сего, как пишется: «Знаменія верующим: языками возглаголют новыми», «змія возьмут, вознесут...» [147]

Душа. Кто же довлеет его поднять? А поднявши, где его девать? Разве на шею повесить?

Дух. Горы преносит, и змія поднимает кто ли? *Вера.* Подними прежде, не змінно, но твое самаго сердце, куда? К вечному, а змій во след твой самовольно вознесется вгору и повиснет на древе, а тебе на шею.

Душа. Вот беда! Загризет...

Дух. О дура! Не беда, но спасеніе... Он только тогда вреден, когда по земле ползает.

Душа. Скажи, Отче, пояснее, како ли повиснет на древе? Мы древо разумеем то, что крест, виселица...

Дух. Скажи лучше так: мы ползаем по земле, как младенцы, а за нами ползет и змій. И кто вас возставит? Да не выходит из памяти тебе пресветлая (слыши, дщи) Божіих гор седмица! Они суть седмь райскія яблони, седмь же, как едина, раждающа плод вечныя жизни. Теперь почувствуй сладкій сей глас невесты. «Яко яблонь посреде древес летных, тако брат мой посреде сынов». «Положите мя в яблоцех; под яблонею возбудих тя». *«Тамо роди тя мати твоя».* Видишь ли, куда вгору вземлется и на коем древе вешается? Такожде Исаіа чрез райское древо жизны разумеет седмицу: «Яко же дніе древа жизны, будут дніе людей моих».

На сем насажденном при исходищах вод древе повешен, из нечестиваго мужа блаженным, из ползущаго божественным, из ядовитаго делается спасителным, из мертваго живым... Послушай, како Исаія о всех Ноевых, или біблейных скотах, зверях и о самом зміе благовестит: «Не повредят, ниже погублят?» Но внемли, где не повредят? «На горе-де святой Моей». «Волцы и агнцы имуть пастися вкупе». «Лев, яко вол, снесть сламу, а змія — землю» [148].

Если же мне скажешь: он и без горы кушал землю и за то от Бога проклят, затем же то он проклят,— что жрал не на горе, без горы, не на горах святых. Не за то, что ел землю. Вся система мыра сего есть земля и прах, вода текущая и сень, псам преходящая. Подобало ему ясти и пить со Клепою, а где? На пути субботном, или с Петром на с небес низпущенной ковре или скатерте, или с Павлом у стола седмистолпнаго дому, или в горнице с ноги умывающими апостолами, сіесть со Ізраилем [149]. А где же? *Тамо*, пред Богом. В то время был бы он благополучен, как написано: «От потока на пути піет: сего ради вознесе главу». «Вознесу тя, Господи, яко подъял мя еси».

Вознесши же главу свою, могл бы тогда приподнять и все свое тулубище, как сам признавается: «Аще Аз вознесен буду от земли, тогда вся привлеку к себе».

Душа. Почему светлая седмица есть путь и поток?

Дух. Потому, что она есть лествица, все возводящая к Богу. Он един благ и един высок. А поток потому, что напаяет всю біблейную землю, устрояя к плодоприношенію всю неплодну фігуральных тварей тем тму. Для того пишется: «Источник исхождаше от земли и напаяше все лице земли». Лице есть то же, что фігура, эмблемат, образ: «Лице Мое да не явится тебе». «Просвети лице Твое, и спасемся».

Душа. Скажи же мне: когда просвещается лице Божіе? Видь сонце и день есть сам собою светел.

Дух. Никак! Всякая стихіа есть то тма. А просвещается лице Божіе тогда, когда в сердце сонечныя *фігуры* является слава Божія. Во время оно светает в сонце свет невечерній, а во дне его мрачном зареет дневнее утро вечнаго заходимаго века. И сіе-то есть: «Во свете Твоем узрим свет».

Из седмицы дней 7 проповедей выводит Давід Богу [150]. Так мудрствовать и протчім советует: «Благовестите-де день от дня». Іоил же: «Вострубите трубою в Сіоне». «Проповедуйте в горе Моей святой» [151]. А что ли проповедать? Вот что: «Яко приходит день Господень»; «Яко близ день тмы и бури, день облака и мглы».

Тфу! Как же не близко? Он закрылся в нашем мрачном и бурном дне. Так он нашим днем пожерт, как Іона китом [152]. И будьто закрыт стеною: «Се сей стоит за стеною нашею». Но стены двигнутся проч, а злой день изблюет благаго: «День дню отрыгает глагол», сиречь мудрому из мрачнаго дня выходит разум вечнаго дня. Во время оно фігура, таящая во утробе своей одеющагося светом, яко ризою, яки роза и крын, дышет благовонныя духи: «Дондеже дхнет день и двигнутся сени». «Смирна и стакта и касіа от риз твоих» [153].

Душа. А я не угадаю ли? — Наш темный день и сонце есть то горестна гора. А день Божій есть то из горы мамврійскій дуб. Знать-то он высок, когда авраамскій пир под ним... [154]

Дух. Вот тогда ж то просвещается лице Божіе, сиречь сонце, когда из него прорасло древо премудрости. Тут-то пир: «Яко в сени его (то есть сонца) мудрость, яко же скиніа посребренна, и источник разума премудрости, исходящій от нея, оживляет». В то время обновляется вся земля. «Дадеся ми всяка власть...» «Дуну и глагола им: пріймите Дух Свят!» «Дондеже дхнет день...»

Душа. Боже мой! Коль я усладилася *фігурою* сею! Она мне мила. О благолепный образе! Прекрасное лице вечнаго! Пресветлейшее око! Призирающее и облистающее всю землю! Кто ли в сытость насладится тебе! О, позлащенная вечностію скиніе і ковчеже Божій, спасающій от потопа всемырнаго! Ты еси сонце, храм тайному сонцу и селеніе Богу Іаковлю. Пой и воспой возлюбленному твоему, о прекрасная в женах! День и вечер пой! Нощ и утро пой! Вся тварь спит. Ты же и прекрасная сестра твоя луна не дремлете, поюще сію песнь: «Брат мой мне, и аз ему...» Мило мне дивиться, что к верховной сей *фігуре*

все протчія стекаются. А сія цариц царица ведет ко брату своему бесчисленное девиц стадо. «Отроковицы возлюбиша тя». «Во воню мира Твоего течем». «Приведутся царю девы во след ея» [155].

Сіи суть царицы и чистыя наложницы царя небеснаго: «Возрадуемся и возвеселимся о Тебе» [156].

Дух. Хвалю твое мудрованіе, любезная моя голубице. Изнемогающій во вере да вкушает оное зеліе и траву: «Всяка плоть — то сено» [157]. Но твоего возраста зубам стыдно сосать млеко. Раскусивай и ищи в шкорлупах зерно вечности. Дом Божій не всуе наречен луза, разумей: сад орешный. В нем-то Авраам и Іаков созидают жертвенник и при трапезе оной беседуют с Богом [158]. Иный в светлой седмице чрез день разумеет просто день. А иный жует каждый ея день, дабы почувствовать вкус животворящія правды и дня Господня, по-оному: «Соблюди нас во Твоей святыне весь день поучатися правде Твоей». И сіе-то есть: «Ов убо разсуждает день через день, ов же судит на всяк день» [159]. Да пребывает убо вкус и премудрость у совершенных, каков есть оный: «Господи! Очи Твои зрят на веру». Аще же седмисолнечныя очи седмичныя смотрят на веру, а вера обличает невидиму и нову тварь, тогда видно, что Іеремія [160], рекшій сіе, не был из числа сих: «Ов разсуждает день чрез день».

Душа. Но где мои дщери іерусалимскія? Я скучилася без них. Где крынов краснейшая, сих девиц наставница? Куда она спешит? То желает прохладиться. «Под сень-де его возжелах». То просит: «Воведите мя в дом вина». То хвалится: «Пойду себе к горе Смирнинской». «Утвердите мя в мирах». Зачем ей в трактир ходить? Захотелось вина и благовонных помад?

Дух. Она прямо идет в горняя к Отцу своему. Запалила ее любов. Желаніем желает с ним повеселиться и напиться приснаго и свежаго, нововыдавленного вина, называемаго римски — муст. Погулять ей хочется. Она идет к Лоту.

Душа. Да где же девался возлюбленный ея? Разве уже скучилося ей с ним? Зачем ей к Лоту?

Дух. Хочет поспать с батюшкою. Так, как девочки с Давідом, а Давід с вечным покоем. «И полещу и почію». Первее его безпокоили девочки. «Поспах-де смущен». Жалеется, будьто ожелчен. Потом радостно вопіет: «Сей покой мой!..» Вино и покой влекут старейшую дщерь Лотову, а она и юнейших стадо сестер влечет сюда же. Но не почитай же чистую сію голубицу блудницею. Ея отец и брат, и друг, и жених, и господин есть то же.

Душа. Что значит пещера Лотова?

Дух. Она есть солнечный чертог того: «Аз цвет полній (полевый) и крын удолній». Лот, еллински — стакта, есть тук и клей из ароматных древес. Вспомни древо жизни. «Воня мира твоего паче всех аромат». «Возрадуемся и возвеселимся о тебе». «Вы друзи мои есте». «Пиша же и упишася с ним». «Не имам пити от плода лознаго, дондеже пію новое...»

Чувствуй, душа моя, что Іисус не піет вина, но ожидает некоего дня Навинова; каков ни был, ни будет вторый вовеки. Во оный *един день* желает как пасху кушать, так и пить муст, сиречь нехмельное, но сладкое и новогроздное вино, опрыснокам приличное [161].

Душа. Вспомнила я ложь зміину, будьто муст могл зделать пяным Лота. Но где было взять ветхаго вина беглецам? А диких гроздей довольно найтить можно.

Дух. Пожалуй, остав ветхое и новое вино с опрыснокамі и пасхою! Да ищезнет, яко дым, вся тлень от блистанія сладчайшія истинны! Царствіе Божіе несть пища и питіе. Все тлень и лжа, кроме единыя вечности. Она есть истина Божія. Все жуй, вари и преобразуй в центр и в конец біблейный; разумей, в сок твоего сердца. Вот как! Печаль сего мыра подобна пяному вину. Печальный, будьто пяный, бывает разслаблен, томный и унылый. Вот вино умиленія! «Напоил еси нас вином умиленія». Но вечная истина есть то сладчайшій муст и нектар, не во грусть, но в кураж и в крепость приводящій. Вот что значит: «Дондеже пію новое» и протчая. Пяны и слабы суть все *фігуры* без вечности. «Укрепитеся, руце разслабленныя». «Се Бог наш суд воздает». «Тогда скочит хромый, аки елень...» Вспомни седмистолпный дом премудрости [162]. Как ли ты понимаеш *фігуру* дома сего?

Душа. Я доселе понимала, что сей дом на столпах облокотился или утвержден на них.

Дух. Не прелщайся же и знай, что здесь столп значит не тое, что у римлян columna, но то, что у них turris, а у еллинов πυργος, сиречь возвышенное здание по образу круглаго или квадратнаго столпа. У нас называется башня, бойница (propugnaculum) или терем, как видно из малороссійской песни:

Понад морем глубоким
Стоит терем высокій.

Таков был столп древній, называемый Φαρος, при усте реки Ніла, над морем [163]. Глава его дышала пламенем, в ночи из великой дальности видимым, путеведущим мореходцы к гавани. При сем столпе 70 толковники преголковали еллински Біблію [164]. Тут праздновалася ежегодно память толикаго дела. Чудо от седми древних чудес сей, превышше облаков столп. Вот тебе твердыи, утверждающіи дом вечнаго столпы: седм дней, седм сонец, но едино, и седм очей, но едино, и седм огней, но един огнь, и седм столпов и един столп. «Столп крепости от лица вражія». Сіи седм теремы, главы своя вышше облаков возносящіи, суть пресветлыи чертоги вышняго, от безчисленных горниц избранныя горницы, весь премудраго нашего Соломона храм, чудо вселенныя, просвещающіи и защищающіи. «Седм сія очеса Господня суть...»

Благослови Бог день седмый. «В той почи от всех дел Своих». «О Ізраилю! Коль велик дом Божій! Велик и не имать конца». Но не сонце ли есть нерукотворенный храм ему? «Кій дом созиждете Мне?» — глаголет Господь. В сем столпе снизшед, зделал смешеніе, а подув в сей же горнице благоуханною своею бурею, произвел разделеніе языков по всей сей земле. В сей куще надверхо шел росоносный огнь и огненный хлад Духа Святаго на апостолы. Тут-то пяны стали апостолы. «Пиша же и упишася с ним». Напилися они не на то, чтоб увянуть, падать, ползать и спать на земле. Во плоть возбешенны не были. *Дух вечнаго* согрел сердце их. Отсюду кураж, новыя мысли, странныя речи, чудная сила, ясен язык их... Вот род піянства или вид его. А как Учитель их не пьет вина, не дождав некоего дня, новому сему питію виновнаго: «До дне того, егда...» и протч. и не яст пасхи без горницы некоего человека, так и ученики пяными показалися народу вот когда: «Есть бо час третій дне» [165]. Третій час, третій день есть то воскресенія вечность и царствіе.

Душа. Скажи же, Отче мой, для чего там же, кроме некоего дня великаго и кроме дому некоего, поминается и о Царствіи Божіи? «Не имам ясти, дондеже скончаются во Царствіи Божіи» [166]

Дух. Почто дремлешь? Не слышишь ли, что третій день и царствіе есть тожде. Не забывай, что светлая седмица есть столп, град, дом и престол митрополскій. Тут сидит, судит и началствует племенам земным тот: «Ты кто еси? и рече им Іисус: *Начаток*» [167]. Сонце есть день, столп — горница. Тут царствіе Божіе, сиречь правленіе, власть и *начало*. «Даст ему Господь Бог престол Давіда, отца его». «Се Бог наш суд воздает!»

Душа. Я слыхала, будьто лучше читать: «Глаголаху, яко мустом исполненны суть», нежели так: «Яко вином исполненны суть» [168].

Дух. Как хотишь, читай, но мудрствуй о Бозе. Видь

о вине можно сказать то же, что о воде: «Сіе же рече о Дусе» [169].

Душа. Не сей ли есть оный столп облачный и огненный, нощію и днем ведущій Ізраиля? [170]

Дух. Сей есть оный самый.

Душа. Для чего же в римской Біблии читают: in columna, сиречь в столпе облачном, а не читают: in turri nubis?» [171]

Дух. Преткнулся толковник. Правда и приличность вопіет, да будет столп столповидным жилищем. Равно претыкаются иконописцы, вмещающіе Симеона Столпника [172] на колумне, не на виноградной горничке с балконцем, как видно из притчи: «Созда точило и столп», сиречь горничку во винограде [173]. Чему ты усмехнулася?..

Душа. Ведаешь, Господи, и тайная моя. В катедральном Софійском храме главная ікона, образующая дом премудрости, выставила седм колумны, поддержащія стену [174]. Ныне вижу их обман. Сверх того смех мне сотворили книжники безмінервныи. Они Діогена загнали в бочку [175]. Едино не ражжеванное слово раждает смешныя вздоры. Как можно жить в бочке или на колумне?

Дух. Но не вельми будь любопытна во ветошах и вретищах. Термін или глас есть вретище! Путь ізраилскій не к ним, но чрез них. Забудь столпы твои. Спеши ко оным нерукотворенным: «Обиліе в столпостенах твоих». Там пир, трапеза, хлеб, вино и невестник, и невеста. «Ведите мя в дом вина». «Пойду себе к горе Смирнинской». Там Іерусалим. Тамо мне мир. «Возвеселихся о рекших мне: в дом Господень пойдем». «Тамо седоша престолы на суд». Из сея горы Девора изнесла суд на Сісару [176]. Из сея кущи Іаиль, вырвав кол, пробила ему сквозь чрез око голову [177]. Из сего града Юдіф выйшла и отняла главу Олоферну [178]. Из сего столпа жена жерновым уломком сокрушила Авімелеху темя [179]. Из сего дома принесла хлебы и вино, мясо и смоквы и муку чистую прекрасная Авігеа Давіду возлюбленному [180]. Видишь, Душа моя, в кой дом желает невеста? «Ведите мя в дом вина!»

Душа. Хотелося бы мне знать жену, сокрушившую темя Авімелеху. Вот героиня!

Дух. Она видь есть невеста нашего Соломона. «Сверже-де жена едина улом жерновны». А не слышиш Соломона? «Едина есть голубица-то моя». Смотри, куда сія голубица ведет хор дщерей іерусалимских? К воротам их, куда и Давід хочет прилепитися. «Во вратах дщере Сіони». Тут игумен сидит и кушает хлеб свой. Тут праздник и торжество. Но где? Слышь! В полудне, в солнце. «Той есть

Бог наш. Той упасет нас вовеки». «Внійдох во вертоград мой, сестро моя». «Ядите, ближніи, и пійте и упійтеся, братія!»

КОМЕНТАРІ

1–2 Вперше цей твір Сковороди надруковано у петербурзькому виданні 1912 р. (за редакцією В. Бонч-Бруєвича) за автографом, який тепер зберігається у відділі рукописів Інституту літератури ім. Т. Шевченка АН України. Визнаємо за необхідне повернути традиційний правопис (з великої літери) деяким богословським термінам (Бог, Біблія тощо) та виправити деякі помилки, звірившись з автографом. Зазначимо також, що замість літери «ъ» у тексті вживається «е».

З метою уніфікації історичні назви, імена та форми скорочень при посиланнях (за рідким винятком) подаються у спосіб, що вживається в українському перекладі Біблії за редакцією І. Огієнка. У випадку з книгами девтероканонічними (Сираха, Мудрості та ін.), яких у зазначеному перекладі немає, використано католицьку редакцію отця І. Хоменка. Інколи в дужках наведені варіанти написання власних імен; правопис Сковороди виділено курсивом. Нагадаємо, що в перекладі І. Огієнка нумерація псалмів подається за масоретською (гебрейською) традицією (православний та католицький канон використовує інший спосіб), а назви деяких книг скорочуються досить незвично (напр., «Книга Буття» подається як «І М.», тобто «Перша книга Мойсеєва: Буття», а «Книга Ісуса Навина» — як «Єг.», тобто «Книга Єгошуї»). Якщо текст слов'янської Біблії (який, власне, вживав Сковорода) суттєво різниться від сучасних перекладів або іншим є місцезнаходження цитати,— у примітці, після посилання на відповідний розділ та вірш, на це спеціально вказується.

Зауважимо: цитати з Святого Письма в діалозі «Потоп змінн» не завжди є точними. Часто Сковорода вільно переповідає, а іноді доповнює автентичний текст власними думками.

«І з'явилась на небі велика ознака: Жінка, зодягнена в сонце...» — оповідає апостол Іван про видіння, що було надіслане йому Богом.— І змій стояв перед жінкою, що мала вродити, щоб з'їсти дитину її, коли вродить... І жінці дані були дві крилі великого орла, щоб від змія летіла в пустиню до місця свого... І пустив змій за жінкою з уст своїх воду, як річку, щоб річка схопила її». Символічне витлумачення цього образу з Об'явлення св. Івана Богослова Сковорода робить канвою свого діалогу. Звідси і його назва: «Потоп змінн».

3 Цей діалог, як і деякі інші твори філософа, присвячений Михайлу Ковалинському (1745—1807), учню і «духовному сину» Сковороди. Ковалинський, вчений і талановитий літератор, згодом одержав чин генерал-майора, став одним з кураторів Московського університету. Його перу належить відома біографія Сковороди.

4 У XVII—XVIII ст. в Києві з'явилося кілька видань стародавньої популярної книжки, що мала назву «Лимонар» (тобто «квітник»). Цей «Лимонар» (або «Луг духовний» чи «Сінайський патерик») являв собою збірку приповістей про побожних людей та подвижників. Її автором був єрусалимський чернець блаж. Іван (Іоанн) Мосх (друга половина VI ст. по Р. Х. — перші роки VII ст.), вчитель Софронія (560—638?), який згодом став патріархом Єрусалимським. Втім Іван завжди обходився з молодим Софронієм як рівний з рівним, називаючи його «другом», «софістом» (тобто «мудрецем»), а то й «паномм». Передмова до одного з видань «Лимонаря» (а видання помітно різняться одне від одного змістом) починається з присвяти: «Іоанн

Евират Іеромонах — улюбленному у Христі Софронію софісту». «Евиратас» (одне з прізвищ блаж. Івана Мосха) з грецької перекладається як «стриманий», «поміркований». Сковорода (помилково?) подає латинізовану форму — *«Эвіратус»* («скопець», «женоподібний»).

[5] Великий Бурлук — містечко на Харківщині.

[6] Характерне для Сковороди зіставлення та алегоричне витлумачення біблійних образів. Як повідомляє Книга Буття, страшна злива була послана Богом на грішну землю й потопила людство, за винятком восьми душ, які врятувалися в ковчезі на чолі з праведним Ноєм (1 М.6.9—22; 1 М.7; 1 М.8; 1 М.9.1—17). Сковорода виявляє паралелі між цією подією й апокаліптичними видіннями св. Івана Богослова, в котрих «повідь» чинить не Бог, а змій (Об.12.15).

[7] Згадується переказ античних космогонічних міфів у кн. I поеми «Метаморфози» римського поета Публія Овідія Назона (43 до Р. Х.—18 по Р. Х.).

[8] «З вовком овечки пливуть» (з лат.).

[9] «Та дмухнув Ти був духом Своїм — і закрило їх море: вони потопились в бурхливій воді, немов оливо!» (2 М.15.10).

[10] Ізраїль (Ісраел), (гебр. «богоборець») — ім'я, яке дав Бог патріярху Якову, після того, як Яків боров Божого Ангола (1 М.32. 23—33). Найчастіше вживається як найменування всього народу, котрий, за Божим волінням, пішов від Якова. В духовному сенсі — всі, хто «ходить по слідах віри» (Рим. 4.12; Гал. 6.16). Згадуючи «перехід через безодню», Сковорода натякає на перехід Ізраїльського народу через Червоне море під водійством Мойсея (2 М.14. 19—29).

[11] Барух *(Варух)* належав до одного із найзнатніших родів у Юдеї. Він був другом пророка Єремії, записував його пророцтва й читав народу (Єр. 36). Разом з Єремією Барух терпів переслідування і страждання. Лише одного разу в Баруха вирвалася скарга: «Ой горе мені, бо додав Господь смутку до болю мого! Я змучився зітханням своїм, і не знайшов відпочинку!» (Єр. 45).

[12] Пор.: «Та де мудрість знаходиться, і де місце розуму? Людина не знає ціни їй, і вона у країні живих не знаходиться. Безодня говорить: «Вона не в мені!» І море звіщає: «Вона не зо мною!» (Йов. 28.12—14). Коментатори Святого Письма стверджують, що «премудрість» може означати як людську мудрість, так і об'явлення Самого Бога, Божий розум, що керує всесвітом. Тлумачення «премудрості» (Софії) Сковородою заслуговує на окреме дослідження.

[13] *Ідол деирскій* — височенний золотий бовван, котрого встановили за наказом царя Навуходоносора на полі Дур (Деїр) поблизу Вавилона в VI ст. до Р. Х. (Дан. 3.1—7). Дехто з істориків твердить, що насправді йдеться про статую Сіна, Бога Місяця, культ якого намагався запровадити Набонід, один з наступників Навуходоносора.

[14] Вогонь може означати символічною мовою день суду й очищення (1 Кор. 3.12—15; Об. 18.8) або загибель (Іс. 66.24). Образ «озера огняного» наводить св. Іван Богослов: Об. 19.20; Об. 20. 13—15. «Огняне море».

[15] Компілятивна цитата: Пісн. 2.9 та Мт. 14.31. Євангеліст Матвій оповідає про те, як апостол Петро силою віри надбав був здатність іти по воді, але, злякавшись великої бурі, мало не потонув. Христос підхопив його зі словами: «Маловірний, чого усумнився?»

[16] Сфінкс у египтян — істота з тулубом лева та головою людини. За грецьким міфом — чудовисько з головою та грудьми жінки і крилатим тулубом лева. Поблизу міста Фіви воно підстерігало подорожніх і пожирало всіх, хто не міг відгадати його загадку: «Хто зранку ходить на чотирьох ногах, вдень — на двох, а увечері — на трьох?» Правильну відповідь — «людина» — знайшов Едіп, і страховище кинулося у прірву.

[17] Див.: Іс. 57.20,21. Подальший уривок: «Тож усі, що огонь ви запалюєте... ходіть у жарі свого огню, та в стрілах огненних, які розпалили» — теж з пророцтва Ісаї.

[18] Після всесвітнього потопу Бог зробив на небі райдугу як знамення Божого заповіту, що не буде більше зливи на спустошення землі (1 М.9.8—17).

[19] *Волхви* — мудреці зі сходу, які були приведені в юдейське містечко Віфлеєм до новонародженого Ісуса чудовою зіркою (Мт. 2.1—12).

[20] Натяк на оповідання про четвертий день створіння світу, коли Бог розмістив на небі світила (1 М.1.14—19).

[21] Ісая — один з найвеличніших біблійних пророків, який жив в VIII ст. до Р. Х. в Єрусалимі. Він виступав проти лицемірної побожності народу і провіщав суд над земним величчям та розкошами після того, як прийде Агнець Божий, що має з'явитися у плоті. Ісаю називають месіанським пророком, або «евангелістом Старого Заповіту», бо його слова — не про зовнішню велич Ізраїлю у день появи нового Царя, а про сповнену стражданнями долю Месії, яка має переобразити землю через внутрішнє переображення людей.

[22] Іс.60.20.

[23] 1 М.9.13. Відповідне за змістом місце в Ісаї — Іс.54.9.

[24] Біблійне слово «мир» (гебр. «шалом») має сенс «повнота життя». Від цього «миру» Сковорода відрізняє «мыр» — зовнішній феноменальний світ, «мырик» — людину та «мыр символичный», або ж Біблію.

[25] Вірш, напевно, написаний під впливом псалма 42. Тема псалма набула дещо іншого сенсу, пов'язаного з важливою для Сковороди ідеєю самопізнання людського серця.

[26] Як повідомляє М. Ковалинський, у 1773 р. в швейцарському місті Лозанна він познайомився з якимось Данилом Мейнгардом. Далі Ковалинський пише: «Повернувшись з чужих країв та побачившись із Сковородою в 1775 р., розповів йому друг (тобто сам Ковалинський) про ту дивовижну зустріч, за якою він знайшов у Лозанні людину, схожу на нього рисами обличчя, властивостями, складом думок та дружбою до нього. Сковорода злюбив його заочно і з того часу почав підписувати в листах та творах своє ім'я таким чином: Григорій вар (гебр. син) Сава Сковорода, Данил Мейнгард» («Життя Григорія Сковороди»).

[27] Сковорода цитує «Листи» римського державного діяча та філософа-стоїка Луція Анея Сенеки (близько 4 до Р. Х. — 65 по Р. Х.). Переклад з латини: «На недоступному місці стоїть дух, позбавлений усього зовнішнього. Немає нічого кращого, як, відкинувши чуже, жити в мирі з самим собою і нічого не боятися».

[28] Пр. 12.26 слов'янської Біблії.

[29] Відомий стародавній сюжет, використаний Кирилом Туровським (XII ст.) у «Слові про сліпця і хромця», часто зіставляють з приповісткою Сковороди. Не буде зайвим звернути увагу на те, що алегорія Сковороди відображує взаємини душі і духа, а не відношення душі до тіла, як це було в Кирила Туровського.

[30] Храм Соломонів — так званий «дім святилища» — перший єрусалимський храм, споруджений царем Соломоном за 1000 р. до Р. Х. Маємо кілька описів цієї споруди: 1 Цар. 6.1—37; 1 Цар.7. 13—51; 2 Хр.3.1—17; 2 Хр. 4.1—22. Храм являв собою будівлю з тесаного каменю до 15 метрів заввишки, з плоским дахом кедрового дерева. Усередині він був розділений на два приміщення: Святеє та Святеє Святих, або «девір» (особливий невеличкий дерев'яний будинок). Зсередини стіни храму були обшиті кедриною з різьбленими зображеннями херувимів, пальм, плодів та квітів, покритих золотом. В Святому Святих

знаходився «ковчег заповіту» — скриня, де зберігалися скрижалі об'явлення. Над ковчегом простягали свої крила п'ятиметрові статуї херувимів. Поруч стояли десять семилампадних світильників (див. прим. 31), золотий жертовник і столи для хліба показного. Храм, який вважався найбагатшою спорудою того часу, був пограбований єгиптянами й остаточно спалений військом Навуходоносора на початку VI ст. до Р.Х. Відновлювався в зовсім іншому вигляді ще два рази (так званий храм Зоровавеля та храм Ірода, котрий прикрашав місто Єрусалим у добу Ісуса Христа). Зруйнований в 70 р. під час здобуття Єрусалима імператором Тітом.

[31] Семилампадний світильник був священним приладдям скінії (намету, який Мойсей влаштував у пустелі для служби Божої), а пізніше — храму. Він мав вигляд стебла з шістьма паростями, що відходили по три з кожного боку (2 М.25.31—40; 1 Цар. 7.49). Світильник у храмі вважається за символ Бога (Іс.10.17; Об.21.23). Число сім за деякими тлумаченнями означає багатство Божої благодаті.

[32] Золоті зображення херувимів прикрашали віко ковчега заповіту, покриваючи його своїми розпростертими крилами (2 М.25.18—20). Окрім того, в храмі Соломона стояли дві величезні фігури херувимів з оливкового дерева, обкладені золотом (І Цар. 6.23—28), також з розпростертими крилами, тож ковчег і справді знаходився під їхньою тінню.

[33] Апостол Павло (інше ім'я — Савл) — один з найвідоміших учнів Христа, мандрівний проповідник. Сковорода веде мову про віри з Послання св. апостола Павла до филип'ян: «І мир Божий, що вищий від усякого розуму, хай береже серця ваші та ваші думки у Христі Ісусі». (Фил. 4.7).

[34] «Багато лихого для праведного, та його визволяє Господь з них усіх: Він пильнує всі кості його, — із них жодна не зламається!» (Пс. 34.20,21).

[35] Схожі за змістом фрази досить часто зустрічаються в пророків Ісаї та Єремії (напр.: Іс.44.2—5). У Біблії гебрейський народ часто зветься «синами Якова», «насінням Якова», «домом Якова», або просто — «Яковом», за ім'ям патріарха, від дванадцяти синів якого це плем'я мало своє походження.

[36] Філософ В. Ерн зазначає, що вся «наука Сковороди є органічним синтезом Платона з Біблією», що Сковороду «можна іменувати християнським платоніком». Д. Чижевський також називає платонізм одним із трьох джерел його філософії, поряд з патристикою та творами німецьких містиків, хоча й застерігає, що, мабуть, в старому Києві бракувало безпосереднього знайомства з працями Платона. Так чи інакше, а прямих і прихованих посилань на Платона в Сковороди — сила. Для нього Платон — «премудрий» та «боговидець».

[37] За звичаєм на свято гебрейської Пасхи можна було дати волю одному з в'язнів, приречених до страти. Євангеліє розповідає, що римський намісник Юдеї та Самарії (від 26 до 36 р. по Р. Х.) Понтій Пилат, бажаючи врятувати Ісуса Христа, запропонував відпустити саме Його. Одначе народ наполягав на тому, щоб звільнити розбійника Варавву (Мт.27.15—26).

[38] Сковорода згадує відому приповість з VII книжки платонівського трактату «Держава». За Платоном, людина тільки уявляє, що знає істинне буття, насправді ж ми бачимо лише тіні на склепінні печери.

[39] Платонівська наука про ідеї викладена в діалогах «Федон», «Бенкет» та «Парменід».

[40] Вираз апостола Павла: «А Богові подяка, що Він постійно чинить нас переможцями в Христі, і запашність знання про Себе через нас виявляє на всякому місці! Ми бо для Бога Христова запашність серед

тих, хто спасається. І тих, які гинуть, для одних бо смертельна запашність на смерть, а для других запашність життєва в життя» (2 Кор. 2.14—16). «Христос» — грецький переклад гебрейського слова «Месія» («Машіах»), тобто «Помазанець». Так називали Божого Первосвященика, Пророка і Царя, що його пришестя очікував був ізраїльський народ. Новозаповітна християнська наука вчить, що Бог послав Свого Сина, щоб викупити (спокути) гріх усього людства (Гал.4.4,5). Його служіння тривало близько тридцяти двох років в гебрейській Палестині на початку нового літочислення. Син Божий, на ім'я Ісус (гебр. «Єшуа», тобто «Бог спасає»), народився у Віфлеємі, виховувався в Назареті, був розп'ятий та похований в Єрусалимі. Святе Письмо вчить, що Ісус Христос воскрес і на сороковий день вознісся на небо (Мр.16; Лк.24). За християнською теологією, боголюдина Ісус є втіленням Слова (грец. «Логоса»; див.: Ів.1.1—5), другого Лиця Божої Трійці (єдиної в своєму єстві!). Проте для Сковороди Ісус Христос насамперед — моральний взірець, вчитель правильного життя, якого він намагається порівнювати з давньогрецькими філософами. Втім, Сковорода не залишається на цьому поверховому рівні розуміння постаті Ісуса. Він неодноразово підкреслює саме «божественність» Ісуса Христа. Відкидаючи вартість історичних свідчень про Сина Божого, Сковорода стверджує духовий сенс факту його смерті і воскресіння, на якому будується цікава (і, зрештою, не суперечлива православному християнству) наука про «переображення» людини.

[41] У перших розділах Книги Буття описане створення світу Богом протягом шести днів. Сьомого ж дня Бог «відпочив» (1 М. 2.2). Тому звичайно коментарі на це місце Святого Письма звуться «Гексамерон» («Шостоднів»). Одначе Сковорода, в якого була особлива наука про «душевний мир» або «спокій», надає дуже важливого значення саме дню сьомому (пор.: Євр. 4.1—10). Для українського філософа біблійна оповідь про створення має сенс тільки в алегоричному розумінні, а саме: як приповість про створення так званого «символічного світу», мета існування якого — приведення усієї твари до злагоди з Богом, інакше — до «сердечного мира».

[42] «Колісниця» в Сковороди дуже важливий символ «переображення». Тут він наслідує традиції гебрейського символізму: 1 Сам. 6.7—9; Іс. 66.20. «Престол» же звичайно вважається за символ гідності та влади. Саме в цьому сенсі Біблія оповідає про «престол Божий (Іс. 66.1; Мт.5.34). Проте в місці, що коментується, Сковорода, очевидно, веде мову про мідяні підстави для так званого «моря» (посудини для жертвування), які мали по чотири мідні колеса, (або «кола»). Оце «море» на підпорках стояло в соломоновому храмі (І Цар. 7.23—37).

[43] Авраамська скінія — шатро, з яким мандрував праотець гебрейського народу Авраам за два тисячоліття до Р.Х. Праведний Авраам у Біблії зветься «другом Божим» (Як.2.23; Іс.41.8). Його скінія вважається прообразом похідного храму Мойсея, а також символом «міста, що має підвалини, що Бог його будівничий» (Євр. 11. 8—10), тож «Царства Небесного».

[44] Ілля — пророк IX ст. до Р.Х., служив у північному Ізраїльському царстві. Як розповідає Святе Письмо, Ілля був взятий живим на небо в огняному возі (2 Цар.2.1—11). Сковорода знаходить в особі Іллі ще один символ саморозвитку та переображення душі. Саме Ілля, за Євангелієм, разом з Мойсеєм удостоївся бути свідком Переображення Христа (Мт.17.1—9).

[45] Захарій — тут: пророк VI ст. до Р.Х., який словом збудив у народу силу приступити до відновлення Божого храму. Видіння Захарія сповнені багатьма алегоричними образами та символами. Один з цих символів — сімку очей (Зах.3.9; Зах.4.10) — Сковорода витлумачує як

повноту буття переображеної тварі, що досягає «чертогів вічного». Взагалі число «сім» вважається у євреїв святим числом, яке символізує поєднання Божої досконалості (число 3) та світового порядку (число 4). Інакше: це число є символом союзу Бога з людьми, символом спілкування між Творцем та Його створінням.

[46] Єзекіїль *(Іезекіил)* — син священика, який потрапив у полон до Навуходоносора, де почав пророкувати своїм одноплемінникам (VI ст. до Р.Х.), сучасник Єремії. В першому розділі Книги пророка Єзекіїля описується видіння чотирьох крилатих істот у вогні. Сковорода знов-таки вбачає тут символ внутрішнього душевно-духовного руху людини.

[47] Пасха (грец. «паска», гебр. «песах») — «проходження мимо» — найменування свята, котре Бог повелів святкувати синам ізраїлевим на спомин того, що Він вивів їх із землі рабства (2 М.12.1—28).

[48] Дослідники творчої спадщини Сковороди вважають, що тут згадана емблематична картина із збірки, котрих дуже багато видавалося в Європі XVI—XVIII ст. Д. Чижевський твердить, що безпосередній вплив на Сковороду мала так звана «амстердамська збірка» — (Symbola et emblemata selecta» (понад 840 гравюр), що її за наказом Петра I було видрукувано 1705 р. в Амстердамі.

[49] Давид — цар Ізраїльський та Юдейський, пророк і видатний поет, життя якого докладно описано в Книгах Самуїлових та в Першій книзі Царів.

[50] Тут згадані деякі епізоди з Святого Письма: в'язниця і Йосип — 1 М.39.19—23, скринька і Мойсей — 2 М.2.1—10, яма та Даниїл — Дан. 6.1—29, Деліла і Самсон (самсон — євр. «сонечко») — Суд. 16.1—22, шкіра і Йов — Йов. 19.25,26, плоть і Христос — Рим. 1.3, печера і лев — можливо, Наум. 2.11—14, або Єз. 19, риба та Йона — Йон. 2.1—11, ясла і Дитина — Лк. 2.1—20, гріб і Воскреслий — Мт. 28.1—10, ланцюги і Петро — Дії.12.12.7—11, кош і Павло — Дії. 9.23—25, жінка і насіння — 1 М.3.15, Голіят і Давид — 1 Сам. 17.1—58, Єва і Адам — 1 М.2.18—25; 1 М.3.20; *«Авраамова сень»* та гості — 1 М.18.1—8, ковчег і Ной — 1 М.6.13—22; 1 М.7; 1 М.8.1—22, в'язниця (колода) і Єремія — Єр.20.1.—6, море та Ізраїль — 2 М.14.10—31. Загальний зміст, який вбачає Сковорода в цих епізодах: дещо приховане з'являється назовні. Як відомо, за наукою Сковороди, внутрішня, «божественна» натура є прихованою в світі і в людині і потребує відшукування, викриття її.

[51] Содом — одне з міст, знищених за своє нечестя вогнем, який зійшов з неба (1 М.19.1—29). Загибель Содома часто розуміється як символ майбутнього Божого суду над гріхом (Мт. 10.15; Лк. 10.12).

[52] «Буду Тебе величати, о Господи, бо Ти з глибини мене витяг» (Пс.30.2).

[53] «Душа моя слабне від туги за спасінням Твоїм,— чекаю я слова Твого! За словом Твоїм гаснуть очі мої та питають: «Коли Ти потішиш мене?» (Пс. 119.81, 82).

[54] Епізод з видіння пророка Захарія (Зах. 4.1—10).

[55] Перші розділи Книги пророка Захарія являють собою діалог пророка і Ангола. Напр.: Зах. 1.9. Сучасні переклади Біблії замість слов'янського «глаголяй *во* мне» подають се як «говорив *зо* мною».

[56] «Він світильником був, що горів і світив» (Ів. 5.35).

[57] Идеться про Івана Христителя або Предтечу — останнього та найвеличнішого з пророків Старого Заповіту, який приготував своєю проповіддю народ до Царства благодаті, що наближається (Лк.1.57—80; Мт.11.11). Іван збирав у Юдейській пустелі натовпи людей, впливав на них своїм аскетичним способом життя та проповіддю покаяння і спрямовував їх до Христа, якого пізнав через об'явлення Духа Божого (Мт.3.1—17) під час хрищення. Ірод Антипа, правитель Юдеї, посадив Івана до в'язниці, а потім звелів відрубати йому голову за

вимогою Саломії, доньки своєї незаконної дружини Іродіяди (Мт.14.1—12).

[58] Юда (Іуда), або Левій Юда, або Тадей (Фаддей) — один з дванадцяти апостолів, на прізвище Яковів (тобто син апостола Якова меншого). В Ів.14.22 цей Юда відрізняється від Юди Іскаріотського, який зрадив Христа. Послання Юди спрямоване проти фальшивих вчителів-спокусників, яких автор порівнює з «зорями блудними» (Юд.13) і «скиненими Анголами» (Юд.6) та зве їх: «тілесні, що духа не мають» (Юд.19).

[59] Люцифер (лат. «той, що несе світло») — одна з античних назв ранкової зорі або зірки. В ранньохристиянській писемності так іменували скинутого ангола — сатану. Церковнослов'янською мовою «люцифер» перекладається як «денница» або «лжеденница».

[60] Агнець (ягня) — символічне найменування Ісуса Христа, який приніс Себе в жертву за гріхи світу. Іван Христитель біля Йордану, де він христив людей, побачив, як до нього йде Ісус, і сказав: «Оце Агнець Божий, що на Себе гріх світу бере!» (Ів.1.29).

[61] Тобто Іван Христитель, батьком якого був священик Захарій (не плутати з пророком Захарієм).

[62] Так говорить про Івана Христителя євангеліст Іван (Ів.1.8). Світло — це сам Христос.

[63] Невдовзі опісля Свого воскресіння Христос з'явився двом Своїм учням, які мандрували до Еммауса, що поблизу Єрусалима. Спочатку учні не впізнали Спасителя. Лише за вечерею, переломивши з ним хліба, вони впізнали Його («Тоді очі відкрилися їм») і промовили: «Чи не палало нам серце обом, коли промовляв Він до нас по дорозі, і коли вияснив нам Писання?» (Лк.24.13—32). Одного з цих двох звали Клеопа. Ім'я іншого невідоме. Сковорода припускає, що це міг бути сам евангеліст Лука.

[64] Читання Святого Письма є одним з найдавніших елементів християнської служби Божої. Сковорода згадує тут недільне ранкове евангельське читання про з'явлення Господа учням після Воскресіння.

[65] Маріам (гебр. Мір'ям) — тут: Марія, Мати Господа Ісуса Христа. Почувши від Ангола звістку про майбутнього Сина, Марія пішла до своєї родички Єлисавети (яка мала народити Івана Христителя), і вони вдвох прославили Бога (Лк.1.39—56).

[66] Провіщення пророка Ісаї про майбутні часи: Іс.11.6—8.

[67] З пророцтва Ісаї: «І станеться на кінці днів, міцно поставлена буде гора дому Господнього на шпилі гір... І підуть численні народи та й скажуть: «Ходіть та зберімось на гору Господню... І доріг Своїх Він нас навчить»» (Іс.2.2,3).

[68] Ріг у євреїв символізував владу й силу.

[69] Петро — один з найвідоміших учнів Христа. У його проповідях та ділах виявилася справжня віра, що перероджує. Двома з таких діл і були згадані Сковородою зцілення кривого та оживлення Тавіти (Дії.3.1—10; Дії.9.36—43).

[70] Соломон, син Давида — цар Ізраїльський приблизно з 1015 по 975 р. до Р.Х. Часи царювання мудрого Соломона — це найспокійніша доба гебрейської історії. До Святого Письма увійшли три книжки, написані Соломоном: Книга Приповістей Соломонових, Книга Екклезіястова (або Проповідника), Пісня над піснями. Образи з останньої книжки й використовує Сковорода в своєму діалозі. Любовна пісня Соломона та його нареченої Суламітки тлумачиться євреями як алегорія Божої любові до Ізраїля (див.: Єр.3.1). Християни вбачають тут символ єднання Христа і Церкви (Об.19.7; Об.21.2; Об.22.17). Серед інших тлумачень цієї книжки цікавим є те, що вбачає в пісні символізацію стосунків між Богом та душею людини.

[71] Інколи Соломон називає свою наречену «сестрою», а вона його — «братом».

[72] Ісус (Єгошуа), син Навина (чи Нуна), служник Мойсея (1М.24.13) був обраний Богом його наступником. За 1400 р. до Р.Х. під водійством Ісуса Навина Ізраїльський народ підкорив землю Ханаан. «І взяв Ісус увесь Край, усе так, як говорив був Господь до Мойсея. І Ісус дав його Ізраїлеві на спадок, за їхнім поділом на їхні племена. А Край заспокоївся від війни» (Єг.11.23). Ісус Навин — прообраз Проповідника спасіння, який веде до дійсного спочинку (Євр. 2.10; Євр.4.8—10), тобто Христа.

[73] Як оповідає Євангеліє, Ангол Господень з'явився віфлеємським пастухам і промовив до них: «Я ось благовіщу вам радість велику... Бо сьогодні в Давидовім місті народився для вас Спаситель, який є Христос Господь. А ось вам ознака: Дитину сповиту ви знайдете, що в яслах лежатиме». І пастухи почали говорити один одному: «Ходім до Віфлеєма й побачимо, що сталося там, про що сповістив нас Господь» (Лк.2.8—20).

[74] «І ось зоря, що на сході вони її бачили, ішла перед ними, аж прийшла й стала зверху, де Дитятко було» (Мт.2.9).

[75] «Бо вибрав Сіона Господь, уподобав його на оселю Собі: «То місце мого відпочинку на вічні віки...» (Пс.132.13,14).

[76] Марія Магдалина (тобто Марія з Магдали) була серед жінок, що йшли за Ісусом до хреста (Мт.27.56,61; Мт.28.1). Вранці після Воскресіння Марія прийшла до гробу й побачила, що камінь, який закривав його, відвалений (Ів.20.1). Спочатку вона не зрозуміла, куди поділося тіло. Але згодом Марія Магдалина зустріла Ісуса Христа, що воскрес (Ів.20.11—18).

[77] Яків, син Ісака та Ревеки, хитрістю купив право первородства в свого старшого брата Ісава (1М.25.29—34). Через це йому довелося втікати до Месопотамії. Під час мандрів «натрапив він був на одне місце, і ночував там, бо сонце зайшло було. І взяв він з каміння того місця, і поклав собі в голови. І він ліг на тім місці. І снилось йому,— ось драбина поставлена на землю, а верх її сягав аж до неба. І ось Анголи Божі виходили й сходили по ній» (1 М.28.10—12). Сам Бог стояв зверху та обіцяв нащадкам Якова цю Землю та Своє благословення (1М.28.13—22). «І встав Яків рано вранці, і взяв каменя, що поклав був собі в голови, і поставив його за пам'ятника... І назвав він ім'я тому місцю: Бет-Ел» («дім Божий»).

[78] Пісн.2.17; Пісн.4.6: «Поки день прохолоду навіє, а тіні втечуть...»

[79] «Тоді знову сказав їм Ісус: «Мир вам! Як Отець послав Мене, і Я вас посилаю!» Сказавши оце, Він дихнув, і говорить до них: «Прийміть Духа Святого!» (Ів.20.21,22).

[80] «І прокинувся Яків зо свого сну... і сказав: «Яке страшне оце місце! Це ніщо інше, як дім Божий, і це брама небесна» (1М.28.16—22).

[81] Патріарха Еноха, сина Яреда та батька Метушалаха (Мафусаїла), євреї та араби звали «вченим» і приписували йому винайдення писемності, лічби та науки про зірки. За Біблією, Бог взяв його до себе живим (1М5.18—24). Іншою людиною, яка була перенесена на небо, не зазнавши смерті, вважався пророк Ілля. Про життя юдейського пророка Авакума, автора книги, що увійшла до Святого Письма, майже нічого не відомо, окрім того, що він, певно, був сучасником пророка Єремії (VII ст. до Р.Х.). Проте в девтероканонічному (тобто визнаному з боку Церкви пізніше) доповненні до Книги пророка Даниїла згадується ще один пророк Авакум, якого Ангол, схопивши за волосся, переніс до Вавилона та змусив віддати свій сніданок зголоднілому Даниїлу, котрий сидів у ямі (Дан.14.33—39). Щодо Пилипа, про якого

згадує Сковорода, то Святе Письмо розповідає про кількох Пилипів, серед них — апостол Пилип з Віфсаїди (Мт.10.3; Ів.1.43,44; Ів.14.8,9; Дії.1.13) та благовісник Пилип з Кесарії, у якого перебував апостол Павло під час своїх мандрів (Дії.6.5; Дії.21.8). Про благовісника Пилипа розповідається, що після того як він христив ефіопського вельможу, Дух Господній забрав його та переніс до містечка Азота, де Пилип продовжив свої проповіді (Дії.8.26—40). Сковорода не розрізнює цих двох Пилипів.

[82] Самсон — один з «суддів Ізраїльських», тобто тимчасових вождів народу в добу смут опісля смерті Ісуса Навина (приблизно 1400—1100 рр. до Р.Х.). Самсон мав надзвичайну фізичну силу, таємниця якої була прихована в його волоссі. З ім'ям його пов'язано багато оповідань, які вміщені в так звану Книгу Суддів. У розділі 14 цієї книги розповідається, як Самсон убив молодого лева, а через декілька днів знайшов у тілі того лева рій бджіл та мед. З того випадку вийшла загадка, яку Самсон загадав филистимлянам: «З їдячого вийшло їстівне, а з сильного вийшло солодке» (Суд.14.5—19).

[83] Коли Ізраїльський народ виходив з Єгипту, «гори скакали, немов баранці, а пагірки — немов ті ягнята!» (Пс.114.4). Подальша цитата з Ісаї приблизна: Іс.25.6.10.

[84] Сіон (тобто «та, що на сонці») — одна з гір палестинського міста Єрусалима, сакральної столиці євреїв. У псалмах та книжках пророків Сіон — це улюблена назва Єрусалима (напр.: Пс.102.14). Сіоном зветься також і Єрусалим, що на небі, житло Боже (Євр.12.22; Об.14.1).

[85] Галілея — маєтний та привабливий край у Палестині, де провів більшу частину свого життя Ісус Христос. Сковорода пише про «гору Галілею» алегорично, наслідуючи пророка Ісаю (Іс.9.1) та євангеліста Матвія (Мт.28.7). Той же Матвій оповідає про з'явлення Ісуса одинадцятьом учням на горі в Галілеї після Його Воскресіння (Мт. 28.16—20).

[86] Йосип — син патріарха Якова (Ізраїля) і Рахілі. Через злість своїх братів його було продано у неволю до Єгипту. Йосипа купив царедворець Потіфар і призначив його над домом своїм. За наклепом жінки Потіфарової Йосипа кинули до в'язниці. Але згодом він досяг іще кращого становища, ставши особою, близькою до фараона. Потім Йосип примирився з братами. За його бажанням Йосипа було поховано в Краї, який обіцяв Бог Ізраїльському народові. Історію Йосипа див.: у розділах 37—50 Книги Буття.

[87] Йдеться, мабуть, про благословення Яковом Йосипа та його братів, Яків вживає образа «небес, що на висоті», як символ тієї духовної висоти, на яку зійдуть його нащадки. Див.: 1 М.49.

[88] Тут ідеться про Таємну Вечерю Христа з Його учнями вночі перед судом та розп'яттям (Мт.26.17—29; Мр. 14.12—25; Лк.22.7—30; Ів.13—17) та про епізод з апостолом Хомою, коли той, маючи скептичну вдачу, захотів перевірити, чи справді воскреслий Христос з'явився їм «у плоті» (Ів. 20.24—29).

[89] Параклит, або Параклет (грец. «помічник», «утішник») — тобто Дух Святий, Дух Божий, який зійшов на апостолів у день П'ятидесятниці (на п'ятдесятий день по воскресінні Ісуса Христа, під час гебрейського свята Жнив і Перших Фруктів). «І нагло зчинився шум із неба, ніби буря раптова зірвалася, і переповнила ввесь той дім, де сиділи вони. І з'явилися їм язики поділені, немовби огненні, та й на кожному з них по одному осів. Усі вони ж сповнились Духом Святим...» (Дії. 2.1—4). У цей день апостол Петро закликав до хрищення в ім'я Ісуса Христа (Дії. 2.38), що дає людям змогу прийняти дар Духа Святого.

[90] Степан — диякон у єрусалимській громаді. Його християнська проповідь викликала ненависть багатьох євреїв, які притягли його до суду та звинуватили в богохульних словах, а потім побили камінням

(Дії.6.5,6; Дії.6.8—15; Дії.7.51—60). Під час катування Степан молився за вбивць. Його погляд був спрямований до Ісуса, котрий немовби підвівся зі свого небесного престолу, підтримуючи мученика (Дії.7.55,56).

[91] «Ось я бачу відчинене небо, і Сина Людського, що по Божій правиці стоїть!» (Дії.7.56).

[92] Місцем служіння пророка Даниїла був Вавилон, куди його було забрано з Єрусалима як полоненого під час вавилоно-юдейської війни VII—VI ст. до Р.Х. (хоча є серйозні підстави вважати, що саму Книгу пророка Даниїла було написано через кілька століть після описуваних у ній подій). Даниїла було призначено на службу при дворі вавилонського царя. Бог дав Даниїлу розуміння не тільки книг, але й видінь та снів (Дан.1.17). Одне з таких видінь Даниїла (так зване «видіння над річкою Хіддекел) і має на увазі Сковорода. «І звів я свої очі та й побачив, аж ось один чоловік, одягнений у льняну одіж, а стегна його оперезані золотом з Уфазу. А тіло його — як топаз...» (Дан.10.5,6). (В інших перекладах — «немов камінь з Таршішу».) Таршіш (Фарсіс) — країна, яка досить часто згадується у Святому Письмі. Вважають, що це могла бути Іспанія (грец.— Тартессіс).

[93] «Я знаю чоловіка в Христі...» (2 Кор.12.2). «Думайте про те, що вгорі, а не про те, що на землі» (Кол.3.2).

[94] Мабуть, Сковорода неточно цитує Пс.8.1. слов'янської Біблії. В сучасному перекладі: «Господи, Владико наш,— яке то величне на цілій землі Твоє ймення,— Слава Твоя понад небесами!»

[95] Книга Буття оповідає, як Ной випустив з ковчега голубку, щоб побачити, чи не спала вода. Голубка повернулася до нього з листом оливковим у дзьобі (1 М.8.8—12).

[96] Понт — грецькою мовою означає «море».

[97] Широковідомий сюжет гріхопадіння: Єва за порадою змія їсть плід з райського дерева добра й зла (1 М.3.1—7).

[98] Сковорода згадує тут Божу обітницю Авраамові: «Всю цю землю, яку бачиш, Я її дам навіки тобі та потомству твоєму» (1 М.13.14, 15). «Спадкоємець» обітниці — це Ісус Христос, якого в Мт.1.1 названо Сином Давидовим та Сином Авраамовим.

[99] Змій — універсальний міфологічний символ сили, мудрості, землі, часу. В багатьох культурах він пов'язаний з космогонією (напр., світовий змій Шеша в Стародавній Індії). Лише на пізніших етапах розвитку людської культури змій набуває негативних рис як чинник світового зла.

[100] Епізод з драконом міститься в девтероканонічному розділі 14 Книги пророка Даниїла, але про сім голів тут не згадано. Кажуть, що Даниїлове видіння чотирьох звірів (крилатого лева, ведмедя, чотириголової пантери і страшної тварини з десятьма рогами) є основою зображення семиголової звірини в Об'явленні св. Івана Богослова (Об.13.1—3). Як би то не було, але тлумачення Сковородою біблійного образу дракона (або змія) принципово відрізняється від традиційних історичних зіставлень (дракон як Римська або Вавилонська імперія).

[101] Євангеліст Лука оповідає, що до діви Марії, яка жила в галілейському місті Назарет, був від Бога посланий Ангол Гавриїл, котрий промовляв: «Радій благодатная, Господь із тобою! Ти благословенна між жонами! І ось ти в утробі зачнеш, і Сина породиш, і даси йому ймення Ісус. Він же буде Великий, і Сином Всевишнього званий... І царюванню Його не буде кінця» (Лк.1.26—38). Цю подію звуть «благовіщенням».

[102] Апостол Павло в одному з послань наводить такий вірш: «Крітяни завжди брехливі, люті звірі, черевані ліниві!» (Тит.1.12). Автором цього вірша вважають крітянина Епименіда (VI ст. до Р.Х.), котрий такими словами про своїх земляків підтверджував вислів про три народи на літеру «К», яких треба було остерігатися: кілікійців, каппадокійців та крітян. Очевидно, це і є витоками виразу Сковороди «критская ложь». «Сиканская» — можливо, від назви корінних жителів Сицилії — іберійців-сікан.

[103] Голіаф (Голіят) — велетень-филистимлянин, якого вбив молодий Давид (1 Сам.17).

[104] Думки про вічність матерії, які висловлює Сковорода, спричинили багато непорозумінь у дослідників його творчості. Одні вбачали тут початки матеріалізму (Д. Багалій, М. Сумцов), інші — вплив гностицизму (В. Ерн). Оригінальне пояснення цього парадоксального для християнина погляду пропонує Д. Чижевський, який звертає увагу на те, що час теж є продуктом створіння. Проте думка Сковороди набагато радикальніша: він заперечує не тимчасовість світу, а саму можливість його небуття. У зв'язку з цим видається справедливою думка В. Ерна про те, що образ «яблуні на тіні», який уживає Сковорода, не зовсім збігається з християнським типом мислення.

[105] В Об'явленні св. Івана Богослова йдеться про те, що Ангол зв'язав змія (диявола, сатану) на тисячу років. «А по цьому він розв'язаний буде на короткий час» (Об.20.1—3). Тож деякі прихильники буквального тлумачення Святого Письма очікували кінця світу на початку XI ст.

[106] «І Він відпочив у дні сьомім від усієї праці Своєї, яку був чинив» (1 М.2.2). Сковорода критикує буквальне тлумачення Біблії.

[107] Spitzbube — з німецької: «шахрай».

[108] Пророк Єлисей — учень і наступник Іллі (1 Цар.19.16—21). Жив в Ізраїлі у IX ст. до Р.Х. Єлисей почав своє служіння чудами. Серед них — чудесне добуття сокири з води (2 Цар.6.1—7).

[109] Сковорода іронізує над романтичними мріями середньовічних алхіміків — «вічним двигуном» та «філософським каменем».

[110] В сучасному перекладі: «І вийшов Яків із Беер-Шеви...» (1 М. 28.10). Беер-Шева (Вирсавія), тобто «сім колодязів» — містечко на півдні Ханаана. Харан — місто на північному заході Месопотамії.

[111] Каїн — первородний син Адама і Єви (1 М.4.1).

[112] «І почули вони голос Господа Бога, що по раю ходив, як повіяв денний холодок» (1 М.3.8).

[113] Слова Ісуса до апостолів під час Таємної Вечері: «А взявши чашу... Він подав їм і сказав: «Пийте з неї всі, Бо це кров Моя Нового Заповіту, що за багатьох проливається на відпущення гріхів!» (Мт.26.27,28). Це був прообраз християнського обряду «евхаристії» (грец.— «подяки», «благодарення»), або «причастя».

[114] Закон вимагав використовувати сіль під час жертвування (3 М.2.13; Мр.9,49). Див. також: 3 М.2.2,9 слов'янської Біблії.

[115] Цими прикладами Сковорода доводить безглуздість спроб читати Біблію, не враховуючи її алегоричного та символічного значення.

[116] В сучасному перекладі: «Жінка ж богобоязна — вона буде хвалена! Дайте їй з плоду рук її, і нехай її вчинки її вихваляють при брамах!» (Пр.31.31). У слов'янській Біблії це місце малозрозуміле.

[117] Небіж Авраама Лот спочатку жив із своїм дядьком у Ханаані, а потім через сварки пастухів мусив оселитися в долині поблизу містечка Содом. Під час знищення Содому та інших міст загинула родина Лота, окрім двох його дочок. Оці дочки вирішили відновити плем'я від свого батька, тож напоївши його вином, спали з ним (1М.19.30—38).

[118] «Що є чоловік, що Ти пам'ятаєш про нього..? Ти його вчинив мало меншим від Анголів і честю й величністю Ти вінчаєш його, ...усе піддав Ти під ноги йому!» (Євр.2.6—8).

[119] За Сковородою, хибне розуміння Біблії може призвести до марновірного зречення світу, до фанатичного аскетизму.

[120] Тіт Флавій Веспасіян (39—81 р.) — син імператора Веспасіяна, римський воєначальник. Під час Юдейської війни захопив та зруйнував Єрусалим. З 79 р.— римський імператор.

[121] Звертаючись до народу, священиків і царів Юдеї, Єремія закликав до відречення від марновірства. Інакше, казав він, Бог Ізраїлю знищить єрусалимські стіни. Але даремно, бо мало хто слухав пророка... Халдейське військо царя Навуходоносора зруйнувало Єрусалим у 587 д. до Р.Х. (див. 2 Цар.25.1—12).

[122] Йдеться про з'явлення Господа Аврааму у вигляді трьох Мужів (1М.18.1—8). Після провіщення про народження сина в Сари, старої жінки Авраама, оті три Мужі попрямували до Содому. Проте наступний розділ починається так: «І прибули обидва Анголи до Содому надвечір...» (1М.19.1). На такі «розбіжності» і звертає увагу Сковорода.

[123] 1М.18.3,4. Плутанина в кількості осіб.

[124] Химера (хімера) — за грецьким міфом — чудовисько з трьома головами: лева, кози та змія. Сковорода етимологічно пов'язує це слово з українським «мара».

[125] Можливо, тут натяк на епізод з Вавилонською вежею. Біблія містить загальновідому приповістку про те, як Господь розпорошив по землі будівельників величезної вежі «до неба» і змішав їхні мови (1М.11.1—9).

[126] «Мусікійскій» — тобто музичний. (Слово «мусікіа» ужито в Об.18.22 слов'янської Біблії.) Музи, або муси — за давньогрецькою міфологією — покровительки мистецтв. За даними біографів Сковороди, він був неабияким композитором. Сковорода досить часто використовує у своїх філософських працях музичні терміни та аналогії.

[127] Бог Яковів (Іяковлев) — один з широковживаних у Святому Письмі епітетів Господа (напр.: Пс.20.2). Йде від Божої обітниці Якову.

[128] Початок ірмосу (церковного гімну) на зшестя Святого Духа, автором якого вважають св. Івана Дамаскіна (VII—VIII ст.): «Согласная возшуме органская песнь, почитати златосотворенный бездушный истукан...»

[129] Мається на увазі біснуватість, яка може трапитися опівдні від сонячної жари. Цей образ використаний у псалмах Давидових.

[130] Девір (Давір), або «святилище» — столиця хананеїв, яка була підкорена Ісусом Навином (Єг.10.38,39; Єг.11,21). Місто, яке вважали центром книгарства, було віддане священикам (Єг.21.15). Давіром (або Двіром) у євреїв також звалося Найсвятіше (Святеє Святих) місце в скінії або храмі (див.: 3 Цар.6.5 слов'янської Біблії),— місце, де перебувала Слава Господня. Але Біблія твердить, що існує також небесне святилище, куди увійшов Христос (Євр. 9.24). Сковорода оповідає про «град Давір» саме в духовному смислі.

[131] Йдеться про Новий (або «небесний») Єрусалим — символ преображеної землі, який докладно описано в Об. 21. «Підвалини муру міського прикрашені були всяким дорогоцінним камінням» (Об.21.19). Тому в Сковороди — «град драгоценнокаменный».

[132] Ахса (Асхань) — дочка Калева (Халеба); була віддана батьком заміж за Отніїла (Гофонила) в нагороду за те, що той здобув місто Девір. У передмові до свого діалогу «Асхань» Сковорода подає тлумачення цього епізоду з Святого Письма: місто Девір — це символ Премудрості Божої, що прихована в глибинах Біблії. Асхань, за Сковородою,— це духовна краса, яку надбає той, хто відшукає цю приховану Премудрість.

[133] Цей образ запозичено з девтероканонічної Книги мудрості (або «премудрості Соломонової»).

[134] За грецьким міфом, герой Ясон убив дракона, який стеріг золоте руно.

[135] «Іж, сину мій, мед, бо він добрий, а мед щільниковий — солодкий він на піднебінні твоїм,— отак мудрість пізнай для своєї душі: якщо знайдеш її, то ти маєш майбутність» (Пр.24.13,14).

[136] У гебрейському тексті Старого Заповіту найчастіше зустрічаються два найменування Всевишнього: Єгова (Ягве), тобто «Сутній», та Елогім, що являє собою множину від Ел, або Елоах (арабською Аллах), тобто «Могутній». Якщо Елогім перекладати як «Боги», тоді початок Книги Буття буде таким: «Напочатку Боги *(множина!)* сотворив *(однина!)*...» Богослови обминають це утруднення, пояснюючи, що множина тут означає «повноту Божої сутності», або ж «триєдність Лиць» Бога. Цю антиномію Сковорода аналізує, використовуючи аналогію з трикутником Піфагора.

[137] Мова йде про знищення Содома.

[138] Піфагор — легендарний давньогрецький мудрець з острова Самос (VI—V ст. до Р.Х.), який вважав, що гармонія космосу базується на числових закономірностях. Міра усяких співвідношень у природі — це основні числа: Одинниця (все походить з єдиного, все в ньому міститься), Двійка (початок розділення), Трійка (початок, середина та кінець усього) тощо. «...Як стверджують піфагорейці, «ціле» та «усі речі» визначені трьома: початок, середина та кінець водночас містять число цілого, і при цьому трійцю» (*Арістотель*. «Про небо»).

[139] Агар — невільниця-єгиптянка, яка, за провіщенням Ангола, народила патріарху Аврааму сина Ізмаїла (1М.16), «Як вона ж побачила, що зачала, то стала легковажити господиню свою» (тобто Сару — законну дружину Аврама (1М.16.4). Для Сковороди це алегорично відображує відношення «плоті» до «вищої натури».

[140] «Євангелія від св. Луки» розповідає про випадок з жінкою Мартою, яка, замість того щоб слухати повчання Ісуса, «великою послугою клопоталась», турбуючись про пригощання. Ісус же докорив їй: «Марто, Марто,— турбуєшся й журишся ти про багато чого, а потрібне одне» (Лк.10.38—42).

[141] Йдеться про обряд «проскомідії», який є частиною Літургії. Особливим ножем, який зроблено у вигляді списа, священик вирізає з просфорного хліба прямокутну частину (Агнця), промовляючи при цьому слова пророка Ісаї про Отрока Божого, який «як ягня був проваджений на заколення» (Іс.53.7). Вирізана частина кладеться на блюдо («дискос») на спомин про Таємну Вечерю.

[142] Застереження пророка Амоса (VII ст. до Р.Х.): «І будуть ходити від моря до моря, і з півночі до сходу блукатимуть, щоб знайти слово Господа,— та не знайдуть його! Того дня будуть мліти від спраги вродливі дівчата...» (Ам.8.12,13).

[143] Мойсей — великий пророк та законодавець ізраїльтян (XVI — XV ст. до Р.Х.). Мова йде про те, що Господь заборонив народу наближатися до гори Сінай, оповитої громами небесними, та намагатися побачити Його під час об'явлення закону (2М.19.21). Ця «прихованість» Бога (його трансцендентність, сказали б ми зараз) — характерна риса старозаповітної теофанії. Варто порівняти це з повним боговтіленням у часи Нового Заповіту, коли Син Божого теж не побачили і не впізнали, але вже тому, що Він з'явився без грому й блискавок і тихо промовляв до чистих людських сердець.

[144] «І прибули обидва Анголи до Содому надвечір... Ще вони не полягали, а люди того міста, люди Содому — від малого аж до старого, увесь народ звідусюди оточили той дім. І вони закричали: «Де ті мужі, що ночі цієї... прийшли? Виведи їх до нас, — щоб нам їх пізнати!» (1 М.19.1—11).

[145] «...І буде лежати разом телятко й левчук... а дитина мала їх водитиме» (Іс.11.6 і пор.: Іс.65.25).

[146] «Тож Ісус їм сказав: «Коли ви підіймете Людського Сина, тоді зрозумієте, що то Я, і що Сам Я від Себе нічого не дію, але те говорю, як Отець Мій Мене був навчив» (Ів.8.28).

[147] «А тих, хто вірує, супроводити будуть ознаки такі: у ім'я Моє демонів будуть вигонити, говоритимуть мовами новими, братимуть змії; а коли смертодійне що вип'ють,— не буде їм шкодити» (Мр. 16.17, 18).

[148] З пророцтва Ісаї: «Вовк та вівця будуть пастися рядом, і лев буде їсти солому, немов та худоба, а гадові хлібом його буде порох!.. Вони не чинитимуть зла й вигублять не будуть на всій святій Моїй горі, говорить Господь» (Іс.65.25).

[149] За розповіддю евангеліста Івана, під час останньої Таємної вечері з Своїми учнями Христос обмив їм ноги, подавши символічний приклад справжнього служіння (Ів.13.1—17).

[150] «Сім раз денно я славлю Тебе через присуди правди Твоєї» (Пс. 119. 164).

[151] Йоіл — пророк з Юдеї, який у IX або VII ст. до Р.Х. провіщав майбутній День Господній,— день кари для грішників, день спасіння для тих, боїться Бога та виконує Його заповіді.

[152] Йона — пророк і політичний діяч Ізраїлю VIII ст. до Р.Х. Він був посланий Богом в Ніневію, столицю Ассірійської імперії, щоб оголосити загибель цього грішного міста. Спроба Йони втекти від свого пророчого призначення виявилася невдалою. Під час морської подорожі його проковтнула велика риба, і через три дні Йона був викинутий на берег з новим Божим наказом іти до Ніневії (Йон. 2).

[153] «Миро, алое й кассія — всі шати Твої...» — з опису вбрання Божого Помазаника (тобто майбутнього Месії) у Пс. 45.9. *Смирна*, або миро, — запашна смола мирового дерева. *Стакти* (в сучасному перекладі — «алое») — древесна запашна рідина, яку видавлювали із смирни. *Кассія* — різновид запашного цинамону (кориці).

[154] Епізод із життєпису патріарха Авраама: «І явився до нього Господь між дубами Мамре, а він сидів при вході в намет під час денної спеки. І він ізвів очі свої та й побачив: ось три Мужі стоять біля нього... І побіг Авраам до товару, і взяв молоде та добре теля, і дав слузі, а той швидко його приготовив. І взяв масла й молока, та теля приготовлене, та й поклав перед Ними, а сам став біля Них під деревом. І їли Вони» (1 М.18.1—3).

[155] Пс.45.15: «У шати гаптовані вбрану провадять її до Царя, за нею дівчата, подруги її, до Тебе проваджені» (образ майбутньої Церкви).

[156] «Це день, що його створив Господь,— радіймо та тішимося в нім!» (Пс. 118.24). Можливо, Пс.70.5.

[157] «Всяке тіло — трава, всяка ж слава — як цвіт польовий: трава засихає, а квітка зів'яне, як подих Господній повіє на неї» (Іс.40.6,7).

[158] Книга Буття оповідає, що Бог вирішив випробувати Авраама. «І промовив Господь: «Візьми свого сина, свого одинака, що його полюбив ти, Ісака, ...і принеси там його в цілопалення на одній з цих гір, що про неї скажу тобі» (1 М.22.1—10). Авраам, через силу своєї віри, вирішив був виконати наказ Бога. Але раптом він почув голос Ангола: «Не витягай своєї руки до хлопця, і нічого йому не чини, бо тепер Я довідався, що ти богобійний, і не пожалів для Мене сина свого, одинака свого». А Авраам звів очі свої та й побачив,— аж ось один баран зав'яз у гущавині своїми рогами» (в слов'янській Біблії — «в саде Савек»). «І пішов Авраам, і взяв барана, і приніс його на цілопалення замість сина свого» (1 М.22.11—19). Інший епізод: опісля видіння драбини з Анголами та розмови з Богом онук Авраама Яків найменував те місце Бет-Ел (тобто «дім Божий»), «а ймення того міста напочатку було Луз» (1 М.28.18—22). В обох випадках, з Авраамом і Яковом, Сковорода звертає увагу на символ «горіха» («ліщини»), що має лушпиння та зерно всередині.

[159] «Один вирізнює день від дня, інший же про кожен день судить однаково» (Рим. 14.5).

[160] Пророк Єремія жив у важку добу гебрейської історії, під час окупації та спустошення Юдеї вавилонським військом (VII—VI ст. до Р.Х.). У Книзі пророка Єремії сказано, що народ покараний за відступництво від віри предків. Проповіді Єремії виявляють величність світогляду особистої віри, Храм можна зруйнувати, народ може бути розпорошеним по всіх країнах, царів може не стати,— одначе Бог повсякчасно живий. Єремія був чутливою, сором'язливою людиною; його звичайно звуть «плачливим» пророком. Горе евреїв та пояснення Божого гніву — тема іншої книжки, яка увійшла до Святого Письма — «Плач Єремії». Одначе вважають, що ця книжка, яка написана під час облоги Єрусалиму, належить не Єремії, а іншому авторові.

[161] За звичаєм, на юдейську Пасху та наступне за ним свято «опрісноків» можна було їсти тільки прісний хліб і пити тільки молоде вино (майже сік).

[162] «Мудрість (премудрість) свій дім збудувала, сім стовпів своїх витесала» (Пр. 9.1).

[163] Фарос — височенний маяк, споруджений біля міста Александрії у III ст. до Р.Х.

[164] Найдавнішим з перекладів Старого Заповіту (котрий в основному написано гебрейською мовою) є грецький, так звана «септуагінта» (тобто переклад сімдесятьох), зроблений 72 перекладачами-евреями в Александрії протягом 72 днів за дорученням єгипетського царя Птолемея (III ст. до Р.Х.).

[165] Петро пояснив народу про стан апостолів опісля сходження на них Святого Духа: «Бо не п'яні вони, як ви думаєте,— бо третя година дня...» (Дії.2.15).

[166] Слова Ісуса Христа під час Таємної Вечері.

[167] У деяких місцях Святого Письма Христос іменується «начаток», «первісток». Напр.: 1Кор.15.20.

[168] Народ глузував з апостолів, які дивно себе поводили після сходження на них Святого Духа: «Вони повпивались вином молодим!» (Дії.2.13).

[169] «А останнього великого дня свята Ісус стояв і кликав, говорячи: «Коли прагне хто з вас — нехай прийде до Мене та й п'є! Хто вірує в Мене, як каже Писання, то ріки живої води потечуть із утроби його». Це ж сказав Він про Духа, що мали прийняти його...» (Ів.7.37—39).

[170] Під час виходу евреїв з Єгипту Бог ішов попереду «вдень у стовпі хмари, щоб провадити їх дорогою, а вночі в стовпі огню, щоб світити їм...» (2М.13.21,22).

[171] In columna — з латинської мови «на стовпі»; in turri — «на вежі».

[172] Св. *Симеон Столпник* (356—459 рр.) — визначний аскет і духовний наставник християнського сходу. Симеон показав новий приклад подвигу — стовпництво. Він ставив стовп, твердо закріплений у грунті, який на вершині мав майданчик. На цьому стовпі святий проводив більшу частину свого часу. Таким чином він жив близько сорока років, віддаючись безперервно молитві, а в дні свят зі сходу до заходу сонця стояв на майданчику, піднявши руки. Св. Симеона шанували персіяни, мідійці, сарацини, етіопи та іберійці. Навіть самі римські імператори відписували йому про свої справи.

[173] Фраза з притчі про виноградник, який насадив господар «і башту поставив посеред його, і витесав у ньому чавило, і чекав, що родитиме він виноград,— та він уродив дикі ягоди!» (Іс.5.2). Цією притчею пророк Ісая докоряв народу, що не хотів служити своєму Богові.

[174] Православні ікони Софії Премудрості Божої звичайно містять зображення семи стовпів, які мають символізувати дари Святого Духа, або енергію Божої благодаті. Певно, Сковорода описує Софійську ікону іконостасу Собору Святої Софії у Києві.

[175] Сковорода не довіряє старовинній легенді, що грецький мудрець-кінік Діоген з Синопа жив у діжці.

[176] Девора — пророчиця та суддя в Ізраїлі, яка своїми порадами допомогла Бараку у війні з ханаанським полководцем Сісарою (Суд.4).

[177] Яіла (Иаиль) — жінка, котра вбила Сісару, який сховався в неї, кілком від намету (Суд.4.17—22).

[178] Юдита (Юдіф) — багата, гарна й побожна гебрейська вдова, яка під час вавилонського вторгнення в Юдею підкралася до шатра вавилонського начальника Олоферна та, імітуючи пристрасть, відрубала йому голову і таким чином врятувала своє місто від знищення.

[179] Під час здобуття міста Тевец сихемським царем Авімелехом якась жінка кинула на його голову камінь від жорен із муру вежі й розтрощила череп (Суд.9.50—54).

[180] Авігаїл (Авигея) — розумна та вродлива жінка злочинця Навала, який образив гебрейського героя Давида. Вона зібрала та послала їжу Давиду, який хотів помститися її чоловіку. Вчинок Авігаїл так сподобався Давиду, що по смерті Навала він узяв її за жінку (1Сам.25.1—42).

ПЕТРО ДМИТРОВИЧ ЛОДІЙ
(1764—1829)

П. Д. Лодій, український і російський просвітитель, філософ і юрист, народився в с. Збой Земплинського Комітату (ЧСФР). Працював професором Львівського (1787—1802), Краківського (1802—1803) університетів, Петербурзького педагогічного інституту (1804—1819) й університету (1819—1829). У Львівському університеті на українському відділі викладав тогочасною українською книжною мовою логіку, метафізику та моральну філософію. Крім того, польською мовою викладав чисту і прикладну математику та нумізматику. У Краківському університеті за конкурсом посів кафедру логіки, метафізики та моральної філософії. У 1803 р. був запрошений до Петербурга, де завідував кафедрою логіки, метафізики і моральної філософії у Петербурзькому педагогічному інституті, який у 1819 р. перетворено в університет. В університеті Лодій обіймав посаду декана філософсько-юридичного факультету, завідував кафедрою теоретичної і практичної філософії (з 1819 до 1821 р. та природного права (з 1821 до 1829 р.).

Основними працями Лодія є «Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного» (СПб, 1815) і «Теория общих прав, содержащая в себе философское учение о естественном всеобщем государственном праве» (СПб, 1828). Крім того, він переклав ряд праць (Баумейстер Христиан. Наставления любомудрия правоучительного. Львов 1790: Цейлер Франц. Естественное частное право, СПб, 1809; Фейербах Пауль. Уголовное право, Ч. 1. СПб, 1810).

У Львівській науковій бібліотеці АН України зберігаються рукописні праці Лодія під шифром НД 348. Це тексти лекцій, які він читав у Львівському університеті. Найбільший інтерес становлять рукописи «Наставления логики» (50 арк.) та «Краткое введение в метафизику» (32 арк.).

Лодій був деїстом. Пропагував і водночас критикував учення Канта, просвітників. Його філософські погляди здалися адміністрації такими, що підривають основи держави і церкви. У 1821 р. «Логические наставления» були визнані політично шкідливими, тому книжку заборонили, а її автора усунули від викладання філософії та звільнили з посади декана. У зв'язку з цим великі рукописні праці Лодія «Полный курс философии» та «Естественное право народов» не були видані і до сьогодні не віднайдені.

КОРОТКИЙ ВСТУП ДО МЕТАФІЗИКИ

§ 1. **Джерела метафізики.** Перш ніж приступити до науки метафізики, слід знати, звідки походить слово «метафізика» і яка причина цієї назви. Це питання нам дуже добре пояснює історія творів Арістотеля. Після смерті Арістотеля Нелей забрав написані Арістотелем книги і відвіз їх до Сцепсіна — своєї батьківщини, де, помираючи, передав їх своїм спадкоємцям. У цей час царі Аттали створили у Пергамі знамениту бібліотеку і в зв'язку з цим відчували потребу у книгах славетних авторів. З цієї причини спадкоємці Нелея, злякавшися, що в них можуть забрати твори Арістотеля, як дорогоцінний скарб сховали їх у підземеллі, звідки їх викопали аж через 130 років, уже дуже по-

шкодженими підземною вологою і черв'яками. Манускрипти продали Апелікону, а він приніс їх до Афін. Коли римський імператор Сулла підкорив Афіни, то серед інших скарбів цього міста вивіз до Рима і рукописи Арістотеля.

Фіраніон Грамматик, прагнучи відновити пошкоджені місця, багато чого додав від себе. Тому Андронік Родоський забрав у Грамматика ті тексти, виправив їх і розташував по-іншому. Оскільки книга, в якій трактувалося про суще взагалі і яка йшла за «Фізикою», не мала назви, то Андронік вирішив назвати її «Мета та фізика» («Те, що за фізикою.— *Д. К.*). Звідси метафізика дістала свою назву. Першим її почав вживати Александр Афридізей. Арістотелю ця назва була невідома. Цю частину філософії він називав мудрістю і богослов'ям.

§ 2. **Про визначення частин метафізики.** Щоб мати правильне поняття про метафізику, слід насамперед знати, що всяке людське пізнання народжується за допомогою відчуттів; речі ж, які ми осягаємо за допомогою відчуттів, є одиничними і неподільними, тобто такими, які нерозривно пов'язані з багатьма обставинами місця, часу й особи. Про це докладно говориться в логіці. Хоча всі речі, які ми осягаємо відчуттями, завдяки численним обставинам різняться між собою, однак усі вони містять у собі певні спільні ознаки. Наприклад: Іван, Павло, Петро. Коли ми уявляємо собі такі ознаки і властивості, спільні для багатьох речей, і ці уявлення виражаємо в поняттях, то такі поняття називаються *всезагальними,* або *абстрактними.*

§ 3. Тому *метафізика* є наука, яка досліджує начала всезагальних понять і доказів, на підставі яких можемо утворювати собі найбільш повні поняття про речі.

§ 4. Оскільки всі відомі нам речі насамперед поділяються на три начала, а саме: на Бога, душу і речовину і всі вони збігаються своєю природою у сущому, то, з огляду на ці зазначені чотири першооснови, є чотири частини метафізики: *онтологія,* або наука про суще взагалі; *космологія,* або наука про світ взагалі; *психологія,* або наука про душу, і *богослов'я природне,* або наука про Бога. З цього неважко бачити, чому Томазій визначає метафізику як науку про суще, світ взагалі і нематеріальні речі.

Частина перша, яка містить онтологію

Вступ

§ 5. *Онтологія* пояснює те спільне, що властиве Богові, душам і речовині. У Бога, душ і речовини спільним є те, що вони існують. Оскільки онтологія займається з'ясуванням сущого, звідки й походить її назва, то вона визначається як наука про суще взагалі.

§ 6. Поняття сущого взагалі не можна добре зрозуміти, якщо ми не з'ясуємо його властивостей і різних видів. Докази для з'ясування запозичуємо з людського пізнання, але докази ці мусять мати безсумнівне начало. Для цього потрібно, щоб онтологія це загальне начало знайшла, визначила й утвердила, бо на ньому грунтуються всякий доказ і людське пізнання. Саме в цьому полягає сила онтології.

§ 7. Ми ясно бачимо, що людське пізнання не може бути твердим, якщо воно не спирається на онтологію. Це випливає з того, що ми не матимемо досконалого знання перших начал і перших істин науки, а на них спираються всі докази, якщо не візьмемо його з онтології, бо крім онтології його з жодної іншої науки взяти не можна.

§ 8. Онтологія використовується в різних науках порізному, але особливо широко вона використовується в науках філософських. Наприклад, у природному богослов'ї буття Бога можемо розкрити без начала і понять, вироблених онтологією, в психології ж безсмертя людської душі не доведемо, якщо з онтології будемо знати недостатньо, якими є властивості простого сущого.

Розділ перший

Про перші начала людського пізнання

§ 9. Під іменем начала людського пізнання розуміються ясні самі по собі судження або аксіоми, оскільки з них як з основ і безсумнівних істин виводяться інші невідомі істини.

§ 10. Істини, які ми пізнаємо, є двоякого роду, а саме: такі, що необхідні або потрібні якійсь речі і невіддільні від неї і які іншим способом існувати не можуть; інші ж є випадковими, такими, що можуть існувати в інший спосіб. Для цих істин і начала мають бути двоякі. Для необхідних істин таким началом буде судження: «Неможливо одному і тому ж бути і не бути». Для істин випадкових — «Ніщо не існує без достатньої причини».

§ 11. Властивості, притаманні першому людському пізнанню (началу) і які водночас його складають, виразимо такими судженнями:

1. Начало людського пізнання повинне бути судженням чи висловленням настільки ясним, щоб кожна людина зі здоровим глуздом могла його легко зрозуміти.

2. Начало людського пізнання повинне бути серед інших

начал настільки достатнім, щоб без утвердження його істинності істинність жодного іншого судження не могла бути утвердженою і не могла бути постійною. Утвердження ж його істинності служитиме підставою для утвердження істинності й постійності інших начал, що потім будуть з нього випливати послідовно, але не в тому розумінні, коли людина, народжуючись, стає розумною і пізнає щось першим, бо інакше було б стільки начал, скільки речей люди в дитинстві пізнають уперше [1].

3. Начало людського пізнання повинне бути всезагальним, тобто таким, щоб з нього можна було непрямо виводити всі інші начала. Іноді трапляється впертий опонент, який вимагає доказів навіть для очевидної істини, яка закономірно виводиться з найясніших начал. У цьому випадку слід наполегливо потрудитися, щоб випробувати перше начало, з якого б могло правомірно виводитися необхідно істинне.

§ 12. Начало суперечності є настільки очевидно істинним, що навіть людина, яка його заперечує, тим самим підтверджує істинність даного начала. Адже хто заперечує начало суперечності, той говорить, що воно є хибним, бо він виходить з його неістинності. А це означає, що він міркує, керуючись началом суперечності, оскільки вважає, що те, що є хибним, не може бути одночасно істинним. Але хто так міркує, той тим самим підтверджує істинність начала суперечності.

§ 13. **Положення 1-ше.** Началом людського пізнання є начало суперечності: неможливо одному і тому самому одночасно бути і не бути. Тільки те може братися за начало людського пізнання, якому належать вищезгадані властивості. Начало суперечності має зазначені властивості. Отже, воно є першим началом людського пізнання. Таким чином, дане начало є судженням настільки ясним, що коли його хто-небудь заперечує, то тим самим підтверджує його умовивідно (§ 12). **Положення 1-ше** грунтується на такому попередньому міркуванні: коли б у своїй сутності назване начало не було істинним, тоді б воно могло знаходитися серед інших хибних суджень, але коли начало суперечності істинне, то будуть істинними і судження, які з нього виводяться. Саме ж начало суперечності не може бути виведене з жодного іншого начала. Коли ми хочемо довести істинність якогось начала, тоді або визнаємо істинність начала суперечності, або ні. Якщо визнаємо, тоді визнаємо і вимоги, що випливають із цього начала, а якщо не визнаємо, тоді засновки, які ми прийняли на початку доказу як істинні, можуть бути одночасно хибними, як це ми вже бачили раніше. Тоді б з хибних засновків випливали істинні висновки, чого бути не може. Отже, цілком ясно, що начало суперечності з жодних інших начал виведеним бути не може. Таким чином, воно є тим, чим показане у положенні 1-му.

§ 14. Не можна вважати першим началом людського пізнання вислів славного Картезія «Мислю, значить існую». По-перше, з нього не можуть бути виведені всі істини; по-друге, він не є судженням або висловленням [2], а умовиводом у формі ентимеми; по-третє, принцип ясності («що ясне, те істинне») не може бути першоначалом людського пізнання, оскільки «ясність» є поняттям, а не судженням, воно тільки міститься у судженні; по-четверте, поняття «ясне» стосується лише одиничних речей. Отже, воно не може бути началом, оскільки начало повинне бути всезагальним поняттям (категорією).

§ 15. Перш ніж дослідимо начало достатньої причини, треба знати, що ми розуміємо під достатньою причиною. *Достатньою причиною* є все те, з чого розуміється, чому якась річ є власне такою, а не іншою й існує саме в такий спосіб, а не в інший. Те, що визначається достатньою причиною, називається *наслідком (опричиненим)*.

Достатня причина є троякою: *можливості, існування* і *пізнання*. Достатня причина є причиною можливості, якщо вона показує, чому щось є можливим. Причина існування з'ясовує, чому саме щось існує чи не існує. Причина пізнання пояснює, чому щось пізнається саме таким чином, а не іншим. Отже, коли говоримо: «Ніщо не існує без достатньої причини», то тим самим хочемо сказати: «Ніщо не існує без причини можливості, існування чи пізнання».

§ 16. Розглядаючи достатню причину, зверни увагу на таке: всяка річ мусить мати достатню причину, з якої можна зрозуміти, чому річ є саме такою, а не іншою, існує таким способом, а не іншим. Коли б щось не мало достатньої причини, тоді б воно могло одночасно бути і не бути, а це є суперечністю. Сказане можна проілюструвати таким міркуванням. Коли б як для існування, так і для неіснування не було достатньої причини, тоді одне й те саме одночасно могло б і бути, і не бути, оскільки воно не мало б достатньої причини. А це неможливо.

Висновок 1-й. Хоча ми зустрічаємо багато речей, причини яких збагнути не можемо в силу існування певних меж для нашого розуміння, ми не можемо з цього зробити висновку, що ці речі не мають своїх причин.

Висновок 2-й. Все існуюче містить причину свого буття або в самому собі, або поза собою, в іншій сутності. В силу

цього достатня причина є або внутрішньою, або зовнішньою.

§ 16. <...>

§ 17. Якщо визнаємо достатню причину, необхідно визнати і наслідок. І навпаки, якщо заперечуємо достатню причину, то заперечуємо і наслідок. Коли б було інакше, то достатня причина була б і одночасно не була б достатньою причиною, оскільки б вона була б причиною без наслідку і водночас містила б у собі свій наслідок, що неможливо.

§ 18. Начало достатньої причини є першим началом усіх випадкових істин, оскільки воно служить для доведення всіх випадкових істин. Начало достатньої причини служить для доведення всіх випадкових істин, отже, начало достатньої істини є першим началом усіх випадкових істин.

М: З:[3] Оскільки всяка випадкова істина випливає логічно з начала достатньої причини, то ця остання служить підставою для всякої випадкової істини.

Б: З: З огляду на те, що в усякій випадковій істині суб'єкт і предикат збігаються у своїй сутності, то в основі такого збігу знаходимо достатню причину, бо всяка випадкова істина своїм началом має достатню причину.

Примітка. Слід звернути увагу на те, що випадкова істина доводиться за допомогою начала достатньої причини, а необхідна істина — за допомогою начала суперечності.

Розділ другий

Про поняття сущого і несущого

§ 19. Щоб краще зрозуміти, що мається на увазі під іменем сущого і несущого, треба раніше з'ясувати, що є можливе і неможливе.

§ 20. *Можливим* є те, що у своїх істотних ознаках не містить суперечності. *Неможливим* є те, що в своїх істотних ознаках містить суперечність. Наприклад, для мармуру бути округлим — можливо, але для кола бути чотирикутним неможливо.

§ 21. *Можливістю* називається здатність речі до існування. Поки можливе не стало буттям, воно є *ніщо* і це ніщо називається *позитивним*. Ніщо неможливе філософи називають *негативним*. Звідси стає зрозумілим вислів: «З нічого нічого не буває», тобто з негативного ніщо нічого виникнути не може.

§ 22. Можливість, розглянута сама по собі чи з боку заперечення її істотних ознак, а також з огляду на її діючу

причину, може бути як *внутрішньою*, так і *зовнішньою* або ж одночасно обома ними. Наприклад, коли будемо заперечувати, щоб із мармуру зробили колону, то при відсутності каменяра, який зробив би її, колона буде внутрішньо можливою, але коли б такий майстер знайшовся, тоді б вона стала можливою і зовнішньо. Отже, колона є можливою і внутрішньо, і зовнішньо.

§ 23. Зі сказаного ясно, що основою двоякого характеру внутрішньої можливості при її перетворенні в дійсність є узгодженість істотних ознак речі, а основою зовнішньої можливості при її становленні буттям є діюча причина.

§ 24. Серед філософів виникало питання, чи треба визнавати, крім зовнішньої можливості речі, ще й внутрішню. Питання полягає в тому, як саме деякі філософи заперечують внутрішню можливість речі. Що є досконалою і достатньою причиною, яка зумовлює можливість певної речі стати буттям? Єдиною такою причиною може бути тільки Бог, бо тільки він є всемогутнім і може створити річ. Наприклад, питають: «Чому світ є можливим?» І відповідають: одні — «Тому, що Бог є всемогутнім»; інші — «Частково тому, що досконала і достатня причина криється у божественній всемогутності, а частково тому, що річ у своїх істотних ознаках не містить суперечностей». Для з'ясування цього питання висуваємо наступні положення.

§ 25. **Положення 1-ше.** Достатня причина того, чому щось не може стати дійсністю, криється виключно в божественній всемогутності. Звідси випливає: якщо визнаємо, що достатня причина того, чому щось не може втілитись у дійсність, міститься виключно у всемогутності Бога (і тому без нього ніщо не може стати буттям), то тоді достатня причина свідчитиме про недостатність божественної всемогутності. Але заперечивши існування наслідку, ми заперечуємо існування і самої достатньої причини, яка зумовлює можливість речі стати дійсністю. Але якщо ми визнаємо недостатність божої всемогутності, то це буде суперечити попередньому положенню, в якому твердиться: коли достатня причина перетворює можливість у дійсність тільки завдяки божій всемогутності, то виходить, що лише Бог має силу для цього.

Таким чином, коли хтось заперечує здатність достатньої причини перетворювати можливість у дійсність, то він тим самим заперечує силу Бога творити це, тоді як достатня причина створена Богом. Отже, хто заперечує здатність достатньої причини втілювати можливість у дійсність, той суперечить сам собі, бо в такому разі він і визнає божу всемогутність, і водночас заперечує її.

§ 26. <...>

§ 27. Філософи дають різний поділ можливого і неможливого. *Логічна можливість* — це та можливість, у якій відсутня суперечність в істотних ознаках і яка в силу цього може існувати вічно. *Фізична можливість* — це можливість, яка не перевищує силу природи. Наприклад, писати. *Надприродною є можливість,* яка не суперечить своєму існуванню, хоча й перевершує природну силу. Наприклад, воскресити мертвого. *Моральною можливістю* називають особливу здатність людини утримуватись чинити те, що суперечить законам і робити те, що їм не суперечить. *Напівможливістю* є те, що може бути, але ще не існує. *Безумовною неможливістю* є те, що своєю природою суперечить своєму буттю. Наприклад, чотирикутне коло. *Умовною неможливістю* називають явище, яке не може існувати стосовно відомої причини або відомих обставин. Наприклад, померлому повернутися до життя. *Метафізичною неможливістю* є те, що безумовно бути не може. *Фізичною неможливістю* є те, що виходить за межі природного. Наприклад, воскресити померлого. *Моральною неможливістю* є вчинок, який хоч і не містить сам у собі суперечності, але в силу існуючих звичаїв і мудрості людських законів не може бути зробленим внаслідок своєї великої тяжкості. Наприклад, убивство доброго батька доброчесним сином.

§ 28. Із усього сказаного насамперед розуміємо, що все те, що є необхідно неможливим за своєю природою, не може не містити неможливість у собі і в своїй природі (натурі).

§ 29. Тепер стає ясним, що розуміється під буттям. Щоб яка-небудь річ стала буттям, то недостатньо наявності самої тільки можливості або відсутності суперечності, а вимагаються додаткові можливості, які складають буття самої речі. Перш ніж яка-небудь річ почне існувати, вона є можливою, тобто може бути. Стан, якого набуває річ, називається доповненням можливості. Наприклад, коли світла ще не було, то воно було можливим у ту мить, у яку з'явилося і стало буттям. Доповнення можливості можна так визначити через буття: це стан речі і той спосіб, яким вона може виникнути і бути здатною до дії або зазнавати впливу від інших речей.

§ 30. Існують дві передумови цього. **Положення 1-ше.** Те, що дійсно має своє буття, повинне бути можливим. Ще стародавні характеризували буття як можливий наслідок. Наприклад, світло є тому, що може бути. **Положення 2-ге.** Про те, що є можливим, не можна говорити як про існуюче, тобто про таке, що має буття. Схоласти це виразили таким

чином: не можна робити висновку від можливості до буття. Наприклад, душа може бути знищена Богом, отже, вона знищена. **Положення 3-те.** Те, що є неможливим, не може мати буття, або від неможливості буття правильний висновок можна робити тільки до небуття. Наприклад, неможливо, щоб тіло мислило, бо воно не мислить і не буде мислити. **Положення 4-те.** Що не має свого буття, те не може бути зарахованим до неможливого, або буде неправильним робити висновок від небуття до неможливості.

§ 31. Тепер можемо зрозуміти, що є сущим і несущим. *Сущим* є все те, що має буття або може його мати. Тим самим суще є двояким: дійсністю і можливістю. *Дійсність* — це те, що справді має буття. Наприклад, Сонце, Місяць, Земля. *Можливість* — це те, що не існує, але може бути. Сущому протиставиться несуще. *Несущим* є те, що містить у собі суперечність. Наприклад, чотирикутне коло.

Суще є трояким. *Позитивне суще,* тобто таке, яке вже має дійсні властивості або може їх мати. Наприклад, Земля. *Мислене суще,* тобто таке, яке існує лише у нашому мисленні. Наприклад, родовід. *Заперечне суще* — суще, яке вказує на відсутність позитивного сущого. Наприклад, темрява, невігластво. Перше вказує на відсутність світла, друге — науки.

§ 32. Суще є таким, що існує само по собі або дістає своє буття від чогось іншого. Перше містить достатню причину у самому собі або у своїй сутності. Наприклад, Бог. Друге містить достатню причину не в самому собі, а в іншому або в іншій сутності. Наприклад, цей світ.

Висновок. Явище, яке є сущим від іншого буття тільки у нашому мисленні, недостатньо розуміти тільки як мислену сутність. Оскільки суще від іншого не містить у своїй сутності достатньої причини свого буття, то хоча ми можемо мислити сутність сущого від іншого буття, однак збагнути її не можемо.

Розділ третій

Про властивості і способи сутності сущого

§ 33. У якому-небудь сущому належить розглядати не тільки його існування, а й слід прагнути зрозуміти і пізнати його властивості та з'ясувати, чим є дана річ. *Сутність сущого* є все те, чим вона є і чим відрізняється від усього іншого або чим окрема річ відрізняється від усіх інших ре-

чей. Наприклад, сутність людини є те, що робить людину людиною, тобто розумною істотою.

Висновок 1-й. Сутність сущого не можна вивести із засновків.

Висновок 2-й. Те, що виводиться із засновків, не є сутністю речі.

§ 34. *Дійсною сутністю* є сутність, яка не тільки можлива, а й реально існує. Наприклад, людина. *Мисленою сутністю* є сутність, яка ще не існує, але здатна мати буття. Наприклад, стільця ще немає, але він може бути.

Висновок. Звідси стає зрозумілим смисл сформульованої раніше аксіоми: висновок від можливого до дійсного є неправильним з тієї причини, що все те, що стало буттям, тим самим стало неможливим, інакше треба було б визнати, що воно одночасно було б і не було б можливим, а це — суперечність.

§ 35. Із засновків розуміються наступні положення. **Висновок 1-й.** Сутність кожного сущого заснована на єдності всіх ознак, які у сущому пізнаються першими і які є немов джерелом для інших ознак.

Показується: Оскільки сутність кожного сущого є тим, а не чимось іншим, бо дістає свою сутність або від іншої речі, або від уявної причини, яка дає можливість зрозуміти, чому дана річ є саме цією, а не іншою, то ми повинні зрозуміти, що єдність знаків знаходиться у сущому, і ці знаки пізнаються першими. Ці самі знаки служать основою (джерелом) для інших знаків. Не зрозумівши цього, ми не зрозуміємо, чому суще є саме цим сущим, а не іншим.

Висновок 2-й. У першому положенні показується, що коли не розуміється значення єдності ознак, тоді не розуміється, чому саме щось є сущим чи несущим.

Висновок 3-й. Якщо не розуміються всі ті ознаки, які у сущому є первинними, тоді не розуміється і те суще, яке може мати буття від інших сущих, які вже існують або можуть існувати.

§ 36. **Висновок 1-й.** Сутність кожного сущого є необхідно йому притаманною. Сутність необхідно не може існувати окремо від сущого, інакше суще було б і водночас не було б сущим, оскільки суще, позбавлене сутності, не є сущим. А це — суперечність. Позбавлення сущого його сутності відняло б від нього і його можливість, а тим самим і саме суще, бо суще не є сущим, якщо воно не є можливим. З цього випливало б, що суще було б і одночасно не було б.

§ 37. **Висновок 2-й.** Сутність кожного сущого є незмінною. Все необхідно потрібне є незмінним. Якщо необхідно потрібне незмінне, то і протилежне йому необхідно неможливе теж буде незмінним. Але сутність сущого необхідно потрібна. Значить, його протилежність незмінна. Коли б сутність сущого була мінливою, її протилежність не була б необхідно неможливою. Якщо б сутність сущого була б мінливою, то могло б бути інакше, як є. Отже, сутність сущого незмінна.

Це положення випливає з такого. Якщо б сутність сущого була мінливою, тоді б вона одночасно була б і не була б необхідно потрібною, що неможливо для того самого. З попереднього параграфа також видно, що коли б сутність сущого була мінливою, тоді б вона в сущому могла б не бути або бути іншою, а це протиставиться необхідно можливому. Отже, сутність сущого є незмінною.

§ 38. Сутність кожного сущого вічна. Це доводиться таким чином. Те, що не має ні початку, ні кінця, є вічним. Сутність сущого не має ні початку, ні кінця. Отже, сутність сущого є вічною.

М: З: Протилежним до необхідно потрібного є необхідно неможливе. Сутність сущого необхідно потрібна. Отже, її протилежністю є необхідно неможливе. Якщо б сутність сущого мала або початок, або кінець, тоді б протилежне до неї не було б необхідно неможливим, оскільки тоді б сутність сущого або була б і інколи не була б, або іноді перестала б бути. Отже, сутність сутності є необхідно потрібна.

Висновок. Чи може сутність речі збільшитися чи зменшитися, якщо вона є незмінною? Те, що незмінне, не може ні збільшитися, ні зменшитися.

§ 39. Те, що знаходиться в сущому помимо сутності, називається *способом*. *Властивостями* називаються ті ознаки, які необхідно походять від істотних ознак. Способами є ті ознаки, які в сущому можуть бути або не бути, не заперечуючи сутності сущого. Наприклад, розуміння науки людиною є властивістю, яка походить від істотних ознак людини «тваринність» і «розумність». Однак наука не суперечить сутності людини.

Висновок. Визнаючи сутність, слід визнати і властивості. Отже, як сутність, так і властивості є логічно необхідні, незмінні і вічні, бо властивості необхідно походять із сутності, оскільки достатня причина міститься у сутності. Визнавши достатню причину і сутність, необхідно визнати і властивості. Через те, що сутність необхідна, незмінна і вічна, то і властивості також є необхідними, незмінними і вічними.

Розділ четвертий

Про єдність, тотожність і відмінність сущого

§ 40. Під єдиним розуміється все те, що не ділиться на більше частин, які мають ту саму назву. Наприклад, людина єдина, оскільки не ділиться на більше людей.

Висновок 1-й. Поділ сущого на більше частин, але різного імені, не протиставиться єдності. Наприклад, купа каміння єдина, і хоч вона ділиться на більше каменів, більше куп при цьому не утворюється.

Висновок 2-й. Та сама річ, взята в різних відношеннях, може бути єдиною і множинною одночасно. *Єдиною* може бути та річ, яка ділиться на більше частин того самого імені. І навпаки, вона може бути *множинною,* коли ділиться на більше частин різного імені. Отже, перша є єдиною, друга — множинною.

§ 41. Єдине буде *простим,* якщо воно не ділиться на складові частини, які складають його видові відмінності. Наприклад, душа. Єдине буде складним, якщо воно ділиться на частини, які є його видовими відмінностями. Наприклад, людина поділяється на тіло і душу. *Єдине через себе* — це те, що природою своїх складових частин утворює єдине ціле. Наприклад, людину складають тіло і душа. *Єдине випадкове* — це річ, природа частин якого не утворює чогось єдиного цілого. Наприклад, купа каміння.

§ 42. Тотожність є досконалою єдністю. Оскільки тотожність полягає в єдності сутності, то кажуть, що ті речі є *тотожними,* які мають ту саму сутність. Наприклад, дві накладені одна на одну дуги. *Речова тотожність* стосується явищ, різних за своїм значенням, але однакових за своєю сутністю. Наприклад, розум, пам'ять і воля мають різні значення, але сутність їх та сама — душа. *Образна тотожність* існує між речами, в яких є така єдність, без якої одна річ не може бути зрозумілою без іншої речі. Наприклад, людина без тварини. *Досконала тотожність* — це тотожність між такими речами, в єдності яких не міститься нічого, чого б не містилося в інших речах, які утворюють дану єдність. Наприклад, ціле і його частини. *Недосконала тотожність* — це така тотожність, коли єдине містить у собі щось таке, яке в іншому не знаходиться. Наприклад, людина і її тіло.

§ 43. *Різними* речами є ті речі, одна з яких містить у собі те, чого в інших речах немає. Такі сущі є відмінними за своєю природою, але відрізняються вони одна від одної тільки завдяки нашій розумовій діяльності. Наприклад, душа від тіла. *Образно різними* є ті речі, які відрізняються тільки в нашому мисленні, а самі по собі вони єдині. *Відмітними ознаками* називаються ті ознаки, які дозволяють пізнати річ і відрізнити її від інших речей. Наприклад, відмітними ознаками планет є: небесні тіла, тверді, темні, періодичне набуття і втрата освітленості (Цицерон. Книга друга, розд. 10).

§ 44. Речі, які мають однакові відмітні ознаки, називаються *подібними,* а ті речі, які мають різні відмітні ознаки, називаються *неподібними. Рівними* називаються речі, які мають рівну кількість. *Нерівними* називаються речі, які мають різну кількість. *Кількістю* називається сукупність одиниць. Наприклад, стовпи. Стовпи однакової довжини називаються *рівними.*

§ 45. Із тих понять, пояснених диференційовано, випливають наступні положення.

Положення 1-ше. Якщо кожна з двох речей має спільні ознаки з третьою, то вони мають спільні ознаки і між собою. Наприклад, навчання і доброчесність подібні між собою в тому, що вони примножують людське благо.

Положення 2-ге. Якщо дві речі подібні до третьої або рівні з нею, то вони будуть подібними або рівними між собою.

Розділ п'ятий

Про порядок, істину і досконалість

§ 46. Не зрозуміємо метафізичну істину і досконалість, якщо не визначимо поняття *порядок.*

§ 47. *Порядок* є пізнання подібності деяких сущих за допомогою способу, яким вони розміщуються одне біля одного і взаємно слідують одне за одним. Відсутність порядку називається *змішуванням.* Змішування є способом пізнання неподібних сущих. *Правилом порядку* називається достатня причина, з якої розуміється порядок. *Простим* є порядок, який складається з одного правила порядку. *Складним* є порядок, який заснований на кількох правилах порядку. Чим більше має правил порядок, тим складнішим він буде.

§ 48. Метафізична істина є узгодженість речей з началом суперечності і достатньою причиною. Звідси випливає, що метафізично істинним буде суще, природа якого узгоджується з началом достатньої причини. Всяке суще є метафізично істинним, якщо воно не містить у собі суперечності.

Висновок 1-й. Всяке суще, яке не містить у собі суперечності або узгоджується з началом суперечності, є можливим.

Висновок 2-й. Оскільки ніщо не існує без достатньої причини, то всяке суще є метафізично істинним.

§ 49. Досконалим взагалі є все те, частини якого узгоджуються зі своєю певною метою. Наприклад, часослов буде досконалим, якщо його частини так узгоджуються між собою, що досконало служать своїй меті, тобто визначенню годин *. Отже, *досконалість* — це узгодженість речі в єдиному, тобто в меті.

Висновок. Для досконалості від речі вимагається:

1) мета, або загальна основа, їй повинні відповідати всі відмінні (різні) речі;

2) вимагаються відмінні речі або багато речей;

3) узгодженість відмінних речей з метою.

§ 50. Началом досконалості є та мета, для досягнення якої в сущому все узгоджується. Якщо досконалість має одне начало, то вона називається *простою*, якщо більше — *складною*.

Сутність сущого. Досконалість має місце тоді, коли все те, що складає сутність сущого, знаходиться у сущому. Наприклад, бути твариною закладено в сутності людини. Якщо в незмінному сущому сутність сущого може бути відсутньою, то його називають *випадковим*.

Зі сказаного розуміється:

1. Якщо що-небудь має буття, то воно має і сутнісну недосконалість.

2. Оскільки сутнісна досконалість називається *метафізичною вартістю*, то звідси випливає, що всяке суще має метафізичну вартість. А це означає, що й гріхи, які називають пороками, мають метафізичну вартість, бо містять у собі все те, що складає гріх.

§ 51. Суще є свого роду досконалим, якщо воно здатне досягти мети, для якої створене. Все у своєму роді є досконалим, якщо з огляду на загальний хід природи має все те, що притаманне досконалості. Наприклад, людина, яка має міцні і добре розташовані частини тіла.

Отже, в силу першого визначення всяке суще є свого роду досконалим, бо коли б якесь суще не було у своєму роді досконалим, тоді б воно не було здатним досягти визначеної для нього мети. Звідси виходило б, що при створенні його Богом суще не дістало своєї мети, але ж цього

* Годинами («часами») називаються відповідні релігійні відправи, які визначаються часословом для певної пори доби.

про Бога сказати не можемо, бо інакше Богові приписувалась би певна недосконалість, як вона приписується годинникарю, коли той не вміє скласти часослов так, щоб він визначав години.

В силу другого визначення багато сущих є недосконалими.

§ 52. Одне суще може бути від іншого досконалішим:

1) наскільки мета одного перевищує мету іншого;

2) наскільки воно повніше здійснює свою мету;

3) у художніх творах досконалішим буде те, яке є простішим і більше відповідає своїй меті.

Досконалості протиставиться *недосконалість*, тому вона визначається як неузгодженість різних речей у єдиному, тобто в меті. Звідси розуміємо, що таке краса і що таке потворність. *Потворність* є недосконалість почуттів при сприйманні пізнаваного. *Краса* — це досконалість переживання пізнаваного.

За браком місця інших розділів з «Короткого вступу до метафізики» Петра Лодія не подаємо. В обох рукописах (348/III і 348/VIII) лекції з метафізики містять лише онтологію. Для ознайомлення з проблематикою інших розділів онтології подаємо назви тих з них, які не ввійшли до цього уривка.

«Короткий вступ до метафізики» (348/III)

Розділ шостий: Про суще складне і просте.

Розділ сьомий: Про випадкове суще, стан, суб'єкт та особу.

Розділ восьмий: Про конечне і безконечне суще.

Розділ дев'ятий: Про необхідне суще.

Розділ десятий: Про начала і причини.

Переклад з української книжної мови XVIII ст. *Д. П. Кирика*

КОМЕНТАРІ

[1] У рукописі 348/VII це речення має продовження: «в дитинстві ж різні люди вперше пізнають різні речі, отже, і начала людського пізнання були б різними (арк. 3, зв.).

[2] З точки зору метафізики XVII—XVIII ст. першим началом могло бути тільки якесь судження (висловлення). Див.: 348/VII. Примечание из науки метафизической... § 16. Арк. 4.

[3] У працях з логіки, риторики, метафізики XVII—XVIII ст. М:З і Б:З означають відповідно «менший засновок» і «більший засновок». За правилами прийнятої тоді аргументації менший засновок ставився на першому місці, більший — на другому, а висновок — на третьому. Проте ці правила не були строгими і нерідко порушувалися. Див.: *Прокопович Феофан.* Що таке аргументація і форми доказів // Філософські твори. К., 1979. Т. 1. С. 187.

УКРАЇНСЬКИЙ РОМАНТИЗМ

МИКОЛА ВАСИЛЬОВИЧ ГОГОЛЬ

(1809—1852)

М. В. Гоголь народився 20 березня 1809 р. в с. Великі Сорочинці на Полтавщині. Навчався у Полтавському повітовому училищі, згодом — у Ніжинській гімназії вищих наук. У 1828 р. переїхав до Петербурга. З 1834 р.— ад'ютант-професор по кафедрі загальної історії при Петербурзькому університеті.

Вже з початку своєї творчої діяльності Гоголь ввійшов у річище російської демократичної літератури, що розвивалася в напрямі народності й гуманізму, широко використовував українську літературну й фольклорну традиції. Романтичне відображення далекого минулого, овіяного повір'ями та легендами, сприяли розробці української теми в російській літературі, вивченню історії та етнографії України. Останні роки життя письменника були затьмарені духовною кризою.

Про Гоголя як мислителя написано дуже мало. З найвідоміших праць слід мати на увазі такі: Зеньковський В. В. *Н. В. Гоголь (Париж, 1991),* Чижевський Д. *Нариси з історії філософії на Україні (Мюнхен, 1983),* Мережковський Д. С. *В тихом омуте («Гоголь и черт»). Нижче використано уривки з зазначеної праці Д. С. Мережковського.*

У ТИХОМУ БОЛОТІ

(«Гоголь і чорт»)

(Дослідження)

Частина перша

I

«Як виставити чорта дурнем» — це, за власним свідченням Гоголя, було головною думкою усього його життя

і всієї творчості. Вже здавна я лише тим і заклопотаний, щоб після мого твору вдосталь насміялась людина над чортом» (Лист до Шевирьова з Неаполя від 27 квітня 1847 р.).

У релігійному розумінні Гоголя чорт є містичною і реальною істотою, в якій зосередилося заперечення Бога, вічне зло. Гоголь, як художник, при світлі сміху досліджує природу цієї містичної сутності; як людина, зброєю сміху бореться з цією реальною істотою: сміх Гоголя — боротьба людини з чортом.

Бог є нескінченне, кінець і початок сущого; чорт — заперечення Бога, а відтак, і заперечення нескінченного, заперечення всякого кінця і початку, чорт є почате і незакінчене, яке видається безначальним і безконечним; чорт — нуменальна середина сущого, заперечення всіх глибин і вершин — вічна площина, вічна вульгарність. Єдиним предметом творчості Гоголя і є чорт саме в цьому розумінні, тобто як явище «безсмертної вульгарності людської», що споглядається за всіма умовами місцевими і часовими — історичними, народними, державними, суспільними,— явище безумовного, вічного і всесвітнього зла; вульгарність sub specie aeterni, «під виглядом вічності».

...Гоголь першим побачив невидиме і найстрашніше, вічне зло не в трагедії, а у відсутності всього трагічного, не в силі, а у безсиллі, не у божевільних крайнощах, а у надто поміркованій середині, не у гостроті і глибині, а у тупості і пласкості, вульгарності всіх людських почуттів і думок, не у найбільшому, а у найменшому. Гоголь зробив для моральних вимірів те саме, що Лейбніц для математики,— відкрив ніби диференціальне числення, нескінченно велике значення нескінченно малих величин добра і зла. Він першим зрозумів, що чорт і є найменше, яке лише внаслідок нашої власної малості здається великим,— найслабше, яке лише внаслідок нашої власної слабкості здається сильним... Гоголь першим побачив чорта без машкари, побачив його справжнє обличчя, страшне не своєю незвичайністю, а звичайністю, паскудством; першим зрозумів, що обличчя чорта є не далеким, чужим, дивним, фантастичним, а щонайближчим, знайомим, взагалі реальним «людським, занадто людським» обличчям, обличчям натовпу, обличчям «як у всіх», майже нашим власним обличчям у ті хвилини, коли ми не насмілюємося бути самими собою і погоджуємося бути «як усі».

Два головних герої Гоголя — Хлестаков і Чичиков — два суто сучасних російських обличчя, дві іпостасі вічного і всесвітнього зла — «безсмертної вульгарності людської». За словом Пушкіна: То двох диявольів зображення були.

II

...У Хлестакова, крім реального людського обличчя, є «привид». «Це фантасмагорична особа,— говорить Гоголь,— яка, як облудний персоніфікований обман, щезла разом із трійкою Бог знає куди». Герой «Шинелі», Акакій Акакійович, так само, як Хлестаков, але не за життя, а після смерті своєї, стає привидом-мерцем, який біля Калінкіного мосту лякає перехожих і стягає з них шинелі. І герой «Записок божевільного» стає особою фантастичною, примарною — «королем іспанським Фердинандом VIII». У всіх трьох вихідна точка одна і та ж: це — дрібні петербурзькі чиновники, знеособлені клітинки величезного державного тіла, нескінченно малі дроби безконечно великого цілого. Саме з цієї вихідної точки — майже абсолютного поглинання живої людської особистості мертвим позбавленим індивідуальності цілим — поринають вони в порожнечу, у простір і описують три різні, але однаково жахливі параболи: один у неправді, другий — у божевіллі, третій — у забобонній легенді. В усіх трьох випадках особистість мститься реальному запереченню; відмовляючись від реального, мститься примарним, фантастичним самоствердженням. Людина намагається бути не тим, що вона є, тому що не хоче, не може, не повинна бути нічим. І в мертвому обличчі Акакія Акакійовича, і в божевільному обличчі Поприщина, і у брехливому обличчі Хлестакова крізь неправду, божевілля і смерть блимає щось істинне, безсмертне, надрозумове, що є у кожній людській особистості і що волає із неї до людей, до Бога: я — один, іншого подібного до мене ніколи ніде не було і не буде, я сам для себе все,— «я, я, я!» — як у нестямі кричить Хлестаков.

...Епікурейське вільнодумство, відроджена язичницька мудрість, принцип «життям користуйся, живий!» — скорочується у Хлестакова у виречення нової позитивної мудрості: «Адже на те живеш, щоб зривати квіти втіхи». Як просто, як загальнодоступно! Це звільнення від усіх моральних уз чи не перетвориться згодом на ніцшеанське, карамазовське: «немає добра і зла, все дозволено». І тут і там — один початок: крила орла і крила мошки борються з одними і тими ж законами всесвітнього тяжіння.

...Привид росте, мильна бульбашка надувається, виграючи чарівною веселкою. «Та й що справді? Я такий! Я не подивлюсь ні на кого... я говорю всім: «Я сам себе знаю, сам». «Я скрізь, скрізь». Ось нуменальне слово; ось уже обличчя чорта майже без машкари: він поза простором і часом, він всюдисущий і вічний. «У палац що не день їжджу. Мене завтра ж зроблять зараз фельдмарш...» (підсковзується і ледь-ледь не падає на підлогу, але його шанобливо підтримують чиновники).

До чого б дійшов він, якби не підсковзнувся? Чи назвав би себе, як кожен самозванець,— самодержцем? А, можливо, в наші дні не задовольнився б і царственим, взагалі жодним людським іменем і вже прямо назвав би себе «надлюдиною», «Людинобогом»: сказав би те, що у Достоєвського чорт радить сказати Іванові Карамазову: «Де стане Бог — там уже місце Боже; де стану я, там зараз же буде перше місце — і все дозволено». Адже це Хлестаков майже і говорить, принаймні, хоче сказати, а якщо не вміє, то лише тому, що слів таких іще немає: «Я сам себе знаю, сам... я, я, я»... Від цього безтямного самоствердження особистості лише один крок до самообожнення, яке у хворій голові Поприщина дає божевільний, але все іще відносно скромний висновок: «Я король іспанський Фердинанд VIII, а у метафізичній голові Ніцше і нігіліста Кирилова, героя «Бісів»,— уже остаточний, наскільки більш величний, висновок: «Якщо немає Бога, то я — Бог!»

Недаремно бідні чиновники повітового містечка пригнічені ніби «надлюдською» величчю Хлестакова. «Генерал» це ж для них і означає — майже «надлюдина». «Як ви гадаєте, Петре Івановичу, хто він такий стосовно чину?» — «Я гадаю, заледве не генерал».— «А я так гадаю, що генерал-то йому в підметки не годиться! А коли генерал, то чи хіба що сам генералісимус!.. Оце, Петре Івановичу, людина — а! — робить висновок Бобчинський.— Ось воно, що значить людина!» А знищений Артемій Пилипович Земляніка тільки лепече, тремтячи та бліднучи: «Страшенно просто. А чому — і сам не знаєш». І справді, по сцені проноситься ніби подих якогось надприродного жаху.

Глядачі сміються і не розуміють страшного в смішному, не відчувають, що вони, можливо, обдурені ще більше, ніж дурні чиновники. Ніхто не бачить, як росте за Хлестаковим велетенський привид, той, кому власні пристрасті наші вічно служать, якого вони підтримують, як ревізора, що підсковзнувся,— чиновники, як великого Сатану — дрібні чорти. Здається, і дотепер ніхто не побачив, не впізнав його, хоча він уже являється «у своєму власному вигляді», без машкари або у найпрозорішій із масок, і безсоромно сміється людям в очі і кричить: «Це я, я сам! Я — скрізь, скрізь!»

III

...«Минає страшна імла життя,— пише Гоголь в одній із своїх «заміток на клаптиках»,— і ще глибока прихована в тім таємниця. Чи не жахливе це явище — життя без підпори міцної? Чи не страшно велике воно явище? Так — сліпе...» У цій страшній імлі засліплені люди блукають і здаються одне одному привидами. «Нічого не бачу,— стогне Городничий, приголомшений туманом.— Бачу якісь свинячі рила замість облич, а більше нічого». Згадайте Єгипетські Тьми,— пояснює Гоголь з іншого приводу у статті «Страхіття і жахи Росії»,— це марення чорта. Сліпа ніч обняла їх раптом, серед білого дня; з усіх боків уп'ялися у них жахаючі образи; старезні страховиська із сумними обличчями стали непереборно в очах їхніх; без залізних кайданів скував їх усіх страх і позбавив усього; всі спонукання, усі сили в них погинули, окрім одного страху».

І ось «ява остання» не лише в звичайному, сценічному, а й у більш глибокому, символічному значенні — «остання ява», видіння, яким закінчується все,— «Ті ж і Жандарм»: «Чиновник, що приїхав згідно з іменним повелінням із Петербурга, викликає вас зараз же до себе». Вимовлені слова ці, як громом, вражають всіх. І далі страшна «німа сцена» — закам'яніння жаху. Ми мусимо вірити, за задумом Гоголя, що цей петербурзький чиновник, що з'являється, як «бог із машини», як янгол у середньовічних містеріях, є справжнім. Ревізор — втілений фатум, совість людська, правосуддя боже. Ми, однак, не бачимо його; він залишається для нас ще більше, ніж Хлестаков, особою фантастичною, примарною. Але якщо б ми побачили його, хто знає, чи не виявилася б дивна подібність між двома «чиновниками з Петербурга», великим і маленьким, чи не промайнуло б у грізному обличчі цього неначе б і справжнього Ревізора знайоме обличчя людини світської, значно вищого польоту, ніж Іван Олександрович, але настільки ж спритного, «доконечного comme il faut, розумного, навіть, хай і так, доречесного» і водночас такого, який абсолютно «нічим не відрізняється від інших», від усіх? У його начальницькому окрику, коли заходиться він шпетити з висоти буцімто непогрішимого правосуддя своїх менших братів, бідних повітових чиновників, чи не пролунає знайомий, тільки-но почутий окрик: «Та ж у мене: ані-ні! Та ж у мене пильнуй!.. О, я жартувати не люблю, я вам задам острашки!»? Що, якщо в образі другого Ревізора повертається, здійснивши одне із своїх вічних кіл, перший, що тільки-но помчав геть, Іван Олександрович, як Хлестаков вищого польоту, у новій і до-

кінчено останній яві своїй? «Згідно з повелінням із Петербурга» — ось що приголомшує «як громом» усіх, не лише дійових осіб і глядачів, а, здається, і самого Гоголя. Повеління із Петербурга? Але звідки ж, як не з Петербурга — цього найбільш примарного, туманного, «найфантастичнішого з усіх міст земної кулі», повзе і розстилається по всій Росії той приголомшливий «туман», та страшна імла життя, «єгипетські тьми», чортове марево, у яких «нічого не видно, видно лише якісь свинячі рила замість облич, а більше нічого». Обидва ревізори, перший і другий, звичайний «єлістратишка» і справжній «генералісимус», чи не однаково законні діти того самого «табелю про ранги», чи не плоди того самого «петербурзького періоду» російської історії? Та й усе це жахливе повітове місто чи не частина великого всеросійського «Граду», громадянства, чи не крихітне відображення, зворотне, але абсолютно точне, як у краплині води, самого Петербурга? Петербург створив, викликав із небуття це місто. На якій же підставі, з якої висоти буде він судити і карати його? В самому Петербурзі за гоголівських часів, що, власне, трапилося такого, що могло б вибухнути над цим маленьким Содомом не як хлестаковський, а справді божий грім, що могло б з'явитися серед цих «свинячих рил» не як обличчя жандарма, все ж частково схоже на обличчя Держиморди, а як справді людське обличчя божого правосуддя? Ні, «Ревізор» не закінчений, не створений до кінця самим Гоголем і його так і не зрозуміли глядачі; вузол зав'язки розв'язано лише умовно, сценічно, але аж ніяк не реально, не релігійно. Одна комедія закінчена, починається або мала б початися інша, вища, настільки смішніша і страшніша. Ми її так і не побачимо на сцені; але і досі розігрується вона за сценою, у житті, в дійсності. Це, щоправда, визнає частково і сам Гоголь. «Ревізор» — без кінця»,— говорить він. Ми могли б додати: «Ревізор» — нескінченний. Це сміх не якийнебудь випадковий, тимчасовий, історичний, а саме нескінченний і вічний сміх російської совісті над російським сучасним «Градом».

«В результаті,— говорить знову сам Гоголь вустами однієї з дійових осіб у розв'язці «Ревізора»,— в результаті залишається щось отаке... я вам навіть пояснити не можу,— щось страхітливо-похмуре, якийсь страх від безладдя нашого. Саме ця поява жандарма, що з'являється у дверях, це закам'яніння, до якого спричинилися для всіх його слова, що сповіщають про приїзд справжнього ревізора, який має стерти їх з лиця землі, винищити доконечно — все це якось незвичайно страшно».

Чому, справді, це так страшно? Чи не містить у собі це закам'яніння, як і все у «Ревізорі», якогось глибокого «прообразуючого змісту»?

«Агов, зальотні!» — чути за сценою голос фурмана наприкінці четвертої дії. «Дзвіночок дзвенить», трійка мчить, і Хлестаков, «фантасмагорична особа, як персоніфікований обман, прямує разом з трійкою Бог знає куди». Ця трійка Хлестакова нагадує трійку Поприщина: «Дайте мені трійку швидких, як вихор, коней! сідай, мій фурмане, дзвени, мій дзвонику, здіймайтеся, коні, і несіть мене з цього світу! Подалі, подалі, щоб не видно було нічого, нічого». Так само і Хлестаков мчить на трійці своїй у невизначений простір, у порожнечу, у небуття, з яких він вийшов, сам втілення небуття і порожнечі, у ніщо. І між тим, як усе реальне, існуюче, минуле і теперішнє перед невідворотною «останньою появою» містичного Держиморди завмерло у нерухомості, закам'яніло у безглуздому жахові,— один лише примарний Хлестаков, з «надзвичайною полегкістю в думках», у вічному русі мчить у незмірні простори майбутнього. «Немов невідома сила підхопила тебе на крило до себе, і сам летиш, і все летить». Вперед, вперед! Що означає, кажучи словами Гоголя, «цей рух, що наводить жах», з одного боку, і ця жахаюча нерухомість — з іншого? Невже закам'янілий російський «Град», без залізних ланцюгів скутий «єгипетською тьмою» — це вся стара і сучасна Росія, а Хлестаков, що летить десь під три чорти,— це Росія нова? Кам'яний тягар, примарна легкість, реальна вульгарність сьогодення, фантастична вульгарність прийдешнього, і ось два однаково жалюгідні кінці, два однаково страшні шляхи Росії до «чорта», в порожнечу, у «нігілізм», у ніщо. І в цьому розумінні яким жахливим, несподіваним для самого Гоголя глузуванням звучить його порівняння Росії із трійкою, що мчить: «Русь, куди ж мчиш ти, дай відповідь? Не дає відповіді. Чудовим дзвоном заходиться дзвіночок. («Дзвени, мій дзвіночку»,— марить Поприщин; у четвертій дії «Ревізора» «дзвіночок дзвенить»). Летить мимо все, що тільки є на землі, і скоса поглядаючи відходять набік і дають їй дорогу інші народи і держави». Божевільний Поприщин, дотепний Хлестаков і благовидний Чичиков — ось кого мчить ця символічна російська трійка у своєму страшному польоті у неосяжний простір або безмежну порожнечу. «Обрій без кінця... Русь! Русь! бачу тебе... Що пророкує цей неосяжний простір? Чи не тут, чи ж не в тобі мала б народитися безмежна думка, коли ти сама без кінця? Чи не тут бути богатиреві, коли є місце, де розвернутися і пройтися йому?» На жаль, на це питання

нещадно відповів пророчий сміх Гоголя. Як велетенські видіння, як «старезні страховиська із смутними обличчями» постали перед ним лише два «герої нашого часу», два «богатирі», породжені неосяжним російським простором,— Хлестаков і Чичиков.

IV

У Хлестакові переважає початок руху, «прогресу»; у Чичикові — початок рівноваги, усталеності. Сила Хлестакова у ліричному пориві, сп'янінні; сила Чичикова — у розумному спокої, тверезості. У Хлестакова «надзвичайна полегкість», у Чичикова надзвичайна вагомість, розважливість у думках. Хлестаков — споглядач; Чичиков — діяч. Для Хлестакова все бажане — дійсне; для Чичикова все дійсне — бажане. Хлестаков — ідеаліст; Чичиков — реаліст. Хлестаков — «ліберал»; Чичиков — «консерватор». Хлестаков — «поезія», Чичиков — «правда» сучасної російської дійсності.

Але, незважаючи на всю цю явну протилежність, таємна суть їх та ж сама. Вони— два полюси єдиної сили; вони — брати-близнюки, діти російського середнього стану і російського XIX століття, найбільш серединного, буржуазного з усіх віків; і суть обох — «вічна середина», «ні те, ні се» — абсолютна вульгарність. Хлестаков стверджує те, чого немає, Чичиков — те, що є,— обидва однаково вульгарно. Хлестаков задумує, Чичиков виконує. Фантастичний Хлестаков опиняється винуватцем найреальніших російських подій, так само як реальний Чичиков винуватцем найфантастичнішої російської легенди про «Мертві душі». Це, повторюю, два сучасних російських обличчя, дві іпостасі вічного і всесвітнього зла — чорта.

«Найбільш справедливо,— зазначає Гоголь,— називати Чичикова — господар, набувач. Набуток — вина всього». «— Так он як! Отаким-то чином, Павле Івановичу! Так от ви надбали,— говорить голова після звершення купчої на мертві душі.

— Набув,— каже Чичиков.

— Добре діло! далебі, добре діло!

— Так, я бачу сам, що більш доброго діла не міг би здійснити. Як би там не було, мета людини все ще не визначена, якщо вона не стала, зрештою, твердою ступнею на міцний підмурок, а не на якусь вільнодумну химеру юності».

Чи не висловлює тут вустами Чичикова уся европейська культура XIX століття свою внутрішню сутність? Вищий смисл життя, остання мета людини «не визначена» на землі. Кінець і початок світу недоступний для пізнання; тіль-

ки середина — світ явищ — доступна для пізнання, чуттєвого досвіду, а відтак і реальна. Єдиним і остаточним мірилом для оцінки всього є тривкість, обгрунтованість, «позитивність» цього чуттєвого досвіду, тобто звичайної, «здорової» — середньої людської чуттєвості. Усі філософські та релігійні сподівання минулих віків, усі їх поривання до безначалого і безкінечного, надпочуттєвого — є, за визначенням Канта, лише «метафізична» і «теологічна» маячня, «вільнодумні химери юності». Але герой наш (герой нашого часу, як і сам час) уже був середнього віку і обачливо розхолодженого характеру. Він задумався «положительнее», отже «позитивнее». І от головна позитивна думка Чичикова і є думкою саме про те, як знехтувати всім, що здається йому «химерою», облудною примарою безкінечного, безумовного, «стати твердою ступнею на міцний підмурок» умовного, скінченного, відносного, єдиного, нібито реального. «Але чудово,— додає Гоголь,— що у словах його була все якась-то непевність, немовби тут-таки сказав він собі «Ех, брате, брешеш ти, та ще й добряче!» Так у глибині чичиковського «позитивізму» така ж всесвітня «брехня», як у глибині хлестаковського ідеалізму. Бажання Чичикова «стати твердою ступнею на міцний підмурок» — це саме те, що тепер пішло в хід — а тому — вульгарно, як, зрештою, і бажання Хлестакова «взятися, нарешті, до чогось високого». Обидва вони лише говорять і думають «як усі»; а насправді ні Чичикову немає ніякого діла до «міцних» основ, ні Хлестакову — до гірських високостей буття. За консервативною розважливістю у одного приховується така ж «химера», порожнеча, ніщо, як за ліберальною «полегкістю думок» — у іншого. Це не два протилежні кінці і початки, не божевільні, але все ж чесні крайнощі, а дві «безчесні, тому що занадто розсудливі» середини, дві однакові площини і вульгарності нашого століття.

Якщо немає в людському житті ніякого певного сенсу, вищого, ніж саме це життя, то немає для людини на землі і жодної певної мети, крім реальної перемоги у реальній боротьбі за існування. «Так їсти хочеться, як іще ніколи не хотілось!» — цей несвідомий, стихійний зойк Хлестакова, «голос природи», перетворюється на свідому, громадсько-культурну думку у Чичикова, думку про надбання, про власність, про капітал. «Більше за все бережи й накопичуй копійку: ця річ надійніша за все на світі... Копійка не підведе... Все зробиш і все проб'єш на світі копійкою». Ось заповіт батька і всієї духовної батьківщини Чичикова — XIX століття. Ось «найпозитивнішого» із століть, з його промислово-капіталістичним, буржуазним ладом, який наскрізь пронизав усю культуру; ось нібито єдино «міцний підмурок», знайдений якщо не в абстрактній споглядальності, то у життєвій дії і протиставлене всім «химерам» минулих віків. Тут немає, звичайно, правди божої, зате є «людська, занадто людська», правда, можливо, почасти навіть виправдання.

Мандрівний лицар грошей, Чичиков здається іноді такою ж мірою, як Дон Кіхот, справжнім, не лише комічним, а й трагічним героєм, «богатирем» свого часу. «Призначення ваше — бути великою людиною»,— каже йому Муразов. І це почасти правда: Чичиков так само, як Хлестаков, все росте й росте на наших очах. У міру того як ми применшуємося, втрачаємо всі свої «кінці» і «начала», усі «вільнодумні химери», наша розважлива середина, наша буржуазна «позитивність», Чичиков, здається все більшою і більшою, навіть достоту безконечною.

V

...Так званий «комфорт», тобто вищий культурний цвіт сучасного промислово-капіталістичного і буржуазного ладу, комфорт, якому служать усі підкорені наукою сили природи — звук, світло, пара, електрика,— всі винаходи, всі мистецтва — ось останній вінець земного раю для Чичикова. «Більше за все у спокійних достатках жити любите,— це більше за все»,— визначає лакей Смердяков панові Івану Карамазову його глибинне духовне єство. Не захват, не розкоші, не сп'яніння, не остання межа щастя,— а лише серединне благополуччя, помірна ситість духу і тіла, «спокійні достатки» — ось потаємна мрія, що поєднує Івана Карамазова, трагічного героя, з героєм комічним, Чичиковим, через Смердякова.

«Ви, як Федір Павлович (тобто батько Карамазова),— каже Іванові Смердяков (Ви, як Павло Іванович, міг би він сказати з цілковитою і ще більшою на те підставою),— найбільш поміж усіх дітей, найбільш вийшли на нього схожі, з однією з ними душею». Бунт Івана, надлюдська гординя, з якою він вигукує: «Все дозволено; якщо немає Бога, то я — Бог!» — це все ще «вільнодумна химера юності», хлестаковська «полегкість у думках», тобто все ж таки більш-менш «брехня» чи самообман. Але Хлестаков утомиться брехати, буря стихне, хвилі вляжуться, і виявиться знову середній рівень століття, його нуменальна серединність, його нездоланна гребля — «міцний підмурок»; «більш за все у спокійних достатках жити». І навіть у страшному обличчі Великого Інквізитора мелькає знайоме обличчя не ли-

ше батька Федора Павловича, а й діда Павла Івановича. І царство антихристове, що Великий Інквізитор протиставляє царству Христовому — ці «тисячі мільйонів щасливих немовлят», помірна ситість, «спокійні достатки» всього людства у комфортабельних «алюмінієвих палацах», у вавилонській вежі соціал-демократії є не що інше, як царство Чичикова, всесвітнього і вічного Чичикова sub specie Aeterni *, ба царство його саме і є царство «сьогосвітнє»: у Чичикова,— каже Гоголь,— було «все, що потрібно для цього світу».

VI

Замість блаженства — благополуччя, замість благородства — благопристойність, тобто зовнішня, умовна доброчесність, бо для Чичикова, як для істинного позитивіста, немає ні у добрі, ані в злі нічого безумовного. Так як єдиною визначеною метою і вищим благом людини на землі є «спокійні достатки», а єдиний шлях до них — набутки, то вся моральність і підкоряється цій меті і цьому благу, бо «якщо вже вибрано мету — потрібно йти напролом». «Вперед, вперед! Excelsiom» — цей бранний клич сучасного прогресу — клич не лише Хлестакова, а й Чичикова...

Російська культура — це повелося ще від Петра — зриває із всесвітньої лише хлестаковські «квіти насолоди», знімає з неї ласу пінку чи накип: плоди вищого західноєвропейського просвітництва проникають в Росію разом з іншим «галантерейним товаром», нарівні з «голландськими сорочками» і «особливим сортом французького мила, яке надає надзвичайної білизни і свіжості» російській дворянській шкірі. Із всесвітньої культури вибирає Чичиков те, що потрібне йому, а все інше, занадто глибоке і високе, з такою ж геніальною полегкістю, як Хлестаков, зводить до двох вимірів, полегшує, скорочує, розплющує до останнього ступеня пласкості і стислості. Міркування Чичикова «про блаженство двох душ» і читання Собакевичу послання у віршах Вертера до Шарлотти варті певною мірою хлестаковського «під покровом струменів». «Серце у нього було жалісливе, і він не міг ніяк утриматися, щоб не подати бідній людині мідного шеляга». Отаке християнство Чичикова, його любов до інших. А ось і язичництво, його любов до себе: стоячи перед дзеркалом, він робить собі безліч приємних сюрпризів, підморгує бровою і губами, робить щось навіть язиком, зрештою, злегка торсає себе за підборіддя» й вигукує із зворушливою ніжністю: «Ех ти, мордочка отакий!» Християнство, яке розщедрюється на мідний шеляг «благодійності», язичництво, що закінчується любов'ю до власної «мордочки», дуже легко поєднати у розсудливій і безпечній середині, у «комфортабельному» служінні Богу і Мамону разом.

* З погляду вічності (лат.).

Несвідома сутність усякого позитивізму, як вчення про смисл життя, від Конфуція * до Конта ** є запереченням кінця, утвердженням безконечного продовження роду людського, безконечного прогресу: нам добре, дітям нашим буде краще, онукам, правнукам ще краще і так без кінця. Не людство у Богові, а Бог у людстві. Саме людство є Бог, і іншого Бога немає. Немає особистого безсмертя, а є лише безсмертя в людстві. Кожне століття «турбується», «набуває» для наступних століть; безконечний набуток, накопичення мертвого капіталу — скарбу «мертвих душ», який ніколи не витрачається,— ось неусвідомлена, але й безумовна суть прогресу. Звідси — «поклоніння предкам»: у китайському — поклоніння нащадкам у європейському позитивізмі, звідки — шлюб, дітородіння, «родина, як релігія». «Дружина, діти» — ось вічне виправдання всіх жахливих безглуздостей буржуазного ладу, вічне заперечення проти релігії, яка говорить: «Вороги людини — домашні її»,— ось «міцний підмурок», об який нібито розбиваються усі крилаті «химери», усі християнські пророцтва про кінець світу...

...Померти, не народивши,— все одно, що не жити зовсім, тому що будь-яке особисте життя є «пухир на воді»; він лопне — помре людина — і нічого не залишиться, крім «пари». Особисте життя має сенс лише в родині, у роді, в народі, в державі, у людстві, як життя поліпа, бджоли, мурашки лише у поліпняку, вулику, мурашнику. З цією несвідомою метафізикою Чичикова погодився б усякий «жовтолиций позитивіст», учень Конфуція, і усякий «білолиций китаєць» — учень О. Конта: тут крайній Захід сходиться з крайнім Сходом, Атлантичний океан — з Тихим. «Що я тепер? — думає розорений Чичиков.— Куди я годжуся? якими очима я стану дивитися тепер усякому поважному батькові сімейства? як не почувати мені докорів сумління, знаючи, що даремно обтяжую землю? І що скажуть потім мої діти? От, скажуть, батько-тварюка: не залишив нам жодної маєтності!» «Інший, можливо,— зазначає Гоголь,— і не настільки б глибоко запустив руку, якби не

* Конфуцій (Кун-цзи) (близько 551—479 р. до н. е.) — давньокитайський засновник етико-політичного вчення, що виражало інтереси спадкової аристократії (книга «Бесіди і судження»).

** Конт Огюст (1798—1857) — французький філософ, один із основоположників позитивізму.

питання, яке невідомо чому приходить саме собою: а що скажуть діти? І ось майбутній родоначальник, як обережний кіт, косуючи лише одним оком убік, хапає поспіхом усе, що до нього поближче». Коли Чичиков уявляє себе власником, володарем капіталу і маєтку, тут-таки уявляється йому і «свіжа, білолиця молодичка, і молоде покоління, що мається увічнити прізвище Чичикових: пустунчик хлопчина і красуня дочка чи навіть двоє хлоп'ят, дві, або навіть і три дівчинки, «щоб було всім відомо, що він справді жив та існував, а не те, що пройшов якоюсь тінню чи привидом на землі,— щоб не було соромно і перед вітчизною». «Мрія моя втілиться, але щоб уже остаточно, безповоротно»,— говорить чорт Іванові. Це і є головна «позитивна» мрія Чичикова: «молодичка і Чичинки» потрібні йому, щоб «остаточно втілитися», щоб «усім було відомо», що він «справді існував» (немовби інакше для всіх і для нього самого реальність його сумнівна), а не був лише «тінню», «привидом», «пухирцем на воді». Існування «позитивіста» Чичикова, позбавлене «нащадків», лопається такою ж мильною бульбашкою, як існування «ідеаліста» Хлестакова, позбавлене фантастичної «химери». Прагнення Чичикова до «молодички і Чичинків» і є прагнення чорта, найпримарнішої з примар,— «до земного реалізму». І пророковане Великим Інквізитором «царство сьогосвітнє», «мільйони щасливих немовлят» — не що інше, як «Серединне Царство» нечисленних маленьких позитивістів, всесвітніх майбутніх китайців (тут духовний «пантонголізм», який так лякав Вол. Соловйова), «мільйони щасливих Чичинків», у яких повторюється, як сонце у краплях «Тихого» океану, єдиний «родоначальник» цього царства, безсмертний «господар» мертвих душ, нуменальний Чичиков.

VII

...«Мертві душі» — це було колись для всіх звичним казенним словом у канцелярській мові кріпосного права. Але нам тепер зовсім не потрібно бути чулими Маніловими, а треба лише справді відчувати, «розуміти предмет таким, яким він є», тобто треба розуміти не умовний, казенний, «позитивний», чичиковський, а безумовний, релігійний, людський, божий зміст цих двох слів — «душа» і «смерть», щоб вислів «мертві душі» зазвучав «предивно» і навіть престрашно, як неймовірне блюзнірство. Не лише мертві, а й живі людські душі як бездушний товар на ринку,— хіба це не дивно і не страшно? Тут мова найближчої і реальної дійсності чи не нагадує мову найбільш чужої і фантастичної казки? Неймовірно, що за якимись канцелярськими «казками», за якоюсь «ревізією» мертві душі вважаються живими; а можливо, і навпаки, живі — мертвими, так що зрештою не виявляється жодного вічного, позитивного «підмурку» для того, щоб відрізнити живих від мертвих, буття від небуття. Тут жахлива суміш слів від жахливої суміші понять. Мова вражає поняття: якою можуть бути цинічна вульгарність понять для того, щоб утворилась така цинічна вульгарність мови. І незважаючи на цей внутрішній цинізм, Чичиков і вся його культура зберігає зовнішню «благопристойність, гідну подиву». Звичайно, люди, повні здорового глузду і навіть розуму державного, прийняли у казенний вжиток це ходяче слівце «мертві душі»: а між тим яка безодня хлестаковської легкості відкривається тут у чичиковській «обгрунтованості»! Повторюю, не потрібно бути Маніловим, потрібно лише не бути Чичиковим, щоб відчути, що у цьому сполученні слів приховане щось «інакше» — за явно пласким — глибокий, потаємний зміст, і щоб стало лячно від цих двох змістів.

«...У Бога всі живі»,— так каже Христос. А чорт — чи то пак Чичиков — заперечує: «Мертві душі — справа не сьогосвітня. Це порох, просто порох. Ціна ганчірки на паперовій фабриці більша, ніж ціна душі людської у вічності. Адже це мрія. Предмет, просто, фу, фу!» Кому ж ми, діти позитивного століття, віримо більше — Христу чи Чичикову? Не згідно з тим, що ми говоримо і думаємо, а згідно з тим, як живемо і помираємо,— це, здавалося б, легко вирішити. У нашому позитивному чичиковському «фу, фу!» чи не відкривається знову ж таки замість «міцного підмурку» все та ж безодня хлестаковської «полегкості в думках», безмежного цинізму? І хіба наше єдине щире слово над усяким мертвим тілом — не слово Собакевича: «Мертвим тілом хоч паркан підпирай». Древні елліни, іудеї, єгиптяни жахнулися б безбожного позитивізму, який висловлено у цьому християнському прислів'ї. «Далебі, у вас душа людська все одно що парена ріпа»,— говорить вічний покупець мертвих душ Собакевичу. Ми знищили кріпацтво, ми не торгуємо ні живими, ні мертвими душами. Але хіба і в сучасних державах з їх страхітливим пролетаріатом, проституцією не буває іноді так само — «душа людська все одно що парена ріпа»?..

«Коли я почав читати Пушкіну перші розділи із «Мертвих душ», то Пушкін, який завжди сміявся при моєму читанні (адже він був охочий до сміху), почав потроху хмурніти і, зрештою, геть спохмурнів. Коли ж читання закінчилося, він промовив тужним голосом: «Боже, яка сумна наша Росія!» «Тут-таки я зрозумів,— додає Гоголь,— у якому

жахливому для людини вигляді може бути представлена йому пітьма». «Вульгарність усього разом злякала читачів. Злякало їх те, що один за одним проходять у мене герої, один вульгарніший за іншого, що немає жодного втішного явища, що ніде навіть і перепочити чи віддихатися бідному читачеві і що після прочитання всієї книги здається, ніби точно вийшов із якогось задушливого льоху на світ Божий».

Після «Мертвих душ» складається таке ж враження, як після «Ревізора»; «щось жахливо-похмуре», «все це якось незбагненно страшно». Навіть у по-дитячому ясній душі Пушкіна цей «страх» спочатку приглушений сміхом, мало-помалу розгорається, як зловісна заграва. Не смуток, не сльози, а саме страх крізь сміх.

...В одній юнацькій казці Гоголя, у «Страшній помсті»,— «мерці гризуть мерця» — бліді, бліді, один одного вищий, один одного косматіший». Серед них «ще один вищий від усіх, від усіх страшніший, що вріс у землю, великий, великий мрець». Так і тут, у «Мертвих душах» серед інших мерців «великий, великий мрець» Чичиков росте, піднімається, і реальний людський образ його, відбиваючись у тумані чортового марева, стає неймовірним «страховищем»...

VIII

«Ну, брате, зладнав ти чорта!»,— міг би сказати собі Гоголь, як у нього ж у «Портреті» товариш каже художнику, що написав портрет старого лихваря, з обличчям, схожим на самого диявола. «Намалюй з мене портрет,— каже лихвар.— Я, можливо, скоро помру... Але я не зовсім хочу померти, я хочу жити». У художника, в міру того, як він пише, пробуджується «така дивна відраза, така незрозуміла туга», що він кидає пензля і відмовляється писати. Старий падає йому до ніг, благає закінчити портрет, «кажучи, що від цього залежить доля його та існування на світі; що він уже доторкнувся своїм пензлем до його живих рис; що якщо він їх правильно відтворить, життя його надприродною силою утримається в портреті; що він через те не помре зовсім, що йому потрібно бути присутнім на світі».

Чи не нагадує це страх Чичикова «пропасти як пухир на воді, без жодного сліду», його бажання «щоб усім було відомо, що він справді існував, а не те, що пройшов якоюсь тінню чи привидом по землі», чи не нагадує і слова чорта до Івана Карамазова: «Адже й я сам, як і ти ж, страждаю від фантастичного, а тому й люблю ваш земний реалізм...»

У долі героя цієї юнацької повісті ніби напророковано, «прообразовано» долю самого Гоголя. Враження, яке справляє на всіх і на самого художника портрет, нагадує враження від «Ревізора» і від «Мертвих душ»: «в результаті залишається щось жахливо-похмуре... все це незбагненно страшно»...

«...«Ревізор» зіграно,— зізнається Гоголь,— і в мене на душі так смутно, так дивно... Моє творіння видалося мені огидне, дике і немовби зовсім не моє... Я втомився і душею, і тілом. Присягаюсь, ніхто не знає і не чує моїх страждань. Бог з ними з усіма! нудьга! Не знаю сам, чому долає мене нудьга». Так само, як під час роботи над «Мертвими душами», Гоголь, за власним зізнанням, «не міг відчути любові до справи». «Навпаки, я відчував щось на зразок відрази... Все виходило у мене вимушено, силоміць». Художник у «Портреті», зрештою, біжить від власного творіння. Так само як Гоголь біжить від «Ревізора». «Я хотів би втекти тепер Бог знає куди, і подорож моя, що має відбутися, пароплав, море і інші, далекі небосхили можуть одні лише освіжити мене. Я жадаю їх, як Бог знає чого». І від «Мертвих душ», як і від «Ревізора», Гоголь тікав, поневіряючись по всьому світі, від Парижа до Єрусалима. Художник не закінчив портрет. І «Мертві душі», і «Ревізор» — «без кінця». Художник постригся у ченці. І мрія Гоголя всієї другої половини його життя — абсолютне зречення світу, чернецтво.

«Стоїть переді мною людина, яка сміється з усього, що тільки не є в нас... Ні, це не осліплення розпусти: це огидна насмішка над Росією», можливо, не лише над Росією, але й над усім людством, над усіма створіннями Божими,— ось у чому виправдовувався, а відтак, і чого боявся Гоголь. Він бачив, що «із сміхом жартувати не можна». «Те, над чим я сміявся,— говорить він,— ставало сумним»; можна б додати: ставало страшним. Він відчував, що сам сміх його страшний, що сила цього сміху здіймає якісь останні запони, оголює якусь останню таємницю зла. Зазирнувши занадто прямо в обличчя «чорта без машкари», побачив Гоголь те, що недобре бачити очам людським: «старезне страховисько із сумним обличчям вп'ялося йому у вічі», він злякався і, не тямлячись від страху, закричав на всю Росію: «Співвітчизники! страшно!.. Завмирає від жаху душа при однім лише передчутті замогильної величі... Стогне весь умираючий склад мій, чуючи велетенські зростання і плоди, сім'я яких ми сіяли у житті, не прозріваючи і не чуючи, які страховиська від нього здіймуться...»

IX

...Щоб вирвати із серця свого уламок диявольського дзеркала, готовий він вирвати і саме серце; щоб воскресити світ, готовий умертвити себе; щоб врятувати інших, готовий віддати себе на поталу своєму вбивчому сміхові. Ні, ви не над собою смієтеся, бере він назад своє слово, ви смієтеся лише наді мною. «Ніхто з читачів не знає того, що, сміючись над моїми героями, він сміявся наді мною... У мені містилася сукупність усіх можливих бридот і до того ж у такій кількості, у якій я ще не зустрічав досі в жодній людині... Якби вони відкрилися раптом і разом перед моїми очима, я б повісився... Я став наділяти своїх героїв своїм власним паскудством. Ось як це робилося: узявши лиху властивість мою, я переслідував її в іншому званні і в іншому поприщі, намагався зобразити її у вигляді смертельного ворога, що завдав мені найвідчутнішої образи, переслідував її злістю, насмішкою, абичим. Якби хтось бачив ті страховиська, які виходили з-під пера мого спочатку для мене самого, він би точно здригнувся». Два головних «страховиська», які ближчі за всіх і страшніші за всіх для Гоголя, яких він тому й переслідує з найбільшою злістю,— Хлестаков і Чичиков. «Герої мої ще не відокремились уповні від мене самого, а тому не одержали справжньої самостійності». Менше за всіх відокремилися від нього саме ці двоє — Хлестаков і Чичиков. «Я розмахнувся у моїй книзі («Листування з друзями») таким Хлестаковим, що не маю духу зазирнути в неї»,— пише Гоголь Жуковському (з Неаполя, 6 березня 1847). «Далебі,— робить висновок він,— є в мені щось хлестаковське». Якого страшного значення набуває це зізнання, якщо порівняти з ним інше — те, що в Хлестакові бачив він чорта. Чичиковського було у Гоголі, можливо, ще більше, ніж хлестаковського. Чичикову, так само як Хлестакову, міг би він сказати те, що Іван Карамазов каже своєму чортові: «Ти втілення мене самого, тільки однієї, щоправда, моєї сторони... моїх думок і почуттів, тільки найогиднішних і дурних... Ти — я, сам я, тільки з іншою пикою». Але Гоголь цього не сказав, не побачив чи тільки не хотів, не посмів побачити у Чичикові свого чорта, можливо, саме тому, що Чичиков ще менше «відокремився від нього самого і отримав самостійності», ніж Хлестаков. Тут правда і сила сміху раптом зрадили Гоголю — він пожалів себе у Чичикові: щоб було у «земному реалізмі» Чичикова, чого Гоголь не подолав у самому собі. Відчуваючи, що це принаймні не звичайна людина, захотів він зробити його людиною великою: «Призначення ваше, Павле Івановичу, бути великою людиною»,— промовляє він вустами нового християнина Муразова. Врятувати Чичикова Гоголю потрібно було б за будь-яких обставин — йому здавалося, що він рятує себе в ньому.

Але він його не врятував, а лише себе погубив разом з ним... Велике покликання Чичикова було останньою і найхитрішою засідкою, останньою і найспокусливішою машкарою, за якою заховався чорт, справжній господар «Мертвих душ» чатує на Гоголя.

Як Іван Карамазов бореться із чортом у своєму кошмарі, так і Гоголь — у своїй творчості, теж свого роду «кошмарі». «Кошмари ці давили мою власну душу: що було в душі, те з неї й вийшло». «Уже здавна я тільки й заклопотаний тим, щоб вдосталь насміялася людина над чортом» — ось головне, що було в душі його. Чи вдалося це йому? Зрештою, хто над ким посміявся у творчості Гоголя — людина над чортом чи чорт над людиною?

В усякому разі, виклик було прийнято, і Гоголь відчував, що не можна йому відмовлятися від поєдинку, пізно відступати. Але ця страшна боротьба, яка почалася в мистецтві, у відстороненому від життя спогляданні, мала вирішуватися в самому житті, в реальній дії. Перш ніж подолати вічне зло у зовнішньому світі як художник, Гоголь мусив був подолати його в собі самому як людина. Він це зрозумів і справді переніс боротьбу із своєї творчості у своє життя; у боротьбі цій побачив він не лише свої художнє покликання, але і «справу життя», «душевну справу».

Переклад з російської мови *М. Ю. Русина*

МИКОЛА ІВАНОВИЧ КОСТОМАРОВ
(1817—1885)

М. І. Костомаров — історик, публіцист і письменник, син дідича-росіянина і української селянки-кріпачки, народився на Воронежчині. Вчився у Воронезькій гімназії і Харківському університеті.

1846 р. разом з В. Білозерським, М. Гулаком, Т. Шевченком та ін. заснував у Києві Кирило-Мефодіївське товариство. Костомаров був автором програмових творів товариства, де висловлено ідеї українського національного відродження, демократії, месіанізму та панславізму. Після роз-

грому Товариства російським урядом 1847 р. Костомаров був засуджений на рік ув'язнення в Петропавловській фортеці в Петербурзі й заслання до Саратова. 1859 р. переїхав до Петербурга, де був обраний професором університету по кафедрі російської історії. 1862 р. вийшов з університету й відтоді присвятив себе виключно науковій діяльності.

Костомаров — основоположник народницького напряму в українській історіографії. Вважаючи метою історичної науки дослідження минулого людської громади, народу, Костомаров у своїх історичних монографіях, історіософічних розвідках і публіцистичних статтях обстоював самостійність української нації й окремішність українського історичного процесу, який, на його думку, є втіленням вільнолюбного демократичного руху українського народу.

Нижче подано уривки з праць Костомарова «Книги буття українського народу» за виданням: Кирило-Мефодіївське товариство. К., 1990, а також «Дві руські народності» за однойменним виданням у перекладі О. Кониського (Київ; Ляйпціг, Б. р.).

КНИГИ БУТТЯ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

<...> По многих летах стало в Слов'янщині три неподлеглих царства: Польша, Литва і Московщина. Польша була в поляків і кричали поляки: «У нас буде рівність і свобода». Але поробили панство і одурів народ польський...

Московщина була з москалей... і запановав над Московщиною цар, а той цар узяв верх, кланяючись і ноги цілуючи хану татарському бусурману і с бусурманами закріпив народ москалей. І одурів народ московський, і попав у ідолопоклонство, бо царя свого назвав земним богом і усе, що цар робив, тее уважав за добре, так уже цар Іван у Новгороді душив та топив по десятку тисяч народу за один день, а літописці, розказуючи тее, звали його христолюбивим.

А в Литві були литв'яки, та ще була й Україна. І Україна, поєднавшись с Польшею як сестра з сестрою, як одно плем'я слов'янське також с другим людом слов'янського братства; вони не сотворили ні царя, ні пана, а сотворили

братство-козацтво... і незабаром були б усі на Вкраїні козаками, себто вільні і рівні, не мали над собою царя і пана, тільки бога єдиного... і всякий чужестранець, заїхавши туда, дивувався, що ні в одній стороні на світі не було такого братства, такої віри, нігде муж не любив так щиро своєї жони, а діти родителей. <...>

І хотіла Україна... жити по-братерськи з Польшею, але Польша жодним побитом не хотіла покинуть своє панство. Тоді Україна пристала до Московщини... так щоб жити укупі, зарівно, як колись буде віки між слов'янськими людьми. Але скоро побачила Україна, що попалась в неволю, вона по своїй простоті ще не знала, що то єсть цар, а цар московський значе усерівно, що ідол і мучитель. І одбилась Україна од Московщини, і не знала бідна, куди їй схилити голову. Бо вона любила і Польшу, і Московщину, як братів своїх і не хотіла з ними розбрататься, хотіла вона, щоб всі три жили вкупі в союзі... Але сього не второпали ні ляхи, ні москалі. І бачать ляхи і москалі, що нічого не зроблять з Україною, і сказали між собою: не буде вона ні тобі, ні мені, роздерли її пополам, по ліву сторону Дніпра москалеві, по праву — ляхові.

...цар Петро положив сотні тисяч козаків в канавах і на костях їх збудував собі столицю. А цариця Катерина — німка, курва всесвітня, безбожниця явна — доконала козацтво...

І так пропала Україна, але так здається. Вона не пропала... Лежить у могилі Україна, та не мертва, бо уже приходить голос і пробудить. ...вона скоро прокинеться і крикне на всю широку Слов'янщину, і почують крик її. І встане Україна, і буде непідлеглою Річчю Посполитою в союзі слов'янськім.

ДВІ РУСЬКІ НАРОДНОСТІ

<Україна, українці>

В українсько-руського народу ніби украдено його прізвище.

Українсько-руська суспільність із давніх давен визначалася розвитком особистої самоволі, свободою, невиразністю форм... До цього прилучалися ще непостійність, недостача виразної мети, рвучість руху, прямування до виробу чогось нового й якесь руйнування недоробленого ще, все, що неминуче випливало з переваги особистості над громадскістю. <...> На Україні-Русі не видно й найменшого

змагання підвертати під себе чужинців, або щоб тих чужоземців, що сиділи поміж українським народом, привподобити до тубільців... В Українців не було вдачі насилувати, нівелювати, не було політики; не було холодного вирахування, не було твердості на шляху до визначеної собі мети.

<українська релігійність, національна толерантність>

Після прийняття християнської віри перейшла на Україну молода християнська цивілізація... Українці, перейнявши від греків нову віру, не перейняли від них тої неприхильності до західної церкви, що водилась у Греції. Перші архипастирі на Україні, самі чужинці силкувались пересадити ту неприхильність на українську цілину, та не вельми пощастило їм у цьому; в уяві Українця католик не являвся йому ворогом. Особи княжого роду побіралися з дітьми володарів католицької віри; ймовірно, що в народі діялось те ж саме. Чужинці — Греки, Вірмени, Жиди, Німці, Поляки, Угри, живучи по українських містах, добували собі вільний захист і жили в добрім ладі з тубольцями; Поляки, зайшовши з Ізяславом у Київщину, любувалися веселим життям у чужій землі. Отой дух терпимості, брак національної пихи, перейшов і в характер козаччини й живе й досі в народі. ...Походи козаків на Турків і Кримців викликав не сліпий фанатизм до невірних, а помста за напади, за полон українських людей... Пам'ять про часи крівавого ворожування з Поляками й досі ще не зникла в народі, але ворогування спеціально до римсько-католицької віри, безумовно ворогування до польської народності, в українському народі немає. Українець із обережності кривди не забуває, але він не мстивий. Ні католицький костел, ні жидівська синагога не видаються йому гидкими місцями; він не гидує їсти, пити і приятелювати не тільки з католиком чи протестантом, але і з Жидом, і з Татарином. Але ж нехай тільки він замітить, що чужовірний, або чужинець починає глумитися над його власними святощами, в нього ворожнеча спалахує ще сильніше, ніж у Москаля. Видима річ: коли даєш волю другим і шануєш їх, то це натурально вимагати й собі такої ж волі й обопільної поваги. ...

Український народ... насправді лишився вірним до своєї церкви більш, ніж Великоруси і він усе обхоплював більш духа її, ніж форму.

<Росія, росіяни>

Таємничий родовід і дитячий вік великоруської народності повитий густою, непросвітною хмарою... Занесені з півдня на чужий грунт парости під північним похмурим небом інакше виросли, не те дерево вийшло з них, і не ту садовину воно вродило. ...На північному сході Росії формувалася нова слов'яно-руська народність, із своєрідною вдачею, з одмінними умовами й ознаками життя. ...в цих сторонах жили фінсько-туркські племена.

Татарське завоювання додало нової стихії до політичного складу Росії. При всіх особливих прикметах життя північно-східної Росії ми ще не бачили там у дотатарські часи зародків монархізму... Але ми вже добачаємо такі риси народної вдачі, що вказують на нахил до розвитку того політичного ладу, який запанував тут після татарського завоювання. ...Зневажувані довгі літа в ярмі в чужовірних і чужинців, вони, вибившись з ярма, визначалися пихою й нехтуванням інших: відома річ, що ніхто так не пиндючиться, як визволений раб...

Москву... населили різні волоцюги, й довго вона зростала з того, що до неї напливали нові приблуди з усіх усюд руських земель... Така мішанина мешканців усе швидше визначає нахил поширити свій край, зростати на чужий кошт, проковтнути сусідів: її тягне до хитрої політики, до завоювання.

Громадською стихією Москви є загальність («общинность»), знищення особистості, навпаки тому як на Україні... де принцип особистості раз-у-раз виявляв свою живучість.

<Релігія в Росії>

З церквою в Великоросії сталося якраз навпаки тому, що було на Україні. ...В історії Великоросії доволі зустрічаємо прикладів, де церковні святителі потурають світським монархам і освячують їх учинки, цілком противні церковним канонам.

В релігійності Великорусів визначається та риса, що стала відмінною їх прикметою, а потім виступила як суперечність тому релігійному світоглядові, який стався на Україні: ...нахил до обрядів, до формул, зосередження на зверхніх формах. Таким побитом, на північному сході б'ють собі голову над тим: чи можна у свята вживати м'яса й молока? Це — «толк», що належить до тої безлічі сект (раскол),

що й за нашого часу існують, стоячи за саму лишень назверхню сторону... Латинську й лютеранську, вірменську й усяку іншу віру, аби вона хоч трохи чим різнилася від православної, Москалі вважали за прокляту. Вони вважали себе за єдиний на весь світ вибраний щодо віри народ і через те не дуже легким духом дихали на одновірні народи — на Греків, Українців. Якщо тільки хоч трохи що було не схоже на їх народність — то в Москалів заслуговувало на погорду, вважалось за єресь, і на все несвоє вони дивились згори.

<Община і власніть у росіян і українців>

У громадських розуміннях історія витиснула на двох руських народностях свої сліди й установила в них розуміння цілком супротивні. Прямування до тісного зв'язку частин, знівечення особистих спонук під владою загальних, непорушна законність спільної волі, висловлена немов розумінням тяжкої долі, сходяться в великоруському народі з єдністю сім'євого життя і знехтованням особистої волі ідеєю «міра». Це все відбилося в народному житті тим, що... власність у них спільна... там невинний одповідав за винного, працьовитий робив за ледачого. ...

Примусова спільність землі й одповідальність одного перед усіма (міром) здаються Українцеві якнайнестерпнішою неволею й несправедливістю. Не сміти нічого вважати за своє, бути за наймита якогось абстрактного розуміння про мір, одповідати за другого, не маючи до того жадної власної охоти,— до всього цього історія не привчила українського народу. В розумінні Українця — громада — цілком не те, що в Великорусів мір. Громада це добровільне товариство людей; хто хоче — належить до громади, а не хочить — виходить з неї... Великорус розуміє, що мір — є немов абстрактний вислів загальної волі, котра проковтує особисту самостійність кожного. Видима річ, що головна різниця виходить тут із земельної спільності. Коли член міра не може назвати своїм отой шматок землі, який він обробляє, то він уже не вільна людина. Устрій великоруського міра — є обмеження, тим то форма останнього, запроваджена владою, перенялася тим духом і значінням, що панують в Великорусів, коріння його лежало вже у глибині народного життя. ...власників (землі) у стислому значенні цього слова не було. Те що цар давав — він міг і відібрати в усякий час і наділити кому іншому, як це воно раз-у-раз і водилось.

На Україні історичне життя йшло іншою стежкою, там не могло витворитись сталих поглядів про громаду (мір). Давні удільно-вічеві розуміння розвивалися далі й зустрілися з польськими; а в основах польських було чимало схожого зі староруськими розуміннями... Кожний хлібороб був самостійним власником свого добра... Українець любить працю більш, аніж Великорус, і він завжди визначається цим тоді, коли тільки є воля для його праці.

<Громадське життя у росіян і українців>

...у вдачі українського народу переважає особиста воля, а в великоруськім переважає загальність. На корінний погляд Українця, спільна згода зв'язує людей, а незгода розлучає, Великоруси прямували завести неминучість і нероздільність раз заведеного зв'язку, і саму причину такого заводу звернути на божу волю й тим відгородити її від людської критики. В однакових стихіях громадського життя перші засвоювали собі духа його, останні дбали дати йому тіло; в політичній сфері Українці здібні були створити поміж собою добровільні товариства, зв'язані не більш, як того вимагала щоденна потреба, й міцні настільки, наскільки існування їх не шкодило незмінному праву особистої волі; Великоруси старалися спорудити на вікових підвалинах міцне загальне тіло, проникнуте єдиним духом. Перше прямування вело до федерації, але не вдало довести її до кінця; друге повело до одновладдя й до міцної монархії: довело до першого, і збудувало другу... Великоруський елемент має в собі щось величезне, творче, має духа суцільності, свідомість єдності, панування практичного розуму, Великорус уміє перебути тяжкі обставини, вибрати час, коли гаразд буде діяти й покористуватися ним, скільки йому треба. Цього не виявив наш український нарід. Його вільна стихія призводила або до розкладу громадських зв'язків, або до виру стремлінь, котрі немов те колесо крутили народним історичним життям. Отаким показало нам наше минуле дві руські народності.

<російська філософія>

...великоруська філософія, спізнавши потребу громадської єдності, визнала, що на жертву їй треба віддати особистість, що це умова всякої загальної справи, й повірила народну волю на волю своїх підручників, оддаючи освячен-

ня успіху вищому виразові мудрості, і таким шляхом прийшла у свій час до формули: «Бог да царь во всем!», формули, що визначає остаточний тріумф панування загальності («общинности») над особистістю.

ПАНТЕЛЕЙМОН КУЛІШ
(1819—1897)

П. Куліш, український письменник, історик, фольклорист, етнограф, перекладач, народився в дрібнопоміщицькій родині. У 1837—1839 рр. навчався в Київському університеті як вільний слухач. Літературну діяльність розпочав оповіданнями російською мовою.

З 1840 р. учителював у Луцьку, Києві, Рівному, викладав у Петербурзькому університеті. За участь у Кирило-Мефодіївському товаристві, в якому займав ліберальні позиції, в 1847 р. був заарештований і засланий до Вологди (замінено службою в Тулі). Покаявшись, дістав дозвіл (1850) переїхати до Петербурга. Після придушення польського повстання (1863) був на державній службі у Варшаві. Останні роки життя провів в Україні. Світогляд, літературна і наукова діяльність Куліша надзвичайно суперечливі.

У зв'язку з тим, що в творчій спадщині Куліша немає текстів суто філософського характеру, нижче подаємо критичний матеріал про нього Д. Чижевського за виданням: Чижевський Д. *Нариси з історії філософії на Україні. Нью-Йорк, 1991.*

ПАНТЕЛЕЙМОН КУЛІШ
(Д. Чижевський)

...Відома річ, Куліш прожив довго і пройшов довгий шлях змін світогляду ніби аж до повного противенства вихідному його світоглядові. Від р о м а н т и з м у він еволюціонував до п о з и т и в і з м у, від р е л і г і й н о г о світогляду — до культу миротворниці-науки (IV, 347; VI, 584, й усюди в творах пізнішої доби), від п р а в о с л а в і я до ідеї п р и р о д н ь о ї р е л і г і ї, для усіх людей і народів

спільної, від к о з а к о ф і л ь с т в а до к о з а к о ф о б с т в а (яке, мовляв, аж до туркофільства його довело), а інші «хитання» Куліша так, мовляв, навіть не мали певного напрямку — «західництво» та гостра критика західньої культури змінялися ніби в його житті кілька разів, так само змінялися вибухи «полонофільства», «русофільства», «австрофільства», які ліквідувалися лише обставинами, що змушували Куліша ці пункти погляду лишати.

Лише недавно було звернено увагу, що доля Куліша є типова доля романтика — «несталої», «непевної» людини з природи, що стремить до еволюції, до зміни, до того, щоб «спробувати» власним досвідом протилежне, суперечне, щоб не лишатися застиглим, нерухливим, мертвим духом. Еволюція Куліша — «еволюція в межах логічного розвитку даної ідеї». Трагедія Куліша — трагедія романтичної культури (В. Петров)...

І хіба при тому не було у Куліша внутрішньої єдності, провідної ідеї? Ця ідея, розуміється, і д е я У к р а ї н и. Все у світі розпадалося для Куліша на дві групи в залежності від свого відношення до України: благо і лихо, вороги і друзі, будівники й руїнники, своє й чуже, святе і «негідь» — чи так легко знайти лад в хаосі історичного та соціального буття, щоб розташувати його за цими «принципами поділу»? Шукання провідної, основної лінії поділу на те, що за Україну і що п р о т и неї, і було ніби основною темою «хитань» Куліша. Основний принцип було ним ніби знайдено в раніші роки життя. Це був принцип романтичний і християнський заразом, і від цього принципу Куліш не відхилився аж і в найостанні роки життя. Цей основний принцип є принцип п о д в і й н о с т и л ю д и н и, д в о х п р и р о д, д в о я к о г о є с т в а д у ш і. Ідея «в н у т р і ш н ь о ї л ю д и н и» і з о в н і ш н ь о г о в людині глибоко вразила Куліша і дала провідну ідею його «е в о л ю ц і я м», «рухам між суперечностями», його романтично-трагічній долі.

1. — «С е р ц е» людини і «з о в н і ш н є» у ній — вони завше в конфлікті, в боротьбі між собою. Це боротьба «поверхні» і «глибини» душевної. І в художніх творах, і в листах, і в наукових працях спирається Куліш на факт цього противенства.— «Серце» «глибоке», «таємне», «невідоме нікому» — один із найулюбленіших образів поезії Куліша...

* * *

Оце і є основний принцип, за яким розвиває Куліш свій «україно-центричний» світогляд. Для нього «серце», «вну-

трішня» людина зв'язана з Україною, з рідним краєм, з батьківщиною. «Забути» про неї можливо лише, коли зовнішнє в людині бере гору над внутрішнім.— І через усе життя Куліша тягнуться спроби то з того, то з іншого пункту погляду, то там, то тут провести демаркаційну лінію між внутрішнім і зовнішнім не лише в людині, а і в світі, і в суспільстві, і в історії.— Усі антитези, протиставлення, що їх так любить Куліш, базуються на цьому основному принципі — одно є зовнішнє, друге внутрішнє («сердечне»). На внутрішньому, на «серці», можна і треба збудувати ідею України, «зовнішнє» треба відкинути, як їй вороже і шкідливе. Так виникають антитези — минуле і сучасність, народня мова і штучна мова, хутір і місто, Україна і Европа і т. д., і т. д. Переглянемо декілька таких антитез.

2. — Ми вже бачили, що із серця і через серце озивається до людей і с т о р і я: крізь с у ч а с н і с т ь говорить до нас минуле. Минуле засипано, закидано, як скарб, як труну в могилі. «Скільки у нас добра на Вкраїні і ніхто тому добру ціни не знає! бо закидана рідна сторона наша всякою негіддю — —» (до Милорадовичівни, 18, II, 57). Тому (ще Шевченківський) образ «могили», в якій спить сила жива України —

Убогая, низенькая
забута могила,—
вона мені на Вкраїні
родина єдина (1,144).

Тому і заклик —

Розкривайтеся, святії
предківськії труни (1,119).

Бо образ в о с к р е с е н н я України володіє всіма думками Куліша.— «Нас послано — пророкувати воскресення мертвих і будить сонних» (до Милорадовичівни, цит.), він піднімає:

«гасло нового воскресення» («Хуторні недогарки»)

«Воскреснеш, нене, встанеш з домовини...» («Слово правди»)

«Із мертвих встане Україна» («До кобзи»)

— це звичайні образи, що приніс Куліш з собою у свій пізній період із ранніх років.

3. — Те ж саме джерело і в теорії культурництва Куліша. Бо «шлях хижацтва скверний», «руїну» треба залишити, щоб п о в е р н у т и с ь до культури —

«До сем'ї культурників в е р т а й с я»,

кличе Куліш, бо й о г о ідея культури своєрідна і уся зв'язана з образом культури землероба, «піонера з сокирою важкою», який лише о ч и щ у є рідну землю од тієї «негіді», якою вона засипана, закидана, що вирубує терни, оре переліг, що своєю працею допомагає «воскресенню» поснулого, а не творить нове. Культура не твориться, а ніби вже є дана, існує вічно, як вічне усяке історичне буття.

— — — і один атом не пропаде
з того, що втрачено у самому началі,
з котрого й рід і дух народній наш іде... (1, 435).

«Ніщо не погибає на віки, крім марного». — — — «Тим то всі ми отут у громаді і всюди, де святиться в нас ім'я Божої правди, робимо діло безсмертне» (ЗНТШ. 148, стор. 269). Не пропадає і зле: «щодня ми виплачуємось за все, що зроблено недоброго з давніх давен, і мусимо відплачуватись» (VI, 340). Отже, «культура» ніби с т а т и ч н а — в її динаміці лише відкривається в і ч н е — як «серце» (ніби «інтелігібельний характер» людини чи народу) дане наперед, поперед усі людські вчинки. Відціля образ народу, як вічної, незмінної глибини, в якій усе часове і помилкове, випадкове «поринає», «тоне», гине без вороття.

— — — Наша рідна Україна:
недовідома глибиня морськая
і вольности народньої безодня (IV, 401).

4. — Тому і культурні ідеали Куліша ніби усі в минулому — від штучної, накиненої народу мови він хоче повернути до мови серця, мови народньої, від города до хутора, часами — від Европи до якогось українського примітиву.

Так щодо мови. Основна нота боротьби Куліша за мову — первісність української мови (з принципового пункту погляду досить антифілологічна теорія), мови «староруської» (не дурно ж він і українців хотів би звати «староруссами»). Мова — «п е р е д в і ч н и й скарб» (1, 263) народного серця. «Велика бо сила в простому народньому слові і в простій народній пісні, і тайна тої сили — в людських с е р ц я х, а не в людському розумі. Те слово с е р ц е м люди вимовили.— — Те слово розлилось по Вкраїні піснею про радість і горе, про зоряне небо, про любії гаї і луги зелені... Прийшло до нас письменництво з чужого краю з чужою мовою.— — — Не поняв (нарід) віри наставникам, котрі вмовляли його, що не рідною, простою, а якоюсь ніби поважнішою мовою треба в тузі і в радості с е р ц е м до с е р ц я озиватись або свій розум перед людьми вихваляти.— — — Чужоземна наука — — все те никло в народі, як

у морі капля.— — Простий нарід кланявся їм, як розумним головам, а в серці, сам того не знаючи, був од усіх їх розумніший; тим і не кидав свого рідного слова, не забував рідної пісні». Було дві мови — і «за князів-варягів», і при Литві, і під Польщею, і під Москвою,— одна мова серця, друга — розуму; «схоластика по школах розуміла речі тільки головою, а серцем їх не розуміла» («Україна», 1914, 3).

5. — Як мовні проблеми розв'язує для Куліша протиставлення серця і голови, так і «побутові» в широкому сенсі (етичні, культурно-суспільні, соціяльні) протиставлення хутір — город, що з тієї ж антитези «серце — голова» виростає.

Стремління до хуторного життя є стремління до життя серця:

— — — — підемо в левади,
в поля, в луги, в гаї широкошумні — —
— — Піснями тут ми з Богом розмовляєм,
вселенна серцю нашому відкрита.
і области ми ширші осягаєм,
ніж та біднота, золотом окрита (1, 427).

«Природня простота дає людині чисте серце.— — — Ніяка наука такого правдивого серця не дасть. Наукою ми тільки розум собі прибільшуємо» («Основа», 1861, XII). «Бажалось би пожити десь в чудовій самоті, в якій ніщо не робило б на мене негативного враження, і в якій би душа моя обдивилася навколо себе і привела б у порядок діла свої». «Тут можна задуматися глибоко — ніщо не перешкодить — тільки небо та земля». Це життя серця є життя поетичне та природнє разом: «Їдеш степом по дорозі,— — — дихаєш повними грудьми, довірчиво дихаєш, і — нічого не бажаєш, почуваєш тільки життя, себто просте чуття буття, дорогоцінніший подарунок Провиду, джерело усіх радощів, усіх поетичних рухів серця. Це усвідомлюєш собі постійно, під впливом животворного руху степового повітря і повного свавілля у своїх вчинках».—

Звертаючися до «хуторянського» життя, ми повертаємось до життя природного, кидаємо зайве і непотрібне, а залишається нам природнє для людини та вічне. Куліш говорить про те, що від міського життя треба «втікати» — «Для мене це є сутна потреба життя», «необхідно повертатися іноді до первобутної дикости і суворости душі, втікати хоч на коротший час «на берега пустынныхъ волнъ, въ широкошумныя дубравы»»...

6. — Цілком та ж сама тема і в принагідній сутичці

Куліша-хуторянина з Европою (1856 р., див. В. Петров в «Житті і Революції», 1926, VII). В Европі його вражає «міщанство»,— «в них людина по-перше за усе — міщанин». «Історія минулого їх життя дуже цікава, сучасність нікчемна до відвороту». «Шлях по Европі — безмежна вулиця». «Місто дуже вподобається егоїзмові, це логово, в якім багатий безпечний від братських претензій бідних на його маєток». «Мало ладу в европейській цивілізації». І із цього висновок — «Треба містам розсипатися на села, на хутори і з'їздитися лише до контор на засідання на короткий час, ніяк не засиджуючися у велетенських скоповищах многолюдства, не утворюючи дорожнечі, не наживаючи рівнодушности до незаможніх, не розриваючи сусідських зв'язків із селянами — лише тоді бідність як-небудь урівнялася б з багатством». І ця зустріч з Европою закінчується в листах Куліша акордом на честь українського примітивного життя — «ми повернулися на Україну, ліпше якої для хахла нічого не вигадати — — —»...

*

До останніх років життя залишились в Куліша ті есхатологічні ноти, що їх чули ми в кирило-методіївців. Почасти ці ноти — лише у фразеології. Але є і жива свідомість чудесного шляху, що єдино можливий для «воскресення» України.— «Глаголи Божії читаємо в переворотах царств і народів.— — — І ми на щось готуємось; а хто найперший зрозуміє Божу волю, той буде людина над людьми» (до Милорадовичівни, 3, У, 57). Відціля і свідомість власного покликання.— «А що — — коли справді Господня рука простерта надо мною? Що, коли воля Всемогущого дасть нечоловічу силу річам моїм? Що, коли мої великі муки сердечні, мої помисли нікому не висповіданні оберне дух Господень на велике, негибнущеє для потомства діло?» (до неї саме, 18, II, 57).

ТАРАС ГРИГОРОВИЧ ШЕВЧЕНКО
(1814—1861)

Т. Г. Шевченко, геніальний український поет, мислитель, художник, народився в сім'ї селянина-кріпака. Рано залишився сиротою. Наймитував і вчився грамоти у дяка. У 1838 р. був викуплений з кріпацтва. Тоді ж його було прийня-

то до Академії мистецтв у Петербурзі. Після повернення в Україну у 1846 р. він вступив до Кирило-Мефодіївського товариства. Через рік його заарештували і заслали в солдати в Оренбурзький окремий корпус, а згодом — у віддалене Новопетровське укріплення. Тільки в 1857 р. його звільнили з заслання. У 1859 р. Шевченко дістав дозвіл виїхати в Україну. У липні поета знову заарештували і після допиту в Києві хоча й звільнили, але зобов'язали негайно виїхати до Петербурга.

Особиста доля поета була трагічною, але в його велетенській постаті втілилася не лише трагедія, а й надія української нації, символом якої він став. Шевченко поставив у літературі кардинальні питання суспільного життя, зробив її знаряддям виховання національної свідомості. Глибоко національна творчість Шевченка за своїм значенням виходить далеко за межі національної культури і є надбанням культури всесвітньої.

Оскільки філософські погляди Шевченка потребують аналізу всієї його творчості під цим кутом зору, що неможливо в хрестоматійному виданні, вважаємо доцільним подати аналітичний матеріал Д. Чижевського за виданням: Чижевський Д. *Нариси з історії філософії на Україні. Нью-Йорк, 1991.*

ДО СВІТОГЛЯДУ ШЕВЧЕНКА

(Д. Чижевський)

Про світогляд Шевченка багато сперечалися і сперечаються. Його думками хотіли б підперти ту або іншу з сучасних світоглядних, або й суто політичних позицій. Розуміється, в цьому виявляється разом і нечулість до специфічної цінності поезії, що є виявом краси, а зовсім не правди, і незрозуміння історичного процесу, в якому кожне культурне з'явище можна і треба розуміти на тлі його часу, а не з зовнішнього йому історичного пункту погляду.

Повстає, розуміється, навіть питання, чи був у Шевченка цілісний і закінчений світогляд. Бож з його творів можна зібрати не менш ріжноманітні щодо змісту уривки, аніж з творів Куліша. Лише той факт, що Шевченко не був політичним письменником, врятував його від того закиду в

хаотичності думок, в відсутності «синтези», який робили Кулішеві. Бо й той і другий однаково натури поетичні і романтичні, і для того і для другого — цілість життя полягала в безнастанних «варіаціях» якоїсь основної особистої теми. І що варіяції Куліша занадто часто переходили в сферу публіцистики, науки — історії, політики — в цьому, а не в самому психічному складі Куліша лежала його основна хиба. Шевченко був і залишився поетом — тому то немає закидів йому в несталості, хитанні зміні поглядів, бо й «погляди» ці висловлені в образах, в символах. Бож основною рисою художньої символіки є її «многозначність», її здібність до витовмачення в ріжних сенсах.

Лише деякі окремі центральні особливості художньої символіки Шевченка дозволяють нам все ж говорити про певний його «світогляд», дають нам право зробити спробу із одного пункту, із одного центру зрозуміти усе ним написане.

Основною рисою цілої духовної постаті Шевченка, провідним почуттям в цілій його творчості, основним пафосом його життя треба визнати його «антропоцентризм»,— поставлення людини в центрі цілого буття, цілого світу — як природи і історії, так і усіх сфер культури. І природа, і історія, і культура — мистецтво, наука, релігія — усе має значіння і цінність лише і виключно в залежності від цього загального і універсального вихідного пункту — від людини, її переживань, бажань, потреб, стремлінь.

Цей яскравий, послідовний, «безмежний» антропоцентризм маємо відмітити в першу чергу, як одну із прикмет поетичного стилю Шевченка,— в його ставленню до природи. Відомо, що ставлення до природи ріжних епох і ріжних поетів далеко не однакове. Світ природи, або здається поетові цілком нейтральним, байдужим до людини, життя його тече, незалежно від життя людського; при такому світогляді природа і людина змальовуються або цілком незалежно одна від одної, абож, як і разом, то лише з метою підкреслити з усією силою їх незалежність взаємну, їх повну байдужість, що навіть в певних випадках виростає в колосальну протилежність між ними.— Абож людина вважається лише частиною світу природи, в ньому потоплена, або «розчинена», відкликається та відзивається на її зови; тоді в художньому образі природа веде провід і притягне за собою людину, що чи з доброї волі, а чи то з примусу має за природою слідувати.— Абож природу вважають ворожою людині силою, що проти людини як ворог виступає, їй шкодить, її гнітить та гвалтує; для поета, що стоїть на

такому пункті погляду,— боротьба людини з природою і є власний предмет художнього зображення.

У Шевченка зустрінемо зрідка наближення до того або іншого зі згаданих пунктів погляду. Але його власний погляд, його внутрішнє «почуття» природи» є інші. Для Шевченка природа є щось підрядне людині, є резонатор, або зеркало людських переживань, і вдивляючись і вслухуючись в неї, людина чує і бачить тільки себе саму. Природа відкликається на усе, що діється в серці людини, відбиває внутрішнє життя людини в наглядних образах та символах. — «Пейзаж» поезії Шевченка є, таким чином типово «романтичний» пейзаж і нагадує в значній мірі характером свого відношення до людини пейзаж декого з романтиків (Тіка, Айхендорфа).— Але ця властивість стилю Шевченка зовсім не запозичена ним з романтичної поезії (значіння романтичних впливів на Шевченка, щоправда, не треба занадто зменшувати), а розвинулася природно із української народної пісні і лише проведена послідовніше, стала більш рельєфна і усвідомлена.

Але «антропоцентризм» Шевченка сягає далі. Не тільки природа відгукується на життя людського серця — «говорить» з людиною, «озивається» до неї, «підслухує» її, «сумує», «хвалить Бога», «плаче», «сміється» — усе в залежності від того, що переживає людина, яка з а в ш е — в центрі образу.— ...І в історії для Шевченка, в житті історичних подій — завше людська особа і, що ще важливіше — минуле лише постільки для нього цікаве, поскільки в ньому — якісь відповідні відгуки на сучасні «суб'єктивні» проблеми. Не як епічний історик-поет підходить Шевченко до минулого,— його притягає не найбільш чуже, своєрідне, далеке від сучасности, як це найчастіше буває в «історичних письменників». Ні! його е п о с з повним правом можна назвати «л і р и ч н и м». В минулому він бачить не ідеї, сили події, а людей, живих, конкретних людей, що «стогнуть у кайданах» і стогнуть так само, як стогнуть вони і з а р а з. «Неправда» і «неволя» — не є для нього загальні етичні поняття, а «неправда» л ю д с ь к а (царів, попів, панів...) і «неволя» теж л ю д с ь к а (мужицька, українська...), і при тому і та й друга т а к і с а м і, що залишились і досі, до часів Шевченка. Старо-жидівські «царі», Гус, первісні християни — усі вони тому й увійшли в сферу художньої уваги Шевченка, що в них він бачить щось остільки л ю д с ь к е, що воно дожило і до його днів, щось сучасне і актуальне.

Що ця риса не є виявом загально-поетичного «суб'єктивізму», «егоцентризму», як можна було б думати — це легко помітимо, як звернемо увагу на те, що якраз «егоцентризму» в поезії Шевченка небагато, що тягне його якраз до «загальних» проблем, але для них знаходить він мову не загальних понять, або загальних образів, як це здебільшого буває з «громадськими» та філософічними поетами, а тільки схарактеризовану нами своєрідну мову антропоцентричних образів. Навіть для нації він бере, як образ, конкретну живу людську постать — або Прометея («Кавказ»), абож «мати», «стару мати» («До мертвих і живих...» і інше). І кому б не належали «Книги битія», їх дух перейнятий тим самим антропоцентризмом — всю історію в них освітлює ідея людської свободи,— отже цей антропоцентризм був спільний Шевченкові з деким із «братчиків».

Розуміється, оцей історіософічний антропоцентризм Шевченка забарвлював собою і його відношення до релігійних проблем. Минуле релігії освітлене для нього тим саме світлом, що й історія взагалі. Не дурно Шевченко в своїх перекладах Пророків заміняє Ізраїль Україною («Осії глава XIV»), а в релігійних рухах минулого — найважливіше для нього — боротьба за свободу людини («Неофіти», «Іван Гус»). «Свята Історія» теж безпосередньо зв'язується з проблемами сучасности (в «Царях» і «Саулі»).

Але не тільки це! Підхід Шевченка до цілої релігійної проблематики так само — цілком антропоцентричний. Як ми згадували, Шевченко цікавиться релігійними проблемами, читає Біблію («Єдина моя відрада», «Новий Завіт читаю з побожним трепетом»), залюбки цитує її, бере з неї епіграфи, перекладає уривки з неї, цікавиться Томою Кемпійським, і поруч з цим — «богохульствує» — не тільки на думку поліції, а і на враження Максимовича, що ніби рве з ним за його «блюзнірство і віроодступництво». В щоденнику Шевченка зустрінемо не раз гострі вирази то на адресу старо-руського церковного малярства, то з приводу церковної обрядовости,— в архієрейській службі Божій він бачить «щось тибетське або японське», «лялькову комедію», та і з Святого Письма не усе він читає з інтересом — апокаліпсис для нього «галімат'я», «Алегорична нісенітниця».

Та перечитавши уважно «богохульні», «блюзнірські» місця творів і щоденника Шевченка, ми побачимо, що їх зміст є завше — виступ проти чогось, на думку Шевченка, для релігійного змісту зовнішнього та випадкового, що затемнює, псує, закриває якийсь вічний, святий, дійсний зміст релігії.— Вклонення іконам є «поганство» — «де християне?», «де безплотна ідея добра та чистоти?» — питається він; його дратує, що при тих «комедіях», якими йому здає-

ються служби Божі, «читають Євангеліє» — «саме підле протиріччя»; його обурює «піяцтво і ненажерство» на Великдень і в день Петра і Павла — «великих Апостолів» і «вчителів», в день пам'яти двох найбільших провозвісників любови й миру»; перед історичною картиною його охоплює думка про те, як «во ім'я Христа» проливаються сльози і кров людські»; як «християне... нищать себе взаємно» — «і Господа зневажають!» Це ляйтмотив усіх оцих і подібних місць.

І від уважного читача не залишиться захованим, в чому власне Шевченко вбачає високе, святе, правдиве в християнстві, в чому для нього полягає дійсна і вічна правда проповіді Христа. Шевченко відкидає в релігії, зокрема в християнстві все те, що так або інакше робить з релігії якусь абстрактну силу, що не тільки є байдужа до живої конкретної людини, а й виступає проти індивідуума, перешкоджає задоволенню внутрішніх потреб людини... Тому він — проти тих рис православія, що здаються йому антиестетичними (служба, традиційне церковне малярство),— бо стремління до краси є питоме людині, проти усякого суєвір'я, проти зловживання релігією з політичною метою, проти «пролиття крови і сліз» в ім'я релігійних цілей — проти релігійних війн, проти «інквізиції і автодафе», проти «нелюдського» ставлення церкви до деяких гріхів (самогубства, напр.).— Але у цьому усьому він бачить лише виродження, тільки підупад релігійности, що в суті своїй є загально-людська правда, що її більше в безпосередній, наївній вірі та звичаях народніх, та навіть у напівдикунів («безсловесна, поетична молитва дикуна»), аніж в церкви і церковнім життю, яке — почасти навіть зі злим наміром — «зіпсуте» «панами» або «папами» (в католицтві). «Очищення» віри це завдання, за яке береться Іван Гус воно ж є і завданням кожної людини — віра, дійсна віра вимагає встановлення безпосереднього зв'язку, безпосереднього відношення між Богом і людьми, поруч з Богом не повинні стояти ніякі інші об'єкти нашого вклонення —

— Ми віруєм твоїй силі
і слову живому:
встане правда, встане воля,
і Тобі одному
поклоняться всі язики
во віки і віки.

Себто, як це зформульовано автором «Книг битія»,— «істий українець повинен не любити ні царя, ні пана, а повинен любити і пам'ятувати одного Бога — Ісуса Христа, царя і пана над небом і землею».

Але і «Бог — Ісус Христос» для Шевченка «антропологізується» — наближається до людини, та власне і є людиною, лише надзвичайною; бо божеське є людське, лише те дійсно людське, до чого звичайна людина не доростає і дорости не може. В якомусь сенсі Христос був ідеальною, зразковою людиною. І Богоматір,— як ідеальний тип матері змальовує Шевченко в «Марії». Думку «аналізувати серце матері по життю св. Марії», «описати серце матері по життю Пречистої Діви» Шевченко носив довго і образ Марії є в його поезії ніби найвище здійснення тієї теми «трагедії матері» і того образу жінки, що проходить через усю поетичну творчість Шевченка.— Ця антропологізація божественних образів наближує «Марію» Шевченка до тих спроб антропологічного змальовання «Життя Христа», що так характерні для XIX віку.

Завдання антропологізації Святого Письма було для тих часів завданням незвичайної сміливости, що здійснено було до того часу лише Д. Штравсом. І те, що Шевченко за таке художнє завдання взявся, свідчить про силу стихійного антропоцентризму його світогляду. Але треба думати, що, коли, антропоцентризм поетичний і історичний був тим природним висновком, який зробив Шевченко із власних настроїв і настроїв його оточення, то в здійсненні художньо-антропологічного образу життя Богоматері Шевченко слідував і прикладу Штравса, про якого йому доводилося може дещо чувати. Чувати про Штравса Шевченко міг від кирило-методієвців, або петербурзьких «петрашівців». Міг чувати він в Києві і про той жарт, який відограв близький до кирило-методієвців студент Тулуб з проф. протоієреєм Скворцовим, який полемізував на лекціях проти думок Штравса,— Тулуб прикинувся, що під впливом Штравса став невіруючим, та дав Скворцову повернути себе до віри (спогади Солтанівського). Могла дійти до вух Шевченка і пригода з проф. Авсеневим (до якого близько стояв Білозерський та ще дехто в кирило-методієвців), в якого згоріла книжка Штравса із університетської бібліотеки, і якого за це притягало міністерство до відповіді, гадаючи, що може ця «безумовно заборонена» в Росії книжка дісталася до сторонніх рук (спогади О. М. Новіцького). Далі, в одному з безумовно знайомих Шевченкові творів — в «драматичній фантазії» «Іордан» А. Сови-Желіговського, з яким Шевченко зв'язався, а пізніше і познайомився через свого приятеля на засланні Б. Залеського — зустріваємо згадки про критиків теології — Д. Штравса, Фоєрбаха, і

Бруно Бауера. І нарешті в останній період життя Шевченко познайомився в Петербурзі і не раз зустрічався з російським диваком — послідовником Штравса — відомим маляром А. А. Івановим, бачив його колосальну картину «З'явлення Христа народу» і мав можливість знов пригадати собі ім'я Штравса і основну його ідею — ідею змальовання і зрозуміння Христа — «в простих людських рисах».

Але як би то не було, «антропологізації» образу Христа і Богоматері не позбавили світогляду Шевченка тієї риси, яка була основною у всіх кирило-методієвців, не позбавила його погляду на історію «христоцентричности». Та це до певної міри і в'язалося з антропоцентризмом,— Христос, як ідеальна людина — є центр усієї світової історії. Тому «секуляризація» релігійної теми розвертається у Шевченка не в дійсно блюзнірську «Гавріліаду» як у Пушкіна, а в «поему-псалом» тій, кого Шевченко звав —

Мій пресвітлий раю...
Святая сило всіх святих,
Пренепорочная, благая!
Благословенная в женах,
Святая праведная, Мати
Святого сина на землі...

І особиста трагедія Марії є для Шевченка разом трагедією вселюдського і поворотним пунктом всесвітньої історії. Життя Христа — початок нового періоду життя людства, початок панування правди, початок визволення «рабів».— ...

АКАДЕМІЧНА ФІЛОСОФІЯ

ПАМФІЛ ДАНИЛОВИЧ ЮРКЕВИЧ
(1827—1874)

П. Д. Юркевич, найвизначніший український філософ XIX ст., народився на Полтавщині в сім'ї священика. Навчався в Полтавській семінарії, а потім у Київській духовній академії (1847—1851), після закінчення якої продовжив наукову діяльність у її стінах. У 1858 р. став екстраординарним професором. З 1861 р.— професор, а з 1869 р.— виконуючий обов'язки декана історико-філологічного факультету Московського університету.

Основні праці: «Ідея», «Серце і його значення в духовному житті людини, за вченням слова Божого», «Із науки про людський дух», «Матеріалізм і завдання філософії», «З приводу статей богословського змісту, вміщених в «Філософському лексиконі» (Критично-філософські уривки)», «Мова фізіологів і психологів», «Розум за вченням Платона і досвід за вченням Канта», «Читання про виховання», «Курс загальної педагогіки».

Всі уривки даються за виданням: Юркевич П. Д. *Философские произведения. М., 1990.*

ІДЕЯ

<...> Нелегко схопити в одному загальному визначенні ті особливості й відтінки, з якими застосовується слово ідея в системах філософії ...ми говоримо про ідею там, де предмет, що підлягає нашому вивченню, знаходиться в розвитку із внутрішнього в зовнішнє, тому що розвиток предмета передбачає закон і тип, які ми усвідомлювали в ідеї.

...Для ясності ми можемо розрізнити форми нашого пізнання, що різко виділяються: уявлення, поняття і ідею.

Уявлення, так як воно утворюється за суб'єктивною асоціацією, має характер зовсім випадкового образу, в якому відображається не стільки річ, скільки людина, котра бачила і відчула цю річ або, щонайменше, випадкове відношення людини до речі. Якщо воно і має свою необхідність, то ця необхідність є психічна, суб'єктивно-обумовлена.

В понятті ми маємо об'єктивну свідомість передуючого нам явища; суб'єктивізм виключається в ньому, і на його місце виступає усвідомлення необхідного зв'язку і необхідного співвідношення в елементах, які утворюють явища.

В уявленні ми визнаємо суттєвим те, що значиме для споглядання, в понятті — те, що значиме для буття речі, коли від явища, пізнаного в його необхідності, ми піднімаємося до пізнання сутності його чи коли, досліджуючи далі загальну необхідність явища, ми знаходимо в ній і під нею необхідність розумну, котра дає явищу внутрішню єдність, життя і душу, то ми переходимо від поняття до ідеї. В уявленні мислення і буття зустрічаються ніби випадково і уявлення окреслює граничне незбігання думки та предмета. В понятті мислення і буття хоч і пов'язуються необхідно, проте рухаються, так би мовити, паралельно одне до одного: тут мислення є спокійний і байдужий глядач і спостерігач явища, воно пізнає й усвідомлює подію, яка є для нього чимось чужим, чимось зовнішнім за змістом і формою. В ідеї мислення і буття збігаються одне з другим: думка, або розум, визнається об'єктивною сутністю речей; ідея пізнається як основа, закон і норма явища, словом, розум вважається дійсним і дійсність розумною. В уявленні ми ще не виходимо із психічних обмеженостей у сферу досвіду; в понятті ми рухаємося виключно в сфері досвіду; в ідеї ми виходимо за межі досвіду. Якщо уявлення говорить, що таке річ по відношенню до нас, чи говорить про річ як наш особистий психічний стан, якщо поняття виражає річ згідно з її дійсною, наявною натурою, то ідея показує, що таке річ в її відношенні до безумовної основи явищ. <...> Звичайно, людина переважно визначається в своїй діяльності і в своєму пізнанні властивістю і характером явищ, які її оточують. Переважно духовне начало виступає в ній як несамостійне, залежне, як таке, що отримує свої визначення ззовні. І коли нам радять співвідносити наші потреби і бажання з дійсністю як правилом волі, перевіряти наші поняття і пізнання предметом як критерієм істини, то ці поради не тільки мають достатню підставу у властивостях нашого духу, не тільки виправдуються життєвими інтересами, але й не стоять у необхідній суперечності з вищими духовними прагненнями, як це могло б здатися з платонівської точки зору, тому що навряд чи повинен людський дух зраджувати вказаним вимогам емпіричного знання і відповідної йому діяльності, щоб виступити діячем вільним, котрий у собі знаходить вище духовне законодавство знання і діяльності. Як зерно в поступовому розвитку дає плід, котрий в свою чергу дає зерно, так, можливо, людський дух у явищі і силою явища виховується до тієї духовної самосвідомості, яка носить у собі насіння або основи всякого феноменального життя, котре виносить із себе нефеноменальні, незмінні закони, щоб по них визначати приналежну його розумінню і діяльності сферу явищ. Коли ми говоримо: наші дійсні душевні стани, наші нахили, потяги і бажання, як і зовнішні явища, що викликали їх, несумісні з найчистішими вимогами морального закону, усвідомлення якого ми носимо в глибині нашого духу; коли ми говоримо: це явище, ця подія не відповідає своїй ідеї, його розвиток відбувався неправильно і ненормально, то в цих ходячих висловлюваннях ідея береться як об'єктивне поняття, яке не саме визначається предметом, а, навпаки, визначає предмет, мислиться як його закон і умова його правильного розвитку. Психологія могла б довести, що те, що ми називаємо світом явищ, відкривається спершу нашій свідомості як наш психічний стан, як одержуване нами задоволення або печаль, як приємне або неприємне відчуття. Якщо, все ж, при подібній дії на нас з боку світу ми усвідомлюємо цей світ як щось протилежне нашому духу, як систему істот, підпорядкованих порядку і закону, то це, вірогідно, доводить, що цей світ підкоряється духовному законодавству самосвідомості раніше, ніж ми абстрактним мисленням пробуємо вказати в ньому присутність духовних чи ідеальних зв'язків,— отож пояснення світу явищ із ідеї є просте продовження тієї роботи, яку здійснює дух безперервно упродовж свого розвитку в часі. В усякому разі, ідея є факт загальнолюдської свідомості, факт, якого необхідність так само зрозуміла, як зрозуміле нездоланне прагнення людського духу підніматися від людської всередозволеності до моральної свободи, від випадкових уявлень до необхідних пізнань, від емпірично-визначеної свідомості до духовної, наповненої не випадковим змістом самосвідомості. Два розглядувані нами стани людського духу — визначення ззовні і самовизначення — так само передбачають один одного, як прийнятність і самодіяльність, як рух від явища до сутності і від сутності до явища, як перехід від окремого випадку до загального правила, і навпаки.

Марно ми пробували б, в ім'я наукової строгості і послідовності, розділити ці члени одного цілісного людського світоспоглядання: в живому і діяльному дусі вони так само нероздільні, як душа і тіло; ідея відкривається в плоті і крові, в життєвій взаємодії з тим середовищем, в якому виховується людський дух до її усвідомлення. Якщо в цьому положенні ідея втрачає якусь частину свого світла, то зате вона виступає в діяльному дусі з тією життєвістю й енергією, яких не вистачає абстрактній свідомості ідеї в науці взагалі і в філософії зокрема.

Отже, якщо філософія намагається пояснити явища світу, що знаходиться перед нами або відкривається в нас із ідеї і за допомогою ідеї, якщо вона розглядає явища світу, як одкровення чи втілення думки, якщо для неї ідея є джерело, основа, закон і тип явищ дійсності, то в цьому напрямку вона пробує з'ясувати і обгрунтувати те світоспоглядання, котрого початки знаходяться в будь-якій людській душі і котре необхідно допускається релігійним і моральним життям людства. Питання про основу і цілі світу, про відношення світу і людини до Бога,— питання, вирішення яких потребує допущення ідеї, хвилює з нездоланною енергією загальнолюдську свідомість раніше за всяку науку; вони виникають у свідомості з необхідністю не тимчасової цікавості, а як завдання власне духовне, що зачіпає вічні потреби людства. Перш ніж ми свідомо спрямовуємо нашу думку на вирішення цих питань, вони в якийсь спосіб уже вирішені в нашому дусі, якщо не строго логічно, то завжди у відповідності з тими інтересами, які хвилюють наше серце,— і світло, що виходить із одного рішення, як би не було воно спотворене невіглаством і пристрастями людини, неодмінно для нас самих осяває і окрашує навколишню дійсність. Цим спрямуванням загальнолюдської свідомості доводиться право філософії на ідеальне світоспоглядання, водночас як звідси ж видно, що заперечення ідеї як дійсної сили світу поставило б науку в тяжкий і марний для неї розбрат із загальними й очевидними вимогами людського духу.

<...> Без визнання ідеї ми отримали б такий образ світу, до якого нелегко привчати живу і діяльну свідомість людини, тому що для діяльного засвоєння цього образу людський дух мав би розлучитися з тим, з чим він у істині ніколи не може розлучитися: ми маємо на увазі естетичні, моральні і релігійні потяги людського духу. Світ, котрий суперечив би цим потягам, не мав би для людини ніякого інтересу, і ми думаємо, що таким виявився б для нашої свідомості навколишній світ, якби в ньому не було інших

сил, крім механічних. Оскільки явище обумовлюється діючими причинами або утворюється механічно, воно не є щось із себе і від себе, воно є щось безумовно пасивне, витворене силами, які не належать до суті його, не є його життям, його душею, тому що самі ці сили в свою чергу несамостійні, пасивні витвори інших діючих причин. Увесь світ при цьому уявляється нам, як вічноплинна річка; частини світу, значні і вражаючі нас своєю життєдайністю і красою, наділені в істині примарним існуванням хвиль, які не мають нічого самобутнього, нічого внутрішнього, нічого живого і які суть ніщо перед байдужою силою піднімаючого і знищуючого їх потоку. Увесь всесвіт є безумовна зовнішність, в якому ми марно шукали б зосереджених пунктів як джерел його життя та розвитку,— є реальність повністю пасивна, в якій немає місця тому, що ми називаємо діяти, жити, одержувати насолоду від життя, як нашого блага, як нашого скарбу. Високе творіння, котре вражає нас багатством сил, грою життя, вишуканістю форм і глибиною думки, походить від мертвих елементів (атомів), які зовсім чужі своїй власній роботі, зовсім байдужі до неї, тому що вони так само охоче і легко входять у створення явищ, принизливих для нашого почуття, болісних для серця і несумісних з вимогами розуму. Закономірна єдність і пластична діяльність в натурі, життєві потяги і доцільні інстинкти, душа і розум суть феномени, котрі існують тільки в нашій суб'єктивній уяві. Природа не розраховує ні на що подібне; в ній немає ні можливості, ні потягу до діяльності зсередини, до живого розвитку, до народження істот прекрасних чи розумних. Не визначена думкою, вона сама не знає, що народиться з її несвобідних і незадуманих рухів. Всі істоти мають для неї однакове значення, як події однаково необхідні або, вірніше, неминучі,— як події, однаково обумовлені попередніми механічними процесами. Вічні сили природи стоять до своїх творінь в негативному відношенні байдужості.

...І цей світ, в якому відсутнє дихання життя і в якому не відбиваються промені розуму, виховує нас до почуття життя, до досконалості істот розумних,— виховує нас до моральних і естетичних потягів, тобто до того, що таке чуже і несуттєве світові. Щоб вступити у сферу непідробної, суттєвої дійсності, нам залишається одне з двох: або визнати все багатство нашого духовного життя примарним, в істині не існуючим, або ж погодиться, що світ, який розвиває наше духовне життя з його багатством, не такий матеріальний, не такий безжиттєвий і бездушний, як він зображається в механічному світоспогляданні. Перше до-

пущення залишиться нічого не значущим словом, доки нам не вдасться звести до простих фізіологічних феноменів або — ще нижче — до загальних законів механіки всі різноманітні форми і явища мислення, волі і почуттів в людині і всю справу цивілізації в людстві. І хто не плекав звабливої надії, що це завдання колись може бути розв'язане, той уже цим самим виражає переконання, що світ, який виступає необхідною умовою і допущенням духовного розвитку людини і людства, не є в своїй кінцевій основі сліпим механізмом, котрому було б невластиве це духовне і розумне призначення.

...Внутрішня суперечність, що лежить в основі механічного світоспоглядання, закінчується в категорії випадку згасанням і цілковитим зникненням усякої думки і всякого розуміння, тому що випадок і є власне те, що не піддається ніякій думці, що тікає від неї, як тінь від світла, і що повністю зникає там, де виникає думка і розуміння. Так, якщо можна заперечувати ідею, то уже в істині не можна знайти того позитивного принципу, в ім'я якого здійснювалося б заперечення.

...Після того як перші грецькі філософи, запитуючи про основні елементи космосу, визнавали в цих елементах щось божественне і розумне чи вбачали основу гармонії явищ в моральних мотивах любові і ворожнечі; після того як Емпедокл основу чуттєвого космосу покладав у нечуттєвому сферосі, де панує любов, єдність, безсмертя і блаженство; після того як Анаксагор визнав, що розум є джерело якщо не елементів, то гармонії космосу,— Платон, немовби висловлюючи в ясному слові те, що не могли висловити його попередники, ніби схоплюючи їхню ж задушевну думку і підносячи її в світлі самосвідомості, учить, що божественне і розумне не може бути несамостійне, що воно не є якість одного з елементів, що воно не потребує фізичних носіїв і що повнота буття не ділиться між ним і його протилежністю. Божественне і розумне самодостатнє і безумовне, воно відкривається нашій самосвідомості як первинна і вічна сутність всякої феноменальної дійсності. Те, що робить космос чуттєвим і механічним, є щось несуттєве, неіснуюче... Справжня непідроблена дійсність належить божественному і розумному як такій духовній сутності, яка виступає джерелом буття і його пізнання. Як сонце є причина того, що ми бачимо, й того, що речі стають видимими, так Благо подає пізнаваному істину, а пізнаючому — силу знання. І якщо подібне пізнається подібним, то божественне і розумне — ця вічна сутність і форма всякої дійсності — повинно бути однорідним, одноякісним з тими поняттями,

в яких і за допомогою яких ми пізнаємо дійсність, що перед нами; або божественне і розумне в космосі є ідея. В ідеї ми бачимо речі в їх справжній натурі. Ідея є, так би мовити, справжнє місце речі і справжня річ. Істинна сутність предмета пізнається не в спогляданні предмета, а в ідеї предмета, а звідси випливає, що й сама вона ідеальна.

СЕРЦЕ І ЙОГО ЗНАЧЕННЯ В ДУХОВНОМУ ЖИТТІ ЛЮДИНИ ЗА ВЧЕННЯМ СЛОВА БОЖОГО

<...> Серце є скарбник і носій усіх тілесних сил людини.

<...> Серце є центром душевного і духовного життя людини. Так, в серці започатковується і народжується рішучість людини на ті чи інші вчинки; в ньому виникають різноманітні наміри і бажання; воно є місцем волі та її бажань.

<...> Серце є центром усіх пізнавальних дій душі.

Нарешті, серце є центром морального життя людини. В серці з'єднуються всі моральні стани людини.

...Серце є вихідним пунктом усього доброго й злого в словах, думках і вчинках людини, є добрий і злий скарб людини... Серце є скрижаль, на якому викарбуваний природний моральний закон...

<...> Мислення не вичерпує собою всієї повноти духовного людського життя, так само як досконалість мислення ще не позначає всіх досконалостей людського духу. Хто стверджує, що «мислення є вся людина», і сподівається вивести всю багатогранність душевних явищ із мислення, той досягне не більше того фізіолога, котрий став би з'ясовувати явища слуху — звук, тони і слова — із явищ зору, якими є протяжність, фігура, колір і т. д. У відповідності з цим ми можемо вже припустити, що діяльність людського духу має своїм безпосереднім органом в тілі не одну голову або головний мозок з нервами, що до нього йдуть, а розповсюджується значно далі і глибше всередину тілесного організму. Як сутність душі, так і її зв'язок з тілом має бути значно багатшим і різноманітнішим, ніж звичайно думають.

...Зв'язок між рухом певної частини головного мозку і уявленням, котре з цього приводу утворює душа, є не механічний зв'язок тисків і поштовхів... а зв'язок доцільний, ідеальний, духовний; душа отримує враження не від просторових рухів мозкової маси, а від доцільної її діяльності,

котра, як здається, не потребує просторового збігу діючих один на одного членів.

<...> Наші думки, слова і спроби суть спочатку не образи зовнішніх предметів, а образи або вияви загального почуття душі, породження нашого сердечного настрою.

...В серці людини знаходиться основа того, що її уявлення, почуття і вчинки набувають особливості, в якій виражається саме її душа, а не інша, і набувають такого особистого, приватно-визначеного спрямування, за силою котрого вони суть прояви не загальної духовної істоти, а окремої живої справді існуючої людини.

...Якби людина виявляла себе одним мисленням, яке в такому випадку було б, вірогідно, дійсно справжнім образом зовнішніх предметів, то різноманітний, багатий життям і красою світ відкривався б її свідомості як правильна, але водночас і мертва математична величина. Вона могла б проглядати в цю величину наскрізь і в цілому, але зате уже ніде не зустрічала б буття істинного, живого, яке вражало б її красою форм, таємничістю потягів та безконечною повнотою змісту. Нам здається, що в справжній душі немає такого однобокого мислення. І що було б з людиною, коли б її думка не мала іншого призначення, крім того, що повторювати у своїх рухах події дійсності або відображати в собі сторонні для духу явища? Може статися, що в цьому випадку наші думки відрізнялись би такою ж визначеністю, як математичні величини; але зате ми могли б у нашому знанні речей рухатися тільки в ширину, а не в глибину. Світ як система явищ життєдайних, повних краси і знаменності, існує і відкривається найперше для глибокого серця і звідси вже для розуміючого мислення. Завдання, що їх вирішує мислення, походять врешті-решт не із впливів зовнішнього світу, із спонук і нездоланних вимог серця.

...Уже в простому уявленні, яке тільки-но утворюється нашим мисленням на основі вражень, що йдуть ззовні, ми повинні розрізняти дві сторони: 1) знання зовнішніх предметів, яке присутнє в цьому уявленні, і 2) той душевний стан, який обумовлюється цим уявленням і знанням. Ця остання сторона не підлягає жодному математичному розрахунку: вона виражає безпосередньо і своєрідно якість і винятковість нашого душевного настрою. У виключному прагненні до знання ми часто забуваємо, що таке поняття входить у нашу душу як її внутрішній стан, і оцінюємо наші поняття лише по тому, в якій мірі вони є для нас образами речей. Між тим ця сторона в понятті, що нею визначається стан і настрій душі, має для цілісного життя

духу більшу ціну, ніж уявлення, оскільки воно є образ речі. Якщо з теоретичного погляду можна сказати, що все, гідне бути, гідне і нашого знання, то в інтересах вищого морально-духовного утворення цілком справедливим було б положення, що ми повинні знати тільки те, що гідне нашої моральної і богоподібної істоти. Дерево пізнання не є дерево життя, а для духу його життя уявляється чимось більш вартим, ніж його знання.

...Нам ніколи не вдасться перевести в чітке знання того руху радості й печалі, страху і надії ті відчуття добра і любові, які так безпосередньо змінюють буття нашого серця. Коли ми одержуємо насолоду від споглядання краси в природі чи в мистецтві, коли нас зачіпають задушевні звуки музики, коли ми дивуємося величі подвигу, то всі ці стани більшого чи меншого натхнення вмить відбиваються в нашому серці, і причому з такою самобутністю і незалежністю від нашого звичайного потоку душевних станів, що людське мистецтво, мабуть, вічно буде повторювати справедливі нарікання на недостатність засобів для виразу і зображення цих сердечних станів.

<...> Якщо істина падає нам на серце, то вона стає нашим благом, нашим внутрішнім скарбом. Тільки за цей скарб, а не за абстрактну думку людина може вступити в боротьбу з обставинами і людьми; тільки для серця можливий подвиг і самовідданість.

Із цих зауважень ми виводимо два положення: 1) серце може виражати, знаходити і розуміти досить своєрідно такі душевні стани, котрі за своєю ніжністю, переважаючою духовністю і життєдайністю не доступні абстрактному знанню розуму; 2) поняття й абстрактне знання розуму, оскільки воно стає нашим душевним станом, а не залишається абстрактним образом зовнішніх предметів, відкривається або дає себе відчувати і помічати не в голові, а в серці; в цю глибину воно мусить проникнути, щоб стати діяльною силою і рушієм нашого духовного життя.

В живій оцінці людей і їхніх вартостей ми не обмежуємося вказівкою на їхні знання і поняття. Істина, оскільки вона існує лише в абстрактній думці людини, не відноситься нами при цій оцінці прямо і безпосередньо до її духовного єства. Нам хотілося б насамперед знати, чи хвилює ця істина її серце, які її духовні спонуки і прагнення, чим викликаються її симпатії, що її радує і печалить і, взагалі, в чому полягає цінність її серця.

...Закон для душевних процесів не визначається силою розуму як його винахід, а передує людині як готовий, незмінний, Богом установлений порядок морального життя

людини і людства, і притому наперед даний він, за апостолом, у серці як найглибшій стороні людського духа... Самозаконність не притаманна людському духу ні в якому смислі. Між явищами і діями душі розум має значення світла, котрим осявається не ним встановлене, а Богом створене життя людського духа з його Богом даними законами. Душа існує не тільки як це світло, а й як освітлювана ним істота з багатоманітними духовними здібностями, для яких закони встановлені творчою волею Бога. Життя духовне зароджується раніше від цього світла розуму — в мороці і темряві, тобто в глибинах, не доступних для нашого обмеженого погляду. Якщо з основ цього життя виникає світло знання і розуміння як наступне його виявлення, то цим повністю виправдовується біблейський погляд на значення людського розуму, котрий є вершиною, а не коренем духовного життя людини.

...Людська душа має первісний і особливий зміст, що відкривається і проявляється, безперечно, в загальних і родових формах душевного життя, таких як уявлення, почуття, бажання і т. д. Тільки при цьому допущенні можна пояснити, чому ці родові форми набувають у людини особливого і найдосконалішого характеру, чому в цих родових формах відкривається родова особливість людини, для вияву котрої марно шукали б ми в душі людини визначеного, діючого за загальними законами механізму, чому, зрештою, в цих кінцевих родових формах присутнє почуття й усвідомлення безконечного, для якого знову немає визначеного і окремого носія чи представника в явищах душевного життя. Проте ми маємо зробити ще один крок далі і допустити, що кожна окрема людська душа має свої особливості, їй притаманний своєрідний розвиток, який проявляється, в свою чергу, в загальних і родових формах людського душевного життя. В історії творення світу розповідається, що Бог створив безсловесні живі істоти згідно з їх родом... а людину згідно з власною неподільною природою, як окрему і індивідуальну особистість... Цей образ творення повністю відповідає призначенню людини, котра як істота безсмертна не зникає в роді, а володіє власним особистим існуванням у часі і у вічності. Тому людина ніколи не може бути пасивним виявом або органом загального родового життя душі. Наші слова, думки і діла народжуються не з загальної родової сутності людської душі, а з нашого власне-розвинутого своєрідно-уособленого душевного життя; тільки з цієї причини вони визначають нашу особисту провину чи нашу особисту заслугу, якої ми ні з ким не поділяємо. Тоді як наука вказує загальні і родові умови для

явищ душевного життя взагалі, священні письменники мають на увазі те конкретне й особливе джерело цих явищ у серці людини, виходячи з якого вони, при всій своїй загальності, робляться нашим особистим станом і надбанням.

...В людській душі є щось первісне і просте, є прихованого серця людина, є глибина серця, котрого майбутні рухи не можуть бути розраховані за загальними і необхідними умовами і законами душевного життя. Для цієї найсуттєвішої сторони людського духу наука не може знайти загальних і назавжди визначених форм, які були б прив'язані до тієї чи іншої пари нервів і виникали б з необхідністю з її руху.

<...> Якщо серце є таким центром духовного життя людини, з якого походять прагнення, бажання і задуми безпосередньо або тією стороною, яка не випливає з математичною рівністю із зовнішніх діючих причин, то найправильніша теорія душевних явищ не може визначити особливостей і відмін, з якими вони проявляються в цій окремій душі за певних обставин. Як ми вже сказали, людина не є таким екземпляром роду, в якому тільки повторювався б загальний зміст інших екземплярів. Вона, і в цьому відношенні вона єдина у відомому нам світі, є особистість, або, як говорять, індивідуум. Такою особливою, що не зникає в роді, істотою знає себе людина в безпосередній самосвідомості, яка, отже, відкриває їй не душу взагалі, не всяку душу, а цю особливу, з особливими настроями, прагненнями і задумами; загальна ж теорія душевного життя постає, як і всяка теорія, через порівняння, узагальнення й абстрагування від окремих досвідів. Звідси ми можемо зробити висновок, що, навіть коли б в історії природи все було підпорядковане чіткому механізмові, який не дозволяє вилучення, в історії людства можливі факти, події і явища, які будуть засвідчувати про себе своїм простим існуванням, і можливості яких не можна ні допускати, ні заперечувати на підставі загальних законів, відомих нам із науки про душу. Коли наука з'ясує для себе справжнє значення і межі цього положення, тоді, можливо, вона зуміє поставити себе в правильне відношення до божественного одкровення. Досі вона розмірковувала майже в такий спосіб. Відома історична подія, судячи із переконливих свідчень, мала б бути визнана дійсною, проте наявність її суперечить загальним законам, за якими пояснюємо ми душевне життя всякої людини; отож, немає підстав приймати її за дійсність. Ми протиставляємо цьому міркуванню наступний порядок думок. У серці людини міститься джерело для таких явищ, котрим притаманні особливості, що не

випливають із жодного загального поняття чи закону. Згідно із загальними законами душевного життя ми можемо обговорювати лише щоденні, звичні, обумовлені буденним плином речей явища людського духу, тому що ці закони зняті або абстраговані від цих однакових чи одноманітних явищ. Тому там, де ми зустрічаємо явища, що випадають із цього звичного ряду, ми маємо дослідити насамперед їх просту дійсність, не закриваючи її загальними законами, бо ще ніхто не довів, щоб душа підкорялася цим загальним законам з механічною необхідністю, як мертва і бездіяльна маса. Причому, якщо не можна допустити, щоб тут, як у галузі фізики, дія і протидія були рівні, то з іншого боку, незвичні події, як доводить досвід, завжди відбуваються за якихось особливих обставин. З нашого погляду, решта світу уявляється нам, як річка, котрої ширину й глибину легко виміряти за загальними правилами; але, пливучи вгору по цій річці, ви, можливо, раптово зустрічаєте такий вир, такий швидший, заплутаний рух хвиль, які то відкидають в ширину, то занурюють в глибину, що загальні правила виміру можуть бути прикладені тут дуже неточно. Можливо, подібна аналогія керувала думкою того великого психолога, який сказав: «Джерело природи в серці людини», тому що й справді ми тут стоїмо біля джерел, направленість яких усередину й у глибину невідома для нас: явища можна помітити тут лише після того, як вони виникли, а з якої визначеної глибини, в якому напрямку, яким буде їхнє спрямування й порядок і в яких особливих видозмінах виникнуть вони, цього не можна визначити ні за якими загальними законами.

...Положення Блаженного Августина, що душа людини, звідки вона не походила б, є від Бога, відоме і загальному почуттю людства, котре, у всякому разі, не хоче бачити між душею людини і Богом союзу, обумовленого рядом сторонніх, чужих для душі і зовнішніх членів, і котре так охоче розглядає цей союз, як щось близьке й безпосереднє: тут, у цьому сподіванні людства бути в живому союзі з Богом, лежить природна схильність до молитви, до віри. Основа релігійної свідомості людського роду знаходиться в серці людини: релігія не є чимось стороннім для духовної природи, вона утверджується на природному грунті. Справедливо, що одкровення повідомляє людині істини, не доступні для її розуму, проте також справедливо, що людина не є тварина, котру лише Бог навчає; сама душа носить у собі зародки і схильності до цього незвичайного научення. Те, що, між іншим, цих зародків і схильностей ми не можемо віднайти у сфері уявлень і понять, те, що вони від-

криваються нам, як щось таке, що не піддається описові й визначенню, як справжнє почуття безконечного, тільки в серці,— це можна допустити уже без усякого доведення.

...Проте ми не заперечуємо, що релігія, утверджуючись головним чином у серці людини, знаходить більш чи менш міцні засади і в інших пунктах світу. Значно рішучіше виступає значення серця у сфері людської діяльності, тому що ми по-різному судимо про людські вчинки, зважаючи на те, чи визначаються вони зовнішніми обставинами і відповідними міркуваннями, чи виникають із безпосередніх і вільних рухів серця. Тільки останнім по-справжньому ми можемо приписати моральну вартість, тоді як перші мають більшою чи меншою мірою характер фізичних дій. Християнське одкровення говорить нам, що любов є джерело всіх істинно моральних вчинків. Як це вчення про корінне моральне явище, із котрого, як із джерела, виникають всі інші моральні явища, перебуває в ясному причинному зв'язку з біблейським ученням про серце, то ми сподіваємось, що і воно, в свою чергу, може бути виправдане із начал моральної філософії так само, як учення про серце набуло міцних засад у психології.

<...> Моральні вчинки можливі для людини, тому що їй притаманна свобода. Ця свобода проявляється в здатності душі самовизначатися до діяльності. Наприклад, праведні справи може людина робити і з необхідності, в цьому випадку вони мають значення лише юридичне, а не моральне. Уявіть тепер, що ті ж самі праведні справи ця людина робить вільно, охоче, із любові чи від серця, сумлінно; тоді ці справи, як такі, що випливають із любові, із серця, наповнюються високою моральною цінністю... Так, у всього людства панує переконання, що моральна вартість вчинку визначається виключно ступенем свобідної любові серця до добра, заради якого він здійснюється, а все інше, чим обумовлюється окрім цього такий вчинок, зокрема: хист або уміння, яке передбачає зрілість і досвід, глибоке й правильне міркування, що доводить розвинутий розум,— усе це ціниться у вчинку як фізична сила духу, котра без благодаті любові здатна втілюватися в найнедостойніші дії.

<...> Безперечне наукове значення має прийняте в моральній філософії поняття морального закону і вчення про обов'язок або необхідність виконувати його. Як совість, так і всі релігії розглядають моральні вчинки як такі, що продиктовані законодавством, і тому здійснення їх визнають обов'язковим. Так, і в одкровенні справи правди і любові називаються заповідями або повеліннями Бога. Так, Ісус Христос дав людству новий заповіт. Взагалі людство ві-

рить, що здійснення всякого доброго вчинку є виконанням волі Божої або що в цьому випадку наша воля узгоджена з волею Бога. Проте з цим справді істинним вченням поєднується у філософії нічим не виправдане допущення, нібито первісним джерелом морального законодавства є розум. Вище ми вже говорили про вдавану самозаконність розуму і про вдавану єдність вчинків розумних і морально добрих. Оскільки ми маємо тут справу з одним із найскладніших питань моральної філософії, то для пояснення нашої думки і усунення непорозумінь зробимо ще наступні зауваження.

...Закон, згідно з яким здійснюється моральна діяльність, не є уже тільки через це причиною цієї діяльності, як, наприклад, закон падіння тіл не є причиною їх падіння. Отже, з раціоналістичного погляду назавжди залишиться нез'ясованим, звідки, з якого джерела походять ті справи, які знаходяться у відповідності з моральним законом як повелінням розуму. Всяке моральне повеління розуму, всяка настанова розуму стосовно того, що я повинен робити, відкриває мені перспективу справ тільки-но очікуваних, поки що не здійснених; а чи можу я здійснити ці справи, чи маю я моральні сили як джерела цих справ,— це зовсім інше питання, з приводу якого моральне законодавство розуму нічого не скаже. Дійсно, розум може диктувати, повелівати і — скажемо так — командувати, але тільки тоді, коли він має перед собою не мертвий труп, а живу й одухотворену людину і коли його настанови та повеління зняті з натури цієї людини, а не нав'язуються їй, як щось чуже, «несродне»; тому що жодна істота на світі не приходить до узаконеної діяльності на підставі сторонніх для неї спонук.

...Висловимо остаточно нашу думку про значення начал і загальних правил розуму в царині моралі за допомогою євангельського образу, який за своєю точністю завжди буде викликати здивування у байдужого спостерігача: для живої — а не лише уявної — моральності потрібен світильник і елей... У залежності від того, як у серці людини вичерпується елей любові, світильник гасне: моральні начала й ідеї затьмарюються і, зрештою, зникають із свідомості. Це відношення між світильником і елеєм — між головою і серцем — є найзвичайнісіньким явищем у моральній історії людства.

ІЗ НАУКИ ПРО ЛЮДСЬКИЙ ДУХ

<...> Коли грецький філософ Платон учив, що тіло людини створено з вічної матерії, котра не має нічого спільного з духом, то він у такий спосіб допускав дуалізм метафізичний як у будові світу взагалі, так і в будові людини. Християнське світоспоглядання усунуло цей метафізичний дуалізм: матерію визнає воно витвором духу; отже, вона має носити на собі сліди духовного начала, з якого вона виникла. У явищах матеріальних ви бачите форму, закономірність, присутність мети й ідеї. Якщо людський дух розвивається в матеріальному тілі, якщо його вдосконалення пов'язане з віковим станом тіла, то цей зв'язок не є примусовим, продиктованим безмежними можливостями божественної волі: він визначається сенсом людського життя, його призначенням або ідеєю. Матерія, як говорить Шеллінг, прагне, поривається народити дух і вона не байдужа до цілей духу, вона має первісне і внутрішнє відношення до них. Вивчіть добре тілесний організм людини, і ви можете розгадати, які форми внутрішнього, духовного життя відповідають йому. Вивчіть добре це внутрішнє життя, і ви можете розгадати, який тілесний організм відповідає йому.

...Відомо, що після усунення дуалізму метафізичного залишається ще дуалізм гносеологічний, дуалізм знання. Скільки б ми не говорили про єдність людського організму, завжди ми будемо пізнавати людську істоту двома способами: зовнішніми відчуттями — тіло і його органи та внутрішнім відчуттям — душевні явища. У першому випадку ми будемо мати фізіологічне пізнання про людське тіло, а в другому — психологічне пізнання про людський дух.

...Здається, ясно, що думка не має просторової ні протяжності, ні просторового руху, не має фігури, кольору, звуку, запаху, смаку, не має ні ваги, ні температури; отже, фізіолог не може спостерігати її жодним із своїх тілесних відчуттів. Тільки внутрішньо, тільки в безпосередньому самоспогляданні він знає себе як істоту мислячу, відчуваючу, прагнучу. Ці дві величини, тобто предмети зовнішнього і внутрішнього досвіду, суть, як говорять психологи, неспівмірні: наукового, послідовного переходу від однієї з них до другої ви не знайдете. Фізіолог буде спостерігати найскладніші рухи нервів, проте ці рухи, доки вони існують для зовнішнього досвіду, тобто доки вони суть просторові рухи, що відбуваються між матеріальними елементами, не перетворяться у відчуття, уявлення і думку.

...Отже, коли говорять, що рух нерва перетворюється у відчуття, то тут завжди обходять того діяча, котрий володіє

цією чудесною перетворюючою силою або котрий має здатність і властивість народжувати в собі відчуття з приводу руху нерва: а сам цей рух, зрозуміло, не має в собі ні можливості, ні потреби бути чимось іншим, окрім руху.

<...> Природі не притаманна така чудодійна сила, щоб перетворювати кількості в якості.

...Очевидно, щоб хвилеподібний рух повітря перетворився на звук, коливання ефіру — у світло, потрібна відчуваюча істота, в якій, власне, відбувається це перетворення кількісних рухів у якість звуку і світла. Так само, щоб рух нерва перетворився у відчуття, знову потрібен відчуваючий суб'єкт, натура якого народжує якість відчуттів з приводу цих кількісних рухів. Хто говорить, що «деяким нервам властиве відчуття», той стверджує таку ж нісенітницю, як коли б ми сказали: «Деяким хвилям властивий звук, деяким коливанням ефіру властиве світло». Словом, кількісні відміни перетворюються у якісні не в самому предметі як речі в собі, а у відношеннях предмета до відчуваючого суб'єкта. Явище тому і є явище, що воно є продукт складний, а саме: його фактори дані, з одного боку, в предметі спостерігаємому, а з іншого — у формах споглядання і уявлення спостерігаючого духу. Тому досить дивно пояснювати якості цього духу із зовнішніх явищ, котрі самі, оскільки вони суть явища, обумовлені цими якостями. Перетворення кількісних відмін у якісні зовсім не пояснює того, яким чином рух нерва перетворюється у відчуття: навпаки, воно саме пояснюється лише з натури і форми наших відчуттів і уявлень: поза цими формами споглядання й уявлення кількість ніяк не перетвориться в якість, вона лише буде більша чи менша кількість, швидший чи менший рух; щоб перейти їй із цього математичного елемента в якість тепла, кольору, звуку тощо, потрібен відчуваючий і уявляючий суб'єкт, в середовищі котрого відбувається це перетворення.

Ми займалися цим ученням про перехід кількісних відмін у якісні досить довго тому, що воно часто повторювалось у нашій літературі як закон, яким нібито легко пояснюється виникнення явищ психічних із фізіологічних. Ми бачимо, що, навпаки, виникнення цього закону слід пояснювати із первісних форм та умов відчуваючого й уявляючого духу і що лише в такому разі цей закон перестає бути якимось чудом чи примхою природи і входить у загальний порядок природних пізнаваних явищ.

...Безодня, що відділяє в предметі одну якість від другої, лежить не в самому предметі, а у вас, у формах вашого чуттєвого споглядання. Між світлом і звуком, між фарбою

і тоном немає нічого схожого, відстань між цими якостями безконечна. Але причиною цього є ваше вухо і ваше око, які так оригінально відповідають на зовнішні враження, а не самі речі, що створюють ці враження. Кількісні відміни, що виникають в речах і породжують у вашій душі ці відчуття, суть відміни співмірні, котрі підпадають під загальний закон і котрі перебувають між собою в логічних відношеннях подібності і протилежності, цілого й частин, загального й окремого, підстави і наслідку тощо. Отже, взагалі природа має логіку, як і дух має її, і саме в явищах природи відкривається розум математичний: Бог створив її мірою, числом і вагою. З цього визначеного боку вона й досліджується природничими науками. Але щоб зрозуміти світ явищ у його повноті та його найглибшій істині, ви маєте взяти ще до уваги розум самосвідомий, який відкривається уже не в матерії, а в дусі. Так ви одержите філософські знання про світ явищ, котрі будуть відрізнятися від знання наук природничих. Якщо взагалі, як ми бачили, дух переводить явища природи на свою власну мову, то, з іншого боку, самосвідомий розум її виправляє і витлумачує чуттєві споглядання у відповідності з вищими інтересами істини або, як кажуть, у відповідності зі своїми метафізичними припущеннями про сутність світу явищ.

...Якщо Арістотель учив, що бачення є форма всього того, що ми бачимо, мислення є форма всього мислимого, то ці положення, які завжди будуть означати істинно філософську точку зору на світ явищ, можна коротко виразити так: дух зі своїми формами споглядання та пізнання є начало, з якого слід пояснювати зовнішнє, а не навпаки; смисл зовнішніх явищ може бути розгаданий тільки з одкровень самосвідомості, а не навпаки.

МАТЕРІАЛІЗМ І ЗАВДАННЯ ФІЛОСОФІЇ

<...> Справедливо, що в наш час особливо матеріалізм має партію, сильну принаймні своєю чисельністю й значенням у царині природознавства. Подібно до того, як при пануванні в суспільстві ідеалістичних настроїв у ньому виникає схильність до міфології, до віри в примари, у витвори фантазії, що закривають собою дійсність, так нинішній матеріалізм можна розглядати як похідний продукт реалістичного настрою нашої цивілізації. Ми настільки зобов'язані мертвому механізму природи, де рушійні сили видаються тим досконалішими, чим вони пасивніші, що фантазія мимоволі малює образ простої, пасивної матеріа-

льності, як чогось основного, такого що знаходиться на самому дні явищ: вона хотіла б пояснити всі процеси так званого життя так само просто і зручно із механічних відношень матеріальних частин, як пояснює вона рухи парової машини. Зваблива думка, що на випадок успіху цих пояснень ми змогли б так само просто керувати долями своїми й інших людей, як зараз керуємо рухом машин, є чи не найбільшим збудником до матеріалістичних поглядів. Коли б дійсність була у всіх своїх одкровеннях матеріальною, то основний закон механіки, яким виражається рівність дії та протидії в усіх процесах матеріальної природи, поширювався б без жодних обмежень на все існуюче: а оскільки цей закон лежить в основі всіх винаходів у царині механіки, то ми уже не знаходили б у природі явищ, котрі б не підкорялися винахідницькому генію людини.

...Отже, нездоланна жадоба знання, прагнення зробити все буття наскрізь прозорим, не залишити жодного пункту в дійсності не розкладеним, не виведеним, прагнення розрахувати і наперед визначати думкою всяке явище і його майбутнє з математичною точністю — ось її психологічні мотиви, що, з нашого погляду, обумовлюють сьогодні явище матеріалізму.

З ПРИВОДУ СТАТЕЙ БОГОСЛОВСЬКОГО ЗМІСТУ, ВМІЩЕНИХ У «ФІЛОСОФСЬКОМУ ЛЕКСИКОНІ» (критично-філософські уривки)

<...> Ясність, визначеність і загальнопридатність математичних висновків грунтується, між іншим, і на тому, що предмет математики не зачіпає живих і найглибших інтересів духу; він є чимось далеким від того естетичного і морального змісту світу явищ, до якого зовсім не байдуже серце людини і перед яким людська думка нерідко обриває чітку нитку логічного аналізу, щоб прийняти цей зміст безпосередньо, в усій його неповторності,— прийняти простим почуттям, простим усвідомленням його вартості для цілей духу.

...Філософія, котру частіше за все називають наукою абстрактною, якраз не має цього абстрактного характеру, що робить математичні дослідження придатними для всіх народів, для всіх духів, як би не різнилися вони за своїми переконаннями, настроями і внутрішніми вартостями. Кожна філософська думка пробуджує в духові особливі інтереси, які будуть відрізнятися від інтересів, пов'язаних з іншою думкою. При огляді різноманітних явищ філософ

сприймає різні рухи серця, різні почуття; в його душі виникають певні настрої, які в свою чергу будуть давати особливе спрямування його дослідженням, його мисленню. Тому жодна наука не наповнюється так рішуче характером духу особистого, національного і характером епохи, як філософія. Це спрямування філософії, котре охоплює в своєму науковому русі всі прояви людського духу і його життя, надає їй особливого значення в історичних долях людства: ви вивчаєте в ній не окремі явища духовного життя людства, а цілісний стан духу в дану історичну епоху.

...Очевидно, що ця спрямованість філософії може збігатися з найгрунтовнішим аналізом і науковими вимогами. Тільки слід визнати, що ця можливість досить часто залишається простою можливістю. Філософія набуває однобічного спрямування, коли науковий елемент у ній, так би мовити, долається впливами духу особистого, національного, а також впливами епохи. Часто також трапляється, що мислитель зупиняється на шляху аналізу, ніби лякаючись сам його кінцевого результату. Яскравий приклад цього романтизму в філософії ми знаходимо в історії цієї науки після Канта. Незалежним висновкам критики чистого розуму Якобі протиставив живе почуття, безпосередню віру, естетичну та моральну проникливість, голос серця — і з його легкої руки в Німеччині стали навчати, що окрім розсудочного мислення, яке, згідно з Кантом, є єдиним органом, що перероблює споглядання в пізнання, є ще в людському дусі вища здатність, котра немовби внутрішньо, безпосередньо і відразу споглядає саму сутність речей, котра апелює до надчуттєвого, підслуховує його... приймає від нього враження так само легко, просто і природно, як око бачить речі, не чекаючи аналізів і висновків абстрактного мислення. Тому немає нічого дивного, якщо філософські системи ідеалізму останнього часу мають образ більш поетичних творінь, аніж наукових побудов аналізуючого розсуду. Ці системи слід оцінювати не лише з наукового погляду, але й брати також до уваги ті особливі потреби духу, котрі виявилися в них так енергійно, тому що тільки в цих багатосторонніх відношеннях вони складають чудове явище в історії розвитку людства.

РОЗУМ ЗА ВЧЕННЯМ ПЛАТОНА І ДОСВІД ЗА ВЧЕННЯМ КАНТА

<...> Два і тільки два основні переконання можливі для духу, наскільки він відкриває свою діяльність у пізнанні й вивченні явищ. Одне з них полягає в тому, що йому, як

духу взагалі, притаманні начала, які роблять можливим пізнання самої істини, друге — в тому, що йому, як духу людському, пов'язаному із загальним типом людської тілесної організації, притаманні начала, які роблять можливим лише отримання загальнопридатних даних. Поза цими переконаннями залишається поле для скептицизму, котрий, руйнуючи науку, повинен, щоб узгоджуватися з собою, сумніватися і в тому, що він руйнує науку і таким чином безвихідно обертатися в недомислимому колі, заперечуючи свої власні положення.

У відповідності з особливою властивістю цих двох переконань неозорий світ досвідів розпадається перед спостерігачем на дві форми. Кожна з цих форм має цілком особливе значення; кожна з наук, у залежності від своїх принципів, має належати до однієї з цих форм, змістом якої буде визначатися її питома вага в загальній освіті людства.

Справді, коли нам усі вчені говорять одностайно, що ми пізнаємо лише явища, то ще залишається невизначеним, у якому розумінні коло предметів, що вивчається, є явищем: чи в тому, що чистий розум або розум сам по собі не знаходить у цих предметах повної реалізації своїх думок про справжнє буття і внаслідок цього бачить у них лише подобу і неясний образ того, що існує в істині; чи в тому, що якість цих предметів, яку ми спостерігаємо, зумовлена формами нашого чуттєвого споглядання, так що ці предмети суть не феномени сутності, а феномени нашої свідомості. Перший погляд розвинутий у зразковій для всіх часів досконалості Платоном у його вченні про розум і про ідеї, другий — Кантом у його вченні про досвід. Перший проводить межу між предметами, як вони дані в досвіді, і предметами, як вони дані в розумі; другий — між предметами, як вони дані в нашому суб'єктивному погляді, і предметами, як вони є самі по собі або в самій натурі речей. Перший знаходить можливим знання істини, другий — лише знання загальнопридатне.

<...> Багато відчуттів, зовсім неспівмірних за своєю дійсною якістю, стають співмірними для розуму, тому що вони поєднуються в ідеях буття, того ж і другого,— в ідеях, що їх душа знає сама по собі і тільки завдяки цій єдності або завдяки тому, що душа сама по собі знаходить у них загальне, можливий той щоденний досвід, у якому ми відрізняємо речі та зміни, знаходимо їх існуючими, схожими, різними, тотожними і т. д. Єдність свідомості, яка охоплює всі свої стани і яку ми мусимо допустити у будь-якій відчуваючій істоті, ще не пояснює можливості здорового глузду, підстава котрого знаходиться тільки в істині, безпосередньо знайомій духу, і яка ним застосовується для порівняння відчуттів. Зустрічі уявлень в одній неподільній свідомості було б достатньо, щоб утворити байдужу до істини механічну асоціацію, завдяки якій ці уявлення могли б лише викликати байдужу до істини механічну асоціацію себе із свідомості; але будь-яка відміна, що її допускає здоровий глузд між є і не є, між тим же і другим, будь-яка форма предметності й істини є власне справа душі, що послуговується знанням наддосвідних ідей. Тільки тоді, коли плинні відчуття об'єднуються не просто в існуючій свідомості, а в свідомості про буття чи небуття, про подібне чи різне, словом, у свідомості загального, тоді виникає здоровий глузд і досвід, як дві відповідні сторони одного й того самого процесу або як світло і його відображення на каламутних хвилях відчуттів.

...Отже, хоча здоровий глузд і відповідний йому досвід можливі завдяки істині ідей, яку душа знає сама по собі, проте істина, отримувана здоровим глуздом, нестійка і мінлива, як чуттєві явища, з якими він перебуває у зв'язку: вона не свобідна від невідповідності самій собі і не захищена від софістики.

<...> Ми маємо підставу відрізняти логічну правильність думок від їх істинності, але основа цього приховується єдино в недосконалостях та різній обмеженості розуму, а не в його позитивній натурі. Сам по собі, в своїй абстрактній загальності розум є розуміння або знання істини, і правильність думок є безпосередньо їх істина. Ніде так яскраво не було розвинуте це поняття про розум, як у платонівському вченні про ідеї.

<...> Для розуміння Платона необхідно абстрагуватися від усіх феноменальних станів мислення, від звичок суб'єкта, від його особистого досвіду, від різноманітних ступенів напруги при мисленні і т. д. і дивитися тільки на те, що має бути мислиме про предмет. Цей ідеальний пункт, до якого суб'єкт прагне піднятися на основі і із кола свого особистого досвіду, є істина, є ідея. Вона існує для загального розуму. Вона виражає не те, що ми можемо відчути про річ, а те, що є в самій речі або що є сама річ, істинносущі, отже, розум чи насправді, чи за своєю тенденцією є споглядання метафізичної істини, споглядання ідей.

<...> Визначення ідеї як постійної, незмінної, рівної самій собі і загальній сутності є чисто формальним, що не дає одкровення про надчуттєву сутність речей. Але, по-перше, цим ученням філософія ставить лише вимоги стосовно істинного знання. Забувають, що є науки позитивні

та конкретні,— науки, які в своїй роботі спостереження, аналізу і синтезу поступово виконують і здійснюють ці вимоги істинного знання. Ці науки відкривають загальні підвалини і загальні закони явищ, знаходять у них єдність, зв'язок і смисл і в такий спосіб пізнають ідеї речей. Всяка наука підпадає під умови істинного знання, і в цьому найширшому розумінні вирішене питання про пізнання в «Теететі». Само собою зрозуміло, що вимога, яка лежить у визначенні ідеї, як тільки вона здійснюється позитивними науками в царині досвіду, дає нам ідеї чуттєві, тобто такі, що утворюються з поєднання небагатьох найголовніших ознак явища, що вивчається. Ці ж ідеї будуть загальними поняттями логіки... Філософія, яка для виконання своїх вимог стосовно істинного знання не відсилала б нас до позитивних наук, була б неістинною. Передусім вона є наука про науку або дослідження про те, в чому полягає істинне знання. По-друге, як у народній релігії, що вважає богами увіковічнених людей, сама думка про Бога і про вічність є загальна релігійна істина, так у кожному емпіричному понятті думка про загальне і єдине є істина метафізична. Щоправда, загальне поняття ми завжди мислимо через суму головних ознак явища, за яким спостерігаємо. Але це не означає, що воно є ця сама сума, стосовно якої Арістотель називає ідеї чуттєвими. Загальне саме по собі є думка розуму, є метафізична істина. Воно... є визначення, необхідне в кожній системі речей, яка існує більш істинно, ніж марево сонного. Тільки віра в цю метафізичну істину взагалі дає змогу покладатися вченому на закони логіки. Взагалі значення кожного найбіднішого загального поняття полягає в тому, що воно стосується самої природи речей, а не кола наших досвідів: досвіди лише обумовлюють можливість виникнення його в суб'єкті, а істина, пізнана в ньому, є приналежністю чистого розуму або розумінням самої натури речей. Ця думка про значення понять панує в кожній позитивній науці, котра дає свідчення не про те, що відбувається в свідомості вченого, який обробляє її, а про те, що є, що необхідне і що неможливе в самій натурі речей. Потретє, те єдине, яке в логічному понятті охоплює суму головних чуттєвих ознак речі, залишається для кожної емпірії і формальної логіки пустою, нічим не підтвердженою вимогою єдності. Філософія шукає той особливий зміст, яким наповнюється це темне місце єдності понять, і лише тут ідеї суть одкровення вищої сутності речей або того змісту, котрий відповідає формі метафізичної істини,— єдності, незмінності, тотожності, загальному.

...Взагалі ідеї як начала науки позитивної суть гіпотези,

підвалини котрих вона не вказує. Натомість філософія розглядає ці гіпотези не як начала, а як дійсні гіпотези, вона запитує про їхні підвалини, вона осмислює ці допущення, на які так рішуче покладається досвідна наука; вона піднімається від них до начала необумовленого, до начала всього, не користуючись при цьому нічим чуттєвим, а рухаючись тільки від ідей через ідеї до ідей. Отже, логічне і загальне поняття або, за Арістотелем, чуттєва ідея є стійке начало наук досвідних, проте для філософії воно ще є припущенням, котре має бути пояснене із начала необумовленого, із начала всіх речей. Воно, за точним визначенням Платона, знаходиться посередині між здоровим глуздом і розумом; воно є вершиною для першого і вихідним пунктом для останнього. Це відношення дає привід відрізняти розсудок від розуму.

<...> Діяльність, за допомогою якої ми підводимо уявлення під категорії, не тотожна з собою, а, навпаки, буває такою безконечно різною, як різні дані категорії і як тільки можуть бути різними дані уявлення; взагалі всяка діяльність у природі і в дусі є конкретна й індивідуально визначена, і як різні види руху не стають тотожними від того, що вони підходять під загальну ідею руху, так різні дії мислення не перетворюються в одну тотожну діяльність від того, що всі вони супроводжуються загальною свідомістю: я мислю.

...Тотожна із собою функція, яка однаково притаманна усім випадкам підведення уявлень під категорії, є свідомість істини. Ця свідомість істини є загальне чи загальний розум, тому що йому немає ніякого діла до емпіричних визначень внутрішнього почуття: в усьому останньому уявлення дані завжди як події, а не як істина. Але коли ми поєднуємо ці уявлення під категорії в судженнях, ми відносимо їх до первісної і незмінної свідомості істини, а не до свідомості Я, як стверджує Кант. В судженні «Земля куленодібна» немає й слідів його відношення до Я — ні до емпіричного, ні до чистого, але воно перебуває в необхідному відношенні до істини. Увесь цей смисл вичерпується тим, що суб'єктивні уявлення ми перетворили в істину за допомогою категорій субстанції і якості. Отже, категорії як носії єдиної, загальної і незмінної істини розуму суть платонічні ідеї.

<...> Безпідставно стверджувати з Кантом, що предмети дані нам через чуттєвість... або що предмет може бути даний поняттям не інакше як у споглядання... і, нарешті, що чуттєвість реалізує розум... Усі ці положення слід перетворити: через чуттєвість дані нам психологічні міражі,

а предмети дані нам лише через розум; для чуттєвості предмет може бути даний тільки через поняття; нарешті і особливо розум реалізує чуттєвість. Коли розум підпорядковує суб'єктивні збудження чуттєвості своїм категоріям, тоді, а не раніше цього, дається для нашої чуттєвості предмет, відмінний від її власного стану, тоді, а не раніше цього, нашому зору протистоять речі видимі, нашій руці — речі жорсткі чи м'які і т. д. Предмети через чуттєвості не дані, а, так би мовити, задані розуму. Своїми збудженнями вона дає розуму завдання і вирішення цих завдань, у відповідності зі змістом ідей є місцем народження предметного світу. Наприклад, усвідомлення, що перед нами знаходиться зараз річ певного кольору, певної фігури і розмірів і т. д., є наслідком вирішення такого завдання. Воно обумовлено питанням про сутність речі, питанням про те, що вона таке, отже, прагненням розуму пізнати ідею речі. Чуттєвість же своїми збудженнями дає привід до цього питання, а образами фантазії супроводжує цю ідею чи цей ідеальний предмет, так що останній хоч і є невидима думка, одначе при цьому — носій якостей чуттєвості, наприклад, цих певних кольорів, цих певних запахів і т. д.

...Предмет пізнання — будь-якого пізнання — завжди є єдине і надчуттєве, і нам тільки здається, що ми зустрічаємо його в досвіді.

<...> Вчення Канта про досвід, відмежоване від скептицизму, котрий взагалі неможливий у значенні філософського принципу, є відкриттям і блискучим розвитком однієї безумовної метафізичної істини, а саме, що розум, який переробляє чуттєві дані за своїми ідеями, може визнавати і пізнавати лише явища речей. Але коли — таким було вчення Платона — свідомий рефлекс піддає критиці ці явища речей і шукає в такий спосіб того, що могло б бути утримане чистим розумом як його предмет, то звідси походить пізнання самої сутності речей. Ці дві думки не тільки не суперечать одна одній, а, навпаки, остання з них і була принципом для самого Канта,— принципом, істина якого дала йому можливість викласти форми, умови і закони пізнань чуттєво-розумного суб'єкта, як вони є, а не як вони здаються чи уявляються нам. Іншими словами, істина Кантового вчення про досвід можлива лише внаслідок істини Платонового вчення про розум.

Переклад з російської мови *М. І. Лука*

ВОЛОДИМИР ВІКТОРОВИЧ ЛЕСЕВИЧ
(1837—1905)

В. В. Лесевич, один з найвизначніших позитивістів другої половини XIX — початку XX ст., народився на Полтавщині. Навчався в Петербурзькому інженерному училищі та в Академії генерального штабу, служив на Кавказі. Після виходу у відставку, в 1864 р. відкрив у себе на батьківщині школу для селян з українською мовою навчання. Мав тісні зв'язки з народницьким рухом, за що відбував заслання в Сибіру. У різний час співпрацював у журналах «Отечественные записки», «Русское богатство», «Русская мысль». Деякі свої публікації підписував псевдонімом «Украинец».

Основні праці: «Спроба критичного дослідження основоначал позитивної філософії», «Нариси розвитку ідеї прогресу», «Позитивізм після Конта», «Від Конта до Авенаріуса», «Емпіріокритицизм як єдина наукова точка зору», «Філософія історії на науковому грунті (Нарис із історії культури XIX століття)».

Уривки подаються за виданням: Лесевич В. В. *Собрание сочинений. М., 1915. Т. 1—2.*

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ НА НАУКОВОМУ ГРУНТІ
(Нарис із історії культури XIX століття)

<...> Під філософією історії ми розуміємо вироблене в науці усвідомлення законів життя й розвитку людства.

<...> Наше століття передусім є століттям боротьби за вільний, самобутній розвиток людського суспільства і людини, як окремої особистості.

<...> Наслідуючи приклад минулого століття, сучасна критика не надає своїм висновкам форми умоглядної аргументації й різних діалектичних тонкощів, а неодмінно обгрунтовує їх, спираючись на факти, перед якими безсилі як найтонше споглядання, так і найкрасномовніша діалектика... Традиційне світоспоглядання дожило таким чином до критичного моменту. Моральні істини не можуть більше прийматися в їх ортодоксальній формі, і скрізь чітко простежується прагнення до наукової достовірності й доведеності. Супра-натуральне й легендарне світоспоглядання втратило всякий сенс і значення з настанням цього енергійного

прагнення до науки, до позитивного знання; воно не в змозі більше задовольняти потреби, викликані новими прагненнями. Розум, наука, свобода — ось нові сили, що спонукають до неминучого оновлення.

<...> Наука прагне прийти, в кінцевому підсумку, до доктрини, яка охоплює все, що тільки може регулювати життя та розвиток людства. Вона прагне до того, щоб стати не лише виконавцем, а й керівником життя; вона ставить соціальну систему кінцевою метою всієї своєї роботи.

...Одному лише науковому світоспогляданню під силу порушити людство до найвищої мети, яка тільки може йому уявлятися,— до мети об'єднання його. Попередні світоспогляданння виявилися безсилими на цьому шляху і привели лише до посилення міжнародної ворожнечі. Розум, звільнений від їхніх пут, сам по собі, спираючись на вільне вивчення природи і життя, виявиться, звичайно, спроможнішим.

<...> ...Прогрес промисловості, мистецтва, моралі й політики суттєво визначається рівнем розвитку розумової діяльності і характером її спрямування... Порядок людського розвитку в усіх відношеннях був результатом розвитку розумової діяльності, тобто результатом послідовних релігійних та наукових переворотів.

ПОЗИТИВІЗМ ПІСЛЯ КОНТА

<...> Позитивізм не міг, одначе, залишитися назавжди в забутті. Істотний характер його полягає в тому, що він є природним результатом усієї передуючої йому роботи думки, що він є тим неминучим висновком, до якого йде позитивна наука, котра не цурається філософських узагальнень. Позитивізм тому є більше справа часу, ніж особи.

...позитивізм повинен був витвориться, зрештою, як продукт розумового розвитку свого часу.

<...> ...предметом вивчення позитивної філософії є дійсність у найтіснішому розумінні цього слова, тобто та частина Всесвіту, чи космосу, що якоюсь мірою може у часі і просторі підлягати нашому спостереженню і досвіду.

<...> ...Істина для нас не є ні чимось абстрактним, ні чимось таким, що може існувати незалежно від людського розуму; істина, навпаки, є поняття відносне й умовне, результат спостереження і досліду, здійснених за допомогою методу, виробленого спеціальними науками. Без людини, або точніше, без науки... істина неможлива.

<...> ...позитивна філософія є світоспогляданння, яке

складається з методичної побудови філософій наук, що охоплюють усю сукупність позитивного знання.

<...> ...Наука про людину є в загальній будові позитивного знання не більше, як конкретним розділом біології.

СПРОБА КРИТИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ОСНОВОНАЧАЛ ПОЗИТИВНОЇ ФІЛОСОФІЇ

<...> ...поняття виникає лише як пристосування уявлень до властивостей мислячого суб'єкта, і не тільки не має в дійсності відповідного явища, подібного уявленню, але й саме існує зовсім не в тому смислі, як уявлення. Тому, власне кажучи, поняття реально не існують; бо, висловлюючись інакше, ми не можемо скласти про поняття як явище ніякого уявлення і маємо про нього лише поняття, таке саме поняття, яке маємо ми про тварину, рослину, мінерал тощо, мислячи про котрих, ми не мислимо нічого конкретного, індивідуального.

<...> ...теорія пізнання має на меті усунення помилок буденного мислення і встановлення таких правил для переходу від сприймань до понять, які могли б вести не до ілюзії, не до примар, а до справжнього знання. Теорія пізнання, як можна висловити із властивого їй завдання, грунтується на результатах, добутих всією галуззю позитивного знання і, переважно, психологією, що послуговує їй вихідним пунктом.

<...> ...для об'єктивності чуттєвого сприймання не існує ніякого критерію; лише за допомогою співставлення інших моментів можна бути певним того, що враження, отримане нашим органом іде ззовні чи обумовлене станом нашого організму.

<...> Джерело знання — уявлення. ...Щоб відношення уявлень до науки встановилися, щоб ці уявлення отримали значення, необхідно передусім, щоб вони були зібрані доцільно... Словом, наступає момент утворення понять.

...Отже, вся піраміда людського знання, розпочинаючись із уявлень і закінчуючися філософією, є чимось цілісним, зв'язаним і неперервним, між частинами котрого існує відповідна взаємодія: з одного боку, утворення понять можливе тільки з матеріалу уявлень, з іншого — нагромадження та згрупування уявлень підпорядковується цілям, що їх ставлять поняття.

<...> Вихідним пунктом нашого знання... є уявлення; уявленню ж об'єктивно відповідає факт, явище, що в будь-

якому даному випадку є неодмінно щось конкретне і певним чином індивідуальне. Отже, наше знання має пряме відношення лише до окремих, конкретних, індивідуальних фактів; ними повністю вичерпується увесь об'єктивний матеріал, яким ми тільки можемо користуватися; отож, усе подальше знання, як би далеко не йшов розвиток, відноситься до дійсності лише опосередковано і складається із нами ж утворених понять. Таким чином... закони не існують об'єктивно, як планети чи острови, і відкриття їх, власне кажучи, є лише завершеним і закінченим утворенням нового поняття. Уявлення про одиничний факт залишається уявленням доти, доки не з'являється можливість ввести це уявлення в певний зв'язок з іншими уявленнями і витворити поняття, котре й отримує назву закону. Закон, таким чином, не є чимось пануючим над фактами, щось керуюче більшими чи меншими масами їх, щось підпорядковуюче собі факти як якихось підлеглих; закон натомість знаходиться в повній залежності від фактів, оскільки він з'являється після них, утворюється з уявлень, що знімаються з них. З цього видно, що ні про які вічні, незмінні закони, які правлять світом, не може бути й мови і в науково-критичній філософії, звільнення котрої від усіх привидів буденного мислення та метафізики має бути повним і завершеним.

<...> Не маючи теорії пізнання й опертої на неї філософської критики, позитивізм завжди залишався далеким від думки обгрунтувати критично свої реалістичні погляди, і тому погляди ці поставлені в нього догматично.

...Причини наших сприймань не можна шукати виключно в об'єктах, оскільки явища, як доводить сучасна фізіологія, не входять у наші відчуття, як у відчинені двері... а видозмінюються самим актом сприймання. Світло, звук, тепло не існують об'єктивно, а між тим уявлення світла, звуку, тепла суть лише відтворені нами чуттєві сприймання і того, і другого, і третього. Причини сприймань містяться такою ж мірою в об'єктах, як і в суб'єктах; якість сприймань змінюється тому не лише разом зі змінами об'єкта, але й разом зі змінами суб'єкта. Сприймання одного й того ж об'єкта різними суб'єктами різне. Перебуваючи в залежності від органів, чуттєві сприймання змінюються разом з ними і в такий спосіб, разом із загальними об'єктивними причинами, дають для кожного організму приватні суб'єктивні причини, загальна сукупність яких і визначає якість нашого досвіду. Досвід наш, як видно звідси, є певний, визначений суб'єктивно-об'єктивними умовами досвід, започатковане ним мислення є певне, визначене наше мислення. Інші організми, сприймаючи не так як ми, мають не такі уявлення, а значить — і мислять не так, як ми.

<...> Отже, ми не маємо ніякого права стверджувати, що світ є саме таким, яким ми його собі уявляємо, а тільки, що, уявляючи його собі, ми можемо уявити його не інакше, як таким. Цією рисою, що визначає суттєве значення відносності нашого знання, завершується характеристика його й критично обумовлюються ті положення, які в позитивній системі встановлені суто догматично.

...Вчення про відносність знання, щойно охарактеризоване, в такій мірі притаманне всякому науковому світоспогляданню, що його не можна було оминути з перших же кроків вступу філософії на шлях критичного мислення.

ВІД КОНТА ДО АВЕНАРІУСА

<...> Філософію чистого досвіду не можна розхитати дрібними атаками філософських хунхузів; розхитати її можна лише довівши, що спільна їй і позитивній науці основа — «чистий досвід» — є фікція, і що тому чи іншому пережиткові, з тих, що послуговують основою світоспогляданння її противників, притаманна більша стійкість, порівняно з «чистим досвідом». Противники нової філософії так питання не ставлять і не поставлять і поставити не зможуть, а тому і всі їхні набіги мають і матимуть той самий фатальний наслідок.

<...> ...філософія, переставши бути окремою наукою... остаточно злилася з наукою. Такою філософією ми повинні уявити собі філософію емпіріокритичну. Вона — наука, вона — філософія, вона — наукова філософія: називайте її, як хочете... І далі, немає ніякої потреби запитувати про особливий предмет філософії, особливий її метод, про спеціально нею вироблені положення, а надто і про межу, що відділяє її від науки.

Переклад з російської мови *М. І. Лука*

ГЕОРГІЙ ІВАНОВИЧ ЧЕЛПАНОВ
(1862—1936)

Г. І. Челпанов — відомий психолог і логік, прихильник філософії неокантіанства. Протягом 15 років (1892—1906) викладав філософію, логі-

ку та психологію в Київському університеті. З 1907 до 1923 р.— професор Московського університету. Засновник і директор (1912—1923) Московського психологічного інституту.

Основні праці: «Мозок і душа» (1900), «Проблема сприймання простору в зв'язку із ученням про апріорність і вродженість» (ч. 1, 1896; ч. 2. 1904), «Вступ до філософії» (1905), «Історія основних питань етики» (1897), «Психологія» (ч. 1—2, 1909).

Уривки подаються за виданнями: Челпанов Г. *Мозг и душа (Критика материализма и очерк современных учений о душе). М., 1912; Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности. Ч. 2. К., 1904.*

МОЗОК І ДУША
(критика матеріалізму і нарис сучасних вчень про душу)

<...> ...Сучасний науково-філософський світогляд аж ніяк не може виражати слово «матеріалізм».

<...> Така простота вчення, за якої поняття на зразок душі, свідомості, думки зовсім усуваються, і є першою причиною, чому матеріалізм користується популярністю.

Другою причиною поширеності матеріалізму слід вважати ту особливість філософії, завдяки якій багато хто ніяк не може зрозуміти, що філософія є така ж наука, як і всяка інша наука в тому розумінні, що вона повинна вивчатися, що не можна обговорювати філософські питання, якщо ми їх не вивчали.

<...> Але найголовнішою причиною поширення матеріалізму, на мій погляд, є та обставина, що багато хто зовсім не знає, що таке власне матеріалізм.

<...> Матеріалізм нічого спільного з наукою не має. Він ставить перед собою такі завдання, які належать до метафізики.

<...> Світ фізичний і світ психічний до того різняться, що сказати, що «думка», щось психічне, є рух «речовини», чогось матеріального, буде все одно, що сказати «квадрат кола» або «дерев'яне залізо», одне слово, все одно, що зв'язати два таких поняття, котрі ніяк пов'язані бути не можуть.

<...> Сприймання психічних явищ доступне лише для того індивіда, котрий переживає їх.

<...> Між тим, що зветься світом психічним, і тим, що зветься світом фізичним, між світом внутрішнім і світом зовнішнім існує величезна різниця; ціла безодня розділяє їх; пізнання того й другого світу здійснюється різними шляхами, а коли спосіб пізнання зовсім інший, то це означає, що між світом фізичним і світом психічним існує непрохідна різниця, і говорити, ніби думка, щось психічне, є рухом речовини, яка являє собою щось фізичне, зовсім неправильно.

<...> ...до жодного із явищ психічного світу жодна з категорій просторової протяжності застосована бути не може, тоді як до явищ і речей матеріальних категорії протяжності застосовуються. Ось докорінна різниця між психічними явищами і фізичним, між тим, що ми називаємо психічним, і тим, що ми називаємо фізичним.

<...> Тепло не є явище фізичне, це лише наше відчуття... Світло не є фізичне явище, це наше відчуття, до нього не можна застосувати категорій протяжності.

<...> Але якщо для нас зрозуміло, що в матеріальних речах об'єктивно, реально ніякі властивості, ніякі сили не існують, то й неправильність твердження матеріалістів, що думка є властивістю речовини, також буде зрозумілою. Думка є реальністю, що безпосередньо нами сприймається, а властивість є лише формою нашого сприймання. Як же можна після цього стверджувати, що думка є властивістю матерії?

<...> Матеріаліст говорить, що фізичне породжує психічне, є причиною, а ми говоримо, що фізичні й психічні процеси перебігають паралельно. З одного боку, відбуваються фізіологічні процеси, з іншого — психічні; а звідси випливає, що для психічних явищ існує особливе джерело, що фізичні явища існують самі по собі, а психічні явища самі по собі. Отже, сказати, що в світі реально існує тільки матерія — не можна; слід визнати, що існує щось таке, що дає начало психічним явищам.

Отже, точка зору матеріалістів цими міркуваннями цілком усувається. При поясненні психічних явищ не можна виходити із принципу матеріального; матеріальний принцип породжує лише матеріальні рухи, а для психічних явищ існує інше джерело. Звідси випливає, що реальна не лише матерія, а реальне й психічне.

Я виступаю проти поняття причинного зв'язку між явищами фізичними і явищами психічними. Якщо визнати, що між фізичним і психічним немає причинного зв'язку, то слід висновити, що матерія не може породжувати психічних явищ, і значить, для психічного є інші джерела. Зро-

зуміло, я не наполягаю на термінології. В даному випадку я міг би сказати, що фізичні зміни в мозку викликають психічні процеси, але було б неправильно, якби я сказав, що фізичні зміни в мозку породжують психічні процеси, перетворюючись у них. Фізичне породжувати психічні процеси не може; фізичне породжує тільки фізичне, а поруч із фізичним відбувається психічне.

...Яким чином душа діє на тіло, чи існує матерія як окрема субстанція, чи ні, на думку Авенаріуса,— питання, що не підлягають дослідженню емпіричної науки. Ми мусимо просто констатувати реально існуючі факти і більше нічого.

Справді, ця точка зору цілком правильна, і ті, хто визнає неспроможність матеріалізму і не бажає шукати філософського вирішення питання про відношення психічних явищ до фізичних, можуть знайти собі сховище в емпіричному паралелізмі. Емпіричний паралелізм з наукового погляду цілком бездоганний, бо він має справу з науково констатованими фактами; він має справу з безпосередньо даними явищами і залишається на точці зору строго емпіричної науки.

<...> Теорія пізнання являє собою одну з найголовніших частин сучасної філософії. Немає можливості будувати філософську систему, якщо не визначити зарані, що може наш розум пізнати і від пізнання чого він має відмовитися назавжди, якщо не визначити зарані меж людського пізнання.

...У найзагальніших рисах про неї можна сказати, що вона має на меті визначити відношення між «буттям» і «мисленням», між суб'єктом і об'єктом.

...Далі, все, що ми пізнаємо, ми пізнаємо за допомогою нашого духу.

...Теорія пізнання мусить визначити, що в нашому пізнанні належить суб'єкту, а що — об'єкту.

...Що стосується мене особисто, то я сподіваюся надалі показати, що твердження матеріалістів, ніби в світі існує лише матерія, неправильне, тому що, як тільки ми допускаємо існування матерії, ми водночас допускаємо існування і свідомості. Визнання існування матерії рівнозначне визнанню існування свідомості.

<...>Між слуховим відчуттям і між звуковими хвилями, що породжують його, немає ніякої схожості, немає відношення копії до оригіналу.

...відчуття звуку не є копією чогось об'єктивно даного.

...в об'єктивному світі звуків немає, є лише коливання повітря. Отже, ясно, що потрібне вухо для того, щоб міг

існувати звук, ясно також і те, що звук чи звукове відчуття має чисто психічний зміст, є чисто психічний процес, який у природі об'єктивно зовсім не існує.

...Колір, подібно до звуку, складає лише зміст нашого відчуття.

<...> ...відчуття кольору зовсім не є копія кольору, як чогось об'єктивно існуючого.

...відчуття кольору зумовлюється, головним чином, особливою будовою нашого зорового апарату.

<...> Те ж саме, що я говорив про звук і колір, стосується і всіх інших відчуттів.

...Отже, та обставина, що ми маємо яке-небудь відчуття, залежить не стільки від того, що породжує збудження, скільки від того, який орган збуджується, а звідси ми можемо зробити більш загальний висновок, що поява тих чи інших відчуттів залежить головним чином від особливостей нашої організації. Якби ми були сформовані інакше, якби наша фізична організація була інакшою, то, можливо, світ уявлявся б нам зовсім інакше.

<...> Якщо ті відчуття, що входять до складу уявлення простору, мають суб'єктивний характер, то само собою зрозуміло, що і уявлення простору мусить мати суб'єктивний характер, подібно до того, як таким відрізняється відчуття звуку, кольору і т. п.

Таким чином, ми бачимо, що між уявленням простору і відчуттям звуку, кольору тощо можна провести повну аналогію.

...уявлення нашого простору нерозривно пов'язане з нашою психофізичною організацією або ... іншими словами. форма нашого уявлення простору зумовлюється нашою психофізичною організацією в тому ж розумінні, в якому відчуття кольору зумовлюється нашою фізичною організацією.

<...> Отже, ми не повинні думати, що простір наш має абсолютне, незалежне від нашого суб'єкта існування; навпаки, він повністю ним зумовлюється. У цьому розумінні наш простір існує лише для нас, лише для нашого суб'єкта; для іншої свідомості наш простір, можливо, зовсім не існує. Простір, отже, такий же суб'єктивний, як звук і колір.

<...> ...Час є щось таке, що залежить від нашої фізичної організації в тому ж розумінні, в якому, наприклад, відчуття звуку і кольору залежать від нашої організації.

...Час існує лише в нашій свідомості. Поза нашою свідомістю, тобто об'єктивно, часу немає.

...Час існує лише в нашій свідомості; а коли так, то

зрозуміло, що реальним ми маємо називати не тільки те, «до чого ми можемо доторкнутися руками!»

...всі якості, які ми приписуємо речам: звук, колір, твердість, тепло і т. п., а також простір, час являють собою зміст нашого відчуття. Об'єктивно з ними перебуває у відповідності щось таке, що на них не схоже. Вони являють собою не копії речей, а, так би мовити, знаки змін, що відбуваються в об'єктивному світі.

...Якщо взагалі можна говорити про те, що ймовірніше: існування матерії чи психічного, то можна прямо стверджувати, що існування психічного для нас більш імовірне, ніж існування матеріального, або... в крайньому разі, якщо тільки ми визнаємо існування матеріального, то цим самим ми визнаємо існування психічного.

<...> ...всі властивості речовини врешті-решт розкладаються на уявлення. Тому можна сказати, що речовина в певному розумінні є сукупністю уявлень.

Але що ж існує реально? Те, що перетворенню і розкладу не підлягає, що зберігається кількісно. Саме це і є тим, що ми можемо назвати матерією у власному значенні слова. Ми маємо визнати існування чогось кількісно незмінного для того, щоб бути спроможними пояснити можливість постійних змін у світі матеріальних явищ. Ми мусимо визнати існування цього так званого субстрату чи носія матеріальних явищ.

...Цей субстрат у дійсності збігається з тим, що в хімії та фізиці називають атомами. Хоча ми визнаємо, що матерія повністю розкладається на відчуття, але щоб пояснити можливість зміни речовини, якою викликаються відчуття, ми допускаємо гіпотезу атомів.

<...> Із двох безпосередньо даних нам родів явищ, матеріальних і психічних, психічним притаманна більш очевидна реальність. Те, що ми називаємо матеріальним, в кінці кінців є наше уявлення. Наше уявлення, почуття, думка і бажання, тобто наші психічні стани, дані нам безпосередньо, ми сприймаємо їх так, як вони є, між тим як матерія у власному розумінні або атоми являють собою лише гіпотезу.

Ніяк не можна стверджувати, що матерії притаманне більш безсумнівне існування, ніж свідомості, тому що світ, як духовний, так і матеріальний, складає зміст нашої свідомості.

ПРОБЛЕМА СПРИЙМАННЯ ПРОСТОРУ В ЗВ'ЯЗКУ ІЗ УЧЕННЯМ ПРО АПРІОРНІСТЬ І ВРОДЖЕНІСТЬ

Частина II

Уявлення простору з точки зору гносеології

<...> ...Про логічні закони ми дізнаємося із внутрішнього досвіду. Але при цьому важливо зазначити, що для відкриття цих законів ми спостерігаємо не якісь конкретні процеси, а сам механізм мислення.

...логічні закони ми отримуємо не із зовнішнього досвіду, не із спостереження чуттєвих предметів, а з внутрішнього досвіду, із спостереження діяльності самого духу. Вони є умовою мислення про речі, і в цьому розумінні їх можна назвати апріорними умовами пізнання.

<...> Ми називаємо поняття числа апріорним не тому, що ми думали, що воно в часі передує досвіду, а тому, що воно виступає його необхідною логічною умовою: ми не могли б приписати числових властивостей речам, якби наш розум не утворив цього поняття. Поняття числа апріорне тому, що воно не залежить від чуттєвого досвіду, ним не визначається; судження про числові відношення не доводяться чуттєвим досвідом і не заперечуються ним.

<...> Поняття часу виникає не із зовнішнього досвіду, подібно до звичайних емпіричних понять, а є результатом рефлексії і вноситься у зовнішній досвід, і в цьому розумінні має вважатися апріорним.

<...> При застосуванні закону причинності в нашому пізнанні апріорність проявляється в тому, що він застосовується як постулат, як передумова, без якої неможливе пізнання, хоч би цей постулат і являв собою положення, котре не може бути доведене досвідом.

<...> Отже, ми бачимо, що в нашому пізнанні є елементи, які не можуть бути виведені з чуттєвого досвіду; такими є поняття: числа, часу, простору, причинності, а також і так звані закони мислення. Ці поняття апріорні, хоча, можливо, не всі апріорні в тому самому значенні; одначе про них можна сказати, що майже всі вони апріорні в тому розумінні, що виступають необхідною передумовою пізнання.

<...> Можна, звичайно, погодитися з ідеалістами, коли вони говорять, що існує нерозривний зв'язок між мисленням і предметом, що будь-якому предмету властива здатність бути мислимим, і будь-який мислительний процес пе-

редбачає об'єкт, проте із цього не випливає положення, що немає об'єкта без суб'єкта, що об'єкт не може існувати без мислення його суб'єктом.

Ми мусимо допустити, що існує щось таке, що є основою для тих чи інших сприймань, а це і є «річ», щось транссуб'єктивне. До яких би вивертів захисники ідеалізму не вдавалися у поясненні поняття буття, вони не можуть зробити зрозумілою можливість виникнення уявлень без допущення чогось транссуб'єктивного.

<...> Я не можу погодитися з твердженням гносеологічного ідеалізму, що не можна визнати існування чогось незалежного від нашого уявлення, що всяке існування вичерпується лише змістом нашого уявлення, що уявлення не вказує на щось інше, відмінне від нього, і що про саме існування можна говорити лише остільки, оскільки воно є предметом свідомості. На мій погляд, відчуття й уявлення є вказівкою на існування чогось іншого, що виступає причиною цього відчуття: відчуття є результатом взаємодії між нашою психофізичною сутністю і незалежною від неї реальністю. Ми мусимо визнати, що існують речі поза нашими уявленнями і до того ж не з тими властивостями, з якими вони з'являються в нашій свідомості.

...Ми мусимо визнати, що існує закономірний зв'язок між відчуттям і зовнішніми подразниками. Відчуття кольору в цьому розумінні не є щось абсолютно суб'єктивне, воно є знаком для якихось явищ. Воно є продуктом взаємодії між зовнішнім процесом і психофізичними умовами сприймання.

<...> ...ми мусимо визнати існування об'єктивного корелята, певної об'єктивної основи простору, стосовно якої наше поняття простору є в певному розумінні відображенням.

...Можливо навіть, що ця об'єктивна основа не є простір, а тільки певний аналог простору.

...На мій погляд, про об'єктивну основу простору можна лише сказати, що наш простір перебуває у відповідності з нею.

...Якщо визнати, що простір існує об'єктивно реально, то здається, що поняття простору мусить мати емпіричний характер, проте... цього не можна стверджувати, тому що хоча це поняття і визначається в певному розумінні об'єктивними умовами, але такою ж мірою є продуктом діяльності самої свідомості.

<...> ...завдяки встановленню тих чи інших відношень між відчуттями їм надається той чи інший порядок: часовий, просторовий і т. п. За допомогою почуттів ми отримуємо тільки відчуття, порядок же є чимось таким, що вноситься самою свідомістю; цього порядку, так би мовити, немає у зовнішньому світі, і він є щось суб'єктивне. Завдяки цій діяльності свідомості в нашому пізнанні з'являються елементи, котрі не отримуються із чуттєвого досвіду. Такі елементи ми називаємо апріорними, причому розрізняємо два види апріорності. Якщо ми дивимося на ці елементи пізнання як на певну побудову, що являє собою суб'єктивне привнесення свідомості, то їх ми можемо назвати апріорними в психологічному сенсі. Але ті ж елементи ми називаємо апріорними в гносеологічному сенсі, якщо ми в них вбачаємо певний зміст і, визначаючи їх функцію, знаходимо, що ця остання полягає в тому, що вони виступають логічною умовою пізнання.

<...> ...застосування постулату причинності може бути виправдане міркуваннями не логічного характеру. Логічно застосування постулату причинності ні в який спосіб виправдане бути не може, тому що ми не можемо довести закону причинності, ми не можемо довести закономірності природи, у нас може бути лише впевненість в істинності цього закону, ми можемо вірити в закон одноманітності природи. Та хоча довести його ми не в змозі, проте ми його визнаємо, тому що без його визнання неможливе пізнання. Право на існування здобувається законом причинності тому, що він є умовою існування пізнання. У нас немає також доказів можливості досягти таке пізнання, а є тільки переконання в можливості такого пізнання: ми не можемо довести закон причинності, проте ми впевнені, що в природі існують порядок і закономірність. Тому наша наука грунтується врешті-решт на вірі, вона виходить із положень, які не мають логічного характеру.

<...> ...відображення дійсності просто неможливе. Ми творимо наше пізнання за допомогою форм нашої думки і віримо, що йому в дійсності відповідає світ, який нами створений.

...для гносеології залишається одне — пояснення пізнання, тобто розкриття умов його здійснення. Ми бачили, що це питання можна вирішити допущенням, що в нашому пізнанні є елементи, без яких саме пізнання неможливе, але які водночас не можуть бути виведені із людського досвіду і які через те мусять бути визнані продуктом самостійної діяльності нашого духу.

Переклад з російської мови *М. І. Лука*

МИХАЙЛО ПЕТРОВИЧ ДРАГОМАНОВ
(1841—1895)

М. П. Драгоманов, видатний український вчений: історик, літературознавець, фольклорист, публіцист, соціолог, філософ, народився в 1841 р. в м. Гадячі в небагатій дворянській сім'ї. Навчався в Гадяцькому повітовому училищі, в Полтавській гімназії, закінчив історико-філологічний факультет Київського університету. Вчителюючи в 2-ій Київській гімназії, він написав і захистив дисертацію на тему «Імператор Тіберій» у 1864 р. для права викладання. З 1864 р. працює доцентом у Київському університеті, викладає всесвітню історію. З 1870 до 1873 р. перебував на стажуванні у Львові, Празі, Гейдельберзі, Цюріху, Відні, Флоренції.

Співробітництво в російській періодиці, в «Санкт-Петербургских ведомостях», де він фактично стає оглядачем слов'янських проблем, ознайомлення за кордоном з історичними концепціями державних та недержавних націй, політичними програмами різних партій, зі специфікою вирішення соціальних і національних питань приводять його до необхідності наукового дослідження всіх цих питань. Починаючи з 1869 р., коли він захистив магістерську дисертацію на тему «Питання про історичне значення римської історії і Таціт», Драгоманов розробляє певну систему філософсько-історичних програм. В цілому стоячи на позиціях позитивізму, він обгрунтовує ідею прогресу, пов'язаного не лише з розвитком продуктивних сил, засобів виробництва, виробничих відносин, але й з виявленням цінності людської особистості, міри її свободи.

Значну увагу вчений приділяє аналізу «українського питання», яке з 60-х років у працях російських і польських шовіністів трактувалося як несамостійне. Разом з членами Київської громади П. Чубинським, В. Антоновичем, П. Житецьким, М. Лисенком, М. Старицьким Драгоманов веде активну наукову та культурно-просвітницьку діяльність, займається етнографічними та фольклористичними дослідженнями. Він пише ряд наукових праць, серед яких особливе місце належить двотомному виданню спільної з Антоновичем праці «Исторические песни малорусского народа» (1874—1875).

За пропаганду соціалізму його звільняють з Київського університету. Оселившись у Женеві, Драгоманов впродовж 15-ти років працює над науковим і публіцистичним поширенням знань про Україну серед громадськості Західної Європи. Разом з С. Подолинським та М. Павликом він налагодив видання спочатку альманаху «Громада» (1878—1880), а пізніше й однойменного безцензурного журналу. Саме в цей період діяльності його цікавлять проблеми виведення української нації на европейський рівень культури та способу життя; критики російського царизму, його репресивної політики щодо інших народів; популяризації ідей соціалізму, так званого громадівського.

З 1889 р. і до кінця життя (1895 р.) Драгоманов обіймає посаду професора Вищої школи (пізніше університету в Софії). Продовжуючи розроблення позитивної програми, вчений висуває ідею спільної боротьби росіян і українців проти політично-адміністративної системи, за децентралізацію та свободу, ідею поступу. Драгоманов пропонує вирішення проблеми становлення України як самостійної національної спільності на рівні західноевропейської суспільної думки. При цьому національне питання він розчиняє в загальносуспільних вимогах і тим самим практично проголошує космополітизм. Це стало причиною численних виступів проти нього з боку української національної інтелігенції і пізніших часів.

Уривки з творів М. Драгоманова подані за: Драгоманов М. П. *Вибране ...мій задум зложити очерк історії цивілізації на Україні. К., 1991.*

«ПЕРЕДНЄ СЛОВО»
(до «Громади» 1878) [1]

В часи найбільшої сили козацтва українського, од Хмельниччини (1648 р.) до першого руйнування Січі за Мазепи (1709 р.), видно, як росло в наших людях знаття про те, що вона осібна порода людей, невважаючи на підданство якій державі або й на саму віру, осібна од поляків (уні-

версали, вселюдні листи Хмельницького й др.)... од тих і других (листи Петрика й січових товаришів), що вони всі мусять бути вільними й стати всі вкупі й спілці (лист Б. Хмельницького, Петрика [2], січових товаришів). Далі до кінця XVIII ст. ті всі думки йдуть, все слабіючи.

<...> От дійти до того, щоб спілки людські, великі й малі, складались з таких вільних людей, котрі по волі посходились для спільної праці й помочі в вільні товариства,— це й єсть та ціль, до котрої добиваються люди і котра зовсім не подібна до теперішніх держав, своїх чи чужих, виборних чи не виборних. Ціль та зветься безначальство: своя воля кожному й вільне громадство й товариство людей й товариств... Тепер ніхто ще не може сказати докладно ні того, коли, напр., світ дійде до таких безначальних порядків, про які сказано вище, ні всіх доріг, якими він дійде до них. Цілком такі порядки тільки тоді можуть бути в одній якій країні, коли вони будуть на всьому світі, бо тільки тоді зовсім перестане потреба в вояках і курцях, з котрих скрізь і заводиться панство й багатирство, а за тим і начальство. Для таких порядків мусить також, щоб не було попівства й віри, з котрої виходить попівство, бо попівство теж панство й начальство, а віра заводить незгоду між людьми. Замість віри мусить бути вільна наука, котра до того мусить настільки полегшити людям чорну роботу, щоб люди не могли ділитись на чорноробів і білоробів, щоб кожний робив чорну роботу й мав час і для білої роботи, для вправи громадських діл, для науки, котра тепер тільки в руках панства, або доводить до панства вчених людей над невченими. А це все речі нелегкі й неблизькі.

<...> Закладаючи перше цілком вільне видання українське, ми будемо старатись зробити його сталим й одчинимо його для всякої письменної праці земляків наших, котрі держаться однакових з нами основних думок про життя громади й природи: хто признається до громадівства, своєї волі (автономії) мужа і жінки, кожної особи, спілки, громади, людської породи, до вільного товариства (федерації) громад і пород людських, до вільного розуму (раціоналізму) й твердої науки (позитивізму).

КОМЕНТАРІ

[1] Уперше надруковано в збірнику «Громада» (Женева, 1878). «Громада» — літературний, неперіодичний громадсько-політичний збірник, який видавався М. Драгомановим за дорученням Київської громади в Женеві (1878—1879) з участю С. Подолинського, Ф. Вовка, А. Лохоцького. Було здійснено п'ять випусків.

[2] Петрик Іван (?—1696) — військовий канцелярист. Намагався підняти повстання проти І. Мазепи як виразника інтересів «драпіжних панів» (1692), сподіваючись на допомогу кримських татар. Повстанці зазнали поразки від переважаючих сил війська І. Мазепи.

ШЕВЧЕНКО, УКРАЇНОФІЛИ Й СОЦІАЛІЗМ

<...> Перш усього, дійсного, на грунті стоящого соціалізму не може бути в тій громаді, в якій іще не знесено кріпацтва й не збудовано всього господарства на вільному найміту-робітникові. Ми б добавили ще, що на грунті стоящого соціалізму не може бути й там, де не заведено ще уставної, парламентської держави, в якій тільки й виходить начистоту панування багатих. При кріпацтві й царському самодержавстві соціалізм може бути тільки навіяний ізбоку, більш книжний, ніж грунтовий, і іноді більш видом противукріпацьких і противучиновницьких думок, ніж справді соціалістичних, противубагатирських. Таким і був соціалізм московських і петербурзьких кружків 30—60-х рр., вичитаний із французьких книг; таким де в чому зостається й новіший соціалізм у Росії, хоч він справді і вже почав ставати на грунт після того, як знесено кріпацтво.

<...> Така вже доля нової Росії,— з кінця XVIII ст.,— що в ній усі нові думки громадські беруться більш із європейських книг, ніж ростуть із власного життя, й раніше, ніж життя дає їм грунт. Сталось це через те, що татарщина та московська руїна (Новгорода, Пскова, України та Білої Русі — останніх двох Москва руйнувала не сама, а вкупі з Польщею), спинили зріст країн руських, так що зложена накінець у XVIII ст. Росія причепилась до Європи XIX ст. зі складом життя XVI—XVII., а де в чому й ще давнішого. Це дає осібний склад усьому громадському руху в Росії. в якій передові люди не можуть не брати з Європи найновіших думок і не тільки прикладати їх до своїх далеко старіших порядків, а й випереджувати думкою ті стації, які пробігає й життя російське слідом за Європою, і навіть, глядячи на Європу, зневірятися у цих стаціях раніше, ніж вони наступають у Росії. Дехто думає, що в цьому є велика вигода Росії, яка б то незабаром вскочить у найновішу стацію зросту громадського Європи. Ми так не думаємо. Тільки в усякім разі така доля громадського руху в Росії є послідок усієї її географії й історії,— і її треба признати хоч-небудь. Щодо соціалістичних думок, то в Росії за царя Миколая І треба було бути с[ен]-сімонівцем (як герценовці 1830-х років) або фур'єристом (як петрашевці 40-х років),

щоб гаряче ненавидіти кріпацтво й чиновницьку самоволю, тобто хотіти змін далеко ще не соціалістичних. У 60-ті рр. соціалісти, як Герцен, Огарьов, Чернишевський, клопотались про вигідніший наділ селян землею — теж про річ іще не соціалістичну, бажаючи її од царського уряду Росії. Тепер соціалісти в Росії поставили всю соціалістичну програму (вся земля селянам, усі фабрики робітникам і т. ін.), та ще й бездержавну, і виступають словом проти «буржуазії» ще раніше, ніж та склалась у Росії, а ділом ідуть більше проти самодержавства царського і перш усього доб'ються уставного (конституційного) царства, в якому то й складеться й візьме гору «буржуазія». Тільки ж тоді й складеться й грунтова, справді мужицька соціалістична партія, а при якій-небудь волі державній, може, й справді те, що Росія росте під натиском передових думок європейських, поможе їй більше прилагодити до них і ті задні стації громадського руху, які вона мусить пробігти, щоб догнати Європу.

<...> Правдивий соціалізм у думці й праці настав, власне, у XIX ст. як через те, що тільки тепер, після великих державних змін і революцій XVI—XVIII ст.,— настало панування вільного багатирства в державі та праця вільних наймитів у господарстві під урядом багатирів, так і через те, що тільки тепер склались остаточно й допевнились і думки передових людей XVIII ст. про природний... поступ у господарстві, в громадських порядках, у науках і знаннях. Думка про такий прогрес скасувала віру в суди божі, в апостолів і всякі катаклізми згори, не тільки од бога, а й од «великих людей» і начальства, і показала дійсний розум і таких гострих, часових рухів, які перше можна було вважати за катастрофи. Вона поділила їх на бунти, або почастні повстання людей, яким невмоготу терпіти такі чи інші порядки, що їх безпосередньо давлять, і на революції — широкі рухи людей, знають що ясно й те, що валити їм, і те, чим замінити повалене, рухи, які підготовлялись широким прогресом громадським і в яких беруть участь не самі тільки ті, яким безпосередньо давлять такі чи інші порядки, а всі, хто взнав, що ті порядки вже негідні для спільних громадянських потреб їхнього часу.

Вже С[ен]-Сімон, власне, батько соціалізму XIX ст., хоч і пустив свої громадські думки, назвавши їх «новим християнством» («Nouveau Christianisme», 1825), і хоч казав навіть, як і раніші сектанти, що він тільки висуває нагору правдиві християнські думки, які були попсовані після Христа, та все-таки виступив зразу ж зовсім не на церковну дорогу: в його трьох основах нового порядку стоять: наука й ремесство... Не забудьмо й того, що с[ен]-сімоновці збудували першу залізну дорогу во Франції, що С[ен]-Сімон мав велику силу над історичною наукою французькою (зараз ми бачили, що Ог. Тьєрі підписавсь його учеником, élève), навіть над новою матеріалістичною філософією німецькою Фейєрбаха, нарешті, що з с[ен]-сімоновців вийшов й Ог. Конт, який дав величезну картину поступу людського в думці й громадських порядках у своїй «Позитивній філософії».

Батько соціалізму XIX ст. в Англії Роберт Оуен теж виступив із «новою вірою»; тільки ту віру зразу одділив од усіх інших і од християнства як віру розумову, раціональну (rational religion) і зв'язав свою «систему нового розумового порядку й розумової віри» з вирібкою характеру людського («Нові погляди на громаду, або про сформування людського характеру», 1812 р.). І в Роберта Оуена підложена під усіма його замірами, хоч і не так широко, як у С[ен]-Сімона, думка про поступ у історії; в компанії Оуена бачимо хіміка Дальтона, винахідника паровозів Фултона; і поступ ремесловий також важний і для Оуена, як і для С[ен]-Сімона.

Новіші ж соціалісти, од Луї-Блана (якого книга про «Впорядкування праці» — «Organisation du travail» — появилась уже в 1839 р.), вже не мали й того зерна сектантства, що було в старших; для них уже вся історія людська є ясний поступовий зріст, якого соціалізм мусить бути конечною квіткою, звісно, яку тільки ми тепер мусимо пригадати. З Прудона ж, якого основні думки були вже напечатані раніше, ніж розігнано київське «братство» («Що таке власність?» — «Qu'est ce que la pragrièti», 1840 р., «Філософія бідності» в 1846 р.) — з Прудона сама «соціальна справа» стає частиною соціальної науки.

<...> Накінець треба нагадати, що європейський соціалізм із самого свого початку не думав тільки виступати проти старого порядку, а зараз же поставив проби й нового впорядкування громадського, зараз же наліг на таку річ, як спілка, толока, праця громадою — association.

<...> Не можу згодитись із тим, щоб Шевченко був і міг бути соціалістом, ми не можемо згодитися і з тим, щоб Шевченко був і дійсним революціонером, або навіть постійним громадським, політично-соціальним діячем. Ні для того, ні для другого ні в Шевченка, ні коло його не було грунту ні в думках, ні в силах. Тут ми знов мусимо вернутись до того, що в Шевченка не було ясної думки про поступ громадський в історії. А тільки ця думка дала Європі дійсних, постійних революціонерів і політично-соціальних діячів

взагалі. До того революції поставали більше од почувань, ніж од думки (як, напр., особливо повстання національні), більше були консервативні, класові, ніж прогресивні, всеспільні (напр., у Швейцарії, в Гольштині і т. ін.— за стару, звичайну волю селян, у Англії і ін.— за привілеї шляхти й городів, як у нас за привілеї козаків і т. д.), більше піднімались проти найгостріших фактів, ніж проти системи (напр., навіть швейцарське повстання проти фогтів імператорських, а не то вже повстання козаків і городян московських «за царя — проти бояр»),— і через те все були більше бунтами, ніж революціями, і дуже рідко добивались того, чого їм було треба. Найбільше думки було в повстаннях із-за віри, проти начальства чужої віри, та й тут уже одна церковна думка про те, що все од Бога й чуже начальство, й муки, спиняла руки, які готові були піднятись проти церковної неволі. Так ми бачили й у часи великої церковної зміни (Реформації) трохи не до самого кінця XVI ст., коли таки зважились і протестанти й католики одповісти на питання, чи можна повставати оружно проти царя, що давить їх віру? — Можна й слід!

Іще голландська й швейцарська революція XVI ст. були такими старими повстаннями; такою на більшу частину була й шотландсько-англійська революція в половині XVII ст. (яка, між іншим, одним боком боронила волю в себе й заводила неволю в Ірландії) — і тільки французька революція кінця XVIII ст. явилась уже цілком з нових думок громадських про рівне право кожної людини й право всякої громади наставити собі такі порядки, які вона схоче. Діло в тім, що між великим англійським бунтом (the greath rebellion) і великою французькою революцією (la grande révolution) у передових людей у Європі порвалась укінець віра християнська й виробилась думка про природний і безупинний поступ в історії.

<...>Мало того, все, що ми знаємо про українофільство петербурзьке 60-х років, показує, що в ньому не було не тільки революціонерів, але навіть скільки-небудь політичних людей, людей із системою політичної праці. Правда, один між ними, Костомаров, мав велику силу в освічених громадян у всій Росії, і його не забуде історія й зросту думок про державно-громадські справи в Росії: він зворушив думки про народоправство, про союзність (федералізм) про мужицтво (чернь). Тільки ж те зробив він як історик минувшого, а не як суддя теперішнього й порадник громади в теперішніх справах.

ЧУДАЦЬКІ ДУМКИ ПРО УКРАЇНСЬКУ НАЦІОНАЛЬНУ СПРАВУ

Звівши докупи всі ці приклади, як італійські, так і німецькі, правдолюбива людина мусить прийти до того, що сама по собі думка про національність ще не може довести людей до волі й правди для всіх і навіть не може дати ради для впорядкування навіть державних справ. Треба пошукати чогось іншого, такого, що б стало вище над усіма національностями та й мирило їх, коли вони підуть одна проти другої. Треба шукати всесвітньої правди, котра б була спільною всім національностям.

Так всесвітню правду люди почали виробляти собі уже давно. Років уже за 500 до Христа була в Азії держава персидська, котра обнімала кілька національностей, досить освічених. В тій державі перси панували над другими, та все-таки піддані народи вже не вважалися за бидло персів; закони писались не на самій персидській мові, а на кількох, котрими говорили головніші народи в державі; уряд порядкував дороги, канали, будинки не в самій персидській землі, а й по других. Коло того ж часу в Індії виробилась віра буддівська, котра навчала, напроти старій вірі індійських попів, що всі люди рівні з природи, й котра проповідувалась різним народам, а не одному тільки індійському. Трохи згодом у нас, в Європі, серед греків розумніші люди, філософи (любомудри) стали навчати, що всі люди однакові та що треба любити не тільки свою батьківщину, своє місто, а весь світ, усіх людей. Такі філософи звали себе космополітами, тобто світовими горожанами (громадянами). ...Від греків космополітичні думки перейшли до римлян, котрих держава обняла багато різних народів у Європі, в Африці й Азії... Християнство стало, значить, другою вже світовою, а не національною вірою після буддівства. З того часу, як розійшлось християнство по великій частині світу, між різними народами християнськими, не глядячи на їх мови і звичаї, виробилось щось загальне, початок братерства. Окремі нації стали вважати частинами одної родини і звались: християни мови або нації італьянської, французької, англійської, німецької і т. ін., і навіть коли люди одного народу робили щось негарне людям другого, то перші жалілись на весь християнський світ, що, мовляв, з ними поступають не по-християнські.

Після християнської віри в Західній Азії виробилась ще нова віра арабина Магомета, котра теж хотіла бути світо-

вою, а не національною і теж обняла різні народи: арабів, єгиптян, персів, турків і др.

З цих трьох світових вір дві, християнська та магометанська, ворогували проміж себе, а коли всередині їх теж почались незгоди, то різні церкви ворогували проміж себе та нищили людей не менше, коли не більше, як нищили їх війни національні. Аж ось розумніші та добріші люди по різних вірах стали думати, що не слід чіпатись до других за різні церковні звичаї та думки, а що треба поставити над усіма церквами людськість і всіх людей всіх вір признати братами. Подібні думки вже проявлялись давно серед буддівців, а років з дві сотні тому назад почали часто проповідатись і серед християн, найбільше серед так званих протестантів, що відпали від римської церкви. По всіх освічених сторонах повстали нові філософи, котрі впять стали звати себе космополітами, або світовими горожанами і проповідали братство всіх народів. Коли навіть повстали в Європі рухи національні, то і ті рухи оперлись, власне, на космополітичні думки: мовляв, коли всі народи однакові брати, то не слід, щоб один народ панував над другим. Так думка про людськість поставлена була вище над думкою про націю та віру, з їх осібними звичаями, урядами та інтересами, і стала таким суддею посеред суперечок проміж націями й вірами та основою до волі кожної нації й віри в тих границях, поки нація чи віра не неволить других.

<...> Я дозволю собі сказати, що з того часу, як я став на публічну службу чи учителя, чи писателя, то не пропускав пригоди говорити молодшим людям на Україні, що вони не можуть уважати себе навіть образованими, доки не вивчать, по крайній мірі, двох-трьох західно-европейських мов, щоб хоч читати на них найважніші речі. Не раз усно й печатно говорив я, що українське письменство не будуть діставати всесвітні образовані думки й почуття просто з Західної Европи, а не через Петербург і Москву, через російське письменство...

ПРОПАЩИЙ ЧАС

Українці під Московським царством (1654—1876)

Плакати про старовину, бажати вернути її — завжди даремне діло, а особливо для нас, слуг «простого» українського народу. Ми знаємо добре, що того, чого ми хочемо, не було ще ніколи на світі, а тільки буде колись, як люди

стануть далеко розумніші, ніж тепер. Одначе оглядатися назад треба, щоб знати, через що тепер стало так гірко, щоб не помилитися знов, як колись помилялись. Українцям треба добре оглянутись назад і пригадати останні дві сотні і два десятки років після того, як козаки українські за приводом Богдана Хмельницького піддались під руку «царя Восточного, Московського», у 1654 році.

<...> переглянемо, що ми самі, українці, виграли за останні двісті років, як пропадали наші старі «негідні» порядки, а зводились нові, московські і петербурзькі, буцімто европейські. ...що ж нам була за користь з того, що і ми перетерпіли жорстокість Петра І, остервенілість Меншикова і німців біронових, дурості Павла І, солдатське звірство Аракчеєва, холодну самоволю Миколи І, про котрих українці навіть не можуть сказати, що це були «свої собаки, котрих ми ж самі вигодували», бо в нас позаду не було ніякого Івана IV. Та й самі ці петербурзькі самовольники і нівечники натури чоловічої ніколи не вважали нас, українців, за своїх і коли случалось, давили нас з більшою злістю, менш жаліли «безмозглих, упрямих хохлів», ніж своїх «руських». Хіба помоглось що-небудь і великорусам од того, що терпіли рядом з ними і «браття черкаси», вмерти за котрих обіцялись батьки їх тоді, як Хмельницький прохавсь у підданство «царя Восточного»? На що ж було руйнувати ті права крайові, ті виборні уряди, які були колись на Україні, коли тепер освічені люди думають, що без краєвих прав та виборних урядників обійтись не можна? Двісті років мучення, поки царі доконали старі українські порядки, пропали, значить, даремне!

<...> Вигода України двісті років назад була в тім, що вона через війну з татарами, через повстання проти Польщі мала ще земський вольний, воєнний стан і виборний уряд,— вже тоді, як скрізь по більшій части европейських земель військо було вже не земське, а королівське, вербоване, котре слухало тільки королів та князів, коли вже уряд чиновничий узяв майже скрізь гору над виборним. ...Од того можна думати, що в Україні мала б з'єднатись старосвітська вольність вояцька з новою, всенародною, про котру вже турбувались освічені люди в Европі, можна було ждати, що те, що завелось на Україні само по собі, буде підтримане нарочитою думкою, бо й на Україні тоді вже чули й писали, наприклад, про Голландську республіку, котра також одбилась од королів іспанських, як Україна одбилась от королів польських.

<...> От до якого то царства прилучилась наша Україна! Була вона мов новонароджена земля вольна, хоть і ма-

ла вже погані зерна, як початок кріпацтва, хоть воля її не була ще вкорінена в народ наукою; котра б показала, що іменно і треба людям зоставатись вольними та правитись тільки виборними. Нічого дивуватись, з його самовольним царем, з кріпацтвом, жившого без науки,— то царська самоволя заїла вольності українські; московське боярство помогло зрости на Україні зернам кріпацтва, а просвіта почала на Україні рости дуже тихо, тим тихше, що невеличка частина українських письменних людей розділилась і на Московщину; вольним же думкам, котрі росли вже в Європі укупі з наукою і звідти переходили й до нас, тепер поставлений був тин царською та чиновницькою самоволею. А якби тепер серед українського народу з'являлись думки та заміри стати против зросту неволі, то вже тепер вони мусили б вдаритись не тільки об тих своїх людей, котрим вигідна була неволя людська, але й об московський уряд і війська, а то і об народ, котрий розумів діло так, що українці чинять зраду, коли не слухають «нашого царя» і т. д.

От через це усе після Хмельницького до самих часів Катерини ми бачимо, як замість того, щоб розростатись тому доброму, що було в козацьких українських порядках, воно топчеться царями або схне,—а зле поливається, розростається.

УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ТА СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ДУМКА XX ст.

Стан української філософської та суспільно-політичної думки у XX ст. неможливо осмислити без урахування двох вирішальних суспільно-політичних обставин. Перша — поява українського національно-визвольного руху, спрямованого на виборення української незалежної держави. Друга обставина — падіння Української Народної Республіки внаслідок агресії з боку більшовицької Росії і відновлення Російської імперії під назвою СРСР.

З'ясуємо значення кожної з цих обставин. Внаслідок відсутності української незалежної держави українська культура, в тім числі філософія, як у Східній, так і в Західній Україні протягом віків не могли розвиватися вільно.

Хоча Київський і Харківський університети на рубежі XIX—XX ст. стали значними центрами професійної філософської думки, однак заборона української мови та низький рівень національної самосвідомості багатьох українців-інтелектуалів спричинили той факт, що всі філософські праці у XIX ст. писалися і публікувалися російською мовою. Внаслідок цього вони, як правило, розглядалися в контексті історії російської, а не української філософії. Ще й сьогодні, скажімо, такий визначний український мислитель, як Памфіл Юркевич, світогляд якого явно поєднаний з українською філософською традицією, все ще вважається російським, бо писав свої твори російською мовою. Справді, користування українською мовою — важлива прикмета національної самосвідомості мислителя, і без цієї ознаки його належність до історії української культури й української думки встановити іноді важко, а то й неможливо.

У XX ст. ситуація у цьому відношенні змінюється: зростання національної самосвідомості приводить до появи творів передусім із суспільно-політичної тематики, що писалися українською мовою. Відомий дослідник української суспільно-політичної думки кінця XIX — початку XX ст. Іван Лисяк-Рудницький писав про це так: «Аж до кінця

XIX ст. нова українська література обмежувалася, за малими винятками, поезією й белетристикою з селянського побуту. Навіть так звані свідомі українці писали свої наукові й публіцистичні праці переважно російською. Щойно тепер українська мова стала знаряддям науки, публіцистики, політики. У той же час покладено основи під українську наукову та фахово-технічну термінологію». Отже, піднесення рівня національної самосвідомості привело до появи творів, щодо яких перестало бути проблематичним, вважати їх українськими чи ні.

Можна з певністю твердити, що якби Українська Народна Республіка не була ліквідована внаслідок більшовицької агресії, то філософська та суспільно-політична думка в Україні стали б не лише українськими мовно, а й продовжили б деякі плідні традиції попереднього періоду розвитку та досягли б високого професійного рівня. Однак падіння УНР та відновлення Російської імперії, а також утвердження марксизму як єдино істинної філософії завдало удару розвитку української культури, в тім числі філософії. Внаслідок нетерпимості до інакодумства, репресій одні з інтелектуалів змушені були емігрувати, інші замовкнути, треті опинилися в радянських концентраційних таборах. У так званій УРСР до кінця 20-х років ще зберігалися деякі можливості неортодоксального марксизму, але сфальсифікований судовий процес над українською інтелігенцією у 1929 р. (процес над учасниками «Спілки визволення України») поклав край будь-якій живій думці. Нарешті, наслідком так званої Другої філософської дискусії (1931), у якій вирішальну роль відіграла участь Й. В. Сталіна, було повне підпорядкування філософії політичному курсу партії. Навіть філософи-марксисти в Україні, не кажучи про інші напрями, що виявляли якісь ознаки живої думки, були репресовані (скажімо, Володимир Юринець, Петро Демчук та ін.). Нетерпимість до інакодумства та догматизм підірвали можливість розвитку незалежної філософської думки.

І так тривало до середини 80-х років, до часу так званої «перебудови». Щоправда, після лібералізації 60-х років («відлига») відбулось і певне «пом'якшення», що дало змогу започаткувати деякі позитивні дослідження у філософії.

Було б перебільшенням стверджувати, що українці в Польщі мали цілком сприятливі умови для інтелектуальної творчості, хоча умови в Західній Україні були іншими. Нетерпимість до ентузіастів розбудови української культури з боку офіційних кіл польського уряду (та й з боку польської національної меншини в Західній Україні) була досить великою. Польський уряд не мислив не лише можливості української незалежної держави у Західній Україні, а навіть автономії. Трагічне становище України як на сході, так і на заході переконувало українців у Західній Україні, що тільки виборення незалежної української держави дасть їм змогу вільно розвивати свою культуру. Тому свідомі українці в Західній Україні розбудували організації (передусім Організацію українських націоналістів — ОУН), що ставили метою виборення незалежної української держави. Це, в свою чергу, викликало репресії з боку польського уряду, і Береза Картузька (польський концентраційний табір) повнилася українськими патріотами. Щоправда, в Західній Україні, передусім у Львові, з'являлися публікації, у тому числі з філософії, які неможливо було опублікувати в Східній Україні.

Ці політичні обставини як у Східній, так і в Західній Україні не сприяли розвитку української академічної філософії. Хоча в УРСР філософія викладалася у вузах, та це був лише вкрай примітизований і здогматизований марксизм. Українська думка була відсічена від власних традицій минулого й ізольована від західної філософії, що спричинило її занепад. Однак попри все сказане саме XX ст. стало якісно новим етапом розвитку української науки, філософії та суспільно-політичної думки. Саме у XX ст. була створена українська наукова термінологія, в тому числі філософська та суспільно-політична. Більше того, хоч академічна філософія і не мала сприятливих умов для свого розвитку, суспільно-політична думка в Україні у XX ст. виходить на якісно новий етап: в українській політичній думці в цей час були розвинуті всі основні західні політичні ідеології — лібералізм, консерватизм, соціалізм (соціал-демократизм), націоналізм.

Крім того, говорячи про розвиток української філософської та суспільно-політичної думки у XX ст., не можна ігнорувати всього, що було створено в цей час українцями поза межами СРСР — передусім українцями, що проживали в демократичних країнах світу. Доповідь Д. Чижевського «Праця в галузі філософії» на Українському науковому з'їзді в Празі (1934) дає уявлення про роботу українців в еміграції до початку 30-х років.

Перш ніж перейти до стислої характеристики української суспільно-політичної думки XX ст., відзначимо деякі важливі переорієнтації у філософському мисленні в руслі західної традиції. З трьох найважливіших джерел української культури — етнокультури (архетипи якої склалися ще в період язичництва), античності та християнства — два джерела є спільними для всього сімейства європейських культур.

Тож попри наявність самобутніх ознак українську культуру, в тім числі філософію, можна зрозуміти, якщо розглядати її в руслі середземно-європейської традиції. Будь-які важливі зміни чи переорієнтації в західній культурі так чи інакше відбиваються і на розвитку української професійної культури і думки.

Основні зміни у західних світоглядних орієнтаціях і методи філософського мислення, які визначили провідні філософські ідеї XX ст., можна звести до наступних:

критична переоцінка деяких світоглядних стереотипів, започаткованих просвітництвом: мається на увазі криза раціоналізму як способу змінювати світ шляхом звернення до розуму людини. З. Фрейд, а потім К. Г. Юнг, Е. Фромм та інші показали силу ірраціонального в людині — владу над людиною підсвідомих чинників;

критична переоцінка покладання на розумність історії, на об'єктивну її визначеність якимось законом, котрий можна науково установити («історична необхідність» тощо). Звідси критика гегелівської та марксистської філософії історії;

поява філософії цінностей як розділу філософії і показ того, що захист «духовних цінностей» чи «цінностей культури» має здійснюватися опором їх руйнуванню. Звідси проблема вибору і відповідальності (наприклад, в екзистенціалізмі), отже, перенесення налогосу з пояснення дійсності на філософію вчинку, дії;

аналіз ціннісних орієнтацій, зокрема колективних ціннісних установок, тобто ідеологій, привів до усвідомлення так званого «наукового світогляду» як певної ідеології («сцієнтизм»), водночас дослідження влади колективних уявлень і світоглядних стереотипів («ідеологій») привело до усвідомлення захисту «прав людини» як необхідної противаги тоталітаризму.

Усі ці основні переорієнтації у філософському мисленні Заходу так чи інакше знаходили свій вияв в українській думці у період між двома світовими війнами. Ці переорієнтації виразно простежуються і в літературних творах (скажімо, Б. І. Антонич), і в публіцистиці та філософії (Володимир Юринець, Дмитро Донцов, Микола Шлемкевич та ін.).

XIX століття української думки завершується разом зі смертю Михайла Драгоманова, Івана Франка, Лесі Українки. Новий період української думки XX ст. значать такі постаті, як В'ячеслав Липинський, Дмитро Донцов, Андрей Шептицький, Іван Мірчук, Микола Шлемкевич. Хоча світоглядні орієнтації цих людей відмінні, але в їх філософських і публіцистичних працях і знайшли вияв нові обрії української думки XX ст. Якщо до цього ряду долучити ще українських соціалістів (українські есери та українські соціал-демократи, наприклад Володимир Винниченко), а також націонал-комуністів (Сергій Мазлах, Василь Шахрай, Олександр Шумський, Микола Хвильовий, Микола Скрипник), то тим самим буде охоплено всі основні тенденції досить широкого спектра української думки XX ст.

Визначальну роль у цьому спектрі відіграє моральна та суспільно-політична тематика. Найкраще розглядати тенденції суспільно-політичного мислення в Україні крізь призму найбільш впливових політичних ідеологій. (Ідеологія — це система уявлень чи ідей, що виступає засобом об'єднання людей у групи заради спільних дій.) Роль ідеології може виконувати релігія, філософська, етична концепція тощо. Якщо певна концепція політичної філософії починає виконувати таку роль, тоді говорять про політичні ідеології. Основні західні політичні ідеології — це лібералізм, консерватизм, націоналізм, соціалізм, фашизм, комунізм. В Україні основними політичними ідеологіями на рубежі XIX—XX ст. були названі тут ідеології, окрім хіба що комунізму та фашизму. Більшовизм, чи комунізм, переміг в Україні як ідеологія тільки внаслідок агресії з боку більшовицької Росії. Фашизм (на відміну від деяких країн Західної і Східної Європи) не знайшов в Україні поширення.

Лібералізм є ідеологією, вищою цінністю в якій є окрема людина: її права (свобода) вважаються невід'ємними; свобода людини не може обмежуватися, якщо це не викликається потребою поєднати свободу однієї людини зі свободою інших людей. З того, що простір свободи кожної людини обмежений, випливає ідея розумного соціального порядку. Свобода окремих суспільних верств також не абсолютна, її межі також визначаються лише необхідністю поєднати свободу різних суспільних верств між собою. Звідси, отже, випливає ідея розумного міжнародного порядку, який включає також необхідний простір свободи. Тобто лібералізм, зокрема, також включає поняття колективних прав, у тому числі «прав націй». Але ці колективні права розглядаються як похідні від прав окремих людей: індивідуальні права є основоположними, а колективні — лише похідними від прав індивідуальних. Звідси зрозуміло, що ніяка колективна воля (чи «класовий інтерес», чи «воля народу» і т. д.) не може підпорядковувати волю індивіда, руйнуючи його невід'ємні права. Український лібералізм, однак, тяжів до двох тенденцій — до соціалізму (наприклад, громадівський соціалізм М. Драгоманова та І. Франка) і до популізму

(«революційний демократизм»). Популізм намагався виділити верству «трударів» (робітників і селян), які мають всю повноту прав, тоді як «паразитичні класи» (чи «панівні класи») не належали до поняття «народу» і могли обмежуватися в своїх правах. Ці вади українського лібералізму, зрештою, були властиві в той час і європейському лібералізму. У політичній практиці при побудові УНР популізм був значною мірою подоланий, і в конституційних законах, які окреслювали права громадян, він не відігравав вирішальної ролі.

Консерватизм як політична ідеологія в українській політичній думці представлений передусім постаттю В'ячеслава Липинського. Загалом консерватизм Липинського перегукується з західним консерватизмом (основоположником якого на Заході є Едмунд Берк).

Націоналізм як політична ідеологія в Західній Європі відіграв провідну роль у період становлення національних держав. В Україні націоналізм у XX ст. представлений передусім Миколою Міхновським (див. його працю «Самостійна Україна»), Дмитром Донцовим та націонал-комунізмом. Перший і найбільш послідовний виклад націонал-комунізму знаходимо у праці Сергія Мазлаха та Василя Шахрая під назвою «До хвилі. Що діється на Україні і з Україною» (книжка була опублікована в Саратові у 1919 р.).

Важливим внеском у розвиток філософської та суспільно-політичної думки стали праці, написані українцями в еміграції. Це — такі імена, як Дмитро Чижевський, Іван Мірчук, Володимир Винниченко, Дмитро Донцов, Євген Маланюк, Микола Шлемкевич. Слід окремо виділити групу високопрофесійних філософів права і політики, більшість з яких народилися й проживали в Західній Україні (деякі з них потім також опинилися в еміграції): Станіслав Дністрянський, Володимир Старосольський, Ольгард Бочковський, Степан Рудницький, Степан Томашівський. Відомості про них дано в книжці В. А. Потульницького «Історія української політології» (К., 1992).

До здобутків української думки з повним правом належать також твори нової генерації українців, що сьогодні живуть і працюють переважно за кордоном. Окрім уже покійного Івана Лисяка-Рудницького, до цієї групи належать Омелян Пріцак, Григорій Грабович, Роман Шпорлюк, Леонід Плющ, Богдан Гаврилишин, Богдан Кравченко та ін.

На жаль, твори більшості з названих тут українців-емігрантів і українців з діаспори у нашій книжці не представлені за браком відповідних текстів.

ІВАН ЯКОВИЧ ФРАНКО
(1856—1916)

І. Я. Франко, письменник, учений і громадський діяч, революційний демократ, народився в с. Нагуєвичі Дрогобицького району Львівської області в сім'ї коваля. У 1857 р. закінчив гімназію в Дрогобичі і вступив на філософський факультет Львівського університету. У 1877 р. був заарештований за соціалістичну пропаганду.

При підтримці М. Драгоманова став одним з організаторів радикальної партії з демократичною програмою. У 1893 р. захистив докторську дисертацію у Віденському університеті. Наукова й літературна спадщина Франка величезна й різноманітна. У своїх працях він зосереджується на філософських роздумах над питаннями добра і зла, дружби, громадського обов'язку, сенсу людського життя. Велику увагу приділяв політико-філософським проблемам: герой і натовп, вождь і маса, особа і колектив.

Уривки з праць Франка подано за виданням: Франко І. Я. *Зібр. творів: У 50 т. К., 1976—1984.*

ЛУКІАН І ЙОГО ЕПОХА

Це Лукіан написав, недоречності знаючи давні. За недоречність не раз числять і мудрість саму. Але знайди у людей бездоганно окреслену думку — Те, що вподобаєш ти, інші піднімуть на глум.

Лукіан

<...> Як у всіх народів, які вступили в початкову стадію культури, так і у греків первісно мала місце релігія природи. Предметом релігії були уособлені явища природи. Але греки блиснули надзвичайним молодечим спритом, який зумів різні і складні форми уособлення природи упорядкувати і звести до певної норми, у зв'язку з чим виник довгий і різноманітний ряд богів і напівбогів, а грубі спочатку релігійні форми піднялись на високий ступінь абстракції. Тому грецька міфологія стоїть вище від міфології усіх інших народів своєю досконалістю, тісним і логічним поєднанням

міфів і ясним поглядом на природу. Отже, не дивно, що вона надихнула таких митців, як Гомер, Есхіл, Софокл, Фідій та інших, на безсмертні творіння. Грецька міфологія була найбільш поетичним, прекрасним і досконалим співом молодого людського духу. Погляди і міфи, які під виглядом богів описували людей, з тією різницею, що боги наділені були безсмертям, більшою фізичною силою та іншими особливими якостями, але не позбавлені людських хиб і недоліків, здатні були не стільки підняти людей до рівня богів, скільки бога знизити до рівня людини. Такі релігійні уявлення відповідали молодій, наївній, опанованій страхом перед богами людині; вона любила богів, наближених до людей, і жила, задоволена з тієї поетичної фікції. Що саме так і було, немає потреби сумніватись. Історія також учить, що народи, в яких культурно-соціальні умови витворили іншу, а не природну форму релігії, йшли по іншому шляху культурного розвитку. Адже релігія відігравала в культурі народів велику роль. Якими були звичаї і національний характер народів, які виробили собі вище або страшніше уявлення про бога, показує приклад євреїв, фінікійців та інших. А греків природа і вільнодумна релігія зробила поетичними, щирими людьми. Як кожний народ, греки не могли залишитись на тому ступені поглядів і уявлень про бога. Настирливий і допитливий розум греків протягом довгого часу множив науковий досвід, раніше ніж насмілитись підняти руку на богів і релігійні обряди. Нарешті софісти і філософи взялися за цю справу. Також зіткнення греків з римлянами — народом дуже активним і вольовим — відіграло велику роль у цьому процесі. Тепер тонкий і гострий розум греків винайшов науку і застосував її всюди і до всього. Усі явища греки покласифікували, оцінили, у ньому вбачали певний порядок і смисл. Між іншим, греки взялися також за критику старих богів і героїв. Спосіб життя і соціально-державний лад людей того часу також сприяв цій нищівній і підривній критиці. Невпорядкованість суспільних відносин викликала вже раніше велику майнову нерівність. Селяни цілком розорились, надмірно зросла кількість рабів і бідноти, у руках знаті нагромадились великі гроші. Наслідком цього були моральний занепад, розпуста, зневажливе ставлення до всього божественного і людського; все це було бажаним матеріалом в руках поверхової, розгнузданої, нігілістичної критики. Таким чином, старі поетичні вигадки, міфи, вчення розсипались як порох, розбиті холодною філософською спекуляцією, яка, не знаходячи з самого початку жодного опору, надмірно розвинулась і без розбору трощила все, що зустрічала по дорозі, але замість зруйнованого не

могла побудувати нічого нового. Проте людська природа не задовольняється самим лише запереченням і вимагає завжди певних принципів. Тому, отже, й філософський нігілізм не зарадив лихові, а навпаки, знищивши старі погляди, відняв у людей дотеперішні, хоч слабенькі, підпори і повернув їх на бездоріжжя сумнівів і розчарувань...

<...> Майже всі твори Лукіана мають за мету викрити всю моральну нікчемність і розтлінність його сучасників, низький кар'єризм псевдофілософів, забобони простолюддя, обман і лицемірство оракулів і пророків, безкінечна кількість яких раптом появилась у той час...

Прикладами того, яких не лише учнів, а й учителів мала в той час філософія, що здатна була тільки заперечувати й руйнувати, є численні описані нашим автором псевдофілософи, які твердили, що вчать справжньої життєвої мудрості й можуть зробити людину щасливою і чесною, тоді як «щасливе життя» їх самих не спиралось ні на доброчесності, ні на скромності, ні на боротьбі з життєвими труднощами, ні на витривалості і стриманості, а скоріше являло собою протилежність цих прикмет. Вони масами збиралися в палацах багатіїв, які наслідували приклад імператорів, прикидалися любителями й цінителями літератури і мистецтва і там, як раби і злидарі, чекали обіду. Віч-на- віч з господарями грали роль підлещувачів, а за очі ганьбили їх останніми словами, а також публічно, часто незаслужено й перебільшено, закидали їм зажерливість, жорстокість і тупість.

НАУКА І ЇЇ ВЗАЄМИНИ З ПРАЦЮЮЧИМИ КЛАСАМИ

I. Вступ

...Новіші історичні дослідження зробили велетенський переворот в усій історичній науці, бо: 1) замість визнавати рушіями історичного поступу людства окремих завойовників і монархів, показали, що той поступ і монархи, й завойовники разом з ним залежать від попередніх і сучасних економічно-політичних відносин, що також усе людство в своєму історичному розвитку підлягає певним природним сталим законам, а не капризам і забаганкам окремих людей; 2) звернули особливу увагу власне на ту, досі занедбану сторону історичної науки, яка властиво є її серцевиною,— на розвиток економічних, політичних і наукових відносин окремих народів. Той великий щасливий поворот історичної науки дав початок новій її галузі — так званій історії культури чи історії розвитку народів.

У дальшому викладі нашого трактату розповімо ширше про ту нову науку і покажемо найважливіші її результати. Тепер же звернемо увагу тільки на одну її сторону, яка нас тут головно цікавить.

В історії людства бачимо два великі факти, що дивують нас своєю незвичною штучністю і одночасно так надзвичайно важливі для поступу, як, мабуть, жодні інші. Цими фактами є: винайдення письма і винайдення друку. Обидва ті факти стоять, як велетенські верстові стовпи, на межах великих історичних епох...

...Письмо дає людям можливість передавати свої думки нащадкам, ділитися з сучасними, але на сотні верст віддаленими людьми. Письмо, закріплюючи думки окремих людей, сприяє поступу в мисленні, подаючи одному в короткий час те, над чим другий мислив і працював ціле життя,— даючи йому тим самим можливість починати дальшу працю від того пункту, на якому зупинився попередник. Одним словом, винайдення письма стало основою цілої людської культури, найпотужнішим рушієм поступу, без якого людина не була б у змозі пізнавати систематично і чітко закони природи і зоставалася б на віки не її господарем, а злиденним рабом.

Винайдення письма відразу спричиняє до величезного повороту в розвитку людства. З одного боку, допомагаючи людині здобувати щораз більші знання, воно тим самим допомагає їй підпорядкувати собі сили природи, використовувати їх; а з другого боку — прискорює поділ людей на класи, віддаючи в руки одних виключно владу і набування дальших знань і в той же час засуджуючи інших на виключно тяжку механічну працю, необхідну для підтримання власного життя, а також непрацюючих класів. Повторюю ще раз, що той поділ прискорив винайдення письма, але не породив його; розподіл існував уже давніше, а причини його слід шукати в найдавніших часах, коли людина змушена була боротися за своє існування тільки фізичною силою, коли, борючись, не розрізняла, чи бореться зі звіром, чи з людиною.

...Письмо стає підставою і початком поступу, розвитку наук і систематичного дослідження природи. Але кожна наука, яка хотіла бути справжньою наукою, а не шарлатанством, повинна опиратися на фундамент фактів, спостережень, взятих зі зовнішнього світу. А на перших етапах людського розвитку таких спостережень і фактів ще зовсім не було нагромаджено. Подібне нагромадження є працею надзвичайно кропіткою, що не раз вимагає присвячувати їй цілі роки, а то й все життя. Само собою зрозуміло, що науки

в давнину мусили прогресувати дуже повільно серед тривалої боротьби за існування людини з природою і народів з народами. Чим далі,— в тих краях, де наука робила певний поступ,— бачимо щораз більший поділ праці на фізичну, тяжку — з одного боку, і розумову — з другого. Поділ той був важливим у ті часи, бо поволі вів до технічних удосконалень знарядь праці і до щораз нових відкрить у галузі думки. Такий підхід у своїй суворій, гнітючій нормі існував довгі століття, а подекуди існує ще й досі всупереч цілком супротивній течії новочасної історії. Зрозуміло, що той поділ праці (крім благотворних впливів на поступ) мав також, у вужчих межах, поганий наслідок — а саме: породив у класі, працюючому розумово, певне фальшиве почуття своєї вищості над класом, що працює фізично; збудив у ньому погорду до фізичної праці, підірвав її власні сили і її власну моральність — наслідки, над усуненням яких працює історія новіших століть.

Викладемо в кількох словах найважливіші риси часів, що передують винайденню друку, бо лише ясний образ тих часів дасть нам належне уявлення про величезну важливість того винаходу. Ті риси такі:

1) Винайдення письма стає підставою і головною умовою розвитку точних наук, дозволяючи нагромаджувати наукові матеріали різним людям і даючи можливість починати пізнішим від того пункту, де зупинилися попередники;

2) З тією метою прискорило воно посередньо поділ людей на працюючих фізично і працюючих тільки розумово, щоб дати останнім можливість присвячувати себе науковим дослідженням;

3) Історичний період перед винайденням друку — період кривавих воєн і мандрів народів, в яких, з одного боку, боротьба за існування проходить в найжахливіший спосіб, а з другого — людство відбирає найсильніших, щоб стали продовжувачами поступу;

4) З того виходить, що наука і знання в той період могли бути на службі тільки небагатьох людей, у той час як величезні маси були зайняті добуванням і підготовкою грунту під засів майбутньої освіти.

Таким був загальний образ світу аж до кінця XV ст., до великої доби культурних переворотів, які потрясли усі основи давнього життя і світогляду. Раптом, немов грім з ясного неба, посипалися винаходи пороху, друку, відкриття сонячної системи та морського шляху до Індії, відкриття Америки. Здавалося, що людство,— довгі віки заніміле серед постійних воєн і колотнеч феодальних часів,— раптом пробудилося і зажило новим життям, оголосивши занепад і

руїну старому порядку речей. Але, мабуть, жоден винахід не справив такого тривалого і потужного впливу на людство, як винайдення друку. Мала рухома літера, вирізана спочатку з Букового дерева (букова паличка, Buchstabe), а пізніше відлита з м'якого металу,— стала велетенським рушієм поступу! Чому? Тому, що здобутки думки, досі з великим зусіллям сховані хіба що в кількох місцях, зробила тим, чим вони були по суті — спільним вічним добром усього людства; літера відкрила всім ворота до набування знань правди, бо понесла однакове благотворне світло і до пишних палаців, і під солом'яну стріху. І то сталося завдяки малій рухомій літері!

Та погляньмо, в якому новому напрямку спрямував людську думку й освіту винахід друку. Саме тому, що книжки,— які досі були дуже дорогі,— стали доступні і людям менш заможним. Великі маси людей вже не могли довгий час бути виключені від участі в спільній розумовій праці, не могли зоставатися довго у ярмі рабської, фізичної праці. Людська думка, розумовий розвиток, здобутки багатовікової боротьби і досліджень відтоді мали стати власністю всіх людей незалежно від походження, стану і маєтку. Найбільший, найстрашніший для нижчих класів і досі найупертіше боронений, привілей панів, князів і багачів,— привілей розумової вищості, привілей більшого виховання, привілей глибокої думки, привілей науки, освіти, пізнання прав божественних і людських,— упав під ударами рухомої літери, розсипався в порох, як старий мур, а сонце нового поступу, істинно людського, заясніло першим світанком. Правда, до повного здійснення тої велетенської революційної думки, яка міститься в рухомій літературі, було ще далеко, і навіть нині декому, хто вузько бачить простір, вона здається ще незмірно далекою. Але якщо ранок думки такий довгий — тим певнішу маймо надію, що сам день буде незрівняно довшим і прекраснішим...

II. Що таке наука?

Здавалося б, на перший погляд, що немає нічого легшого як дати відповідь на вище поставлене запитання. Але ж історія розвитку людства вчить нас, що протягом довгих віків тисячі мислячих людей давали найсуперечливіші відповіді на те запитання, розуміли науку в найрізноманітніший спосіб і, виходячи з того розуміння, присвячували свої здібності, а не раз і все життя праці зовсім непотрібній і

такій, що не має з справжньою наукою щонайменшого зв'язку.

Пригадаймо тут тільки середньовічних алхіміків або астрологів і їхню працю над винайденням філософського каменя, який дав би людині вічну молодість і перетворював всякий метал на золото; або теж їхні старання — укладати пророцтва і віщування по руху зірок. Ми тепер знизуємо плечима, слухаючи про нечувані труднощі і напругу, що їх нерідко мусили переборювати ці люди, доходячи своєї мети, яка в кінці виявлялася нулем, ілюзією.

Але навіщо звертатися до давніх часів? Чи ж не бачимо й тепер ще досить людей, які на все глибокодумно похитують головою, які таємничо мовчать, або з незмірною гордістю твердять про «свою мудрість», «свою науку», яка, за їх переконанням, є єдиною, абсолютною, правдивою, незмінною і вічною наукою? Такі люди, хто б вони не були, виявлять завжди тільки те, що справжньої науки у них менш за все.

Але не тільки у подібних шарлатанів — навіть у людей, мислячих, у філософів зустрічаємо різні поняття науки і її мети. «Все, що тільки бачимо, є лиш обманом наших відчуттів»,— каже стародавній Антісфен учень Сократа. З цього випливає, що природа і її закони не можуть бути предметом дослідження і пізнання людини, що її розум повинен звертатися сам до себе, роздумувати про вищі предмети, про цноту, кохання і т. д.,— і якнайменше втручатися до бруду цього світу, ілюзій і неправди. Антісфен започаткував цілу школу подібно мислячих філософів (кініків), які, по суті, втілювали в життя принципи вчителя (згадаю тут тільки славнозвісного Діогена). Вже сама філософія Сократа і Платона, хоч спиралася на факти зі щоденного життя, не ставила за неодмінну умову поступу дослідження законів і сил природи, а звертала думку швидше до порожніх і безплідних роздумів. Те саме, що в давнину Антісфен, висловив у нашому столітті, хоча трохи інакше, найбільший з німецьких філософів Гегель. Він сказав, що світ зовнішній є тільки відбиттям нашого «я», тобто нашого внутрішнього, немовби з нами народженого світу,— відбиттям нашої думки. Зрозуміло, що подібні принципи, які нівечать основи всякого дослідження і пізнавання зовнішнього світу, мусили в подальшому породити такі шалені ідеї, як нігілізм Шопенгауера або Гартмана, який є, власне, запереченням всякої здорової, розумної науки. Але ж у чому суть такої науки? Як її слід розуміти і чим вона відрізняється від буйної фантазії, від шарлатанства, від порожнього нігілізму?

Вже кілька разів ми згадували, що наукою можна називати тільки пізнання законів і сил природи, які проявля-

ються всюди і як завгодно. Справжня наука не має нічого спільного з жодними надприродними силами, з жодними вродженими ідеями, з жодними внутрішніми світами, що керують зовнішнім світом. Вона має лише справу зі світом зовнішнім, з природою,— розуміючи ту природу якнайширше, тобто включаючи до неї все, що тільки підпадає під наше пізнання; також і люди з їх поступом, історією, релігіями і всі ті незліченні світи, що заповнюють простір. Сама людина є тільки одним з незліченних створінь природи. Тільки природа надає людині засоби до життя, до задоволення своїх потреб, до розкоші і щастя. Природа є для людини всім.

Поза природою нема пізнання, нема істини. І лише природа є тією книгою, яку людина мусить постійно читати, бо тільки з нею може з'явитися для людини блаженна правда.

Але ж чи пізнання, саме пізнання законів природи становить єдину мету науки? Ні. Саме пізнання не може бути її метою, бо якби було так, то вся наука не принесла б нікому найменшої користі, не була б нікому потрібна; була б, так би мовити, п'ятим колесом у возі людського поступу. Саме знання нікому їсти не дає. Можна, наприклад, знати, що такі і такі величезні скарби лежать у глибині моря або на місяці, і, незважаючи на те знання, загинути з голоду. Від науки вимагаємо не лише безплідного знання... Від справжньої науки ми передусім вимагаємо, щоб була корисною, щоб давала нам можливість перемагати без великих витрат у вічній боротьбі з природою за існування і збереження.

А проте справжня наука повинна сповняти дві неодмінні умови: вчити нас пізнавати закони природи і вчити користати з тих законів, уживати їх у боротьбі з тією ж природою. До того ж є дві сторони науки: знання і праця — праця, звичайно, корисна передусім для загалу, а вже потім і для самої працюючої людини.

Але як можна,— хтось може запитати,— працю, навіть найкориснішу, причисляти до науки? Адже наука — то одне, а праця — що інше, і не слід змішувати одну з другою! На такі закиди мушу відповісти в той спосіб, що нині справді і в житті, і в теорії велика частина людей відділяє працю від науки. Але коли ближче приглянемося до однієї і другої, то побачимо, що, власне, той поділ вплинув якнайзгубніше на обох: стримав і стримує їхній розвиток. Тому праця і наука, розлучені в житті, марніють обидві, як дві половини одної рослини, розрізаної надвоє. Щоправда, новіші часи прагнуть, навпаки, до з'єднання тих двох нероздільних понять докупи. І, по суті, відколи наступив той поворот у людських прагненнях, бачимо величезний поступ і в науці, і в розвитку засобів, що покращують людську працю. Доки ж того не було, доки наука займалася виключно предметами потойбічними (відірваними від життя і людської праці), а з другого боку, праця (знехтувана і занедбана можновладцями і вченими людьми) злиденно живила робітника і його пана — доти навіть мислити не можна було про подібний поступ, навіть наближений до сучасного.

Людина споконвіку прагне до однієї мети — до щастя. Того щастя вона досягне аж тоді, коли наука і праця зіллються до неї воєдино; коли всяка її наука буде корисною працею для суспільства, а всяка праця буде виявом її розвинутої думки, розуму, науки. І народи тільки тоді зможуть досягнути щастя і свободи, коли всі будуть вченими працівниками, тобто коли кожний буде розвинутий розумово, по можливості якнайвсебічніше, і коли кожен буде у змозі використовувати свої сили на добро загалу і на добро своє власне. Ідеал той, правда, ще далекий і декому може здатися недосяжним або фантастичним. Та хто уважно проглядне історію, тобто ту дорогу, яку люди вже пройшли, і притому уважно подивиться на теперішнє становище, той мусить прийти до переконання, що:

1) Людство від самого початку свого розвитку, по суті, постійно і невпинно прямує до тієї мети;

2) Засоби, винаходи, прагнення і нинішня боротьба дають нам підстави сподіватися, що досягнення тієї мети можливе, що воно необхідне,— і то аж ніяк не в такому далекому майбутньому, як то здається легкодухим людям...

III. Поділ науки

Наука, як і природа, є завжди одна — нероздільна і нерозривна. Все в ній взаємозв'язане, взаємодіюче, взаємозалежне; вона — ланцюг, в якому всі ланки тісно склепані між собою. Коли ж говоримо про поділ наук, то тим аж ніяк не хочемо сказати, що наука справді розпадалася на окремі частини, які не мають між собою нічого спільного. Навпаки, від порухів найменшої пилинки, найдрібнішої піщинки до найскладніших і найважчих досліджень людської думки — все становить в ній єдину цілість, одне тіло; все підлягає однаковим законам. Говорячи про поділ науки, виражаємо швидше наше власне невміння, слабкість наших відчуттів, які не можуть обійняти всього велетенського матеріалу, всього нескінченного зв'язку сил, діянь і впливів. Мусимо

потім завжди брати до уваги певний означений предмет, певну означену силу і слідкувати за її законами, відокремлюючи її в нашій думці від усіх інших, з якими вона справді якнайтісніше пов'язана. Таке відокремлення завжди по праву можна вважати помилкою, але, роз'яснюючи частка за часткою всю грандіозність сил природи, складаючи і комбінуючи її пізніше, доходимо до правильних висновків, до яких не могли б дійти, обдумуючи відразу цілість і не розплутуючи того, що в ній заплутане і злите разом. І то дуже важливо (коли будемо говорити про окремі частини або справи науки) завжди пам'ятати, що мова йде не про якісь окремі світи, які не мають ні з чим зв'язку, але що то є тільки різні вияви однієї сили, одного вічного руху, який панує в природі й оживляє всі її найдрібніші частинки.

Оскільки остаточною метою науки є людина і її благо, тому весь обсяг наук також поділимо на два розділи, з яких один дає можливість пізнати світ зовнішній — так, як його бачимо або як він розвивався протягом мільйонів років (наскільки людське знання спромоглося те дослідити). Цей розділ називаємо фізичними, або природничими науками. Другий розділ має за предмет дослідження саму людину від самого початку її появи на землі і всі віки її історичного життя, в тому числі нинішнє її життя, суспільний лад, внутрішні мотиви, діла та ідеали, до яких прагне. Цей розділ називається антропологічними науками (бо вивчають людину). Зупинимося на цих двох великих розділах, хоча дехто долучає до них ще третій — теологічні науки, тобто такі, що вчать про бога, духів і т. п. Але оскільки ті науки ґрунтуються на вірі, тобто на прийнятті за істину того, що нам згори за істину подано, і оскільки виключають всяке розумове доведення і з'ясування, то ми не можемо ними займатися і мусимо залишити їх костьолові.

Фізичні і антропологічні науки становлять, по суті, єдиний нерозривний ланцюг, одну цілість, бо людина також є витвором природи, а все, що вона зробила і що може зробити, мусить бути зроблене тільки на підставі вроджених сил. Саме тому наш погляд аж ніяк не суперечить тому, про що ми сказали вище відносно єдності природи, а отже, і щодо єдності науки. Але кожен з тих двох головних розділів обіймає таке велике поле, що мусимо в кожному з них розрізнити кілька груп, щоб мати ясне поняття про кожен з них. Для такого розрізнення візьмімо за основу людину, а саме: її поступове пізнання природи і людей,— і в такому саме порядку згрупуймо різноманітні відділи науки.

У перші роки свого життя дитина вчиться за допомогою зору і дотику розрізняти оточуючі її предмети від себе і один

від другого. Вона ще не звертає уваги на якість тих предметів, не розрізняє напочатку ані їх барви, ані форми, але відзначає їх у пам'яті тільки як окремі враження, тобто бачить в них тільки тіла,— без уваги на їхню суть і властивість. Подібне місце займає серед наук математика, або наука про числа і числові відношення. Вона також зважає тільки на форму тіл і їхнє положення поруч себе, не враховуючи їх внутрішнього змісту, кольору, ваги і т. д. Це найбільш окрема наука, і тому її наслідки та закони найточніші. Математика утворює ніби найпростіший скелет для інших наук, вчить нас найпростіших речей, але одночасно таких, без яких неможлива жодна інша наука; вчить нас лічити тіла, пізнавати їх форму, визначити їх ставлення до себе і положення в просторі. Математика висновує всі свої правила саме з себе і не потребує допомоги матеріалу з жодної іншої науки,— навпаки, сама всім іншим наукам служить як допоміжний засіб, як матеріал.

Та ось дитина підростає і розвивається щораз більше. Вона вже вміє не лише розрізняти тіла, її відчуття вже навчилися розрізняти форми, зміни (які в них відбуваються), світло, кольори, тепло, рух; вона бачить і зауважує різні явища природи: дощ, сніг, блискавицю, воду, каміння, рослини, звірів. Одним словом, розум дитини сприймає тепер величезну масу вражень з природи. Разом з пробудженням свідомості в голові дитини з'являються перші відблиски розуму, міркування. Вона питає: що означає те чи те? Звідки воно береться? Такі питання, повторювані зроду-віку не тільки дітьми, але цілими народами, штовхали людей до досліджень, спостережень і утворили дуже багату науку фізику, яка охоплює цілу так звану мертву природу, тобто все — за винятком рослин, звірів і людей. Фізика вчить про різноманітні предмети, і саме тому різні її частини називаються по-різному. Передусім, отже, вона описує тіла, які бачимо в природі; описує їх головні й необхідні властивості. Ця частина є ніби перехідною від математики, яка займалася тільки формою тіл без уваги на їх властивість. Далі фізика спостерігає тіла в їх спокої або русі (механіка),— нарешті, різні особливості якості руху: звук (акустика), світло (оптика), електричність і магнетизм. Потім фізика простежує, як усі ті правила, виявлені в названих розділах, діють у всьому безмірному всесвіті (астрономія), і як фізичні сили, споконвіку єднаючись, утворили цілий всесвіт (космогонія), як зрештою вони впливали і впливають досі на утворення нашої землі (геологія). З того бачимо, що фізика, тобто наука про мертву природу, обіймає величезний матеріал, який все ж прагне звести до однієї сили, що рухає цілим

всесвітом, а тільки для наших відчуттів з'являється в тій чи іншій формі.

Майже одночасно зі спостереженням природи вчиться дитина свідомо відрізняти природу мертву від природи живої, чи органічної. Так само і наука фізика безпосередньо спирається на науку біологію (науку про життя в природі). Біологія передусім нагромаджує матеріал, тобто описує рослини, що живуть на землі (ботаніка), і звірів (зоологія), вивчає їх будову (анатомія), їх життєві ознаки і спосіб життя (фізіологія) і нарешті час і спосіб їх появи на землі. Зрозуміло, що і людина мусить бути включена до тих рамок, оскільки йдеться про її тілесне життя, народження, живлення, і походження. На цьому закінчується розділ фізичних тіл, і наука з людиною сходить на вищий щабель, творячи так звані антропологічні науки...

<...> Немає такої важкої, такої заплутаної, але одночасно такої важливої науки, як наука про людину і про людське життя. Лише вона може визначити справжнє місце людини в природі і серед інших людей; вона тисячами прикладів підкріплює свої міркування про те, як слід жити, керувати власним розвитком; вказує на початок людського поступу. І хоча наука про людину не може вказати його остаточного кінця, то принаймні виразно вказує на найближчу мету — рівність і щастя всіх людей. Але як окрема людина разом з поступом віку і мислі чи не найпізніше замислюється над людиною і суспільством, так і все людство почало найпізніше займатися антропологічними науками, і лише в нашім столітті, в останні десятиріччя ми бачимо їх більший розвиток і швидке просування вперед.

Ще в молодості вчили ми по катехізису, що людина складається з тіла і душі. Не вдаючись до розбору цього твердження, а саме, не замислюючись над тим, що таке душа і яка вона, зазначимо лише, що і наука приймає подібний поділ. Вона ділить властивості людини на тілесні і духовні.

Про тілесне, як ми вже знаємо, вчать фізичні науки, а саме: анатомія (наука про частини тіла) і фізіологія (наука про функції тих частин, коли тіло живе). Властивості духовні належать вже до антропологічних наук, бо вони відрізняють людину від решти тварин і від всяких інших створінь природи, вони надають їй здатність жити і працювати спільно, мислити, відчувати, робити висновки і спостерігати; вони роблять її людиною в повному значенні цього слова.

В ряді фізичних наук ми бачили на самому початку математику, яка вчить про кількість і форми тіла, не розглядаючи їхньої суті і якості. Ми сказали, що це найпростіша наука, яка всі свої істини виводить сама з себе і до того

ж вона є найдосконалішою. Подібно до цього вступом до антропологічних наук є наука логіка, тобто наука мислення. Людина, щоб бути справжньою людиною, мусить мислити, а логіка вкладає людське мислення в певні форми. Вона не задумується над змістом, над тим, про що людина мислить, а зважає лише на те, як людина мислить, з яких елементів складається її мислення і чи правильно вона користується цими елементами. Отже, логіка, як і математика, є наукою формальною по відношенню до інших антропологічних наук і є найбільш відособленою і найпростішою.

Мисляча людина перш за все прагне пізнати себе, зважає на свої дії і старається погоджувати їх із своїми думками; розглядає і впорядковує свої поняття, відчуття і замислюється над їх суттю. Цьому міркуванню відповідає наука психологія, тобто наука про людську душу. Ця наука розбирає всі духовні функції людини, але не формально, як логіка, а приймаючи до уваги їх зміст, причини, процес і наслідок. Тому психологія дає найбільше матеріалу і найбільше вказівок педагогіці, тобто науці про виховання людей.

Пізнавши саму себе (тобто пізнавши немов одну цеглину, мільйони яких складають все людство), мисляча людина відходить до пізнання того людства, а передусім до пізнання тої долі, яку вона пережила досі. З цим її знайомить історія (тобто наука про долі народів від найдавніших часів аж дотепер) і етнологія (тобто наука про життя різних народів, про їх спосіб життя, звички і т. д.).

Досягнувши зрілого віку, людина стає громадянином країни, батьком сім'ї, господарем і власником різноманітних предметів,— а отже, з часом починає справляти вплив на долі інших подібних людей і сама зазнає на собі їх впливів. Одним словом, людина стає активним членом суспільства і відчуває всі суспільні зв'язки, які перед тим хоча і впливали на неї, але не так сильно і не прямо. Вона замислюється тоді над суттю цих зв'язків, досліджує їх початок і мету. Тими дослідженнями займається в науковій сфері суспільна економія, тобто наука про суспільне господарство. Ця наука є найважчою і найважливішою з усіх, які ми пізнали дотепер, тому що досліджує між іншим причини злиднів і багатства людей; вчить про працю, про плоди праці та їх розподіл; одним словом, показує нам життя людини в її щоденній повній сфері із всіма її потребами. Для свого пояснення вона потребує всіх інших наук, а вони повинні їй служити матеріалом. І лише наскільки яка наука має з нею зв'язок, настільки й можна таку науку називати корисною. Безперечно, ця наука (суспільна економія) має найбільше

значення для працюючих класів, бо вчить, що єдиною основою людського щастя і добробуту є праця. Ця ж наука завжди сміливо і чітко вказує на право працюючих класів, їх потреби і недоліки і прагне до запровадження справедливого розподілу і самої праці, і її плодів.

Але ті частини, однак, ще не вичерпують всієї науки, подібно як праця і турботи про хліб насущний не вичерпують ще всього життя. Кожна людина, а тим більше людина, що живе в суспільстві і на кожному кроці із суспільством тісно пов'язана, мусить виробити в собі певні поняття про життя з людьми, про обходження з ними; то є поняття істинності, справедливості, правди, приязні та добра. Ці поняття є основою моральності, що є предметом останньої і найвищої науки — етики.

Етика вчить людину жити по-людськи — вона керує завжди і всюди її кроками; вона змінює тваринну природу людини і облагороджує,— і в такий спосіб робить її здатною до сприйняття щастя як внутрішнього самозадоволення, так і суспільного, що грунтується на узгодженій праці всіх людей і на братській взаємній любові. Щоправда, нині ще далеко до здійснення цього високого етичного ідеалу, але наука і життя, хоча й повільно, прагнуть до нього; і кожне слово, що ширить здорові, світлі думки поміж людьми, прискорює його; кожний вчинок, що диктується справжньою людською моральністю в душі, прискорює його; кожне благородне братське спонукання прискорює його...

КОМУ ЦЕ ЗА СОРОМ?
(Відкритий лист до редакції «Правди»)

Дуже здивувала мене і львівську поступову молодіж руську «Сучасна хроніка» в VI н-рі «Правди», особливо ж той її уступ, де редакція, звертаючись до галицької молодежі, радить їй «лишити забавку в космополітизм та гру в теорії, а взятися до практичної роботи і перш усього до придбання найбільшої суми такої власної освіти і знання, щоб здалися і тоді, коли доведеться вийти на широку ниву практичного життя, тямлячи перш усього свого бога,— рідний край, кланяючись перш усього своєму богові — рідній землі і народові — і пам'ятаючи, що перше треба жити, а потім філософувати».

Коли порівняти сі слова з тим, що редакція колись виявляла яко свою програму — програму духовного і культурного його розвою в дусі сучасних европейських думок і поступових змагань, то суперечність наведених слів з сею програмою можу вияснити собі хіба тим, що автор, пишучі ті

слова, сам не знав, що пише, і кидав слова на вітер, щоб що-небудь сказати.

Розберемо докладно закиди і ради, адресовані в [ельмишановною] редакцією чи ким-небудь з її співробітників до галицько-руської молодежі.

Автор закидує о її, поперед усього, космополітизмі й радить його покинути. Що таке космополітизм, і я досі докладно не знаю. Знаю тільки, що майже кожний з тих, котрі уживають сього слова яко закиду, розуміють під ним що іншого. Одні називають космополітами таких, що відрікаються своєї народності, а переходять до другої, другі хрестять тим іменем таких людей, що держаться латинської поговорки: Ubi bene ibi patria [1], треті розуміють під космополітизмом змагання до якогось абстракційного вискочення з усяких національних рамок. Але найбільша частина закидів против космополітизму виходить на закиди проти усього «не нашого», против «чужих» теорій, «чужої» науки, «чужої» освіти. Скажу одверто, що оскільки перші три закиди вважаю зовсім недоречними, то останній являється просто низьким і реакційним, а на лихо, здається, що іменно такий закид редакція «Правди» схотіла зробити галицько-руській молодежі. Се бачимо з того, що зараз немов для доповнення додала «не бавитись в теорії». Признаюсь, такого закиду я ніколи не надіявсь почути від чоловіка мислячого і поступового, а тим менше від такого, хто хоч скільки-небудь знає галицько-руську молодіж, ту нещасну, богом забуту молодіж, котра при нашій нинішній шкільній системі може пройти і проходить цілу гімназію і цілий університет, ані разу не почувши імені Данте, Шекспіра і Дарвіна, котра проходить університет, не чувши ні одної лекції філософії, психології, історії літератур европейських (окрім німецької). Закидувати тій молодежі, що вона бавиться в теорії, се значить кроваво глумитися над її змаганням придбати собі бодай поза університетом приватно, хоч одну-другу окрушину того загальноевропейського знання, без котрого нині немислимий освічений чоловік...

І що ж радить їй редакція «Правди» замість теорій? «Практичне знання». Що се за практичне знання придатне в практичному житті,— я зовсім не можу зрозуміти. Студент філософії набирає в університеті практичного знання, яке потрібне йому для його професії, юрист тож, медик тож, про теолога і не говорити. Якого ж ще практичного знання редакція хоче? — Ми досі думали якраз противно, що практичне життя обмежовує широкі і палкі змагання молоде-

[1] Де добре, там і батьківщина (лат.). — *Ред.*

жі, що значить: молодіж, іменно поки молода, повинна дбати про те, щоб обгорнути оком і духом якнайбільше світу, якнайширший кругозір, придбати якнайбільше теоретичного знання, принципів, і ідеалів, бо пізніше, під вагою практичного життя, ніколи буде, а часто прийдеться черпати з того скарбу поглядів і ідеалів, придбаних в молодім віці.

Редакція «Правди» підносить нашій молодежі приказку: «Перше треба жити, а потім філософувати» — приказку, від котрої дуже прикро чути моральну гниль. Від себе і від многих моїх товаришів скажу редакції «Правди», що «життя» ми не уважаємо найвищим добром, що коли б прийшлось його віддати в обороні високих принципів людськості, в обороні свободи і добра — народу, ми ані на хвилю не завагуємось се вчинити. Значить, є така філософія, котра стоїть вище життя єдиниці, і тою філософією живе людскість, живуть і підносяться народи. А приказка «перше жити, а потім філософувати» — се золотий міст для всіх самолюбів і експлоататорів народу, котрі тим іменно, що «перше треба жити», заслонюють усю ту моральну погань, в котрій потопають.

Інтересно, що редакція радить нашій молодежі «тямити перш усього свого бога — рідний край, кланятись перш усього своєму богові — рідній землі і народові». Але се пусті фрази, котрі не значать нічого, або редакція виводить в тих словах справу патріотизму на дуже слизьку і небезпечну дорогу.

Підчеркну поперед усього інтересне упорядкування понять «рідний край», «рідна земля», «народ». Може, се тільки случайно, що народ, жива, безсмертна Україна, поставлений тут на третьому місці за поняттями чисто географічними і геологічними, але мені здається, що таке зіставлення характеризує чуття автора, його розуміння народності. Не стільки йому ходить о живий народ, скільки іменно о народність в географічному абстракційному розумінні: не стільки о службу тому народові і його живим насущним інтересам, скільки о «кланяння», «боготворення». Патріотизм стає якимсь культом релігійним, народність стає чимсь недосяжимим, не підлягаючим критиці. І справді, з таким розумінням патріотизму дуже добре і логічно в'яжеться приказка: «Перше жити, а потім філософувати», такий патріотизм не допускає філософування, а «покланятись рідній землі і народові можна і тоді», коли дереться з них шкуру і п'ється їх соки, так як роблять ті тунгуси з ведмедем, котрому моляться і кланяються, заким уб'ють його і спечуть на обід.

Підскажемо рішучо — не такий наш погляд на патріотизм

і на обов'язки молодежі. Молодіж, поки молода, повинна набиратися всякого знання теоретичного, повинна, як ті пчоли, літати по всіх нивах людської освіти і культури, збираючи все, що піднімає і окрилює людський ум і ублагороднює серце, тямлячи тільки одно, що практичне життя жде її серед рідного народу і що все, чим багата і сильна людськість, буде в данім часі придатне і пожиточне і для нашого народу. Нині не ті часи, щоб ми з своїм народом могли відгородитись від Европи китайським муром. Нині народ наш домагається від нас служби на різних полях...

ПОЗА МЕЖАМИ МОЖЛИВОГО

...Коли европейці почали на руїнах давньої Ніниви віднаходити глиняні цегли, вази та ціліндри, покриті клиновими написами, і побачили, що се написи уложені незвісними їм характерами по незвісній системі (чи то азбучне письмо, чи силабічне, чи ідеографічне?) і на незвісній, давно вимерлій мові, то по довгих даремних пробах порішили, що відчитання сього письма — річ неможлива.

...Грецькі філософи-елеати рядом субтельних розумувань доказували неможливість усякого руху. Французький історик і політик Тьєр доказував неможливість руху парової машини. Католицька церков часів гуманізму і Реформації в'язницею, тортурами і кострами боронила погляду на неможливість кулястої форми землі, існування антиподів і існування інших світів, заселених розумними істотами. А проте досвід показав і показує щодень, що всі ті неможливості — фальшиві, фікційні, виплоди чи старої, на віру повторюваної традиції, чи то суб'єктивного стану даного чоловіка, чи вкінці недотепності та недосконалості наших змислів, доки їх не окрилює критичний розум, опертий на детальнім вивченні і порівнянні фактів і явищ.

Ціла історія нашої цивілізації, матеріальної і духовної, се не що інше, як постепенне, систематичне і ненастанне відсування, віддалювання границь неможливого. Те, що було неможливе нашим предкам, від чого їх руки і їх думки відскакували як від скляної гори, се для нас показується зовсім можливим і навіть взглядно легким до виконання. В світі передових борців нашого часу можна, навпаки, зауважити деколи певне переоцінення людських сил і здібностей, певну віру в те, що границь можливості загалом нема ніяких, що все безмежне поле незвісного, невислідженого, неясного і загадкового досі для нас, се не є ніяка скляна гора, ніяка неможливість, а тільки величезний невиїжджеґ-

ний досі степ, який жде тільки сміливих душ і бистрих очей, щоб покритися новими битими шляхами і дати людській запопадливості нові, невимовно багаті здобутки...

Варто взагалі звернути увагу на ту характерну зміну, яка в кінці XIX в. зайшла в розумінні движучих сил у історії людства. Особливо останнє десятиліття XIX в. можна назвати епохою реакції проти одностороннього марксівського економічного матеріалізму чи фаталізму. Для Маркса і його прихильників історія людської цивілізації, то була поперед усього історія продукції. З продукції матеріальних дібр, мов літорослі з пня, виростали і соціальні, і політичні форми суспільності, і її уподобання, наукові поняття, етичні і всякі інші ідеали. В останніх роках обернено питання другим кінцем. Що гонить чоловіка до продукції, до витворювання економічних дібр? Чи самі тільки потреби жолудка? Очевидно, що ні, а цілий комплекс його фізичних і духовних потреб, який бажає собі заспокоєння. Продукція, невпинна і чимраз інтенсивніша культурна праця — се вплив потреб і ідеалів суспільності. Тільки там, де ті ідеали живі, розвиваються і пнуться чимраз вище, маємо й прогресивну і чимраз інтенсивнішу матеріальну продукцію. Де нема росту, розвитку, боротьби і конкуренції в сфері ідеалів, там і продукція попадає в китайський застій.

Коли ж ідеал — життя індивідуального — треба прийняти головним двигачем у сфері матеріальної продукції, тим, що попихає людей до відкрить, пошукувань, надсильної праці, служби, спілок і т. д., то не менше, а ще більше значіння має ідеал у сфері суспільного і політичного життя. А тут синтезом усіх ідеальних змагань, будовою, до якої повинні йти всі цеглини, буде ідеал повного, нічим не в'язаного і не обмежуваного (крім добровільних концесій, яких вимагає дружне життя з сусідами) життя і розвою нації. Все, що йде поза рами нації, се або фарисейство людей, що інтер; національними ідеалами раді би прикрити свої змагання до панування одної нації над другою, або хоробливий сентименталізм фантастів, що раді би широкими «вселюдськими» фразами покрити своє духовне відчуження від рідної нації. Може бути, що колись надійде пора консолідування якихсь вольних міжнародних союзів для осягнення вищих міжнародних цілей. Але се може статися аж тоді, коли всі національні змагання будуть сповнені і коли національні кривди та неволення відійдуть у сферу історичних споминів. А поки що треба нам із чеським поетом стояти на тім:

У зорях небесних великий закон
Написаний, золотолитий,

Закон над закони: свій рідний край
Над все ти повинен любити.

Усякий ідеал — се синтез бажань, потреб і змагань близьких, практично легших, трудніших до осягнення, і бажань та змагань далеких, таких, що на око лежать поза межами можливого... Що такі ідеали можуть повставати, можуть запалювати серця широких кругів людей, вести тих людей до найбільших зусиль, до найтяжчих жертв, давати їм сили в найстрашніших муках і терпіннях, се лежить, мабуть у крові індоарійської раси і тільки її одної; серед інших рас ми того явища не зустрічаємо.

Ідеал національної самостійності в усякім погляді, культурнім і політичнім, лежить для нас поки що, з нашої теперішньої перспективи, поза межами можливого. Нехай і так. Та не забуваймо ж, що тисячні стежки, які ведуть до його осущення, лежать просто-таки під нашими ногами, і що тільки від нашої свідомості того ідеалу, від нашої згоди до нього буде залежати, чи ми підемо тими стежками в напрямі до нього, чи може звернемо на зовсім інші стежки. Виплоджений т[ак] зв[аним] матеріалістичним світоглядом фаталізм, який твердив, що певні (соціальні, разом з тим і політичні) ідеали мусять бути осягнені самою «іманентною» силою розвою продукційних відносин, без огляду на те, чи ми схочемо задля сього кивнути пальцем, чи ні, належать сьогодні до категорії таких самих забобонів, як віра в відьми, в нечисте місце і феральні дії. Ми мусимо серцем почувати свій ідеал, мусимо розумом уяснювати собі його, мусимо вживати всіх сил і засобів, щоб наближуватись до нього, інакше він не буде існувати і ніякий містичний фаталізм не сотворить його там, а розвій матеріальних відносин перший потопче і роздавить нас, як сліпа машина.

ЛЕСЯ УКРАЇНКА
(1871—1913)

Леся Українка (Лариса Петрівна Косач), видатна українська поетеса і громадська діячка, народилася в місті Новограді-Волинському (тепер Житомирської області). Мати її, українська письменниця Олена Пчілка,— сестра М. Драгоманова. Дитячі роки Лесі Українки пройшли на Волині. Виховувалася вона в колі передової української

інтелігенції — родин М. Старицького, М. Лисенка. Здобула широку освіту; володіла багатьма мовами (німецькою, французькою, англійською, італійською, грецькою, польською, болгарською та ін.), добре знала історію, світову літературу й мистецтво, була обізнана з різними філософськими системами.

Світогляд Лесі Українки формувався під впливом філософсько-соціологічних поглядів Т. Шевченка, І. Франка. Не обминув її і певний період зацікавленості ідеями марксизму в його небільшовицькому тлумаченні, і через те вона залишилася на позиціях послідовного демократизму, намагаючись поєднати справу національної свободи зі справою соціальної свободи, захист прав нації з захистом прав людини, особистості.

Уривки з праць Лесі Українки подано за виданням: Українка Леся. *Зібр. творів: У 12 т. К., 1977. Т. 8.*

УТОПІЯ В БЕЛЕТРИСТИЦІ

Що таке утопія? В науковому значенні це — якась така теорія впорядкування громадського життя, що не має ніяких шансів на здійснення і через те їй «нема місця» в реальному світі. В літературному значенні це — образ прийдешнього життя людського громадянства, змальований на тлі якогось позитивного, а часом і негативного ідеалу. Цей образ не конче мусить бути «утопічним» в науковому значенні, навпаки, коли така літературна утопія талановита або геніальна, то в ній завжди є хоч зерно чогось тривкого, здатного до життя, чогось такого, що доповнює наукову теорію, дає їй нову барву або хоч новий відтінок. Белетристична утопія єсть або принаймні повинна бути тим «барвистим деревом життя», що помагає нам оцінити психологічну вартість «сірої теорії» для часів прийдешніх.

Вже в найдавніших пам'ятниках людської творчості ми стрічаємо елементи літературної утопії. Місце наукової теорії займала тоді примітивна мораль і початкове звичаєве право, а на основі їх фантазія людська ткала візерунки бажаної прийдешності, або вимареного, фантастичного минулого, зливаючи їх обох не раз в одну нероздільну фантасмагорію. Цікаво, що ці примітивні «утопії», раз укоренившись у людських головах, ніколи вже не зникали без сліду, тільки перетворювались, «модернізувались», а все-таки щось

лишалось від них аж до самих новітніх наших часів — видно людськості найтяжче забути свої мрії, либонь, тяжче, ніж свою реальну історію... Справді, хіба ж не вживаємо ми таких виразів, як, наприклад, «соціалістичний рай»? І не чудно нам, що слова й розуміння такі далекі межи собою на просторах віків, єднаються раптом в одно речення без жодних переходів, так, наче між прадавньою легендою про рай і новітньою теорією соціалізму єсть якийсь кревний зв'язок.

<...> Така була первісна легендарна теологічна утопія, що вилилася в формі легенди. Але з неї згодом народилася утопія пророча, політична, що приймала найбільше форму поетичної імпровізації. Вплив попередньої форми відбився на ній дуже сильно.

Вона раз у раз входила в компроміси з утопією стародавнього типу, шукаючи собі оправдання в натяках на новітніші ідеї, розсипаних по старосвітських легендах.

Ми бачили, як у стародавніх утопічних легендах про рай поруч з ідеєю про божу ласку чи неласку, що дає й одбирає людям рай, прокидалася ідея про людську самодіяльність, про те, що людина може той рай заслужити або з власної провини втратити, а нарешті — і це найголовніше для генези політичної утопії — людина може і сама вибороти собі щось, навіть проти волі якоїсь вищої надлюдської сили. Це був психологічний пункт виходу для початкової політичної утопії, а крім того, мала вона собі, звісно, ще й реальний грунт у щоденних спостереженнях боротьби за існування та в історичних спогадах, прикрашених фантазією до легендарного ступня. Так у європейських авторів часів полону вавілонського релігійний ідеал земного раю з'єднався з політичним ідеалом незалежності від сусідів і державної сили.

<...> Творець утопії філософської Платон не був з натури своєї белетристом, хоча межи вченими критиками розпросторена думка, ніби він був «поетом в душі». Його утопічні твори написані в формі діалогів («Тімей і Крітій»), але в тих діалогах ми не бачимо ні художньої психології, хоч би такої примітивної, як у прадавніх легендах, ні яскравих образів і палкого почуття, як у пророчій публіцистичній поезії...

Нам зовсім невідомо, як уявляв собі Платон психологічні причини і наслідки того ідеального громадського ладу, що він виложив у своїй «Поліпсейї» та в діалогах. Чи він гадав, що індивідуум погодиться без боротьби з таким ладом, де всяке індивідуальне почуття буде принесене без вагання в жертву громадським інтересам? Чи він думав, що громада під орудою «правителів — філософів» може так лег-

ко вправитися з непокірними індивідуумами, аж не варто про це й говорити? Можливо, що грек-республіканець, надто спартанського типу (хоч Платон був афінець, але мав симпатії спартанські), і міг би пожертвувати свої особисті почуття для громадського добра, можливо, що ті почуття і не були в нього розвинені так, як у сучасних нам людей, але ж щоб він був зовсім позбавлений їх — це неймовірно. Платон описує в своїх утопічних діалогах давні Афіни такими, якими вони ніколи не були, надає їм ідеальні звичаї і закони, але опис його не має пластичності справжньої легенди; Платон ставить ідеалом своє рідне місто Афіни, але живої любові до рідної країни ми якось не чуємо в тій ідеалізації. Може, це тільки давня еллінська традиція вимагала, щоб узято було за ідеал найславутніше місто Еллади? Платон поглибив цю традицію згідно з вимогами своєї ідеалістичної філософії: його давні Афіни — ідеальні тільки своїм громадським ладом, який, на думку Платона, єсть найсправедливіший, але кліматичні умови, сума матеріального багатства і внішньої сили в них не тільки не надприродні, а навіть менші, ніж були в деяких сучасних Платонові державах, наприклад у великих східних деспотіях.

Платон навмисне ставить супроти своїх, багатих єдино «справедливістю», «давніх Афін» видуманий острів Атлантиду, наділену всіма багатствами матеріальними і величезною внішною владою,— і це не для того, щоб у тій утопічній Атлантиді сучасники його бачили ідеал, а навпаки, щоб показати марність таких грубих утопій супроти вищого ідеалу справедливості. В Платоновій утопії ми бачимо модель громадського механізму, але не бачимо людини. Ми знаємо, наприклад, що там нема приватної власності і через те нема ні вбогих, ні багатих, але як це відбивається на психічному складі тих ідеальних громадян, ми того зовсім не бачимо, та показування цього і не входило, певне, в заміри самого Платона.

ДЕРЖАВНИЙ ЛАД

Але що ж то таке воля і які то добрі порядки? — може спитати інший. Що для одного добре, то для другого може здатися і злим. І справді, про се суперечок між людьми і вченими, і невченими було багато. Ми не будемо тут розказувати про ті суперечки, а скажемо тільки, яка думка вважається тепер найслушнішою: воля — се право кожної людини робити все, що їй хочеться, аби тільки не робити шкоди іншим людям, себто не ламати їх прав. Тут же просимо завважити, що коли людина обороняє свою волю навіть збройною рукою, то сим вона хоч неначе й робить шкоду іншим людям, охочим нищити чужу волю, але ж роблячи се, не ламає нічийого права, а тільки обороняється від напасника. Адже кожний має право обороняти своє життя, свою родину від розбійників, так само кожний повинен бути мати право обороняти свою волю від кожного, хто хоче її зламати. На таке право далеко не всі пристають, бо не всім вигодно приставати на нього: одні занадто покірні та плохі або занадто ліниві, щоб могли боротися за свою втрачену волю, інші ж знов таки звикли неволити других людей, що вже й не потрапили б жити серед вільного люду, тим-то вони, часом нещиро говорять, що ніби не всі люди здатні жити по волі, і що як світ світом були, єсть і будуть між людьми пани і піддані, та що так і повинно бути, а хто хоче змінити такий лад, той або дурень, або злочинець.

Нехай же й правда, що не всі люди здатні жити по волі, але які ж то люди? Се люди хворі душею, божевільні, тих заневне мусимо замикати в шпиталі і наглядати, щоб вони не вчинили якої біди собі чи іншим, бо вони звісно непритомні; або знов се люди, що не хотять розуміти чужих прав та для своєї користі вбивають, грабують та мучать інших людей, або такі, що не вміють поважати чужої волі і хотять робити все, що їм хочеться, не думаючи про те, чи є від того шкода іншим людям, дбаючи тільки про свої права, а чужі ламаючи без ваги,— такі люди злочинці, і від них треба оборонятись (судом, правом і законом, а коли суд, право і закон не оборонять, то хоч і власною силою). Не здатні жити по волі ще діти і ті люди, що не тямлять своєї власної волі і не знають свого права — сі люди не дурні і не злочинці, а просто або ще недорослі, або мало учені, темні,— діти можуть вирости, темні просвітлитись, і тоді не здатні до волі стануть здатними.

Невже ж того, хто виховує дітей і просвіщає темних, можна назвати дурнем чи злочинцем?

Люди покірні і безсилі, хоч і тямущі, теж не здатні жити по волі, але се тільки в тих країнах, де за волю треба ще боротися, де вона не встановлена і не забезпечена законом. Отже виходить, ніби для того, щоб уміти жити по волі, а не по сваволі, то треба учитись. Се так справді і єсть, хоч може, се багато кому здається чудним. Навіть ті люди, що з діда-прадіда звикли до вільних порядків, і ті все-таки вчаться по книжках і вчать своїх дітей по школах навіть тому, що вони сами бачать щодня у своїй країні, аби розуміти, нащо і до чого воно діється і чи так воно діється як

треба. Коли хто хоче жити вільно, але не свавільно, то мусить учитися і думати про те, що таке воля.

Тут, у сій книжці, ми найбільш говоритимем про політичну волю, себто про ті права людські, що залежать від державного ладу. Про ту волю, що зветься економічною, себто таку, що залежить від багатства та бідності межи людьми, тут говоритиметься менше через те, що про се треба б написати другу книжку, бо в одній, та ще й маленькій, всього не зложиш. Проте треба пам'ятати, що економічна і політична воля дуже залежать одна від одної, і се ми не раз спогадаємо, як будемо говорити про порядки і закони різних держав. Як ми вже знаємо, не в усіх країнах однаковий державний лад, а через те і не скрізь люди мають однакові права, однакову політичну волю. Одні народи вибороли вже собі такі права, про які другі ще ледве думати сміють; оце ж ми зараз будемо говорити про таку політичну волю, якої досягли в наші часи найвільніші держави.

Найвільнішою державою можна назвати таку, де люди мають всі людські і громадські права, які тільки встановлені на світі. Людські права — се ті, які належать кожній людині окремо, а громадські — ті, що стосуються до цілої громади людей. Запевне, і ті, і другі дуже тісно сплетені межи собою.

ЗАМІТКИ З ПРИВОДУ СТАТТІ «ПОЛІТИКА І ЕТИКА»

А хто розрізняє барви спокійніше, без надмірно дражливого почуття, той може побачити, що партійна, як всяка інша боротьба, може бути і чесною, і безчесною, як до борців, бо не так політика псує характери, як характери політику. І чесний «душолов» може поставити собі девізою: «Чиста справа вимагає чистих способів»,— та й триматися тої девізи до краю, не спокушаючись ніякою «золотою серединою», в тім напрямі.

Були і в нашій недавній історії приклади людей, що фанатично і консеквентно держались сеї девізи і видержували до кінця, отже, це не утопія.

Погляд на партійну боротьбу як на якусь антиномію (протилежність) гуманності цілком сходиться з уважанням її за елементарне лихо, таке як землетрус, повінь і т. ін. Але ж і ті лиха люди якось намагаються гуманізувати, то упереджуючи їх способами оборони, то залагоджуючи їх наслідки.

...Кому, наприклад, має імпонувати те, що перші християни були загорілими фанатиками? Хіба тому, хто як толстовці, марить про відродження примітивно-християнських ідеалів і практики. Коли перші християни, як і всі фанатики, думали і казали: «Нема правди й розуму, як тільки в мені»,— то се було тільки залогом їх пізнішої тиранії і само по собі нічиєї вільної душі «висловити» не могло. Вже більше вільного духу було в гумористичній, сливе іронічній приповідці запорізькій: «Нема в світі правди, як тільки в богові та в мені трошки...» Невже справді тільки й доріг людській думці, що загорілий фанатизм (фанатизм є синонім сліпої віри, безкритичної) або «золота середина»? На щастя, є ще дорога твердого переконання, основаного на критиці, та гаряча, ненаситна жадоба пізнавання дальної правди.

<...> Психологія християн і перших, і середньовічних, і новітніх завжди основувалась на двох супротилежних принципах: етичному і теологічному, бо християнство ж не було ніколи тільки філософією, але і релігією, теологічною догмою, що як звичайне, переходила в фанатичну ортодоксальність. Отже, один принцип, етично-гуманістичний, казав: «Не убивай, людська кровця не водиця, і кожний має таке саме право на життя, як і ти, і нема нікого без гріха, і ніхто не знає всієї правди»; другий же догматично-фанатичний принцип наказував: «Убий єретика, бо інакше твоя правда і розум не будуть фанатично єдиними в світі, і світ не буде безгрішним, і царство правди не запанує». Боротьба сих двох принципів, одного, що ратував духом свободи, і другого, що хотів, хоч і силоміць, вводити людей в царство небесне, була завжди трагічною в душі окремої людини, або в житті якої партії, коли була щира, лицемірство робило її трагікомічною, а заяче серця просто комічною. Так і до нашого часу. Хто визволяється з тої трагедії, той виходить з догматичної релігії і вступає в науковий або практичний релятивізм. Чи може релятивіст запевняти себе і других, що все правда і розум може бути в чомусь, та ще й в комусь одному? Коли він справді консеквентний, то не може, інакше мусить зректись свого релятивізму і признати абсолют своїм ідеалом або — винайти якусь «золоту середину», щоб погодити два супротилежні світогляди.

<...> Навряд чи навіть той, хто звик думати абсолютними категоріями, буде боронити такого тезису, що людської крові взагалі проливати не можна: як треба для медичної мети або людина хоче свою кров пролити для якої героїчної ідеї, то навіть і «непротивленці» нічого проти того не кажуть.

ВОЛОДИМИР КИРИЛОВИЧ ВИННИЧЕНКО
(1880—1951)

В. К. Винниченко — видатний український письменник, публіцист, політичний і громадський діяч. Народився у 1880 р. в с. Веселий Кут Єлисаветградського повіту на Херсонщині. Матеріальне становище сім'ї не дало змоги Винниченку закінчити гімназію. Він починає працювати наймитом у поміщицьких маєтках.

Пізніше, склавши екстерном іспити за курс гімназії, В. К. Винниченко стає студентом юридичного факультету Київського університету. Він активно включається в політичне життя, вступає до Революційної української партії (РУП). За участь у студентських заворушеннях (лютий 1902 р.) та активну пропагандистську роботу серед робітників і селян Києва і Полтавської губернії був виключений з університету без права вступу до іншого навчального закладу і заарештований.*

Незважаючи на наступні арешти, постійний нагляд поліції, В. К. Винниченко продовжує активну революційну діяльність. Під партійними псевдонімами «Де-де», «Владен», «Вальдемар», «Грицько» він стає широко відомим в партійних колах УСДРП, серед прогресивної громадськості і студентської молоді.

У 1910 р. В. Винниченко змушений був емігрувати. Перебуваючи за кордоном, входив до складу «Паризької Української Громади».

Активна політична діяльність В. К. Винниченка сприяла обранню його на посаду заступника голови Центральної Ради, а з червня 1917 р. він очолює її виконавчий орган — Генеральний секретаріат з одночасним виконанням обов'язків генерального секретаря внутрішніх справ. В. К. Винниченко — автор більшості актів УНР. Як політичний діяч він еволюціонує від «культурно-національної автономії» у складі Російської федерації до відродження української державності.

* З 1905 р. РУП починає називатися Українська соціал-демократична робітнича партія (УСДРП).

Після встановлення в Україні радянської влади В. К. Винниченко у 1919 р. виїжджає до Австрії. У Відні організовує Закордонну групу українських комуністів, друкує газету «Нова доба». Його не покидає думка про повернення в Україну. У травні 1920 р. він прибув до Москви і дістав пропозицію зайняти пост заступника голови Раднаркому УСРР з питань освіти, але згодом відмовляється від запропонованої посади і назавжди покидає батьківщину.

Активна революційна і політична діяльність В. К. Винниченка органічно пов'язана з літературною діяльністю. Як письменник він стає відомим з 1902 р. після публікації оповідання «Краса і сила». При підтримці І. Франка, М. Коцюбинського, Лесі Українки В. К. Винниченко згодом розкривається як глибокий дослідник морально-психологічного стану представників різних соціальних верств українського суспільства на рубежі XIX—XX ст. Специфіка творчого процесу В. К. Винниченка, яка спиралася на спостережливість, емоційність, багату творчу уяву, широку ерудицію, робить і сучасного читача небайдужим до тих складних подій, через які письменник провів героїв романів «По-свій!», «Божки», «Рівновага», «Записки кирпатого Мефістофеля», п'єс «Чужі моди», «Базар», «Брехня», «Натусь», «Дізгармонія» та ін.

Останні тридцять років життя В. К. Винниченко провів в еміграції. Він неодноразово, на жаль безрезультатно, порушував перед Сталіним і ЦК КП(б)У питання про повернення в Україну. Політичну і громадянську активність В. К. Винниченко зберіг до останніх років життя, свідченням чого є роман «Слово за тобою, Сталіне!», який він розпочав у лютому 1950 р.

Помер Володимир Кирилович Винниченко у 1951 р. у французькому містечку Мужен поблизу Канн, де і похований.

Уривки з праць Винниченка подано за виданнями: Винниченко В. *Боротьба за державність України // Відродження нації: У 3 т. К.; Відень, 1920;* Винниченко В. *Морально-естетична позиція // Про мораль пануючих і мораль пригноблених: Одвертий лист до моїх читачів і критиків.*

Львів, 1911; Винниченко В. *Спостереження непрофесіонала. Марксизм і мистецтво // Дзвін. 1913. № 12.*

БОРОТЬБА ЗА ДЕРЖАВНІСТЬ УКРАЇНИ

<...> Історію відродження української нації з моменту вибуху Великої Російської Революції по сьогоднішній день можна поділити на чотири доби...

...**1. Доба Центральної Ради.** З двома періодами: 1) Період революційної організації державности й морально-правової влади, 2) Період юридично-правової державности.

2. Доба гетьманщини.

3. Доба Директорії.

4. Доба Отаманщини.

В основу цього поділу покладено ролю тих чи инчих соціальних верств під час цих моментів.

Чинником доби Центральної Ради є вся свідома національна демократія без ріжниці кляс.

Доба Гетьманщини одзначається пануючою роллю кляс буржуазних і реакційних.

Під час доби Директорії головна роля переходить до кляс революційних — пролетаріату сільського й міського.

Головним чинником доби Отаманщини є елемент військовий, ідеологічно репрезентуючий дрібне національне міщанство, а в акції своїй автократичний.

<...> В ім'я зажерливости й ненажерности европейського капіталу гнали під гранати й кулі сотні тисяч, міліони людей Росії; одривали їм руки, голови, шматували, засипали живими в землю й мордували такими муками, яких ще ніколи не знала людськість. Усі сили землі, держави й народу викачували й гнали без перестанку туди, на побоїще, на фронти й там все це божевільно, в лютому, крівавому екстазі нищили, трощили.

А в тилу очманіла руська інтелігенція з кріваво-налитими очима, обнявшись з жандармами, уквітчавшись шворками, на яких її ще так недавно вішано самими жандармами, танцювала дикий, безглуздий, п'яний танок російського патріотизму. Розхрістана, заляпана кров'ю з фронту, вона в екстазі хапала нагаї з рук жандармів і хльоскала ними бідні маси, роз'ятрювала їх, кидала в лють і гнала туди, на всесвітнє побоїще. Одкинувши всякий сором і честь, оголившись, стоячи на перехрестях, вона, ця несповідана помішниця старого роспутника, кричала, вимахувала національним прапором, пінилась, лаялась, брехала, падала на коліна перед портретами царя, цілувала руки деспота й все прощала, все не пам'ятала.

<...> Самодержавіє мусіло одмерти з такою ж неминучостю, як одмірає все, що оджило свою необхідність. Розвиток внутрішніх економичних і соціальних відносин давно вже вимагав зміни політично-державної форми. Корінні нового ладу прагнули ширших, вільніщих, відповідніщих до їх фактичної, реальної суті правових норм.

<...> Приспаний, приглушений, заляканий й замучений інстінкт затвердження себе серед сущого з чудодійною, стіхійною силою вибухнув по всіх галузях, по всіх напрямах національного організму. Всі до купи! Всі сили, всі до крихотки, всі без ріжниці фарб у — єдину силу!

Звідси починається героїчний, дивний, захоплюючий період пробудження нації, яка була зтерта з географічних мап, з підручників історії, з літератури всього світу, навіть з своєї власної свідомости.

Велика, таємна, нерозгадана людським розумом сила, що зветься на людській мові інстінктом життя, дала людині любов до самої себе, як необхідний засіб піддержування життя в собі та навкруги себе. Людина, що має живий, свіжий, здоровий інстінкт життя, мусить любити все, що дає їй це життя, що зберігає його, що відновлює, зміцняє життєві її сили. Тому людина любить найздоровшу, найсвіжішу добу свого істнування,— дитинство, юнацтво. Теплим зворушенням, сумною ніжністю віє від образів, від спогадів тої пори, коли так свіжо, так нерозтрачено буяли сили життя. І непереможна, вдячна, трохи навіть містична через свою непереможність і нерозгаданість любов живе в душі людини до всього того, серед чого відбувалась найкраща доба її істнування — до тих людей, до тої місцевости, до тих будинків, рослин, звірят, до всіх явищ, які сприяли, які були хоча би свідками зросту її життєвої сили.

В цьому є корінь і основа національного чуття. Через це національна свідомість і любов до своєї нації не знає ні кляс, ні партій, ні віку, ні полу. І визискуваний пролетарій, й визискувач-буржуа однаково люблять себе й все те, що дає й підтримує в них владичню, могутню силу.

З цього погляду інтернаціоналізм спеціально руського видання, інтернаціоналізм, що вимагає одречення від своєї національности й розтворення себе в безфарбній, абстрактній масі людськости, є абсурд. І не тільки абсурд, а лицемірна, шкодлива, просто злочинна пропаганда самогубства,

пропаганда убивання життя в собі. Але інтернаціоналізм, яко сполучення всіх національних сил людськости, яко кооперація народів є вищий розвиток національного чуття, є вищий щабель поступу людськости.

<...> Ми — не нація? Ми — не сильні? Добре. Ми покажемо не в теорії, не в резолюціях, не в посиланнях на справедливість, а в життю, в фактах його, в усіх проявах, сторонах і явищах його, що ми ще не задушені, що ми хочемо, можемо й будемо жити, що ми словом — нація й що маємо сили для того, щоб бути нацією.

<...> Оголосити творіння державности легко, але ж треба серйозно вдуматись, що то значить, яка то велитенська робота, яких усиль вона вимагає, яких сил, якої кількости людей, знаття, досвіду, матеріальних засобів.

Бо що то значить наша, національно-українська державність? То значить, що всі органи державного управління й господарства мають бути насамперед утворені на Україні, там, де їх зовсім не було до сього часу. Це не переформування старих, організованих, пристосованих до життя віками апаратів, не заміщення одних людей другими. Ні, творити все з самого початку, з самих дрібничок, творити в місяць-два те, що в других землях утворювалось десятками віків. Творити ці органи, не маючи ніякої мілітарної сили й маючи в той же час проти себе й мілітарну, й поліційну, адміністративну силу старої держави, маючи проти себе ворожість усієї неукраїнської людности.

Але нехай би ворожу силу вдалося якось перемогти. То де ж ті сили, якими робились би ті апарати, та величезна, складна машина, що зветься державністю? Адже треба тисячі досвідчених, освічених і національно-свідомих людей, щоб ними засадити всі урядові посади, всі інституції, починаючи з міністрів і кінчаючи писарчуками в канцеляріях. Де ж вони ті люди, де вони могли взятися, коли ми не мали своєї школи, коли не мали ніякої можливости мати свою масову інтелігенцію, з якої можна було б вибрати тих і досвідчених, і освічених, і національно-свідомих людей... З чого починати? Що робити? Ми ж ніякого ні державного, ні адміністративного досвіду не мали й не могли мати. От групка собі людей, складена з журналістів, політичних емігрантів, учителів, адвокатів, то що.

Дійсно, тільки той ентузіазм і те високе піднесення духа могли надати одваги взяти на себе ту колосальну, непосильну працю, яку приняла на себе Центральна Рада.

Так,— ми бачили й передбачали всі труднощі.

Ми розуміли всю небезпеку, на яку наражали саму ідею української державности на випадок неудачі, на випадок виявлення нашого безсилля, неуміння, недозрілости.

Але нашою метою, істотною, грунтовною метою була не сама державність. Наша мета була — відродження, розвинення нашої національности, пробудження в нашому народі своєї, національної гідности, почуття необхідности рідних форм свого розвитку, здобуття сих форм і забезпечення їх. Державність же є тільки засоб для сеї істотної цілі. І через це самий процес здобування сеї державности вже мав би служити пробуджуючим, наштовхуючим і усвідомляючим фактором. Чи виграло ся би чи програлось, а процес був би все одно й він уже сам викупив би й покрив би всі можливі неудачі.

...І ще раз кажу: злиття з працюючими, творчими клясами українського народу, черпання своєї сили тільки з цього великого джерела й праця тільки для його, от — це робило Центральну Раду такою могутньою.

<...> ...Пролетарська держава, яка народжується з революції, має на меті усунути всякі форми утиску, всякі форми підлеглости, нерівности, всякі явища, які стоять на перешкоді вільному, всебічному розвиткові людини.

...національний утиск, національна нерівність чи підлеглість тісно, глибоко, органично пов'язана з утиском, підлеглостю і нерівностю соціальною й економичною. І коли ми, руські комуністи, хоч в якійсь мірі піддержуємо нерівність або підлеглість національну, то це значить, що ми піддержуємо підлеглість соціальну й економичну, це значить, що руський пролетаріат перебірає на себе функції знищених руських паразітарних буржуазних кляс що-до визиску українського робітництва й усього укр. народа.

<...> історія показала українству всю безплодність, усю шкодливість і навіть злочинність намагання убгати відродження української нації в неприродні для неї, огидні її соціальним прагненням форми. Ті люди, які, йдучи за своїми власними клясовими сімпатіями й інтересами, хотять утворити українську державність клясово-буржуазну,— шкодливі й злочинні фантасти: вперед треба мати ті буржуазні кляси, а тоді з ними творити ту державність. Коли ж вони знають самі, що цих кляс немає, що процес витворення їх є справою цілих поколінь, а все ж таки намагаються іменно таку державність утворювати й ради неї боряться проти національної робітничо-селянської державности, коли ради цього валяються в ногах

світових насильників і злочинців і продають за поміч у цій боротьбі свій народ, то їм місце тільки на лаві народного суворого суду.

Відродження української нації в національній сфері йшло й ітиме в гармонії з соціальним визволенням. Це є аксіома трьохлітнього досвіду нашої революції.

МОРАЛЬНО-ЕСТЕТИЧНА ПОЗИЦІЯ

Ідея «чесности з собою» зародилась в мені, як я вже казав, давно. Ще в той час, коли мені кожний, хто звав себе революціонером, уявляв ся героєм, коли душа була піднесена до зразків Радіщева, Перовської,— вже тоді я почав помічати якусь дізгармонію між оточуючим мене реальним життям і образами утворенними юнацькою фантазією.

Я приглядав ся до сього життя, вдумував ся в учення соціялізму, але чим більше я робив се, тим яскравіше ставала перед моїми очима ся дізгармонія.

Передусім я помічав сю дісгармонію в самім собі. Я вважав себе за поступову людину, за члена соціялістичної організації, я щиро й горяче протестував проти соціяльної неправди, в імени сього протесту йшов до тюрми, готовий був іти на смерть за перемогу своїх політичних і соціяльних переконань. В той час я написав вже кілька оповідань, в яких висловлював свій протест проти соціяльних несправедливостей. Критики знайшли в них і розуміння народної душі, й щире відношення до пригноблених, й «проповідь правди й свободи», одним словом все, що можна знайти в оповіданнях «з народняго життя» у автора не ворожого народу.

Але се мене не заспокоювало. Я не брехав в сих оповіданнях, не проливав лицемірних і сентіментальних сліз, о коли б тільки се, тоді би все було осягнено! Але сам перед собою я знав, що мої оповідання, моя участь в партії, мої тюрми, мої натхнені проклямації — все се щире, все се в мені, я не брешу в сьому ні собі, ні иньшим, але... все се не те. В щоденним життю я жив не відповідно сьому. Я, наприклад, без огляду на свою віру в світле, чисте вчення соціялізму, почував себе моральним злочинцем,— я ходив до простітуток, любив іноді випити, доводилось ізза конспірації брехати своїм же товаришам, бути нечесним з найблизшими людьми, робити часто несправедливі й брутальні вчинки. Все се не відповідало взірцеві соціяліста, яко людини вищої моралі, героя й свя-

того... Звісно, се мучило, змушувало змагатись з собою, змушувало ще пильніше приглядатись до сього оточення. Але те, що почав я й тут помічати, не тільки не заспокоїло мене, а викликало ще більше недоуміння й роспач. Я побачив, що більшість моїх товаришів також не святі, що їх щоденне й навіть партійне життя не відповідало високим взірцям революціонерів попередніх часів. Вони в більшій або в меньшій степені робили все те, що й я.

...Багато товаришів говорили мені: «Так не можна писати про революціонерів, се шкодить партийній справі, се підкопує авторитет інтелігенції» *. Спочатку сі аргументи здавали ся мені переконуючими, але потім я побачив їх хибність, я побачив, що ховання своїх болячок ще більше пошкодить партійній справі, ніж сміливе, болюче виявлене й курування їх.

«Але ж ви клевещете на інтелігенцію, ви описуєте її лицемірною, брехливою, нечесною — казали иньші. «Та ні ж бо!» — відказував я їм, дивуючись, що вони не розуміють мене,— навпаки, я вважаю їх за найщиріших, чесних, свідомих людей, з посеред цілої суспільности: коли би я хотів описувати лицемірів, я знайшов би ліпші зразки з иньших верств. Але в тім то й річ, що про сі «иньші верстви нема що й говорити — там лише оден нерозумний, жорстокий, впертий егоїзм, сервілізм, брехня й темнота. Мене якраз цікавило, мучило те, що найліпші, найщирійші з посеред сього суспільства якось фатально, навіть самі того не бажаючи, поводились не так, як би треба було...

...Істнують всім відомі, узнані законом, звичаєм норми моралі: не можна красти, не можна брехати, обманювати, прелюбодійствувати, насильничати й т. п. Але разом з тим не має ані одної людини, яка б не збрехала, не обманила, не перступила семої заповіді, хоть би в «помишленії своїм». Не кажучи вже про селян, робітників, яким ніколи думати про свої «гріхи», які не мають потрібних для сього засобів думання, але чому ж найсвідоміші, ті, що перевіряють кожен свой крок, кожну свою думку, чому вони переступають сі, всіма признані заповіді? Адже ж ясно й просто сказано: «не бреши, не бреши ніколи й ні кому». И мимо того, ті, що знають се, що поборюють брехню,— самі брешуть. Та й як же не брехати, коли ти живеш наприклад по чужому пашпорту? Вже сам сей факт — брехня й обмана. А коли тебе заарештують жандарі й ставлять такі питання, правдиві відповіді на які провалять ці-

* Мається на увазі п'єса В. К. Винниченка «Дізгармонія».

лу організацію, тоді як мусиш поводитись? — Звичайно, брехати й чим правдоподібніше, тим ліпше.

Виходить, що іноді можна брехати? Але коли ж саме можна, а коли ні? Судячи по сьому випадку, можна брехати ворогу, можна брехати тоді, коли брехнею спасаєш багатьох людей.

Але подібних випадків є дуже багато й в кождім з них може бути щось нове, що не вкладається в виведену з першого прикладу норму. Наприклад, не ворог, а мій близький товариш знаходить ся в тяжкім критичнім стані хороби. Він хоче знати про дорогу йому людину, яка вчора вмерла. Коли сказати хорому правду,— вона його так зворушить, що хороба може скінчити ся смертю. Чи можна збрехати в такім випадку? Не тільки можна, але навіть необхідно, бо правда буде свідомим убивством.

Кожному трапляли ся в життю подібні випадки й певне кожний переступав категоричний приказ: «не бреши!»

Який же висновок може зробити з подібних прикладів людина, що хоче ясности й точности в своїм життю? Насамперед вона може сказати: абсолютний характер заповіді «не бреши» — є безглуздий, неможливий і шкідливий. Іноді мусиш брехати. Коли саме мусиш, завше чи тілько іноді, се поки що неясно, ясно лише те, що категоричний, абсолютний характер сеї заповіді неможливий.

Коли перевірити всі заповіді сучасної моралі, то й відносно всіх треба признати, що абсолютний характер уступаєть ся перед умовним. Навіть запеклі оборонці абсолютної моралі, урядові судді узнають се. Коли судять злодія, рахують ся не лише з самим фактом переступлення заповіді (статті закона), але й з тими умовами, при яких се стало ся, й трапляєть ся, що не знаходить ся ні одної людини, яка би не виправдала злодія.

Але знову тут виникає така непевність: коли мораль не має абсолютного характеру, то, виходить, можна брехати, красти, обманювати, насилувати? Коли се визнати, тоді почнеть ся цілковите здичання людей?

При сій думці я, було, зупинив ся. Але повертати назад мені було вже неможливо, неможливо узнавати те, що було одкинено й розумом й чуттям. Тоді я спробував обдурити себе таким способом: нехай, думав я, сучасна мораль буде ідеалом, якого всі повинні прагнути, не жива регулююча людські відносини норма, а щось недосяжне; нехай вона буде подібною до шматка мяса, високо привязаного перед собаками: котра з них підскочить вище всіх, та й краща од усіх. Котра лінива, хоче як небудь вкрасти недосяжне, ту покарати. Коли сучасна мораль не може мати

абсолютного характеру, то караючий, думав я, примусовий є можливий і необхідний. Сучасний суд з його страхом кари, суспільна опінія — ось ті поправки до ідеалу, ті живі норми, що регулюють порядок людських відносин.

Але, звичайно, так обманювати себе може лише той, для кого така самообмана корисна, хто покірливо й без застережень вірить в правдивість сих норм. А я тільки з одчаю звернув ся за поміччю до сих непевних охоронців істини. Досить було прямо й отверто глянути їм в очі, щоби побачити в них звичайнісеньких шахраїв, од яких краще бути далі. Кождому відомо, що на суді звичайно виграє той, хто має за пазухою камінь.

Як же бути? Передо мною було три можливости: 1) одкинути всяку мораль і красти, брехати, обманювати, робити все те, що мені хочеть ся, 2) узнати правдивість сучасної моралі й, будучи консенквентним, робити абсолютно все, що вона приписує, й 3) жити так, як живуть всі, так звані «порядні» люде: не думати ні про які суперечности, жити, як всі живуть, старати ся по можливости бути чесним, правдивим; коли ся правдивість буде переступати приписи гречности, чи почне переходити «почуття міри»,— одкинути, її, замінивши загальноузнаною спокійною й вигідною брехнею.

Але ні першого, ні другого, ні третього я не хотів й не міг прийняти.

<...> Раніше я лише почував, що не можу робити тілько того, що для мене одного приємно й корисно. Не тому, що я хотів слухати ся приписів моралі, ні, навіть цілком одкидаючи їх, я не міг слухатись лише виключно своїх індивідуальних бажаннів. Мені здаєть ся, що всі ці теорії індівідуалізму просто безглузді в своїй консеквенції і так само неможливі до переведення в життя, як неможлива суха вода. Ще хорі, ненормальні люди, з звиродніліми інстінктами можуть хотіти бути індівідуалістами, але людина, яка має більш-менш нормальні інстінкти, яка жила серед суспільства й хоть трохи аналізувала свої переживання, не може бути індівідуалістом.

Мої критики, як мені здаєть ся, лише з призвичаїння до примусового характеру сучасної моралі обвинуватили мене в проповіді індівідуалізму. Бож справді, коли одкидати обовязковість загально узнаних норм, то щож тоді лишаєть ся? Особисте бажання: «роби, що хочеш». Так і я думав, але почував, що й сього не зможу. Та й як же я міг одняти в матері, в брата, в дитини те, що для них необхідне й зужити для власної втіхи? Не узнаючи ніяких

заповідів, я можу для їхньої втіхи віддати навіть те, що необхідно для мене самого. Деж тут консеквентність? І чому діти, які ще не скоштували плодів пізнання добра й зла, чому вони поводять ся так, немов би давно вже живуть на світі й навчили ся рахуватись з бажаннями иньших людей? І чому у животних, зовсім не обзнаємлених з абсолютними нормами заповідів, можна зустріти зворушуючі приклади любови й самопожертви?

Люде, які тримають ся примусово-караючої моралі, люблять говорити про «животні інстінкти», про «звірство». Д. Арабажин з безнадійністю вказує на Мирона, який говорить: «Ну, звісно, що й я й ти животне. Доки ще будуть лякати цим словом?» Не кажучи вже про те, що в науці — в людській свідомості — людина зветь ся «животним», можна би ще знати, що не все вже у животних таке й пагане. У них є такі риси, які й людям варто би було мати.

Так,— і в людей і в багатьох животних виробив ся інстінкт продовження породи, а з нього груповости. Хто знає, чи не була ся примусово-караюча мораль причиною того, що багато людей втратили сей великий соціальний інстінкт? Чи не сприяла вона пригнобленню одних людей другими?

Але так чи инакше я почував, що задля своєї користи я не можу покривдити своїх близьких,— рідних, друзів, товаришів, себто людей близьких мені своїми інтересами, характером життя. А коли я побачив, що на всьому протязі історії люде жили тільки такими групами, об'єднані спільністю й однаковістю своїх інтересів, що сі інтереси впливали на сформулування свідомости, значить і на людську етику,— тоді я переконав ся в тім, що одної, абсолютної, вічної моралі не було, немає й бути не може. Ся «святиня» того ж походження, що й святині релігійні, політичні, економічні. Коли ми повстали проти «святого» права власности, проти «святих» форм політичного ладу, коли ми, виходячи з того ж марксівського світогляду, признали їх шкідливими для поступового розвою людскости, то чому не можемо віддати такій же критиці й «святині» моральні? Певний політичний устрій являєть ся формою й средством панування одної кляси суспільства над иньшими. Чи не теж саме й з мораллю, яка завше істнувала для пригноблених, а пануючі узнавали її лише як стримуюче, примусове, караюче средство для плебса. Самі ж вони, як всім відомо, тримали ся иньшої моралі: «після нас хоть потоп».

Хіба жити на кошт другого — не крадіж?

Хіба добувати засоби до життя без власної праці,— не крадіж?

А що кажуть сі, що крадуть в такій спосіб, і що каже їх мораль? — «Не крадь!»

Хіба війна — не вбивство?

А що кажуть сі, що вбивають? — «Не вбивай!»

Соромно, боляче робить ся, коли помислиш над тим, чого сам мучив ся й иньші мучать ся. Ті, що крадуть і вбивають, ті не мучать ся, вони сміють ся собі в глибині душі й гаряче обстоюють за сими підпорами «ладу й порядку». Вони найзапекліші оборонці благочестя, моральности, церкви, святинь. Се й зрозуміло: «для народу треба видумати Бога».

Але ж ми тут при чому, ми, що перестали вірити в потребу богів? Для чого ми, що протестуємо проти гніту й крадіжу, підтримуємо брехню насильників?

Хто найбільше страждає й мучить ся від свого розладу з старою мораллю? Найчесніші й найщиріші...

<...> Я сам пережив сі спроби закувати життє, витратив багато енергії і прийшов до того висновку, що сими спробами я лише затримую його ріжноманітність і силу. Абсолютна, вічна мораль з незмінними догмами-заповідями — подібна до хлопчика, який рученятами намагаєть ся вдержати потік і кріз пальці якого вільно ллєть ся вода.

Для тих, хто в наслідок свого буття відограє в процесі життя стримуючу ролю, розумієть ся,— необхідно обороняти все непорушне, вічне, незмінне. В нашім суспільстві роблять се пануючі кляси. Вони,— щиро чи лукаво,— але мусять голосити, що форми їх панування суть святі, незмінні, непохитні.

Але пригноблені,— ті, що в наслідок буття свого стремлять все вперед і вперед,— не можуть вірити в се. Для їх потрібна така свідомість, яким є їхнє буттє, то значить — така, котра б була вічно в русі, змінювала ся, безперестанно обновлювала ся. Але так як і все, зміна, рух, підлягають певним правилам. Пізнати сі правила, винайти напрямок їх й зв'язок з иньшими — се завдання соціялістичної думки.

Виходячи з сеї засади, я зробив спробу окреслити сю методу. Для тих, що рвуть ся вперед, борють ся — необхідний як найбільший розвиток сил і як найраціональніше зужиданнє їх. Сили людини складають ся з найріжнійших елементів. Треба, щоб сі елементи не ослаблювали ся взаїмно, а, навпаки, зміцнювали ся. Сучасна мораль розколює людину. Являючися цілком непридатною до життя, вона

ослаблює поступовий рух пригноблених. Її треба відкинути й керуватись принціпом концентрації сил й раціонального зужиткування їх. Таку методу я назвав (через що так, а не инакше,— я пояснив вище) «чесністю з собою».

СПОСТЕРЕЖЕННЯ НЕПРОФЕСІОНАЛА. МАРКСІЗМ І МИСТЕЦТВО

Радікали, демократи, поступовці, консерватори і всякі инші громадські групи — се частини одного цілого, одного певного світу, з одною спільною їм всім соціальною основою.

Марксізм же — не частина, а сам ціле. Се — новий світ, з новою основою, а тому з новим способом реагування на життя, з новими ідеалами й способами їх досягнення.

Між марксізмом і всіми иншими громадськими течіями та сама ріжниця, яку ми бачимо у всій природі між двома категоріями елементів: одні служать стримуванню, зберіганню пережитого, закріпленню істнуючого, а другі прагнуть вперед, до нових форм, до майбутнього, ще не перейденого.

І тільки непослідовні, інтеллектуальні марксісти, люди, які лише теоретично признались до марксізму, можуть згодитись, бути тільки партією. Марксівське вчення не пройшло у них далі сфери абстрактного думання, не зачепило инших сторін їхнього психичного й соціального життя, просякненого старим способом думання, почування, ідеалізування.

І через те, певна річ, вони цілком погоджують ся, що й естетика, і етика, і фільозофія можуть бути тільки загальнолюдськими.

Я хотів би нагадати таким марксістам основну тезу марксістської фільозофії: не свідомість складає буття, а буття — свідомість.

Дійсно, мусить виникнути великий гвалт, коли всі марксісти захотять провести до кінця, до повного, безпощадного, сміливого кінця сю тезу. Тоді у найзапекліших інтеллектуалістів не стане ніякого сумніву, що марксізм має, мусить мати і свою поезію, літературу, етику, політику, все своє, окреме, нове, увільнене від старих закамянілих форм.

Марксізм — се не рука, не нога, не орган одного тіла, а нове тіло, дитина, яка росте в лоні матері — старого громадянства. Се нова соціальна істота з власними руками, ногами, серцем, розумом.

І перш усього — марксізм є рух. Рух без перерви, без спочинку, творчий і руйнуючий. Мало того: се вічна самоорганізація, самогармонізація.

<...> І що таке мистецтво, наука, політика і инчі прояви людського духа? Се є засоби в боротьбі за існування, се досвід людей, який нотується чи в парламентських законах, чи в точних формулах науки, чи в образах письменників, чи в догматах моралі й релігії.

Але ми знаємо, що боротьба ся, на жаль, вела ся людськостю не тільки з ворожими силами природи, а й між собою, що засоби сі вироблялись не тільки на опанування тими силами, але й на панування над чоловіком. Історія — се боротьба кляс. І само собою, хто переможець в тій боротьбі, того й воля, того й закони, тому належить все, що він здобув у боротьбі. І також само собою, що, здобувши, переможець, як я сказав, всіма силами стараєть ся удержати за собою здобуте, зробити стан свого панования незмінним, абсолютним, вічним. Він всі засоби вживає для сього, всі, які тільки може дати йому наука, політика, зброя, гроші, й само мистецтво. Переможець велить їм говорити те, що йому потрібне, велить вірити в те, що йому користне, велить гіпнозувати себе і всіх. І по глаголу його так і діеть ся весь час, як довго істнує переможець. На думанню людей, навіть на їх почуваннях лежить віковічне тавро догматизму, абсолютности, дух їхній має нахил до покори, до фаталізму.

Багато говорять про свободу мистців. Мистець — се, мовляв, незалежний ні від кого, вільний, безсторонній творець. Смішне, наївне, самообманне базікання!

Мистець також людина. Він так само родить ся, живе і виховуєть ся, як всі инчі люди. Псіхіка його складаєть ся тим самим законом, що й других людей. І так само,— хоче він того, чи не хоче, знає, чи не знає,— а мусить відбивати в своїх творах свій спосіб думання, почування, свій погляд на світ, на людей і на їхні відносини. А сей спосіб є той, який він виніс з своєї родини, з свого осередку, в якому жив, з комбінації тих інтересів, які панують над ним. І по творах його, навіть по формі їх ми легко можемо пізнати, як і чим жив той «вільний» творець.

І, вільно чи не вільно, а в праці більшости сучасних мистців одбиваєть ся воля й закон переможця. Ми бачимо, наприклад, як в творах багатьох письменників видатну роль грає ідея фатума. Більш щирі, живі, з елементами боротьби в своїй псіхіці — ставлять сю ідею з обуренням, з протестом, з бунтом. Вони не хотять мирити ся з існуючим злом, з законом вічности його. І в бунті своєму кида-

ють виклик всьому, що вважають за первопричину того зла.

Другі — пасивні, з нахилом до покори, з духом слабким і нещирим — тільки скиглять, тільки складають побожно руки перед Долею, Розумом, перед Незмінним, Непереможним і т. п.

А самотність? Ся розпросхвалена риса якихсь особливих, страшно поетичних, благородних і тому подібних душ? Бути самотним в наш час, се ознака вищого, шляхотного, зажуреного духу.

Але для марксіста ся риса гідна тільки жалю та огиди. Жалько тільки хорошого чоловіка, який не мав сил бачити в життю щось більше, ніж свій шляхотний дух, та свої таємні печалі. Шкода, що сили його пішли марно, на загортування себе в плащ дурного, самолюбування, але й гидко, що се самолюбування виставляєть ся як щось гарне, гідне поваги.

Але знов таки: як чоловік живе, так він думає й почуває; яке його життя, така його й свідомість.

Хто такі, повторяю, більшість сучасних письменників? Се — переважно люди з кляси переможців, люди, які просякли способом думання пануючих. Як, наприклад, кожна людина родить ся з ідеями причинности, вросли́ми в людську псіхіку за многомілліонний час її істовання на землі,— так чоловік із кляси переможців з дитинства росте в ідеях вічности, фатальности й святости істнуючого й милого переможцеві порядку речей. А порядок сей, ся фатальність такі безперспективні, такі обмежені, нудні, так давлять живу душу, що не дивно, коли найбільш чулі стогнуть, бунтують ся і кленуть Фатум.

У нас, в українців, правда, таких бунтарів мало. Наші «шляхотні, поранкові, поетично-зажурені» і всякі инчі самотники задовольняють ся поганесеньким ряденцем, яким обгортають свої мимоволі демократичні постаті. На плащ переможців у них нема сил і права, бо вони, на їхній жаль, переважно сини мужиків, сини суто-мужичої нації. Скільки є змоги, вони фарбують свої рядення в романтичні, демонічні, сатанистичні, «символістичні» кольорі, але то так убого і смішно виглядає, що соромно стає навіть за сі демонизми та самотности.

Я хочу колись ще повернутись до сього з'явища в нашій літературі і, як матиму спромогу, зупинюсь докладнійше на йому. Тепер тільки скажу, що воно виникло не по волі сих самотників,— і вони, і воля їхня, і демоничні ряденця є тільки прояв буття України в даний момент.

Але се ж буття мусить породити й щось инче. Рух є

закон всього істнуючого. Велике бажання у переможців зупинити його, кричять вони: «стій, сонце»,— але не все в їхній волі.

Закони руху родять инші елементи, які не мають ніякого інтересу берегти те, що оджило своє, що вже гниє і гнійними випарами отруює життя. Сі елементи не мають великого довірря до незмінности і Фатума, вони знають, що не в сей бік треба б їм звертати свій протест і обурення. Не по тому напряму, де стоїть глуха, містична, непереможна стіна, а по тому, куди прямує все вперед, в голубу далечінь, до просторів.

І цілком натурально, що від такого відношення до світу мусить бути й цілком инший дух у таких елементів, дух активного протесту, завзятої віри, неухильного прагнення до твердо бажаного, настрій діяльний і дійсно творчий.

А всяка діяльність, тим паче ж діяльність боротьби за весь час істнування людей — вимагає спільности, громади, єднання, а не самотности й поодинокого скигляння.

Марксізм і є виразником кляси тих елементів. І тому, я гадаю, кожному, хто не дуже закоханий в своє розмальоване ряденце самотности, ясно, що марксізм має рацію в своїх претензіях на свою літературу, свою етику, на свої розуміння краси.

ВАСИЛЬ ВАСИЛЬОВИЧ ЗЕНЬКОВСЬКИЙ
(1881—1962)

В. В. Зеньковський закінчив історико-філологічний факультет Київського університету, де потім працював доцентом та професором. У часи громадянської війни в Україні входив до складу українського уряду Скоропадського. 1919 р. емігрував до Югославії, де викладав філософію у Белградському університеті. Потім працював у Празі, а з 1926 р.— у Парижі професором Богословського інституту. В 1942 р. прийняв священство.

Основні праці: «Сучасний стан психофізичної проблеми», «Проблема психічної причинності», «Психологія дитинства», «Російські мислителі і Європа», «Історія російської філософії» (у 2-х т.), «Основи християнської філософії» (у 2-х т.).

Уривки подані за виданням: Зеньковский В. *Проблема психической причинности. К., 1914.*

<...> Ні як емпіричний критерій, ні як логічна характеристика поняття причинності, момент послідовності явищ не може бути визнаний нами.

<...> Таємниця часу є таємниця становлення взагалі; ось чому проблема причинності так тісно пов'язана з проблемою часу. Причинні зв'язки, взяті поза часом, повністю перетворюються в логічні зв'язки, тобто приводять до раціоналізму... Оскільки наше пізнання звернене до процесів, до змін, взагалі до того, що відбувається в часі, остільки ми не можемо усунути час із дійсності, бо мусимо користуватися поняттям причинності.

...Час ірраціональний не тільки тому, що він обмежує ідеальне начало буття: в ідеальній сфері взагалі немає місця становленню, немає місця часові. Логічні зв'язки за своєю суттю позачасові і не мають потреби в часі для того, щоб за підставою з'явився наслідок.

...незворотність плинності часу ясніше за все розкриває його ірраціональність. Проте будучи ірраціональним, час може увібрати «в себе» ідеальні зв'язки або може вбиратися цими ідеальними зв'язками. Тут пролягає остання межа нашого пізнання, бо феноменологічна подвійність буття, наявність у бутті ідеального начала і реального часу ні до чого далі не зводиться.

<...> ...ми маємо вказати, що поняття необхідності, якщо абстрагуватися від моменту «примусовості», котрий наділяє необхідність якоюсь таємничою силою над буттям, тобто абстрагуватися від реальної необхідності, мусить мати чисто ідеальний сенс.

Необхідність як носій ідеального начала проникає в реальний потік причинності, проте повністю його підпорядкувати собі не може; якби необхідність була самою «суттю» причинності, то для нас завжди залишалося б загадкою, чому причинність розвивається в часі, чому вона незворотна. Наявність часу є межею необхідності, ідеальною за своєю природою і такою, що не потребує часу для свого здійснення: найкраще підтвердження останнього дає математика. Проте не визначаючи суті причинності і знаходячи в часі свою межу, необхідність «проникає» в потік причинності й оволодіває ним. Взаємовідношення необхідності та причинності саме підпорядковується часові, як це особливо яскраво видно на прикладі людства, котре в своїй історії звільняється від нижчої необхідності, щоб добровільно підпорядковуватися вищій.

...Причинність не повинна мислитися як зовнішня бут-

тю сила, що покликана пояснити факт мінливості. Причина нічого іншого в собі не містить, окрім іманентного фактора мінливості; її сенс полягає в тому, що все, що буває, породжує щось нове із себе.

<...> ...поняття причинності набуває у понятті «творення» і «переходу сил» свого істинного змісту; мало того, саме поняття сили вводиться в систему нашого мислення за вимогою причинного пояснення дійсності.

...Серед різних «ознак» причинності на першому місці ми ставимо момент «творення» причиною своєї дії, що й виражається у так званому «переході» сил. Завдяки поняттю сили стає зрозумілою і суть причини, оскільки дві інші сторони причинності — «необхідність» зв'язку причини й дії та неможливість усунути час із причинного потоку — приводяться, у зв'язок лише через поняття сили.

...плинність часу, що несе з собою безперервну зміну явищ, лише тому може бути поєднана з єдністю буття, що плинність змін ми вважаємо обумовленою комплексом стійких сил. Реальна єдність буття, «забезпечена» силами дійсності, дає місце ідеальному фактору — началу однозначності, але водночас вона «підвладна» часові, і природа буття поєднує в собі таким чином таємницю часу й ідеального начала, ірраціональний та раціональний моменти. У живій єдності обох начал буття виявляє себе як потік причинності, але, виявляючи себе в ній, буття розкривається як система сил, як жива і живуча єдність.

<...> ...поняття сили має свою емпіричну основу у внутрішньому досвіді, а поняття дії, творення — у зовнішньому.

...Основний зміст поняття причинності має емпіричну основу.

<...> Необхідність, притаманна поняттю причинності, не дана, одначе, нам у чуттєвому досвіді. ...Необхідність не охоплює собою повністю потоку причинності, оскільки у причинному відношенні можливий елемент випадковості.

...Момент необхідності, будучи незалежним від досвіду за своїм гносеологічним походженням, знаходить, проте, в досвіді свої межі у його застосуванні до причинності. Він не має органічного зв'язку із сутністю причинності, а раз немає апріорної необхідності мислити причинні зв'язки необхідними, раз, з іншого боку, об'єм охоплення причинності необхідністю не має визначених меж, то значить, питання про походження моменту необхідності зводиться виключно до психологічної, а не до гносеологічної проблеми.

<...> Закону причинності не властива та строга за-

гальність і необхідність, яка дійсно могла б засвідчувати його апріорність. Мало того: раз до змісту закону причинності входить емпіричне поняття мінливості, то значить цей закон не є трансцендентальною передумовою досвіду, а сам грунтується на досвіді. Правда, сягаючи досвіду, закон причинності не з досвіду отримує свою... загальність і необхідність; проте ця загальність і необхідність не можуть бути повністю виведені із трансцендентальності категорії причинності.

<...> Застосовуючи категорію причинності, ми творимо досвід. ...закон причинності має об'єктивне значення — не лише як загальнообов'язкове і необхідне правило пізнання, а як умова, котра визначає явища як щось таке, що відноситься нами до явищ.

<...> Постулат загальної причинності має... суто релігійний сенс: наша сучасна наука в основному своєму постулаті загальної причинності запліднюється, на наш погляд, релігійним мисленням. Там же, де підгрунтя науки хоче бути позарелігійним, воно або фіктивно звільнюється від релігійної основи, або втрачає всяку основу; перше ми знаходимо в системі об'єктивного ідеалізму, друге — в емпіризмі.

...Закон причинності, що є постулатом у сфері пізнавального мислення, може бути обгрунтований таким чином лише в понятті самопричини, реальність якого дається лише в релігійному досвіді.

<...> Якщо ми визнаємо вічність матерії і сили, то з цих даних ми ніяк не можемо вивести пануючої в природі закономірності. Швидше можна було б стверджувати, що ідеальне, логічне начало могло породити матеріальне буття, ніж навпаки! Якщо реальний потік буття натягнув на ідеальний «скелет» живу плоть матерії, то це може бути зведене або до ідеальної сили, до Логосу, або має бути визнане первісним фактом. Але безначальність матерії і пануючих над нею законів є фіктивною зупинкою нашого розуму: те, чому не притаманна реальна сила («закони»), не могло б підпорядкувати собі реальне буття без Вищої реальності; проте й матерія як саме буття не могла б бути ідеально прозорою, якби не було для цього підстав у надсвітовому Логосі. ...Ми можемо віднести цю загадку до царини непізнаваного, що не тільки не заперечує телеологічного характеру механічної причинності, але й закріплює його.

<...> В органічному світі механічна причинність не може бути застосована, оскільки там існує амеханічний фактор, тобто психіка.

... якщо механічна причинність має сліпий характер, то органічна має доцільний характер, тобто містить у собі дію «кінцевої причини».

Як для органічної, так і для механічної причинності характерним є телеологічний фактор. Проте в межах останньої телеологічний фактор має трансцедентний характер, тоді як у життєвих процесах доцільність іманентна організмові.

...Але поняття іманентної доцільності може мати самостійне значення лише в тому випадку, якщо вона проявляється у формі «кінцевої причини». Поняття «кінцевої причинності» і є основною особливістю органічної причинності,— без нього вона втрачає своє основне значення. ...Тільки психічне буття, і та, зокрема, його модифікація, котру ми називаємо волею (в широкому значенні слова) і може бути такою «кінцевою причиною».

<...> Свідомість є дійсно вища і найважливіша функція психіки, розвиток якої має телеологічний характер, що не лише викликається причинами зовнішнього характеру, але й знаходиться в площині основного руху психіки до ідеального розвитку закладених у ній сил.

...Психічна причинність... є причинність суб'єктивна, і лише в ідеальному своєму змістові вона набуває структурного характеру, веде до феноменологічної багатоманітності. Зміст — і тільки він — виступає носієм периферійного моменту в потоці психічної причинності.

<...> Усі психічні процеси являють собою розвиток психічної активності, і тільки в психічній активності й здійснюється психічна причинність, але все це ми усвідомлюємо лише при вольових процесах.

<...> Психічне буття не може виникнути з інших форм буття — що так важко було збагнути різного роду матеріалізмові, якщо в мені протікає психічне життя, що виявляє планомірний розвиток, то воно мусить мати свій психічний корінь, своє ядро, з якого воно розвивалося,— інакше ми впадаємо в неминучий матеріалізм. Саме ця психічна основа душі і виступає реальним суб'єктом психічного розвитку, носієм єдності психіки; його справедливо можна назвати реальним «я», як тією основою, на котрій виростає емпіричне «я». Реальне «я» є центром психічного життя, його організуючою силою, джерелом психічної енергії, що в ньому проявляється.

<...> ...Розвиток психіки в її цілісності виказує наявність у душі глибинної формуючої сили, завдяки дії котрої за численними окремими процесами поступово починають вимальовуватися контури індивідуальності. Як би

не впливало навколишнє середовище на хід психічного життя, проте воно не може стерти всього того, що вкладено в індивідуальність, і може лише уповільнити чи прискорити виникнення тієї чи іншої психічної сили, і влада середовища не усуває творчих сил індивідуальності, які перетворюють раба умов у могутнього володаря над ними. Ми ніколи не можемо навіть сподіватися психологічно вичерпати всієї глибини того, що закладено в індивідуальності — і завдання ідеального розкриття її, оскільки вони усвідомлюються нами, завжди розгортають перед нами перспективи безконечності.

...Психічні процеси не можна зрозуміти з них самих, і лише через зв'язок їх із суб'єктом вони набувають свого істинного сенсу. ...Душевні явища виявляють у собі психічну причинність у залежності саме від того, що вони породжуються суб'єктом, духовною субстанцією. В духовній субстанції приховується стійка основа психіки, в безперервній діяльності котрої і виявляється самостійна психічна причинність. Духовна субстанція є, судячи з усього, невичерпним джерелом психічної енергії.

<...> ...Ідея безпричинності в повному своєму змістові застосована... лише до Божества.

...У своєму розвитку індивідуальність підпорядкована причинності, за своїм основним змістом вона багато в чому має бути зведена до зовнішнього для неї акту «творення»... Індивідуальність слід розглядати як неповторний промінь Абсолюту. Якщо індивідуальність не є в повному смислі causa sui,— то в ній усе-таки живе і діє немовби промінь із справжньої causa sui — Божества. Чим ближче підходимо ми до вивчення індивідуальності, тим яскравіше виступає перед нами... те, що не можна розкласти, що є єдиним і незамінним.

<...> Увесь неосяжний світ, з усім безмірним хаосом «випадковостей», що зустрічаються в ньому, замінюється для нас величною картиною вищої причинності, яка йде від Основи світу, від Божества, в котрому «випадкове» відкривається як розумне, лиш недосяжне для нас.

Переклад з російської мови *М. І. Лука*

ДМИТРО ДОНЦОВ
(1883—1973)

Д. Донцов, видатний діяч та ідеолог українського національно-визвольного руху, народився поблизу Мелітополя 29 серпня 1883 р. З 1900 до 1907 р. у Санкт-Петербурзі вивчав право. Після закінчення університету переїздить до Києва, де вступає до Української соціал-демократичної робітничої партії. За активну партійну діяльність його ув'язнюють. У 1908 р. тікає з Києва до Галичини й удосконалює вивчення права у Відні. З 1914 до 1916 р. проживає у Відні, потім — у Швейцарії. У 1917 р. їде до Києва, де після повалення царського режиму очолює Українське телеграфне агентство. Після заяви українського уряду про союз з Росією повертається до Швейцарії, де працює в Українській дипломатичній місії.

Після припинення існування УНР Донцов переїздить до Львова, де плідно працює до 1939 р., видає один з найпопулярніших журналів України «Літературно-науковий вісник». У 1939 р. тікає від більшовиків до Бухареста. В часи німецької окупації України живе в Празі. З 1945 до 1947 р. він шукає притулку у Франції, Англії, США. У 1947 р. оселяється в Монреалі (Канада), де живе до кінця своїх днів (1973).

Праці Донцова подано за виданнями: Донцов Д. *Націоналізм. Торонто, 1966;* Донцов Д. *Дух нашої давнини. Дрогобич, 1991.*

НАЦІОНАЛІЗМ

«Націоналізм», який вийшов першим виданням (з друкарні О. О. Василіян у Жовкві) в 1926 році, виступив з ідеологією, яка рвала з цілим світоглядом драгоманівського «демократизму» і соціялізму Маркса — Леніна, пересякнутого отрутою москвофільства.

...Основні ідеї «Націоналізму» були: передусім антитези драгоманівському «малоросіянству». Трактованню України як провінції Росії, що претендувала лише на деякі «полегші» культурного й соціяльного характеру, «Націоналізм» протиставляв ідею політичної нації: нації ідеалом і метою якої був політичний державницький сепаратизм, повний розрив з усякою Росією, а культурно — повне протиставлення цілому духовому комплексові Московщини; під оглядом соціяльним — негація соціялізму. Це була повна антитеза «гермафродитському» світоглядові тодішнього демо-соціялістичного українського провідництва...

На питання «Що?» «Націоналізм» відповідав: незалежність і повний сепаратизм, підкреслення останнього в антиципації майбутніх гасел «федерації», «самостійності», але... в рамках «общего отечества», Росії. На питання «Як здобувати свою мету?» «Націоналізм» відповідав: боротьбою; національною революцією проти Московщини; не шляхом «порозуміння» чи «еволюції».

Ці тези були цілковитою антитезою драгоманівства і соціялізму, бо ідеологія Драгоманова уймалася, ним же самим, в його «гимні»: «Гей, українець просить не много...», Ідея «Націоналізму» замість «немного» — ставляла «все»! Замість «просить» — жадає і здобуває. Також дальшу драгоманівську мудрість (з того ж гимну): постулят «любови, ко всім словянам», а в першу міру до москалів, як до «старшого брата», що мав вести інших, «Націоналізм» відкидав як наївне і шкідливе капітулянство.

За питанням «Що?», «Яка мета нації?», і за питанням «Як осягти її?», на третє питання — «Хто має довершити?» — «Націоналізм» відповів: людина нового духа. Якого? Духа протилежного занепадницькому духові речників української інтелігенції XX-го віку з «рабським мозком» і «рабським серцем» (слова І. Франка). Роз'їжджeному сумнівами розумові тієї інтелігенції, хитливому в своїх думках «Націоналізм» протиставляв незнаючу сумнівів віру в свою ідею, в свою Правду (крикливо окреслену противниками як «догматизм», односторонність і «емотивність»).

Літепло — сантиментальній любові до «рідної неньки», любові спокою та ідилії протиставив «Націоналізм» патос шевченкової, не роздвоєної «одної любові» до своєї нації, її великого минулого і її великого майбутнього (що противники таврували як «фанатизм»). Нарешті хитливій волі тієї інтелігенції, нетвердій в путях своїх, задивленій в «обставини», тобто в ту чужу силу, яка їх створила протиставив «Націоналізм» безкомпромісовий дух, примат його сили над силою матерії (що було в очах противників пустою «романтикою», браком «реалізму»). Крім того, в окремім розділі «Націоналізму», протиставлено евнухському «реалізмові» ту містику, без якої всяка політика мертва і містику, яка є джерелом життя нації та її сили...

<...> Який образ уявляється нам, коли вимовляємо: українська національна ідеологія? Які емоції збуджують у нас імена кирилометодіївців, Драгоманова, Франка і провідників новітнього народництва та соціялізму? — Певно не ті, з якими лучаться в нас імена Данте, Макіявеллі або Мадзіні. Це постаті різних шкіл, різних стилів і — яких же ж інших світоглядів!

Коли б ми хотіли кількома словами висловити цілу різницю між націоналізмом і народництвом, то ми знайшли б її в двох діяметрально протилежних світовідчуваннях: світ, де панує воля, і світ, де панує інтелект. Два темпераменти: чин — і контемпляція, інтуїція — і логіка, агресія — і пасивність, догматизм — і релятивність, віра — і знання...

...XIX-ий вік — це був золотий вік розуму, а разом із тим і золотий вік нашого декадентського націоналізму. Шопенгавер, цей найзавзятіший ненависник вольового чинника і, заразом, його найліпший, хоч і несвідомий, апологет — найяскравіше зформулював протилежності двох поглядів на світ: вольового та інтелектуалістичного.

...«Знання — то сила», оце правило Бекона стало головною максимою не лише мужів науки, а й політиків минулого віку. Через знання — до опанування сил природи, щоб вони служили людськості та її меті. Через знання — до зреформування суспільності. Ось такими були гасла нової релігії розуму, яка в XVI віці дістала своїх пророків, у XVIII-му — перших святих, а в XIX-му, мов лявіна, летячи з гори в долину, забрукана і звульгаризована, дісталася до рук української демократії.

...В цьому вигляді й засвоїв собі цю релігію наш демократичний «націоналізм». Вона як жодна інша, прийшла йому до смаку. По героїчнім XVII віці, що скінчився для нас 1709 року, з його вірою в позасвідомі сили, що керують життям, це був поворот знудженої, спровінціоналізованої генерації до світу фактів.

Для них людські вчинки керувалися не почуттями, а лише поняттями. Розум, як мотив, був конечною передумовою усякої акції. Світ людських вчинків, так само як фізичний не був позасвідомим світом, де головною моторовою силою був «безмотивний внутрішній неспокій, що жене нас до безперервного руху» (Г. Зіммель), лиш світ конкретних феноменів, видимих дій, з яких кожна мала розумну причину. Для них людина не те вважала за добре, чого хотіла, лиш те хотіла, що уважала за добре. Для них, як для Вольфа, розум був вільний уважати щось за добре або за зле, а у волі бачили вони безпричинну «незбагненну силу», лиш її кожночасний вияв, «звичайний акт нашого осуду, що стоїть під впливом логічних вражень» (Годвін). Людина, як і предмети фізичного світу впроваджується в рух не сама з себе, не під впливом внутрішніх, а під впливом зовнішніх причин, там — «матеріяльних імпульсів», тут — «переконань». Звідси простий висновок: треба лиш придумати логічний, ідеальний устрій суспіль-

ності і переконати людей у його «доцільності і всі заплутані громадські справи, в тому числі і національна, розв'яжуться умлівіч. На доказ такої можливості Юм колись покликався на досліди Гюгенса, що видумав «найліпший модель корабля», чому ж не можна було так само видумати й «найліпшого моделю» співжиття людей або народів? Це було б щось у роді «Нової Атлантиди» Бекона, «нормальним» взірцем суспільного устрою.

<...> Ця теорія була так спокуслива для всякої демократії, вимагала від неї так мало, була так до вульгарности проста, що її моментально прийняло за свою ціле українофільство минулого віку. Українофіли теж були «націоналістами», але без галасу. Причиною міжнаціональних ворожнеч були для них не вічні закони конкуренції між расами, не перенесена зі світу органічного до надорганічного боротьба за існування; причиною національних свар була умова відсталість, боротьба ідей, а головне — непорозуміння. Ніщо іншого, як непорозуміння, ігноранція, неуцтво, брак культури були й причинами, чому людські раси від тисячів років нищили одна одну. Аби цей «ненормальний» (і образливий для «нашого культурного віку») стан усунути, треба лише «науково обгрунтувати» ідеал людськості, треба тільки відчинити очі гнобителям і гнобленим на цю ненормальність, і все буде гаразд!

Гноблених — відівчити від їх «шовінізму», гнобителів — від фальшивих ідей імперіялізму і одних, і других — від національного засліплення. Яким способом? — Очевидно — освітою, переконуванням і пропагандою ідей вселюдського братерства... Розумних причин до ворогування між націями нема, це ворогування підтримує лише жменька пануючих (царів та панів). Історія це вічний поступ вільної думки, стале поборювання «забобонів», повільний шлях до тріюмфу розуму над афектом і волею, над всім, що темне, «незбагнуте», зачіпне й фанатичне, — що загачує людськості шлях до землі обітованої,— думали вони.

<...> У цій вірі людей з ослабленою волею у всевладність розуму над волею, в їх вірі в «залізні закони», які все самі зроблять без нашого співдіяння і яким некоритися — марна праця, виявляється той самий заник вольового імпульсу. Зомбарт каже, що «Марксів (науковий)» фаталізм ніщо інше, як розпачливе перенесення відповідальності на сили природи, які... треба лиш пізнати, щоб їх опанувати. Цією штучною конструкцією... старався Маркс свій нахил до теоретичної обсервації бігу подій ужити як «ерзац» бракуючої йому... здібности політичної», здібности чинно творити нове. Нічим іншим, як «ерзацом» відумерлої волі були й «закони» наших «націоналістів».

...Інтелектуалізм, що привів нашу національну думку до квієтизму, допровадив її до зречення власного національного ідеалу до свого роду «універсалізму», в якім без останку гинуло всяке національне почуття. Інтелектуалісти також шукали за національною правдою, але їх правда, як результат чисто пізнавальної праці інтелекту, не підказувалася почуваннями і бажаннями, так розбіжними в різних націях. Їх правда була незалежна від емоціонального, ірраціонального чинника; її доводили розумом. Як побудувати суспільність, як уладнати взаємини між націями, де зазначити межі національним стремлінням — про все це рішала не рація існування кожної окремої національности, лиш сила всевладного розуму. А що закони розуму, як і закони логіки є загально обов'язуючі для всіх, то і правда, якої дошукувалися наші націоналісти, цілком природно, була правдою універсальною; спеціяльна правда тільки для тієї чи іншої нації, правда, що була б правдою для одного народу, а брехнею для іншого — для них не існувала. Бо лише правда відчута, правда віруючого є правда тільки його і його співвіруючих, але правда доведена розумом, логікою, експеріментом — є «правдою спільною для всіх». Їх правда була не виявом нашого «Хочу», лиш нашого «Знаю»...

Заповідь — «Аз есмь Господь Бог твой» і інше можна прийняти, або ні, або комусь накинути, але ніколи не можна нікого змусити доводом прийняти її. Це суб'єктивна, відчута «правда». Це лише правда того, хто в неї вірить. Але, така правда, що трикутник має три кути — або що їх сума рівна 2 простим,— мусить обов'язувати всіх: це об'єктивна правда. Іншими словами, хто шукає правди абстрактним розумом, мусить виходити з заложення, що існує одна, спільна, загальна і приємлива для всіх правда, якої базою є не та чи інша секта, церква чи нація, лише людськість, не суб'єктивно — національне відчуття, а загальнолюдський розум.

<...> Спонтанна воля до життя нації, безмотивна і безрозумова — була для наших провансальців чистішою метафізикою. Ми бачили, як один з соціялістів обурювався, що найвищій формі об'єктивації національної волі (державі) хочуть «шовіністи» надати характер якоїсь «окультної сили». Саме про цю «квалітас окульта» говорить і Шопенгавер, пишучи про волю взагалі. Не дивно, отже, що наше провансальство, що дивилося на чинник волі як на щось підрядне, інстинктово ненавидячи і всі форми

його виявлення,— заперечувало її найвищий вияв у нації.

<...> Українське провансальство ніколи не розуміло національної ідеї як аксіому, але все як теорему, яку треба було довести, випровадити з іншого твердження. Тому для нього національні постуляти все були предметом «теоретичних дискусій», отже «ворожі» точки погляду (не афекти) все можна було годити на підставі спільної логіки й тверджень, признаних за правдиві обидвома сторонами.

<...> Наше провансальство «ніколи не відділяло українське питання від загального пляну суспільного і політичного оновлення Росії», себто нації паразита. В нашого провансальства не було свідомості, що українська національна ідея є революційна ідея. Воно не припускало, що для її перемоги потрібний революційний запал. Звідсіля його ненависть до «шовінізму», «афекту», «пристрасти», як головних чинників боротьби: ті почуття непотрібні й шкідливі для принципіяльного угодовця. Він не розумів, що таке національна ідея, яка керується гаслом «або-або», і звідсіля його ненависть до понять, що виражаються словами «експансія», «панування», «влада». Бо угодовець «бореться» не за владу, а за «рівність», за «визволення» (економічне й культурне) ціною угоди з владою.

<...> Думка, що боротьба, експансія нації і т. п. мають бути метою одиниць, тому, що це потрібне для цілого — є для провансальця найбільш абсурдною річчю в світі. Лиш «теологи» безпардонно касували самовистарчальність окремих речей, підкреслюючи першенство «запального», ідеї «вічного». В тім і був Гераклітів момент філософії тих «теологів», так ненависної соціяльним епікурейцям. Провансальці мали свою теорію: в них не «поодиноке» означувалось «цілим», не випливало з нього, а навпаки, «ціле» було витвором поодиноких речей, що існували вже перед тим. Це був послідовний атомізм, який привів до анархізму, подібного до Штірнерівського, хоч він і носив маску «людяности» і «громадськости». Фоєрбах проголосив «дух, «ідею»,— «теологічною примарою», признаючи одиноко реальним тілесну, змислову людину, але він визнав ще права колективу.

Штірнер — а за ним і наші провансальські анархісти — негують права колективу (помимо своєї фразеології). Єдино потрібним для них є «поодиноке».

...В цьому атомістичному розумінні нації, на перший погляд, суперечив провансальський космополітизм, інтернаціоналізм, який все ж ставив якусь цілість над одиницями, «загальне» над «окремим». Але це на перший і поверховий погляд. Бо це дійсно був провансальський космополітизм,

себто він виходив з заложення не колективу, лише тієї самої одиниці.

Пацифіст, що стрінувся в окопах з противником, розуміє: «ми, особисто, не маємо нічого один проти другого, він не більше потребував вбивати мене, як я його».— Із цього розумування виводиться злочинність війни (в тім числі й визвольної). Це був світогляд примітивної людини, яка не визнає за колективом інших інтересів, як за окремою людиною. Коли людина ця особисто немає нічого проти другої, бо нація, це ж ніщо інше, як сума таких самих окремих одиниць. З цього власне підкреслення моменту «окремого» виріс наш провансальський космополітизм, заперечення національної зверхности; вийшла наука про те, що «всі люди брати», про загально людські інтереси і т. п. Тут не на одиницю накладалися певні тягарі, певна ідеологія в ім'я загальної правди, лише чисто особисту правду проектувалося в площині колективних інтересів.

Замість вкласти в поняття нації велику ідею, високу ціль, що стала б понад «партикулярним» — вони зробили собі Бога з феноменального — обмежили об'єм поняття нації (1). Замість включити в поняття нації не тільки «нині», але й «завтра»,— вони задовольнилися лиш першим; вони обмежили поняття нації в часі (2). Вони були поза часом, а їх ідея — ні ретроспективною, ні проспективною, без традицій вчора, без завдань завтра. Взиваючи до розуму й викликаючи почування, фанатизм — вони зробили національне почуття плитким і яловим; обмеженим його інтенсивність.

<...> Цілий цей світогляд носив печать неймовірної обмежености. Воля тут виявлялася, але зв'язано. Провансальський афект обмежувався примітивним відчуванням болю або втіхи, ніколи не розширяючись до почуття протесту, агресії. Провансальська фантазія обмежувалася стаціонарним «нині» або стаціонарним завтра, гонячи як у дійсності, так і в будуччині, за ідилією, за гармонією між явищами, але не за чимсь, щоби рвалося геть, стреміло над них. Ідеал був — спокійний і тиша цвинтаря, не стремління, що живе далекою мрією і виривається з пут теперішности.

<...>Я схарактеризував цей світогляд, як світогляд не нації, а верстви, провінції, плебсу. Але є в нім щось гіршого. Це є світогляд націй-паріїв, націй-феллахів. Це був світогляд, що стояв у противенстві до світогляду діяльних і сильних рас. Це був світогляд нижчих рас, переможених.

<...> Така філософія не могла дати тим поколінням, що виховувалися під її впливами, віри в свою справу, ні розмаху, ні патосу. Вона мусіла привести до духового роз-

двоєння, розламу, знесилля, зневіри і сумніву. І дійсно, сліди цього всього, як страшний балянс українофільства, бачимо виразно в нашім провансальстві.

<...> Всяка отже збірна філософія гуртової одиниці (а в першій мірі нації) повинна бути збудована не на відірваних засадах логіки, лише на цій волі до життя, без санкцій, без оправдання, без умотивування; яку не тількищо не треба (як хотіли драгоманівці) гамувати, але навпаки, треба плекати і розвивати, бо з нею живе і вмирає нація; якою освячується ціла політика нації і всі її засади, і якої тамувати не вільно ніяким «евнухам» відірваних ідей — лібералізму, космополітизму, гуманізму і т. п. Не обмежувати цю — виявлювану в діяннях одиниць волю нації до розросту, пориву наперед і підбою треба нам, лише зміцнювати її. І це зміцнення має бути першою і головною засадою тієї національної ідеї, яку я тут ставляю на місце кволого інтелектуалістичного, безвольного, «кастратного» провансальства.

<...> Часто ця воля виявляється як героїзм. Герой або накидує свою волю окруженню, перемагає, або не приймає цього окруження, не дає йому зігнути свою несмертельну волю, не хилиться перед ним, і гине, але не визнає чужої волі над собою. Він шукає смерти, воліючи її від упокорення перед зненавидженим окруженням. Часто видумує він собі різні мотиви своїх героїчних вчинків, але ці мотиви не є їх джерелом.

...В ще більш чистім виді (ніж у насолоді риском і в героїзмі) виявляється воля до влади в нічим не прикрашенім, голім стремлінні до неї, в жадобі панування.

<...> Зміцнювати волю нації до життя, до влади, до експансії,— означив я як першу підставу націоналізму, який тут протиставляю драгоманівщині. Другою такою підставою національної ідеї здорової нації повинно бути те стремління до боротьби, та свідомість її конечности, без якої неможливі ні вчинки героїзму, ні інтенсивне життя, ні віра в нього, ані тріюмф жодної нової ідеї, що хоче змінити обличчя світу. Першу з цих підстав протиставляю тому духовому «кастратству», яке виключало волюнтаристичний чинник з міжнаціонального життя, вірячи сліпо в творчу силу інтелекту. Другу — протиставляю засадничому пацифізмові нашого провансальства, яке вірило у вічний мир ліги націй.

<...> Тимчасом... «фанатизм» знов таки є невідкличним станом душі всіх діячів і учасників великих епох, усіх, що дають себе нести великій ідеї. Цей фанатизм сторонників великої ідеї випливає вже з її «релігійного» характеру. Віруючий дивиться на свою правду як не для всіх обов'язуючу. Він «фанатично» ненавидить усе, що протиставлюється приняттю його, одиноко спасенної віри. «Фанатик» — узнає свою правду за об'явлену, загальну, яка має бути прийнята іншими. Звідси його агресивність і нетерпимість до інших поглядів.

<...>До емоціональности і фанатизму великих ідей, які рушають масами, треба додати ще одну їх прикмету: «аморальність». Це не є, звичайно, аморальність в змислі увільнення від етичного критерія, від морального ідеалізму. Навпаки, максимум етичної напружености тих ідей, та їх сторонників є незвичайно високий, а підпорядкування особистого загальному, часто жорстоким моральним приписам, тут суворе, тверде як ніде. Отже, коли говорю про «аморальність» тих ідей, то тут розумію їх суперечність з буденною мораллю провінціонального «кальоскагатоса», який етичність чи неетичність великої ідеї або руху оцінює з точки погляду політичного бездоганного міщанства: який до загально-національних, взагалі громадських справ підходить з міркою своїх приватних вигід, турбот та інтересів.

<...> Історія не знає рівности, як і природа; є там здібні і нездібні, хто хоче забезпечити собі місце під сонцем, мусить довести свою здібність до того. «Право» кожної, хоч би із «евнухськими» інстинктами, нації на життя не існує, а коли б існувало, це було б найбільш неморальною річчю в світі...

Право нації на самовизначення? Певно, але не кожна, що «має» це право, має його!

...В тім суть і глибше значіння зв'язку між поступом і правом на нього. Бути перейнятим великою ідеєю і фанатизмом до її зреалізування, це ще не забезпечує перемоги, треба мати геній її справді здійснити! Правда, що ні одна ідея не перемогла, яка не носила прикмет «романтичної» доктрини, яка не мала на своїм чолі фанатиків, але також не перемогала й та ідея, що не посувала людськість в її розвою хоч один крок наперед. Бо так само, як не може утриматися при житті й пануванні кляса, що перестала бути суспільно корисною, так само не може утриматися при житті й пануванні в світі нація, що не є корисна своїм пануванням для людськости. Ті раси звичайно знаходять легку синтезу між націоналізмом та інтернаціоналізмом.

...Так само, як перемагають не «моральні» раси чи системи в нагороду за свою «моральність», або «терпіння», так само гинуть вони не через «неморальність» і «несправедливість» до тих, якими правлять, лише тому, що перестають виконувати соціяльно корисну функцію. Так довго,

як її вони виконують, їм дарують їх привілеї і насильства, а в противнім разі — вони гинуть. Так впав царат, не через насильство і злочини, лише тому, що його організація не потрафила охоронити великої імперії, ані від ударів зі Сходу (Японія), ані з Заходу (Німеччина і Австрія). Коли це вияснилося,— привілеї і насильства пануючої кляси, які були ані менш, ані більш перед тим, раптом стали «злочинами» і царат впав.

Наведеного досить. Історія стверджує, що панувати все могли, лише раси, натхнуті великим безінтересовним патосом («теологічною» ідеєю), великим фанатизмом, який є неминучою складовою частиною кожної ідеї, що глядить в будуччину. Але й навпаки, раси й ідеї, які хочуть грати ролю в історії, мають гукати не до світової «справедливости», лише до своєї волі і здібностей — пхнути історію наперед, працювати для «поступу».

Так ми прийшли до певного доповнення нашої четвертої підстави всякої великої ідеї: не лиш фанатична, безкомпромісова повинна бути вона, але й служити інтересам поступу, як ми його тут розуміємо, себто, як право сильних рас організувати людей і народи для зміцнення існуючої культури і цивілізації. Ідея, яка не в стані узгіднити себе з цими останніми вимогами, мусить захиріти, як напр., еспанська або магометанська, що помимо свого фанатизму і безсумнівної «теологічности», мусіли уступити місце іншим.

<...> Тому то, нація або ідея, яка стремить розірвати залізні пута індивідуалізації, яка дбає не про конкретне, але про «вічне» — мусить признати величезну ролю в житті націй насильству. Без нього не усунути ні змиршавілого, без нього не розчистити площі до будови нового. Без нього ні балканські, ні «російські», ні англосаксонські народи не могли б приступити до здійснення «універсальної сторони свого генія» на користь собі, людськості й поступові. Інакше й не могло бути, бо коли історія є боротьбою за панування й владу, за взяття в посідання — то творче насильство мусить грати велику ролю в цім процесі, бо привласнення — це передусім бажання поконати, це формування і перетоплення матерії після свого бажання, волі і сили.

<...> Хто впроваджує в світ і здійснює якусь ідею? Провансальці, демократи і прочі народолюбці відповідали — завше народ! Ми відповідаємо — ніколи народ! Народ є для всякої ідеї, чи в її статичному, чи в динамічному стані — чинник, пануючою умовою є існування активної, відважної, спрагненої влади меншости, цієї правдивої носительки великих ідей, найважнішого чинника історії.

<...> України, якої прагнемо, ще нема, але ми можемо створити її в нашій душі. Можемо й повинні опалити цю ідею вогнем фанатичного прив'язання, і тоді цей вогонь з'їсть у нас нашу рабську «соромливість» себе, що нищить нас, як соромливість своєї правди знищила французьку аристократію, як ідеологія «кающагося дворянина» знищила російську шляхту, а в цім вогні спопеліють і чужі ідоли.

Але лише тоді! Бо поки ми не виплекаємо в собі пристрастного бажання створити свій світ з зовнішнього хаосу, поки «малоросійську» ніжність не заступить у нас зачіпна любов посідання, поки «теореми» — не стануть аксіомами, догмами; «соромливість» не обернеться в «брутальність», а безхребетне «народолюбство» — в агресивний націоналізм,— доти не стане Україна нацією. Це є той досі нехтований, «суб'єктивний момент», без якого ані природні багатства, ані число людности, ані жодна «еволюція» нам не поможуть.

<...> Мусимо нести відважно свою віру, не схиляючи чола ні перед чужими, ні перед власними «маловірами». Мусимо набрати віри в велику місію своєї ідеї, і агресивно ту віру ширити. Нація, яка хоче панувати, повинна мати й панську психіку народу володаря. «Фанатизм» і «примус», а не «ніжність» сповняють основну функцію в суспільнім житті, і їх місце не може лишитися незайнятим. Не займемо ми, займе хтось інший.

Природа не зносить порожнечі.

<...> Нам бракувало національного догматизму. Вірити можна лише в те, що яскраво стоїть перед духовим зором. А що могли ми любити, коли бачили світ мов через льорнетку, накручену на чуже око, де все зливалося в неясну саламаху, де не можна було відрізнити націю від племени, самостійність від федерації, рідної країни від «слов'янства» або «Сходу Європи», нарід від племени або кляси, націоналізм від інтернаціоналізму, державництво від провінціялізму, свою ідею від чужої, угоду від боротьби?— Образ того, що треба було любити, зливався з образом того, що треба ненавидіти. Яскравого протиставлення Бога і мамони, якому завдячує свою силу кожна релігія,— в нашій національній ідеології не було, не було догми, а значить і «еросу», а значить і правдивого націоналізму, який притягав би маси.

<...>З цим має раз на все зірвати нове українство. Бо всі ці ідейки (слов'янофільство, «Схід Європи», соціялізм), мусять безплідними вмерти, як усе половинчасте, що стає в дорозі цілому. Українство мусить усвідомити собі, що його ідея, коли хоче перемогти, повинна бути яскравою іде-

єю, себто виключати всяку іншу, основуватися не на частиннім, але повнім запереченні чужої. А для того ця ідея повинна бути всеобіймаючою. А це значить, що вона повинна перейняти поняттям політичної влади, над людністю і територією, а по друге — натхнути собою таку суспільну форму господарства, яка б пізволила їй піднести «благоустройство» країни під своєю хоругвою, потроїти видатність моральних і фізичних сил країни в порівнянні з її теперішнім станом.

<...> Нація, що прийняла чужу ідею — як м'ягке залізо, як індукційний магнет. Треба, щоб тиснення чужої ідеї ослабло чи перестало — і нація тратить у собі «магнетичну енергію». Коли нація хоче, стати як сталь, напоїти себе «сталою» магнетичною енергією — мусить черпати її у власній ідеї.

<...> ...всупереч провансальцям «воля, слава, сила, відмірюються силою боротьби, не «страждань» і «сліз». Боротьба за існування є законом життя. Всесвітньої правди нема. Німецький барон, який в ім'я культури претендував недавно на панування в Балтиці; латиш, який в ім'я «більшости» створив там свою державу, і москаль, що мав і хоче знова її мати в ім'я доступу до моря, всі вони, для себе мають рацію. Життя ж признає її тому, хто викажеться більшою силою моральною і фізичною. Ту силу можемо ми здобути лиш тоді, коли переймемося новим духом, новою ідеологією. Перед кожною нацією є дилема: або перемогти, або згинути. Прекрасно співають англійці «пануй Брітанія над морями, і ніколи, ніколи, ніколи ми не будемо рабами»... Або «панування» або «рабство»! Ту ж думку висловлював і співець «Слова о полку» про князя Ігоря — або «сідло золоте» — або «сідло невільницьке»...

Ту мужню нашу, славну ідеологію, ідеологію рас, що радо приймають боротьбу за буття і за щастя перемоги, повинні ми засвоїти наново. Але передумовою є повний розрив з духом провансальства, що труїть національну душу...

«Лиш плекання зовсім нового духа врятує нас!»

ДУХ НАШОЇ ДАВНИНИ

«Суть нашої проблеми лежить у питанні формотворчої, будівничої правлячої касти. Була та каста мудра, відважна й сильна морально, була й держава. Була вона слаба або вироджувалася, розкладалася й гинула, слабла й держава, хочби й не була «чайкою при битій дорозі».

Кожна сильна суспільність міцна твердим моральним законом, що над нею панує, якого живим символом і прикладом є її правляча верства. Мусить вона насамперед бути тверда і невблаганна що до себе самої, не піддаватися матеріяльним спокусам вигідництва чи оспалости «ставляти над усе поняття чести й обов'язку, безоглядно вірити в свою справу і в своє право провадити загалом. Мусить вона вірити тільки в свою організуючу ідею, служити їй як найвищій меті. Мусить нарешті суворо карати всякі відосередкові егоїстичні тенденції в лоні своєї групи й суспільности, не піддаючись голосу фальшивої «людяности», не позволяючи тим егоїстичним тенденціям розсадити суспільність, яку тримають вкупі і в силі лише ця пильність провідної касти та її чесноти: героїзм, непотурання злу, віра в своє високе післанництво, відданість справі, поняття чести, фанатизм у службі ідеї, відвага стояти і впасти при своїм ідеалі. Де сила цього морального закону слабне, де віжки й батіг випадають з слабих рук дегенеруючої еліти, де замість служби високим абстрактним ідеалам приходить вільна гра самолюбних матеріяльних інстинктів маси й одиниць, погоня за насолодою, вигодою і щастям — там замість ділаючого морального закону, наступає серед провідної верстви розклад.

<...> Не думаю тут підкреслити меншевартість «мужицтва» (яке має свої гарні прикмети), хочу лише сказати, що кожний стан і кожна відповідна психіка добрі на своїм місці. Кожна верства суспільности має свої властиві їй прикмети психічні (про які головне йде тут мова). Лише коли психічні прикмети верстви підвладної стають прикметами верстви правлячої — в суспільстві наступає катастрофа. Така катастрофа не наступала там, де селянські елементи, входячи в козацький стан, переймали його психіку й життєве наставлення.

<...> Коли тягар держави був для інтелігентської юрби за тяжкий, за осоружний, то не могла вона бути прихильницею й суверенности. Ця остання ідея була для неї святочною фразою. Вона висувала цей ідеал дуже рідко й то під натиском подій, не роблячи цього навіть тоді, коли в порох розсипалася російська суверенність, остракізмові віддаючи проповідників суверенности, які голосили цю ідею в «невідповідний час». Так робила ця інтелігенція між іншим з тими, що голосили ідею сепаратизма українського перед 1914 р., і з тими, що голосили її тоді, коли запанував большевизм. Бо в їх очах «суверенність держави» це поняття поплутане й собі протирічне... воно належить вже до історії.

...«Неясність їх державницької концепції йшла в парі з неясністю з гібридністю і їх соціяльної концепції. Вони не раз хиталися між ідеєю приватної власности та ідеєю колективізму, між ідеєю релігійною і безбожництвом, між ідеєю рідної культури, українською формою, російською (большевицькою) — змістом. Українські мисленники завше стреміли займати позиції примирливі, віддати справедливу оцінку навіть протилежним думкам і ворожим течіям» (Юркевич). Така була суть філософії представників нашої інтелігентської юрби.

<...> Перед 1914 р. писав я про це: беручи собі ціллю стати знову нацією, як перед віками,— «українство повинно знати, що починає велику й небезпечну гру, яка вимагатиме від учасників витрівалости і ясности думки. Прекраснодушні апелі до сердець противників мусять бути залишені. Треба дивитися чортові в вічі.

Чи це потраплять зробити українці, від того залежить будуччина їх справи. Бо ця справа стоїть так: вона має скінчити чиєюсь катастрофою, нашою, або не нашою. «Третього нема». («Студентський Вістник», Київ). Іншими словами, конфлікт між Україною і Росією був засадничої натури, яка виключала компроміси, лише вимагала боротьби з перспективою знищення одної сторони або другої як політичного чинника східньої Європи. Іншого шляху не було для України, тим більше коли перед нею виріс такий противник як большевизм.

<...> В епоху великого конфлікту 1917 р. силам півночі треба було протиставити щось рівновартне, сильне, могутнє і притягаюче. Москалі, як знов таки вони самі казали, воювали на Україні з мазепинцями, з духом Мазепи. Але в той час, як Москва для боротьби з Україною мобілізувала і в нові постаті втілювала загарбницький дух Петра і Катерини, наша інтелігенція відпекувалася і назви, й духа мазепинства. Большевики московські, не зважаючи на свою теорію, в суті речі засвоїли собі давню московську традиційну ідею. Поперше: ідею окремої провідної верстви, не вибраної, а дібраної — еквівалент опрічнини Івана Грізного (партія), подруге — тиранський державний устрій Іванів московських під формою діктатури пролетаріату, старомосковський суспільний устрій під видом общини або колхозів, нетолерантну церкву профанів, що опанувала душу народа — новою комуністичною вірою, нарешті старий дух експансивного захланного імперіялізму в вигляді гасла світової революції.

Викликаючи з давнього минулого свої національно-традиційні сили, Москва намагалася рівночасно зогидити нам наші. Найкращі наші традиції, традиції власновладства, войовничости, патріотизму, намагалася вона осмішити й зогидити під ганьблячим тавром шовінізму, фанатизму, ретроградства, відсталости.

<...> Чи селянська культура не має права на існування? Ніхто їй того заперечувати не буде. Селянська культура може бути по своєму багата і стародавня, але тим не менше лишиться вона селянською себто культурою нижчої верстви, яка сама звичайно шукає взірців у культурі панській, а не навпаки. Селянська культура, культура провансальця, гуцула, або баска існувала і існуватиме, але трагедія нашого часу в тім, що наша інтелігенція намагається з культури підрядної кляси, з принципів рідного провансальства зробити орієнтаційний осередок для національної культури взагалі. Культура орачів може бути симпатична й високо моральна, але абсурдно було б робити з неї «формуючу засаду для культури людини взагалі» (Ортега). Культура, яка протиставляла св. Софії народні дерев'яні церкви, козацькому барокко — селянські хати, гетьманським килимам — народні, старій князівській чи полковницькій ноші — народну селянську ношу під назвою «національного костюму», героїчній літературі Прокоповичів і «Слова о полку Ігоревім» — ідилії селянські або утопії Квітки 19. віку чи його наслідувачів 20. віку,— така культура вела б тільки до обниження загального рівня нашого культурного життя. Це було в літературі, в мистецтві, в театрі пристосовання до тісного духового одягу і смаку нижчої верстви, на яку орієнтувалася демократична інтелігенція, орієнтація на хохла, який вступивши на політичну сцену в постаті тої інтелігенції уперто рішив тим хохлом лишиться.

<...> А найстрашніше в цім це, що «маса, не переставшая бути масою» (цебто, не позбувшися своїх примітивних парафіяльних поглядів на громадські справи, ні свого вузкоглядства, ні дрібного егоїзма, ні невміння піднестися над речі матеріяльні) вдерлася — в постаті її виразників і демагогів — на місце провідної верстви. Вона гадає, що мала право надати силу загального закону всім своїм загумінковим мудрощам.

<...> Щоб з народу «дроворубів і водоносів» знов стати сильною спільнотою, сильною організаційно, культурно й духовно, мусимо повернути знову до спогадів гієрархічної суспільности, на чолі якої стояла би провідна каста. Мусіла б вона бути зовсім інакшою від маси, яку організує: своїм положенням, стоячи поза юрбою, поза масою: своєю расою, мати наново ті «благородні кістки», які звеличував

Шевченко в «козацьким панстві»; свої духом, інакшими від духа, який віє від коллективного хохла. Шлях дійсного відродження веде через поворот до традиції епохи, яка ще не була заражена духом вегетативної культури, яка дихала сама й надихувала свій народ духом героїчної культури,— до традиції старої України. Ніколи не престане бути спустошена земля наша, аж поки не відродиться в ній нова каста, нова положенням в суспільстві, нова расою, нова чеснотами, властивими провідним кастам, їх державною мудрістю, завзяттям і шляхетністю.

...Стреміти має каста лише до загального добра, шукати за тим, що є добре для загалу, не за тим, що йому приємне. Бо маса — «є на загал задовірчива і більш уважає на вигляд і зовнішність, аніж на суть річи». Завдання її в суспільности — одне, правлячої касти — інше. Кожна на своїм місці. Думати, що з самих виборів маси може вийти добрий правитель так само мудро, як думати, що з вибору може вийти добрий поет, боксер, або лікар. Якраз так думала демократія.

<...> Коли суспільство починає ділитися на маси й на еліти, на касти, це не поділ по соціяльних, лише по людських категоріях. Не покривається цей поділ з ранговим поділом на кляси вищі й нижчі. В суспільності є заняття, діяльності, уряди, які за їх природою є спеціяльні й тому мусять бути справовані спеціяльними, до того обдарованими людьми. Це особливо відноситься до занять провідної касти. Давніше їх функції сповняли спеціяльно до того покликані меншості; спеціяльно до того селекціоновані. Маса не ждала для себе в них ніякої участи, або знала, що коли хотіла через людей, що вийшли з її середовища, ті становища заняти, то мусіла набути спеціяльних здібностей, перестати бути масою. Бо людське суспільство, хочемо ми того, чи ні, по природі аристократичне.

<...> Одиночні переходи здібніших з касти нижчої до вищої річ допустима, знана й **часом дуже потрібна,** але знов таки, коли це наступає **по сродности.** Звичайно ж перескоки у невластиву собі породу мстяться фатально не лише на винних, але й на невинних, на цілім тілі нації. «Сто сродностей, сто звань», і занять, різних суспільних щаблів. Не вільно плутати тих звань. Кожний в суспільності окремо і кожна група відповідно до своєї натури, сродности — мусить зайняти свій властивий гієрархічний щабель.

<...> Вся наша історія аж до половини 19. віку свідчить, що ідей гієрархічности, кастового укладу суспільности була незрушимим правилом нашого національного життя. Незрушимою догмою був поділ суспільности на касти, конечність власної аристократії, як колись казали, панування луччих людей. Устрій Київської князівської Русі був побудований на тій засаді кастовости.

<...> В старій Україні цей поділ на касти був чимсь самозрозумілим, без чого сама суспільність була не подумана. При чім ту свідомість конечности гієрархії мала і вища й нижча верства. Не раз людність існувала, а навіть убивала свого князя, але нового кликала лише з князівського роду. Їй не впадало в голову вибирати собі князя поза аристократією володарів, або обійтися без князя. Функції верств були розмежовані: перша боронила другу, давала політичний лад, організувала народ, як політичну і моральну цілість... В доісторичні часи людність наша жила в варварській, ще не з'єрархізованій суспільности, жила «обичаєм звіринським», в стані анархії, коли «возста род на род», без жодного «наряду», коли демократи «творяху самі собі закони», без умисне до того покликаної панівної верстви. Але такий хаос не міг довго тривати, він став шкідливий самій зневельованій демократії й тому рішили наші предки хоч і «ізгоніша варяги за море», щоб повернутися до свободи варварської суспільности, але хутко покликали собі нову касту панів, яка б «правила» і володіла нею.

<...> Демагоги безклясового, егалітарного суспільства можуть верзти про скасування клясових різниць, про скинення панів і упривілейованих верств, але це дурисвітство. Нема суспільности без панівної верстви: мали таку верству і росіяни, і за царату, і за большевиків.

...Нема суспільностей без касти, цебто верстви, яка упорядковує суспільний організм і тим надає йому сили. Коли цей порядок нищиться, або через росклад нагорі, або через захланність і розперезаність низів, тоді така спільнота стає або частиною чужого, сильнішого державного організму (в якім засада кастовости ще панує), або повертає до форм примітивного устрою з тираном на чолі. Інстинкт самозбереження одиниць, родин, частин, які стремлять відірватися від порядкуючих наказів центру,— не має нічого спільного з енергіями цього центру які запевняють сталість, правильне функціонування й силу спільноти. Одна річ, сума воль егоїстичних одиниць, друга річ — воля окремого органу суспільности, що дбає про її цілість. Звичаї, моральні засади, ідеї, право й не право, закони моди, навіть сама мова всякої маси орієнтуються звичайно на такі ж поняття провідної касти, ніколи навпаки.

<...> Організуюча чинність усякої еліти впливає на своє суспільство також і посередньо, просто завдяки пре-

15*

стижу її, завдяки живому прикладу, який вища каста дає нижчій самим своїм існуванням. Провідна верства диктує людності свої скрижалі мудрости, своє «личить» і «не личить», ідеї правдивого і фальшивого, морального й неморального, чесного і безчесного, гідного осудження й гідного похвали, своє поняття краси і бридкости, все, від форми правління до форми краватки. Вона накидає печать на все збірне життя,— накидає й кодекс джентельмена і кодекс Наполеона.

<...> Всі суспільно-державні установи — парляменти, партії, трибуни, армія, фабрики, верстати, хутори й церковні амвони, культурні установи — все це бездушне тіло нації, коли не одушевлене тою нематеріяльною творчою енергією, якої осідком є правляча каста. Коли оте невидиме, цей дух, творча енергія відлітає від нації, тоді розкладається все видиме, всі установи, всі суспільні енергії, хоч назверх суспільність може і зберігає, так само як людський труп, коли дух відлетить від нього, деякий час зовнішні форми живого організму. Таких трупів є більше на нашій планеті. Так виглядає, н. пр., Палата Дожів у Венеції, від якої відлетів дух колишньої величі, яка не може стати осередком, де кувалися задуми блискучих чинів колишньої республіки, що позволяла собі мірятися з турецькою потугою в її розцвіті... Так виглядав Зимовий Палац над Невою, від якого відлетів животворчий імперіяльний дух Петрів і Катерин, так виглядає Фонтенбльо, так виглядали наші батуринські й чигиринські палаци гетьманські, від яких відлетів дух великих основоположників держави Війська Запорозького. Так виглядала свята Софія без Петра Могили, Галятовського й інших, що дали духову силу тій установі й інші.

<...> В житті суспільним осідком цієї сили, цього духа є кермуюча верства, а без неї суспільність не існує, існує стадо. На цім і полягає морфогенічна функція життя, формотворча функція того невидимого, тої творчої життєвої енергії, яка формує речі і людські спільноти. Як приплив газу потрібний, щоб горіло полум'я і зберігало свою форму, так тільки одержима тим духом животворча людина може надавати форму життю, бути формотворцем.

...Цим внутрішнім вогнем, який тримає при житті організм, можуть горіти не всі і не кожний, тільки люди особливого типу, особливої вдачі. Це фанатики, аскети, подвижники типу Мономаха, Лойоли, Валентайна, Вільгельма Оранського, Дмитра Вишневецького, Богуна, Вишенського, що є в вічній тривозі, в напруженні всіх сил духа і серця, байдужі на свої тілесні потреби. Це — в протилежність до представників субстрату, розлізливих, млявих, сентиментально-сльозливих і оспалих,— сухі й вогненні душі формотворців, палимі невгасимим внутрішнім вогнем. Тим вогнем, про якого читаємо і в Геракліта, в його енергетичній концепції життя, в якого матеріяльні явища були лише поодинокими станами енергії, а основною субстанцією і промотором всієї відчувальної матерії був вогонь.

<...> Які ж головні прикмети цієї душі? Три прикмети володарського духу такі: поперше шляхетний порив формотворця, задивленого лише в одну мету, створення свого задуму, втілення його в реальну форму, поривання чуже й недоступне людині з маси, а коли й доступне, то в дуже обмеженім колі ідей і речей. Людина з маси є формотворцем, але в своїй сфері, як каменяр, що робить цеглину теж є в своїм крузі формотворцем, але є лише звиклим виконавцем в руках майстра, що сконцептував форму храма. Подруге — прикметою володарської душі в власне мати концепцію свого задуму, концепцію форми, яку має втілити в речі, як казав Сковорода — «плян» речі, «рисунок», «метафізичну форму», яка в Аристотеля завше попереджає готову річ, «форму фізичну», ту метафізичну форму, яку знову ніколи не має людина з маси, якій недоступні зв'язок органів цілого або взаємна залежність його частин. Потретє — прикметою володарської душі — є «тверді руки», сила, що угинає матерію й не вагається підчиняти її ворохобні тенденції своєму задумові і своєму пориванню.

<...> Між світом ідей і вірувань якими жила й живе демократична Україна, і світом ідей нашої давнини лежить провалля. Все в них було різне: і поняття Бога, отчизни, суспільности, їх філософія історії, філософія життя, ідеї про значення й ролю в історії творчої особистости і маси, чинника волі, ідеї про причини вознесення й упадка народів, про ціль людства і одиниці, про значення провідної верстви. Провалля, яке постало між цими двома світами наступило так зненацька (хоч копалося здавна), що напр., між останніми представниками героїчної України — Котляревським, Шевченком, Стороженком, Щоголевим і Максимовичем, а з другої сторони — Грушевським, Сумцовим, Драгомановим і Кулішем далеко більша прірва, аніж між першими і письменниками ідеологами старокнязівської, литовсько-руської і козацької доби. Однаковий світ понять стрічаємо ми у Шевченка і Котляревського й у автора «Слова о полку Ігоревім», у Данили Заточника, Мономаха, Михайла Литвина, Величка, Грабянки, Сковороди, автора «Історії Русів», Вишенського, Прокоповича й ін. Це про-

валля викопав вік мас, вік юрби, який прийшов зрештою не тільки для нас, але й для всієї Європи.

<...> Ні матеріялістичній демократії, ні ще більш матеріялістичному комунізмові наша демократична верхівка (так само, зрештою, як і напр., французька чи яка інша) не змогли протиставити нічого рівнорядного силою віри, завзяття і свідомости свого великого покликання. Бо її так само як і комунізм зжирав той самий дух матеріялізму. І дійсно, щоб створити нове «з нічого», треба передусім вірити в силу духа.

<...> Для українського, так само як для кожного іншого народу, що в своїй внутрішній і зовнішній силі загрожений гангреною матеріялізму,— єдиний рятунок є в ясно концентрованій протибольшевицькій взагалі проти-«общинницькій» доктрині, в повороті до власних традицій. Обов'язок кожного, загроженого смертельною пошестю большевизма в усіх його формах народу нашого (і не тільки нашого) континенту — є безоглядня боротьба з цією пошестю, що загрожує руїною цілої нашої культури.

Цю гангрену зможемо ми поконати тільки силою відродженого з джерел наших власних традицій животворящого Духа, перед лицем якого впаде й розсиплюється потвора матеріялізму.

Плоть нічтоже, Дух животворить!

В'ЯЧЕСЛАВ ЛИПИНСЬКИЙ
(1882—1931)

В. Липинський — історик, соціолог, політик, публіцист, народився в с. Затурцях на Волині. Він виходець з польського шляхетського роду, зайшлого в Україну у XVIII ст. Гімназію закінчив у Києві, де увійшов до української середньої шкільної громади і відтоді усвідомив себе українцем. Після університетських студій у Кракові й Женеві (історія, агрономія) оселився у своєму маєтку на Уманщині й працював над поверненням до українства сполонізованої шляхти. Липинський виходив із концепції «хлопоманів», але прагнув, щоб шляхетська верства стала у своїй політичній свідомості українською без декласації й утрати свого корпоративного існування; ці зусилля Липинського мали лише частковий

успіх. Він був ініціатором таємних підготовчих доходів над створенням за кордоном Російської імперії українського політичного центру, з чого згодом народився Союз Визволення України.

Під час першої світової війни Липинський як старшина резерву служив у російській армії. У 1917 р. він організував свою військову частину в Полтаві, але його діяльність не знайшла підтримки Генерального секретаріату Військових Справ, де до нього ставилися з недовір'ям. Це викликало у Липинського розчарування українською революційною демократією, яку він визнав за недозрілу до державного будівництва. У 1917 р. Липинський взяв участь в організації Української Демократичної Хліборобської партії і опрацював для неї програму, основою якої була оборона державного суверенітету України та збереження права власності на землю. За гетьманату Лапинський був послом України у Відні і залишався на цьому посту до червня 1919 р.

В еміграції жив у Австрії, за винятком 1926—1927 рр., коли керував кафедрою історії української державності в українському Науковому Інституті в Берліні. На цю добу припадає найінтенсивніша діяльність Липинського. У 1920 р. вийшла його монографія «Україна на переломі 1657—59». З ініціативи Липинського була створена політична організація орденського типу — Український Союз Хліборобів-Державників (УСХД). Пізніше Липинський був лідером та ідеологом консервативно-монархічного табору, який знайшов прихильників як серед української еміграції, так і в Західній Україні. В 1930 р. внаслідок конфлікту з гетьманом Скоропадським на тактичному й ідеологічному тлі Липинський проголосив УСХД розпущеним і з невеликою групою прихильників створив нову організацію «Братство Українських Клясократів-Монархістів». Липинський, що багато років хворів на туберкульоз легенів, помер у санаторії близько Відня; похований у рідному селі Затурцях.

Нижче подано працю Липинського за виданнями: Липинський В. *Листи до братів-хліборобів. Нью-Йорк, 1954.*

ЛИСТИ ДО БРАТІВ-ХЛІБОРОБІВ

Писані 1919—1926 рр.

...Книга ця призначена для тих сучасних і будучих, якого-б вони не були обряду, мови і племени — мешканців Української Землі, що хотітимуть окремої і суверенної, лицарською дисципліною і вірністю провідників здобутої, на співпраці класів — во імя Релігії Землі-Батьківщини і Авторитету — побудованої, Української Держави і що в установленю власними місцевими силами, дисциплінуючої провідну верству, Монархічної Влади в формах дідичного, а не виборного Гетьманства бачимуть єдиний вихід з українського колоніяльного життя.

Для позбавлених територіяльно-політичної свідомости і почуття соціальної ерархії, розбиваючих Землю: племінно-націоналістичних, віроісповідних і демагогічних сект, що живуть з цькування народу на панів або гризні місцевих вір і «націй» між собою і що із зненависти до своїх власних землеків волітимуть завжди чужоземну вгоду книга ця не писана.

Що з того, що автор цих «Листів» від початку своєї громадської праці боровся з тупістю панів і інтелігентів? Що з того, що одним і другим він казав: без власної Української Держави не може бути Української Нації, а без Української Нації не може бути на Українській Землі людського громадського життя? Що з того, що в імя здобуття Держави, він панів кликав до національної єдности з народом і його представниками-інтелігентами, а інтелігентів — до піддержування українських державників попів, без яких Держави Української здобути неможливо.

Більшість панів відповідала: «варвар український шанує тільки силу. Сепаратизм нас позбавить сили. Силу нам дає піддержка московської чи варшавської метрополії. Коли ми з ними в боротьбу за незалежність нашої Батьківщини вступимо, інтелігенти українські, не дивлячись на наше українство, підіймуть проти нас народ тому, що ми будем слабші ніж ці, що Москви чи Варшави держаться».

Знов-же інтелігентів більшість так казала: «Ваше державне самостійництво — це непотрібна народові видумка панів. Народ український потрібує лиш землі і волі! А землі та волю для народу (і владу нам самім) здобудемо ми в боротьбі власне з Вами — ненавистними українськими панами — та в спілці з народами і такими ж як і ми інтелігентами цілої Росії».

...Але-ж можете Ви, мої скептики, сказати, хто розвалив

ощо Вашу Державу? Чи може натиск зовнішніх сил? Чи не самі інтелігенти українські підняли проти Українського Гетьмана українське народне повстання? І чи не вложили вони в оце валеня Держави Української весь свій український національний патос і порив?

Пам'ятайте Ви, пани українські, що нічого Вам і Москва і Варшава не поможе. Ними Ви можете справді загнуздати на якийсь час українського варвара, але в громадянина, в члена організованої нації, в розумну і чесну істоту Ви його Москвою і Варшавою не переробите ніколи...

...Дасть Вам її тільки тяжка лицарська боротьба за свою Владу на своїй Землі. Боротьба ця — це Ваш шляхетсько-дворянський обов'язок, з якого Ви виросли, в якім вся суть Вашого панського на цій Землі буття. Без нього Ви не пани — а раби рабів, яких раби з їх землі видідичать. Тільки боротьба за свою Державу Українську відродить Вас. Тільки вона дасть ідею й організацію, що творять основу всякого панування, всякої політичної сили, всякої вдачи.

І пам'ятайте Ви інтелігенти українські, що народ український визволитись може лиш тоді, коли з пащі московської і варшавської метрополії він свою голову вирве. Голова його — це пани. Не тільки сучасні, а всяка, у всякій добі, місцева верхня — провідна і правляча — верства, яку Ви — представники народу — своїми «очима завидющими і руками загребущими» всякий раз, як починає творитись Держава Українська, назад в Москву та Польщу загоняєте. Верству цю Ви мусите до народу притягнути і з народом в одну націю зв'язати. А зробити це лиш тоді, коли панські сепарастичні українсько-державницькі стремління всіми силами своїми, всім Вашим впливом на народ піддержите. Без цього вся Ваша українська-соціялістична, націоналістична, чи як би Ви її не називали — праця, буде конвульсіями живого кадовбу з прищемленим верхом. І не називайте екстрементів, які Ви безвершники, будете в цих конвульсіях виділяти — «Україною», бо реальної України — держави Української — з них не буде ніколи, ніколи.

<...> Так! — державництво українське це шлях для нас найнебезпечніший: найбільшого опору і найтяжчої боротьби. Але й предки наші, що колись мечем пустелі українські від кочивників і українських руїнників, одвоювали, теж не ходили найближчими шляхами. І повірте, що коли ми на продовженю цього предківського шляху переможемо, то себе і свій тип заховаємо не гірше ніж Ви свій. А якщо згинемо, то не стратимо нічого, бо власне Ваш шлях

пристосування по лінії найменшого опору був би для нас певною смертю, не життям.

Народ і демократія — це не синоніми. Народ був, єсть і завжди буде. І до нього завжди належить будуччина, бо завжди старі провідні верстви одмирають і завжди нові з народних мас на їх місце підіймаються. Але разом з тим народ ніколи сам не править. І найлучше народові тоді, коли ним правлять добре: коли енергія і активність вийшовших з його лона нових провідників здержується вірністю, честю, розумом і організаційним досвідом провідників старих. Як що це називати демократією, то я був завжди, єсть і буду демократом. Бо завжди кликав я старих панів до співпраці з панами народними новими — співпраці якої ціль: добро цілої Української Землі і цілого, її заселюючого народу.

...Тільки об'єднання старих панів з новими витворить здатну до створення України нову провідну верству.

...Нація для нас — це всі мешканці даної Землі і всі громадяне даної Держави, а не «пролетаріат», і не мова, віра, племя. Коли я пишу в цій книзі про нас — «ми українські націоналісти» — то це значить, що ми хочемо Української Держави, обіймаючої всі класи, мови, віри і племена Української Землі.

Ви, українські соціялісти, утотожнюєте поняття нації з пролетаріатом і партією. Для Вас — не соціяліст — не Українець. Ви-ж українські націоналісти утотожнюєте поняття нації з мовою, вірою, племенем. І в цім хаосі, який панує в Ваших націоналістичних мізках «для одних — Українець єсть тільки той, хто говорить «українською мовою» і ненавидить «не Українців»; другі додають, що він ще мусить обов'язково бути православний, не уніят, і не латинник; треті — обов'язково уніят, не латинник і не православний, а будуть незабаром і четверті, які ще вимагатимуть від нього русько-малоросійської» чистокровности з призвищем на «юк», або «енко».

...Тому Ви будете ненавидіти цю книгу. Бо в її найглибшим підкладі — на її дні — лежить християнська релігія і кривава в своїм болю туга за відродженням під знаками хреста, вірним одному Богові і одному Гетьманові, українським лицарством.

Об'єднані одним духом, християнським, послушні кожний обрядові — православному, уніятському, латинському — своєї Церкви, поширте своїми словами і книжками оцей один — спільний всім обрядам нашим — дух християнський серед українських людей меча, плуга і станка. Навчіть їх своїм прикладом покори, вірности, послуху і дисципліни. Убережіть їх від найбільшої спокуси сучасности: — збунтованої проти Бога гордости людського розуму — і покажіть їм своїм прикладом, що здобута в покорі і молитві Божа благодать швидше врятує кожного з них від мук, а цілу Україну від руїни, ніж найраціоналістичніша теорія про неминучий поступ і щастя без Бога. Навчіть їх любити, а не ненавидіти один другого. Скажіть їм, що Україна — це не рай земний, бо раю на землі не може бути — а конкретне виконаний обов'язок супроти Бога і людей. І скажіть їм, що Україна не сотвориться хитрими спекуляціями, а тільки великим і організованим ідейним поривом і що організацію містичної сили такого пориву дає чуття міри, яке єсть в одній лише християнській релігії. Скажіть їм, що Україна це перш за все дух, а не матерія, і що тільки перемогою духа може бути з хаосу матерії сотворено щось, що єсть, що має свою душу, що існує — власне Україна.

Тоді оцим поривом релігійним Ви підіймете українських людей сили матеріальної — меча, станка і плуга — на організовану жертву, без якої України не можна сотворить. І тільки тоді вони будуть йти вірно за своїми вождями під проводом одного Першого, Гетьмана, між ними; будуть слухати їх, і не будуть втікати з українських бойовищ щоб, бува, не стратити свого пайка в далекім матеріяльнім українськім раю. Тільки великим, хрестовим походом Духа на українське пекло тілесних пристрастей і хаосу матерії можна сотворити Україну.

<...> Крім цементу духовного — релігійного — цементом політичним, спасаючим місцевих українських людей в боротьбі за власну державу, ми хочемо мати патріотизм — любов до спільної Батьківщини, а не Ваш соціялізм. І тільки в Українській Державі — тільки в процесі співжиття мешканців України на одмежованія державно території — може витворитися з них Українська Нація.

...Ми кажемо, що здобуття держави залежить в першій мірі од того, яким методом — добрим чи злим — буде зорганізована провідна, здобуваюча собі владу, верства...

Активна меншість, а не пасивна («українська») більшість творить держави і нації. Тому ми — Гетьманці-монархісти, і гасло возстановлення Гетьманства, в лиці законного і дідичного Українського Гетьмана, ми ставимо на першому місці. Бо зорганізувати, здисциплінувати і уоблагородити українську провідну верству може тільки об'єднання біля такого Гетьмана, якого право на Гетьманство впливає з його Родової і нашої державної історичної традиції, а не спірається на диктатурі чи на виборах «з во-

лі народу». Бо без такого зорганізовання, здисциплінування, провідна верства українська України не здобуде і її не збудує ніколи.

<...> Не в тім біда, що він Москаль. Із Москалів бували і єсть честні Українці. Зрештою, як нема чистокровних Американців — так і нема чистокровних Українців. Колонія єсть колонія: осідок людей ріжних племен, рас і вір. Українцем єсть всякий, хто хоче, щоб Україна перестала бути колонією: щоб з ріжних її племен, рас і вір повстала одна Держава Українська. А творцем України єсть той, хто в святе діло унезалежнення української колонії приносить все найкраще, що єсть в ньому: в тій культурі, з якої він до українства прийшов.

<...> Основною ріжницею України від Москви єсть не мова, не племя, не віра і не апетит селянина на земельку панську — одним словом не всі ознаки культурно-національні і не гасла соціяльні — а инший, витворений віками устрій політичний, инший (класократичний, а не охлократичний, як дальше у цій книзі вияснено) метод організації правлячої верстви, инше взаємовідношення верхів і низів, держави і громадянства — тих, що правлять, до тих, ким правлять. І тільки опіраючись на цю ріжницю політичну, тільки під політичними, а не під культурно-національними чи соціяльними гаслами, можна від Москви відділити Київ і можна в окремій Державі Українській перетворити малоруське племя в Українську Націю.

...Москва ніколи, і ні при яких умовах не дасть свою поміч Україні проти Польщи на те, щоб сотворити Україну. Вона поможе Україні побороти Польщу, але на те, щоб одночасно знищити і Україну. І це їй завжди удавалось і буде удаватись тому, що поміч московську проти Польщи кликали, кличуть і будуть завжди кликати всі соціяльні революціонери на Україні. Вони ніколи в боротьбі з Польщею не висували і не будуть висувати на перший план момент політичний: відділення від Варшави Української Землі, що значить відділення від Польщи всіх українотворчих, польських або культурно колонізованих (-європеїзованих) верхів. Ні! Вони — всі ці, жеруючі на українстві без думно про те, як українство в реальну Україну перетворити, опришки і дейнеки — підіймають низи проти верхів во імя кличів соціяльних і кличів культурно-віроісповідних. І кличі їхні: «бий попів» і «за віру православну» (чи як тепер хвилево: за віру комуністичну або за націоналістичну віру українську) піддержувала проти Польщи і буде завжди піддержувати Москва. Бо підняти на Україні низив проти верхів во імя кличів соціяльних і культурно-

віроісповідних (націоналістичних), означає і буде означати завжди: 1. знищення українотворчих верхів, а з ними разом України; 2. возстановлениє руської єдиної і неділимої єдности під гегемонією найбільше руської, бо найбільше від Заходу віддаленої, Москви.

<...> Стративши свою державу, життєздатна нація зберігає себе в родині, стані, класі. Туди, в ці найміцніші твердині, одходить по руїні держави одиниця. Там зберігається по руїні дух нації — її ідея державна. І чим оці твердині міцніші, тим швидче може бути возстановлена держава. Засудженими на смерть єсть такі нації, яких ідея державна переховується виключно в книжках. Ми хочемо державу нашу Гетьманську відродити. Тому ми намагаємось всіма силами зберігти її ідею серед тих, хто нам органічно найблизчий — в нашім класі.

...Ідеї політичні не поширюються тому, що вони єсть найкращі об'єктивно. Ні один політичний пророк без зброї не перемагає. Зброєю ідеї політичної єсть не її обєктивна вартість, а її здатність підіймати на діла тих, з чиїми субєктивними хотіннями вона тісно зв'язана. Утопією єсть думати, що одною тільки пропагандою можна сотворити Гетьманську Україну на тій підставі, що, мовляв, ця ідея для України як найкраща. Наша державна українська ідея Гетьманства переможе лиш тоді, коли поруч пропаганди, віддані їй будуть діла і жертви тих, для кого вона єсть символом їх існування і хто з її здійсненням віже своє власне буття. Коли на Україні нема людей, які жити можуть лиш тоді, коли буде Україна, і не можуть жити, коли не буде України, то Україна вся єсть літературною утопією. Те саме з ідеєю Гетьманської України.

...Всяка державна нація, в кожній історичній добі, має в собі групу людей, яка єсть основою її державного існування... Наш метод організації зветься класократія, а форма державна, яка з нього логічно випливає, зветься Гетьманством, з устроєм класократичної Української Трудової Монархії.

Земельний клас хліборобський — люде звязані органічно між собою однаковим способом існування — єсть одинокою групою людей на Україні, яких будуччина залежить від того, чи буде чи не буде Україна. Не в формі диктатури (охлократія), ані в формі правління при помочі шахрайств виборчих (демократія), ці люде можуть уложити свої відносини до громадянства. А в формі класократії: допустивши до влади всі інші українські класи в Гетьманській Українській Державі, якої опорою, фундаментом і охороною буде український хліборобський клас. Не він має бути

одинокою правлячою верствою в Гетьманській Україні. Але він має творити найважнішу, консервативну, державу, частину цієї верстви.

...Ви, хлібороби шляхтичі і дворяне! Єднайтесь поки час біля Гетьмана, символу Української Держави, бо инакше, як стан, загинете на віки. Не відштовхуйте себе взаємно ріжницями в культурах Ваших. Тим більше, що ріжниці ці не такі великі. Москва і Варшава дали Вам тільки зверхню плівку, що лежить на українськім фундаменті колишньої старшини шляхетсько-козацької, з якої так чи інакше виросли ми всі. І цей спільний фундамент обєднає нас, як що тільки ми потрафимо викресати в собі волю й силу для урятування себе, для будови Української Держави.

<...> Нема Гетьманства без законого Гетьмана. Такого Гетьмана, якого право на Гетьманство ані з його власного диктаторського бажання, ані з виборчих махінацій «суверенного народа»,— а тільки з його Гетьманської Родової традиції — репрезентуючої державну минувшину нашу випливає.

Нема Гетьманства без клясократичного устрою. Устрою, опертого на політичнім співробітництві всіх класів, рівновазі між поступом і консерватизмом, і обмеженню Верховної Гетьманської влади законом, який стоїть над Гетьманом так само, як над всіми. Наш Гетьман не єсть ані самодержавним охлократичним установителем і розрушителем закону, ані вибираним для безпорного топтання закону безвладним демократичним президентським манекіном. Гетьман при класократії єсть найвищим охоронителем державного і національного закону при помочі меча: — свого, безкомпромісово йому вірного, рицарства.

Не вірте «гетьманам», які казатимуть Вам, що «гетьманство», мусить бути виборне, а не дідичне; що воно може існувати лиш як демократична президентура. Власне така виборність Гетьманства погубила вже не раз нашу Україну.

...Своя влада на Українській Землі — Держава Українська — може бути лиш здобути тими, хто осів серед українського громадянства, хто органічно з нього виростає, хто має в ньому опору серед своїх найблизчих, в своїм класі. Коли ті, що правитимуть Україною, не будуть класовою аристократією, класократією: — найсильнішими, найдатнішими і найбільше авторитетними в своїх клясах — вони ніколи не зможуть правити Україною власними силами, боротись за державну незалежність Української Землі.

...Українська держава може бути здобута лиш клясократією: політичною співпрацею авторитетних класових

провідників, обближених в своїм бажаню як найбільшої для свого класу влади, послухом одному викласовому державно-національному законові і зберігаючи цей закон одній Гетьманській Верховній Владі.

<...> Держава Українська може повстати лиш Тоді:

1. Коли боротись за Державу Українську захоче сильніша — краще зорганізована і більш між собою солідарна — частина тієї старої правлячої верстви, що до того часу правила Україною в імені і при помочі метрополії. Без цього Україна від метрополії не відділиться і останеться колонією — «окраїнами», «кресами», органічно через свої верхи з метрополією звязаними.

2. Коли цю сепарастичну частину місцевої старої правлячої верстви піддержить всім своїм впливом на народ українська інтелігенція. Без такої піддержки ця сепарастична частина не зможе прийняти народню мову та з народом в одну культурно-національну цілість обєднатись, і не зможе устояти в боротьбі з частиною, яка буде держатись метрополії.

3. Коли завдяки цій піддержці інтелігенції настане сполучення в одну нову українську провідну верству старих українських панів з тими новими активними провідниками, які виділятимуться за народніх мас. Без такого сполучення не повстане нова українська провідна верства, а значить не повстане і Держава Українська. Старі пани будуть заслабі і законсервативні, а нові — замало досвідчені і зареволюційні, щоб бути в стані одні без других Україною правити.

4. Коли витворена зі старих і нових панів нова українська провідна верства прийме такий метод організації, що виховає в ній благородство і рицарськість. Без виховання в собі прикмет рицарських, українство останиться на віки такою мішаниною хамства і рабства, яка до ніякої організованої акції, а значить і до здобуття Держави Української, не буде здатна.

5. Коли завдяки вихованю в собі прикмет рицарських, нова українська провідна верства потрафить в безмірно тяжкій боротьбі за свою владу на своїй Землі заховати єдність і побороти первородні гріхи українства: анархію і зрадництво. Без цього, при першій трудности, вона кинеться сама на себе і знищить себе у внутрішній усобиці.

6. Коли обєднана і солідарна нова провідня українська верства потрафить власними руками — не кличучи собі на поміч ані Москву ані Варшаву — здавити внутрішній український бунт опришків і дейнеків. Він підніметься з хвилиною, коли вони побачать, що Влада Українська не потурає

анархії і злодійствам більше ніж влади метрополії. Без такого здавлення українського бунту українськими руками, Держава Українська останеться на віки — нездійсненим «сном про власну силу».

7. Коли нова українська провідна верства потрафить скласти відносини між державою і громадянством — тими, хто править, і тими, ким правлять — так, щоб уникнути: а) анархії і хамства від переваги громадянства над державою; б) застою і рабства від необмеженої влади держави над громадянством. Без цього Держава Українська, не ріжнячись нічим від держав метропольних — московської і варшавської,— буде лише дорожче ніж вони громадянству коштувати. Тому воно постарається її при першій нагоді повалити, а само під владу метропольну повернути.

8. Коли нова українська провідна верства потрафить вивести Україну з її трагічного положення між Польщою і Москвою так, щоб, одділяючись од Варшави, не утонути в Москві, а одділяючись од Москви, не утонути в Польщі. Без цього Україна останеться на завжди або недорушеною Польщою, або недопольщеною Русю і вся боротьба за незалежність українську кінчатиметься новим поділом України між Польщею і Москвою.

Три тільки ідеї політичні і три тільки методи організації маємо ми для розв'язання оцих основних проблемів нашого державного буття:

Охлократію з диктатурою.

Демократію з республікою.

Класократію з правовою — законом обмеженою і законом обмежуючою — монархією.

<...> Книга ця не тільки політична програма, а перш за все світогляд.

Світогляд — значить спосіб думання. Я не збірався і не збіраюсь бути винахідником «доктрини». Зрештою в політиці нема вже ніяких доктрин, до винайденя. Всі вони в тим числі і доктрина монархізму — старі як світ. Крім того знаю, що можна комусь накинути якусь доктрину, не змінивши одначе його світогляду. Хтось може напр. назватись монархістом і залишитись по способу думаня республіканцем, який монархістом весь час в їх роботі буде своїм фальшуванням заважати. Завданням моїм було вплинути на зміну способу думання, світогляду, української провідної верстви. Замість способу думаня пасивного «фаталістичного» — мовляв, Україна сама зробиться — я хотів дати спосіб думаня активний, динамічний: що і як ми, Українці, повинні робити, щоб була, щоб здійснилась Україна.

...Демократію розумію не як «находженя народне», «не панське», «не аристократичне», а як метод організації, вживаний найчастіше як раз «панами» по походженю, тими, кого Ви звете «аристократами». Аристократією натомість зву я всяку правлячу і провідну в даній добі верству (те, що в західно-европейській літературі називають тепер «елітою»), без огляду на її походження. Інтелігентами не називаю всякого, хто скінчив вищу чи середню школу, бо таку школу скінчити може і хлібороб, і військовий, і промисловець, і робітник. Інтелігентами, по моїй термінології, єсть люде не зайняті матеріяльно-продуктивною працею, не володіючі ані засобами війни, ані засобами продукції, і здобуваючі собі прожиток взамін за працю свою ума і духа.

...Памятайте теж, що ідеологію і світогляд наш не можна брати або відкидати по частинам. Наш монархізм випливає з класократії, класократія з християнського і ірархічного погляду на світ. Все це вяжеться з собою органічно. Світогляд наш — це не механічний зліпок цитат з недочитаних книжок, а виростає він з нашої минувшини, з цілого нашого життя. Тому його можна взяти або відкинути лиш в цілости — таким, яким він єсть.

ДМИТРО ІВАНОВИЧ ЧИЖЕВСЬКИЙ
(1894—1977)

Д. І. Чижевський — видатний культуролог, літературознавець-словіст, дослідник слов'янської та української філософії. Народився в Олександрії на Херсонщині. Освіту здобував у Петербурзькому (1911—1913) і Київському (1913—1918) університетах. У 1921 р. виїхав до Німеччини, де у Гайдельберзі та Франкфурті-на-Майні поглиблював філософську освіту, навчаючись у К. Ясперса, М. Хайдеггера, Е. Гуссерля. У. 1924—1932 рр. викладав в Українському Вільному університеті (Мюнхен) та в Педагогічному інституті ім. М. Драгоманова у Празі. З 1932 до 1945 р. викладає в університеті м. Галле.

Д. І. Чижевський займається науковою діяльністю, він досліджує вплив Гегеля на слов'янську науку і німецької філософії на слов'янську культуру, а також елементи містицизму у працях Г. Сковороди, М. Гоголя, Ф. Достоєвського. Після

війни викладає у відомих університетах світу — Марбургському (1945—1951), Гарвардському (1951—1956), з 1956 р. у Гайдельберзі. Дійсний член і професор Гайдельберзької Академії (з 1968 р.), почесний професор Кельнського університету (з 1970 р.).

У Галле, Марбурзі і Гайдельберзі Д. І. Чижевський заснував центри з дослідження і вивчення словістики. Він відкрив і досконало вивчив культурний феномен слов'янського й, зокрема, українського барокко.

Помер у Гайдельберзі.

Основні праці Д. І. Чижевського: «Логіка» (1924), «Вивчення Достоєвського» (1931), «Історія давньоруської літератури. Київський період» (1948—1960), «Свята Русь» (1965), «Гегель серед слов'ян» (1934), «Філософія Г. Сковороди» (1934), «Філософія на Україні» (1926), «Історія української літератури від початків до доби реалізму» (1956) та ін.

Уривки з праць Д. І. Чижевського подано за виданнями: Чижевський Д. *Етика і логіка (до питання про подолання етичного «формалізму») // Праці російського народного університету у Празі. Прага, 1931. С. 222—240;* Чижевський Д. *Початки і кінці нових ідеологічних епох // Віра і знання. Нью-Йорк, 1954. № 1. С. 13—21;* Чижевський Д. *В'ячеслав Липинський як філософ історії // За всенаціональну єдність у 110-річчя народження гетьмана Павла, у 65-річчя відновлення гетьманства. Торонто, 1983.*

ПРАЦЯ В ГАЛУЗІ ФІЛОСОФІЇ

Перед війною українська наукова література майже не мала друкованих праць з поля філософії. Та так було не тільки безпосередньо перед війною,— в традиції української філософії взагалі майже не було творів писаних в українській мові — латинщина, польщина, російщина, та навіть угорщина панували в цій галузі наукового знання цілком[1]. Зате в останніх роках українська філософічна праця і на Україні і на еміграції знайшла робітників, принесла багато друкованих творів, що знайшли, як здається, своїх читачів.

[1] Див. у книзі Дм. Чижевського «Філософія на Україні». 1926.

Ми хочемо дати систематичний огляд філософських праць українців на чужині[2], усистематизувавши їх за такою схемою: 1. Праці загальні та підручники; 2. Праці з психології; 3. Праці з окремих філософських дисциплін; 4. Праці з історії філософії — а) загальної, б) української, в) інших слов'янських народів.

1. Праці загального характеру звязані з навчанням на високих українських школах за кордоном. «Вступ до філософії» видав. проф. Я. Ярема (Прага, 1924), «Логіку» — Дм. Чижевський (Прага, 1924), «Педагогічну психологію» — проф. Ярема (лише 1 том, Прага, 1926), «Естетику» — проф. І. Мірчук (Прага, 1926), «Лекції з історії грецької етики» — проф. Мірчук (Прага, 1923).

2. Найменше уваги притягла до себе психологія, що її торкається лише брошура проф. Яреми «Психологія в школі» (Прага, 1925), та досліди уваги того ж автора («Праці» Укр. Висок. Педаг. Інституту, т. 1, Прага, 1929). Праці д-ра А. Іванова з психотехніки лише оповіщені (короткі звіти про них — в чеських та німецьких газетах): праці найвидатнішого українського психолога сучасності В. І. Зіньківського, виходили в інших мовах (переважно в російській), український звіт, оповіщений Зіньківським для Першого Українського Наукового З'їзду, на жаль, не відбувся.

3. З конкретних філософічних наук репрезентована працями української еміграції філософія історії, логіка, етика та філософія конкретних наук.

З філософії історії треба назвати головним чином «Листи до братів хліборобів» В. Липинського (Відень, 1926) та його ж «Релігія і церква в історії України» (Філадельфія, 1925). В цих творах подана не лише філософія української історії, а ціла система загальної філософії історії, хоча і в несистематичній формі.

Проблемі логічного аналізу простору присвячена габілітаційна праця проф. Мірчука «Метагеометрія...» (Прага, 1925). Основи реформи традиційного вчення про поняття намічено в праці Д. Чижевського «Логика й этика» (Прага, «Труды Рус. Нар. Университета», т. 4, 1931).

Проф. Мірчук видрукував статтю «Етика та політика» (Прага, 1923). Дм. Чижевський намітив основні лінії цілої системи етики в статтях — «О формализме в этике» («Труды

[2] Детальніші бібліографічні дати про твори українців з галузі філософії читач знайде в цит. книзі та в статтях того ж автора в «Книголюбі» 1927 р. (дати до 1926 р.), в оглядах проф. Мірчука в «Mitteilungen d. Ukr. Wissenschaftl. Inst. in Berlin», 1, 2, а також в бібліографії, виданій до II Українського Наукового з'їзду.

Рус. Нар. Университета», Прага, т. 1, 1927), «Логика и этика» — (див. вище), «Проблема двойника» (збірник «О Достоевском», т. 1, Прага, 1929, в нім. мові, 1931).

Філософічному обгрунтуванню окремих наук присвячено чимало праць — до філософії математики відноситься праця проф. Мірчука про метагеометрію; філософії господарства присвячено «Розуміння хозяйства» проф. В. Тимошенка («Збірник Укр. Університету», т. 1, 1923); проф. Старосольський писав про «Методологічну проблему в науці про державу» (Прага, 1923) та «Про внутрішню форму слова» (Подєбради, 1929); філософічний матеріал знайдемо і в «Погляді на теорію права та держави» проф. С. Дністрянського (Львів, 1925); проф. Л. Білецький почав друком систему «Основ літературно-наукової критики» (лише том. 1. Прага, 1926); Дм. Чижевський дав спробу філософічного обгрунтовання нових течій в лінгвістиці в статті «Фонологія та психологія» (в нім. мові, Прага, 1931),— ця праця зв'язана між іншим з фонологічною працею українських лінгвістів.

4. Найбільше праць присвячено українцями історії філософії, що зв'язано почасти з сучасним зацікавленням історією філософії, почасти з важливістю проблеми, що її почали розроблювати українські працівники уперше,— з інтересом до праць над історією української філософії.

Цілий шерег праць популяризаційного характеру я не буду згадувати, хоч і серед них є цікаві, (напр. деякі статті д-ра Чеховича та інш.).

а) Філософії західній присвячені більш-менш загальний огляд грецької етики проф. Мірчука (див. вище) та його більш систематичний, ніж історичний нарис «Основи грецької етики» (Прага, 1923). Дм. Чижевський видав хрестоматію з вибраних текстів «Грецька філософія до Плятона» (Прага, 1926). Тому ж авторові належать три студії про Гегеля та його школу — «Гегель та французька революція» («Праці» Укр. Висок. Пед. Інст., т. 1, Прага, 1929), «Гегель і Ніцше» («Revue d'Histoire de la philosophie», 1929), студія про історію слова та поняття «надлюдина» (в німецькій мові, «Записки історично-філологічного відділу УАН», 1930, т. 25). Окрема подія в українській філософічній літературі є переклад «Пролегомен» Канта (ред. проф. Мірчука, Львів, 1931).

б) Як вже сказано, уперше розроблена історія української філософії. Ця цілком нова дисципліна виявила свою життєздатність в цілій низці творів, в постановці цікавих та ще нерозроблених тем. Значний інтерес з боку українського суспільства та вчених ріжних націй, навіть тих, що до українства ставляться на загал неприхильно, обіцяє цій галузі української науки дальші успіхи в майбутньому.

Одна з перших праць до історії української філософії є історіографічний огляд Дм. Чижевського — «Філософія на Україні. Спроба історіографії питання» (Прага, 1926; І частина, видання 2, Прага, 1929), за якою слідувало оброблення конкретного матеріялу — «Нариси з історії філософії на Україні» (Прага, 1931, разом з Л. Миколаєнком). Окреме оброблення проблеми українського народнього світогляду дано Чижевським в статті «Zur Charaktereologie der Ukrainer» («Slavische Rundschau», 1931). З нагоди книг Чижевського В. Заїкин дав багато доповнень до матеріялу Чижевського та розглянув основні проблеми історіографії української філософії (статті в «Поступі», 1928 та «Богословії», 1931).

Поруч з працями загального характеру з'являються також спеціальні обробки окремих періодів та постатів з історії української філософії. Західній філософії в старій Україні та впливам ренесансу на Україні присвячені статті Дм. Чижевського (в нім. мові в І та ІІ тт. «Abhandlungen des Ukr. Wissenschaftlichen Institutes in Berlin»). Про перші впливи Плятона в староруській літературі пише той самий автор («Записки Рус. Исторического Общ. в Праге», том. 2, Прага, 1931). Про Лодія та його переклад «Principia philosophiae» Баумейстера видрукував статтю Мірчук (в укр. мові, в «Abhandlundgen d. Ukr. Wiss. Inst.», 1).

Кілька праць присвячено Сковороді. Дисертація Д. Олянчина («Hryhorij Skovoroda, Berlin und Königsberg», 1928) викликала рецензії Дм. Чижевського («Zeitschrift fur slav. Philologie», 1929) та В. Залозецького («Богословія», 1930). І. Мірчук намітив проблеми студій над Сковородою («Праці Укр. Історично-філологічного Тов.»; Прага, 1926, т. 1 та окремо). Дм. Чижевський видрукував кілька розділів із готової до друку монографії про Сковороду: «Філософічна метода Сковороди» («Записки Наукового Товариства ім. Шевченка», т. 99, Львів, 1930), «Сковорода и немецкая мистика» («Труды Рус. Нар. Унив» т. 2, Прага, 1929), «Skovoroda und Angelus Silesius» («Zeitschrift für slav. Philologie», 1930) та загальний нарис філософії Сковороди (в нім. мові — «Zeitschrift für slav. Philologie», 1929, в рос.— «Путь», 1929). Цікава праця покійного Я. Огородника про Сковороду та Спінозу є в друку.

Про Гоголя писали Л. Миколаєнко (в цит. книзі Чижевського) та Зіньківський («Zeitschrift für slav. Philologie», 1932). Світоглядові Шевченка присвячені детальні аналізи акад. С. Смаль Стоцького та стаття Дм. Чижевського про

Шевченка та Д. Штравса («Zeitschrift für slav. Philologie», 1932). Про світогляд Куліша пише Чижевський (в своїй цит. книзі та в «Zeitschrift für slav. Philologie», 1931). Потебні, яко філософові-мовознавцю присвятив більшу монографію К. Чехович (Варшава, 1931). Етюд про світогляд Лесі Українки написав проф. І. Мірчук («Abhandlungen des Ukr. Wiss. Inst. in Berlin», Ш). Дм. Чижевський видає збірник «Гегель у Словян» (в нім. мові), в якому ним самим написані глави про Гегеля в Росії та на Україні.

в) Згадавши останню працю ми торкнулися ще одної важливої теми дослідів українських філософів — філософії у Словян. Тему про єдність філософічних тенденцій словянських мисленників поставив І. Мірчук (Праці II польського філософічного конгресу та «Przeglad filozoficzny», 1926, замітка в «Kantstudien», 1929); з висловленими там поглядами не погоджується Дм. Чижевський («Ruch filosofsky», 1929). Загальні проблеми історії філософії у Словян обговорюються в збірнику Дм. Чижевського «Гегель у Словян» (див. вище також стаття в «Verhandlungen des I-ten Hegel Kongresses, 1930), та в статті Мірчука про словянський месіянизм («Jharbücher für Kant und Geschichte der Slaven», 1931).

Конкретному дослідженню словянської філософії присвячені також окремі праці українських дослідників. Дм. Чижевський студіював переважно російську філософію: Тютчеву як мисленнику присвячено ним дві праці («Zeitschrift f. slav. Philologie», 1928 та 1931), ним же написаний нарис світогляду маляра А. А. Іванова («Путь», 1930) та кілька праць про Достоєвського — «Проблема двойника» (празький збірник «О Достоевском», т. 1, 1929, в нім. мові 1931, зр. доповнення в «Zeitschrift. f. slav. Philologie», 1931), «Достоєвський — психолог» (в чесь. мові, збірник «Dosfojevsky». 1931), «Достоєвський та західна філософія» (в хорв. мові, «Нова Европа», 1931), «Достоєвський та Шіллер» (в нім. мові, «Zeitschrift. f. slav. Philologie», 1929), «Достоєвський та просвіченість» (в нім. мові, «Orient und Occident», 1931). Чижевський видав також німецький збірник «Dostojevski — Studien» при участи, крім видавця, німецьких та російських вчених (Reichenberg, 1931).— Кілька праць присвятив Чижевський також характеристиці сучасної російської філософії — «Радянська філософія» (в рос. мові, «Современные Записки», 1927), «Філософічні шукання в радянській Росії» (там саме, 1928), «Криза радянської філософії» (там саме, 1930), «Сучасна російська філософія» («Slavische Rundschau», 1931).

Чеській філософії присвячені статті Мірчука про філософічні погляди Масарика (в укр. та англ. мовах, Прага, 1930) та Чижевського про Достоєвського та Масарика («Центральная Европа», 1931). Польської філософії торкається праця Мірчука про словянський месіянизм (цит. вище).

Додамо, що українські вчені приняли уперше активну участь в міжнародньому філософічному житті: проф. Мірчук є членом комісії по підготовці міжнародного філософічного з'їзду, Дм. Чижевський — членом управи міжнародного Товариства ім. Гегеля та членом редакції часопису «Archiv für Geschichte der Philosophie».

Сказаного досить, щоб уявити собі, який значний крок наперед зробила українська філософічна праця. Треба сподіватись, що в ближчий час ми зустрінемо з одного боку численніші переклади класиків світової філософії на українську мову, з другого — більшу ніж досі кількість творчих праць в галузі систематичної філософії. Грунт для такої творчої праці вже закладено — і в цьому значіння останніх років філософічної праці українських дослідників.

ПОЧАТКИ І КІНЦІ НОВИХ ІДЕОЛОГІЧНИХ ЕПОХ *

I.

Треба насамперед підкреслити, що структура окремих історичних періодів, зокрема в філософії, не однакова. Нові періоди та доби в історії думки часто починаються «раптово»: з одного мисленника, одного твору, що часто має характер «маніфесту», оповіщення про «відкриття», «винахід» в сфері думки. Такий характер мав, наприклад, виступ Канта з його «Критикою чистого розуму» 1781 року. Кант не був вже молодий (народився 1724 року), не був невідомий (цілий шерег, хоч і не великих обсягом, але видатних творів, вийшов вже з-під його пера). Але в новому своєму творі він виступає не лише з новими **думками**, але також і з **свідомістю того, що ці думки цілком нові**, що вони мають революційний характер, що вони цілком обертають, перекидають звичайну поставу питання про відношення між знанням та буттям; він сам порівнює ту зміну точки погляду, що до неї приводить його твір, з тією зміною, що її в астро-

* Автор мав змогу дуже коротко висловити деякі з думок, ширше розвинених у цій статті, в своїй книзі «Outline of Comparative Slavic literature», що вийшла 1953 року в виданні Американської Академії в Бостоні, у короткому вступі до книги. Там, правда, мова йде виключно про епохи літературного розвитку.— Ред.

номії зробив твір Коперника, який змінив «геоцентричну» точку погляду на «геліоцентричну», поставив в центрі системи планет не землю, як було до того, а сонце... Свідомість Канта його не обманула: його твір дійсно став (навіть і для тих, хто не поділяє його поглядів) початком нової доби в історії думки.

Буває й інакше. Розуміється, і думки Канта були підготовлені всім розвитком історії думки, починаючи з пізнього середньовіччя. Але він зробив рішучий крок, дав **новий** початок. Проте, іноді «підготовка» якоїсь думки так непомітно приводить до нових питань, до нової постанови або нового розв'язання питань, що ми, дійсно, ніяк не можемо знайти того початкового пункту, з якого можна було б «датувати» початок нової епохи. Так було, наприклад, із самим початком «новітньої філософії». Звичайно, в популярних або дуже широких викладах починають цю новітню філософію з Декарта або з Ф. Бекона. Але вже при трохи ширшому викладі доводиться почути, що і думки Декарта і думки Бекона були підготовлені попереднім довгим розвитком «філософії ренесансу» (відродження), періодом, що триває майже 200 років, в якому важко назвати ім'я або навіть кілька імен, що виважили б разом ім'я такого велетня думки, як Декарт; але разом з тим немає ніякого сумніву, що цей період вже різко протистоїть попередньому «середньовіччю» (про яке навряд чи маємо право говорити, як про «темне середньовіччя»), яке в кожним разі стояло на зовсім іншому грунті, аніж «нові часи». Та навіть і на цьому перенесенні кордону між середньовіччям і новими часами до дальшої минувшини наука не зупинилась. Дослідження вже нашого віку (зокрема французького історика науки П. Дюгема) довели, що більшість тих «модерних думок», якими жив ренесанс, значно старшого походження,— і гносеологічні, і метафізичні, а навіть і фізичні теорії ренесансу майже цілком знайдемо вже в пізньому середньовіччі у представників «схоластики», що вже в 13 віці в Паризькій Сорбоні утворили підвалини новітньої філософії природи та почасти й новітньої філософії взагалі. Їх думки залишились мало відомі, почасти лише через те, що зафіксовано їх було перед винаходом друкарського вміння, не друком, а лише письмом, що значно зменшувало можливості поширення творів самих та висловлених в них думок. А ці думки знову ж таки кореняться десь в пізньому «номіналізмі», з одного боку, в містиці пізнього середньовіччя,— з другого, в окремих, хоч би й скромних спробах дослідження природи шляхом досвіду (напр. Рожер, Бекон, тощо). Отже, початок «новочасної філософії» неможливо якимось чином нав'язати на якусь

певну ідею, книгу, особу, та навіть групу письменників. Перехід між середньовіччям та новітнім часом цілком повільний...

Є й третій тип «початків» нових духовних течій. Це — виставлення певної програми, але не нової, а такої, що свідомо повертається до якоїсь старшої традиції, що в деяких випадках була репрезентована в минулому не один раз. Таким «відродженням» не був ренесанс (що сам себе «відродженням» вважав). До цього типу початків нових течій належало, наприклад, т. зв. «новокантіянство» в другій половині 19 ст. (зовсім не важливо, чи розуміли «новокантіянці» філософічні наміри і думки Канта правильно), або «томізм» (чи «неотомізм») в ті самі часи. Обидві течії починають, хоч і обмежені впливом, але дуже важливі нові урізки філософського розвитку, «Починають» в зовсім іншому сенсі, а ніж у тих випадках, що ми їх розглянули вище. До такого «відродження» належить і тепер славетня «екзистенціяльна філософія». Власне, Гайдеггер виступив з думками, що не були вже новими. Поперше, вони одночасно були вже підготовлені працями іншого «екзистенціяліста», Карла Ясперса, подруге, сам Гайдеггер (менше Ясперс) нав'язує свої думки до думок старшого письменника, що його навіть не було забуто, але що його з насолодою читали ширші кола (було кілька німецьких видань майже кожного його твору), без філософського докладного витовмачення всіх його думок. Цим попередником екзистенціялізму є датський філософ та богослов половини минулого століття, Серен Кіркегор (так, до речі, вимовляється його ім'я)... Отже, і тут маємо початок того самого типу,— хоч Гайдеггер говорить про Кіркегора значно менше, ніж «неокантіянці» (Лібман та ін.) про Канта або «неотомісти» про св. Тому Аквінського.

Немає сумніву, що ці три типи «початків» — це, власне, лише «типи» і що можливі між ними переходові форми, різні варіяції цих типів. Але про це можна говорити найкраще на підставі розгляду конкретних прикладів; це завело б нас задалеко.

Дуже складне, але цікаве питання про причини, що викликають повстання нових течій, які в таких різних формах «починають» нові урізки філософського розвитку. Систематичний розгляд цього питання завів би нас далеко в бік. Але деякі замітки ми можемо собі дозволити.

Буває так, що зміна ідейного змісту філософського думання вже цілком підготовлена або розвитком науки (напр., теорією релятивности та зв'язаними з нею дальшими теоріями фізики — нова **філософська** теорія часу та простору, якої

й досі, як це не дивно, немає), або іманентним ходом філософської думки (як це було з теоріями Канта), або, нарешті, якимись «зовнішніми» для філософії причинами, напр., суспільним розвитком (індивідуалізм доби ренесансу, без сумніву, підготовлений розвитком середньовічного суспільства). Тоді поява нової ідеї викликає ту загальну зміну настроїв та поглядів, яка вже давно була на черзі... Філософію Канта було сприйнято сучасниками як якесь «месіяністичне» об'явлення, остільки безнадійною здавалась та боротьба (кажучи схематично) раціоналізму та емпіризму, з якої вивів Кант на нові шляхи філософську думку. Буває й так, що «підготовка» нових ідей зайшла далеко, що ми маємо вже певний стан «перезрілий», «пересичений» (вживаючи цих слів за аналогією з явищами в природі, напр., «пересичені розчини»),— одного натяка на нову думку досить, щоб викликати цілий шерег — іноді різноманітних — нових розв'язань старого питання, що на нього відповіді ніхто ще не дав. Так було знову з Кантом,— усі менші явища в окресі думок Канта (М. Маймон, Шульце-Енезідем, Райнгольд, Бардиллі і т. д.) є такими продуктами «ідейного вибуху», що його викликали думки Канта, як «каталізатор»... Навпаки, буває, що певні погляди остільки «нові», непідготовлені, що повинні здаватись сучасникам «безпідставними», якоюсь дивною та дикою фантастикою... Або в кращому випадку філософський твір приймається, як твір з іншими вартостями, не розумовими, як, напр., «дотепний», гарний, оригінальний, своєрідний тощо **літературний** твір. Так, до речі, були свого часу прийняті публікою твори Кіркегора: усі старі переклади їх на чужі мови не викликали ні в кого з читачів враження **філософської** визначности. Тому потрібне було їх «відкриття» екзистенціялістами... Нарешті, поруч з такими скрайніми випадками, розвиток іде здебільшого середнім шляхом: нова ідея підготовлена лише почати, тому вона приймається не нараз, а помалу; в випадках, якщо нова думка є цілим «комплексом» нових ідей, «системою», то буває й так, що читачі підготовлені до одних частин комплексу, а інші для них зовсім нові незвичайні, вразливі, як все нове, але в той самий час відштовхують від себе тих, хто занадто вже звик іти за традицією... Процес прийняття нової думки тоді буває складним і заплутаним процесом «боротьби» проти нової думки (почасти боротьби тих, хто фактично сам з цією думкою в суті згідний), сумнівів в її правильності або виправданості і т. д.

Окремий випадок становить висловлена філософська думка, що її цілої ваги не може (або не хоче, або не в стані з якихось причин) оцінити сам її творець. Маємо всі підстави

думати, що почасти так було навіть з Коперником, що, може, й дійсно, як писано в передмові до його твору, вважав головним призначенням своєї теорії лише полегшення астрономічних обрахунків. Так стояла справа, мабуть, і з «теорією квант» Плянка, якої ціла теоретична вага, зокрема філософське значення лише помалу, протягом років виступало перед свідомістю її винахідника Макса Плянка та його сучасників. Ще частіші випадки, коли автор сам вбачає значення своїх нових думок в чомусь зовсім іншому, а ніж те, до чого вони ведуть. Цей загально відомий закон людської чинности, якому В. Вундт дав назву «закон гетерономії цілей», ярко виступає, напр., в історії «ніцшеанства»: сам автор філософії «надлюдини» хотів досягнути нею певного новлення людства, виховати покоління сильних людей, самітних та здібних стати «поза межами добра і зла». В дійсності філософія Ніцше викликала появу низки літературних творів з культом дуже різноманітних «надлюдей» — від героїв Ібсена до таких героїв, що їхнє «над» дуже легко сплутати з «під» (як, напр., у кримінальних самітників та повстанців проти суспільства в деяких творах Л. Андреєва або раннього Горького) і що їх стояння «поза межами добра і зла» чомусь фатально веде їх до стояння на грунті зла (так в Пшибишевського або в... Арцибашева,— називаю їх поруч, хоч їх літературна величина, розуміється, незрівняно різна). В політиці і суспільній моралі навряд чи Ніцше, «европеєць», ворог вузького націоналізму і ненависник «маси», міг собі уявити, що його думки вживатимуть для обгрунтування примітивного аморалізму в політиці, аморалізму «дрібних душ», а що зокрема саме його ідеї будуть вживатись для обгрунтування ідеології масового руху, в якому людина значно більш принижується і позбавляється індивідуального обличчя, а ніж в тому соціялізмі, який був йому знайомий, як єдиний приклад широкого масового руху.

II.

Раптовий початок нового періоду думання є якщо не дуже розповсюдженим типом «початку» нової ідеологічної епохи, що в кожнім разі одним з таких, що їх досить часто зустрічаємо в історії думки. Але цього зовсім не можна сказати про «кінці». Раптовий кінець філософського напрямку, філософської теорії — річ надзвичайно рідка, та треба думати, що навіть ніколи в чистій формі не зустрічається в історії культурного розвитку людства.

Справді бо: однією з найбільш визначних рис культурного життя є існування **«традиції»**, тобто тенденції заховува-

ти, утримувати певні культурні факти, що в великій мірі нагадує індивідуальну **«пам'ять»**. Пам'ять зберігає все минуле, змінюючи тим самим все сучасне (тобто те, що відбувається пізніше згаданого «минулого»). До того ж пам'ять зберігає не лише вартісне, важливе, правдиве і гарне... Так само й «традиція». Іноді дуже важко звільнитись від «неприємних спогадів» в житті індивідуальному і в суспільному. Отже, мусимо чекати, що в історії думки не легко звільнитись від пережитого, «віджитого», тобто такого, що, власне, вже не актуальне, і мало б бути відкинене, як перестаріле, духовно непотрібне... Так є і в дійсності. Це значить, що початок нової доби в духовному світі зовсім не є разом з тим кінцем старої попередньої доби. Бо традиція несе духовний зміст попередньої доби далі, спочатку як ціле, пізніше — окремі лише елементи, що помалу перетворюються, переробляються, переплавляються і дістають нове оформлення або й заміняються іншими «новими».

Здається, найупертіше заховуються **слова**, як, напр., якийсь «атом» — «неподільне», не зважаючи на те, що атоми давно поділено на дрібніші частинки і що кількість різних гатунків таких дрібніших частинок з часом все збільшується... Щоправда, тут не лише слово заховане, але певний **термін**, тобто швидше певна функція слова,— бо «атом» вже зовсім не визначає «неподільне», а лише певну форму матеріяльного буття. Це відоме кожному фахівцеві та чи не більшості людей взагалі, що вживають слова «атом», а в наші часи — «атомова енергія». Саме слово може змінюватись, тобто не повинна бути конче тією самою фонетична сторінка слова-знака: «сонце» в кожній з індоєвропейських мов звучить інакше, а в мовах позаіндоєвропейських взагалі не нагадує нічим індоєвропейського кореня «сол»-; але сенс всіх цих різноманітних слів той самий: десь в 17—18 ст. первісне значення всіх цих слів змінене — «одна з планет» (бо до планет належало сонце в уяві людства, поки вважалось, що воно разом з іншими планетами рухається навколо землі) на нове значення — «одна з зір». Але дуже часто заховуються не слова і не терміни, а саме думки — певні поняття або уявлення, що лише варіюють, але не зникають зовсім: як відомо, на початках європейської філософії (а, мабуть, і всякої іншої) стоїть релігія. Досить рано (в історії грецької філософії) повстали течії, що взагалі відкидали існування Бога, з атеїзмом одвертим або захованим зустрінемось і пізніше де-не-де в історії думки. Але саме поняття «абсолютної істоти», ні від чого незалежної, а, навпаки, такої, від якої залежить все інше буття, саме це поняття залишається й далі під «маскою» різних слів. Та й «атом» має

в багатьох випадках забарвлення «божественного буття», але значно характеристичніші ті паралелі, що їх знайдемо до поняття Бога в новітній філософії: «Бог або **природа**» Спінози, що в деяких пунктах в кожнім разі кладе притиск на слові «природа». «Абсолют» німецького ідеалізму (Фіхте, Шеллінг, Гегель), що відрізняється від християнського Бога в більшості формулювань, що їх у цьому понятті дають представники «німецького ідеалізму», браком ознак **особистости**; нарешті, навіть «непізнавальне» англійських позитивістів (Спенсера); та ще більше — «Воля» свідомого атеїста Шопенгавера. Всі ці поняття носять риси божественного буття, а автори цих систем — свідомо або несвідомо — впроваджують у них певні уривки богословської аргументації, богословського творення понять тощо. Правда, було б може перебільшенням говорити про те, що в усіх т. зв. «матеріялістичних системах» поняття матерії повстало не без впливу богословської проблематики і носить на собі виразні сліди свого богословського походження.

Вже в останніх прикладах ми бачили випадки того, що представник нових ідей свідомо бореться против старого, хоче викоренити його в своїх думках та творах. Але це старе пробивається само, незалежно від бажань мисленника, в його думки і слова.

Але якщо такі несвідомі представники і носії старих духовних елементів може найліпше підтримують традицію (бо за ними йдуть навіть представники радикально-нових думок, переймаючи таким чином багато дечого з старої традиції), то завше залишаються після виступу нової духовної течії численні представники «старої генерації», того покоління, що виросло ще під цілковитим пануванням старої ідеології, що нових поглядів або не розуміє, або не хоче розуміти, або свідомо (а, власне, з добрим розумінням) відкидає. Ці представники старої генерації ведуть більш-менш завзяту боротьбу проти нових поглядів. Лише може зрідка утворюються умовини, коли така боротьба (з політичних, соціяльних або релігійних мотивів) не можлива, коли старе покоління змушене замовкнути.

Важке, але не таке безнадійне було становище поганських мисленників після оголошення християнства державною релігією в часи Константина. Але, власне, в суто філософських питаннях зовнішнього примусу, «заборони», та ще до того заборони, що ретельно запроваджувалась би в життя, майже не зустрічаємо. Приклади цензурних заборон окремих творів численні, але навряд чи вони коли-небудь дійсно утримали інтересентів від заняття відповідними філософськими напрямками. В кожнім разі, якщо йде мова не

про **розповсюдження** (або розповсюдженість) певних думок, то цілком ясно, що більшість представників певної філософської течії, які були переконані в правильності своїх філософських ідей, залишаються їх прибічниками і після заборони або іншого засобу зовнішніми шляхами припинити чинність цих ідей. Лише «вимирання» старшої генерації, нарешті, помалу ослаблює чинність певної філософської течії: але часто останні представники якоїсь генерації що доживають до того, як їхня філософська течія знову починає «відроджуватись» — в генерації другій або третій. Так було, наприклад, з останніми гегельянцями: Альфред Лассон ще викладав в берлінському університеті (до 1917 р.), коли почалось коло 1912 р. «відродження гегельянства» (книга Б. Кроче, промова В. Віндельбанда тощо).

Отже, можемо сформулювати стан речей в парадоксальній формі: духовні періоди мають початки, але не мають кінців. Деякі мисленники барокка висловили цю думку так, що, мовляв, «усі філософи мають рацію в тому, що вони твердять, але не мають рації в тому, що вони відкидають» (Ляйбніц), або так, що «немає такої книги, з якої не можна було б чогось (правдивого) навчитись» (Коменський).

Яким же чином, маючи перед собою лише не зовсім ясні початки духовних епох та зовсім непевні, розпливчасті їх кінці, можемо взагалі розділити, розрізати процес духовного розвитку на ті відтінки, що їх ми звемо «епохами», «добами», «періодами» і т. д.?

III.

Очевидно, треба виходити з якогось протиставлення не скрайніх хронологічно моментів певного періоду з сучасними або сумежними з ними моментами, а якихось «середніх», від початку та кінця віддалених моментів розвитку. Бо якщо певний духовний зміст часто лише помалу, ступнево приймає характеристичні для нього риси (а це був зміст наших попередніх міркувань,— в цьому полягали труднощі розмежування періодів), лише помалу ступнево від них «відмовляється», їх тратить, то, очевидно, в якісь «середні» моменти він переходить ті «максимуми» інтенсивности розвитку своєрідних, для цього періоду характеристичних думок, «максимуми», що їх ми найліпше можемо використати для нашої характеристики (аналогія з математичною теорією максимумів та мінімумів тут очевидна).

Отже, дальші питання такі: 1. як ми маємо будувати, «коструювати» поняття певної «духовної доби», періоду духовного розвитку? 2. як ми маємо відшукувати ті пункти, моменти часу (власне відтинки часу), в які своєрідні риси

даної доби досягають найбільшої інтенсивности? Від розгляду дальших питань ми тут утримуємось (хоч їх є чимало).

Щодо будування понять в науках про дух, то, на жаль, і досі ще не розроблені остаточно позитивні та плідні спроби подати нову теорію, що зв'язана передусім з методологічними працями Макса Вебера. Це — теорія **«ідеального типу»**. В протилежність до «загальних понять», що їх ми знаємо з природничих наук і математики і що приклади з них — звичайний матеріал логічних міркувань про теорію поняття, «загальні поняття» в науках про дух та про культуру не можуть обмежуватись встановленням загальних ознак тих об'єктів, що належать до даної групи, яку «має на увазі» дане поняття. Поняття готицького храму або романтичної поеми не можна вибудувати на підставі збирання «загальних», «спільних» усім представникам цієї групи ознак. Усі трикутники мають три кути, що їх сума дорівнюється двом простим; усі слони мають хобот, чотири ноги та грубу шкіру. Але не всі готицькі церкви мають ті ознаки, що ми їх можемо назвати характеристичними або типовими для готицької церковної будови. Не всі романтичні поеми мають в яскравій формі ті самі ознаки. Тому історик мистецтва «обмежується» характеристикою готицької церковної будови на підставі «видатних», «визначних» творів цього гатунку. Характеристику романтичної поеми можемо вибудувати, взявши за матеріал твори Байрона або Ленау, Шевченка і Куліша, а не «Вовкулаку», «Гайдамаків» Морачевського тощо. Розуміється, дослідження не ігнорує й «дрібних» «другорядних» творів. Але їх дослідження, власне, можливе лише на підставі нашого вже готового, здобутого знання про визначні, видатні твори,— на підставі вироблених на основі таких творів наукових понять. Характеристику українського архітектурного барокко можемо подати краще на підставі розкішних будов Мазепи, а ніж, аналізуючи провінціяльні церковки, в яких лише де-не-де пробиваються елементи цього стилю. «Ідеальний тип» можемо вибудувати лише таким шляхом — від визначного, не простим збиранням матеріалу на найширшому полі. В протилежність до понять природничих наук (математика знову має власні закони будування понять) дослідження в галузі наук про дух та культуру має йти не в **ширину**, а в **височину** або **глибину**.

Щоправда, є питання, де навіть твори другорядні мають вагу і значення. Це якраз «початки» якогось нового стилю, нової течії, напрямку, школи тощо. Зародження певного культурного явища вимагає такої уваги до дрібних та дру-

горядних явищ. Але знайти в них те, що є конструктивним для певного культурного явища, знайти «домінанти» певного стилю або напрямку в філософії, літературі, мистецтві і т. д. можливо лише тоді, коли ми вже **знаємо наперед**, чого ми мусимо шукати. А це можливо лише тоді, коли ми вже маємо готовий ідеальний тип даного культурного явища.

Макс Вебер, стоячи в традиції «південно-західної» школи німецької філософії (Віндельбанд, Ріккерт), бачить шлях до вибору типових, характеристичних прикладів того чи іншого культурного явища та виділення з них типових характеристичних ознак в **«оцінці»**. Ми, мовляв, наперед оцінюємо окремі приклади приступного нам матеріялу. Цінне, повновартне ми й звали вище «визначним», першорядним і т. д. Досліджуємо видатні твори готицької архитектури, визначні барокові будови на Україні, романтичні поеми видатних геніяльних, талановитих поетів. Отже, вибираємо з тієї сили матеріалу те, що майже завжди перед дослідником виступає і надається для вибудови ідеального типу. Не рідкі (в окремих науках) і випадки, коли перед нами лише поодинокі твори даного типу: може найкращий приклад з історії української культури є «Слово о полку Ігоревім»,— єдиний нам приступний приклад нашого старого епосу. Відомо, які труднощі зустрічаємо, коли хочемо такий єдиний, поодинокий та усамітнений приклад взяти за основу певного ідеального типу (див., напр., праці Перетца). Можемо лише здогадуватись, що саме в такому усамітненому творі «характеристичне», «типове». Але якраз такі приклади показують, що «оцінка», «вибір» (про які знаходимо в творах Макса Вебера та його, на жаль, нечисленних коментаторів чимало цінних спостережень) не суто суб'єктивні. Групу, більшу кількість об'єктів потребуємо саме для якоїсь «контролі», перевірки оцінки та перепровадженого на її підставі вибору.

Але є й інші критерії вибору, крім оцінки. Якраз у мистецтві — пластичному, словесному чи «абстрактному» («музика»), почасти і в філософії яскраво виступають і інші можливості перепровадити вибір типових характеристичних творів. Саме видатні, геніяльні твори часто занадто індивідуальні, щоб без сумніву віднести їх до тієї або іншої групи. Гете, Шевченко, Пушкін роблять великі труднощі при клясифікації літературних творів. Твори геніїв часто занадто вже перевищують те типове, чого ми в історії культури шукаємо. Цим пояснюються і спроби віднести Шевченка то до того, то до іншого літературного напрямку. Для вибору характеристичного, типового не досить лише оцінки видатности, визначности певного твору або творця. Існують

так би мовити, і **«динамічні»** критерії вибору. Це, поперше, встановлення **«вершків»** процесу розвитку, подруге, встановлення **тенденції розвитку.**

Вершки, кульмінаційні пункти історичного розвитку лежать в межах певних епох різно: то десь в середині, в центрі епохи, то на її початку, то в кінці. Історичні епохи мають різні структури, належать до різних структурних типів. Отже, встановити вершок, або «центр тяжіння», «центр ваги» певної епохи розвитку не можливо суто хронологічним шляхом, знаходячи «осередок» доби; це було б навряд чи можливо і з огляду на ті міркування про початки та кінці епох, що ми ними займались вище. Встановлення такого центру тяжіння, центру ваги доби є кожнім випадку справою конкретного дослідження. Котляревський, стоячи (не дивлячись на існування його «попередників», як Некрашевич) на самому початку певної доби, є з усім тим «вершком», «центром тяжіння» т. зв. «Котляревщини». Шевченко, що виступає вже після численних, та не тільки «дрібних», романтиків, є теж безсумнівним «центром тяжіння» цілої української романтики (хоч би він певними елементами своєї творчости і виходив за її межі). Тичина (в перший період творчости) є представником українського символізму і «центром ваги» цього літературного напрямку (або хоч одним із «центрів ваги»), хоч прийшов він на самому кінці розвитку символізму... В центрі збігаються всі лінії розвитку, схрещуються і перетинаються різні шляхи історичного руху. Встановити такий центр схрещення, збіг різних ліній розвитку — справа конкретного дослідження, а успіх дослідника, без сумніву, зв'язаний теж і з його науковим обдаруванням: талановитість має і мусить бути не лише ознакою творця культурних вартостей, але й їх дослідника. Якщо маємо справу з центром ваги, що лежить на початках або в центрі якоїсь доби, справа дослідження порівнююче легка: до суду дослідника приєднується і його підтримує суд сучасників,— той успіх, впливи, що їх досягає даний твір або його творець. Якщо центр ваги лежить на самому кінці епохи, справа значно важча. А такі випадки зустрінуться в українській духовній історії не раз: згадаймо хоч би й Сковороду, що був останньою, або запізненою, «розкішною квіткою» українського бароко.

Існує, як уже згадано, й інший динамічний критерій вибору. Чеський теоретик і історик літератури Ян Мукаржовський принагідно висловлює цінні теоретичні думки про цей критерій. Це — динаміка або тенденція розвитку, або, як каже Мукаржовський, «відношення твору до динаміки розвитку». Мукаржовський звертає увагу насамперед на від-

ношення твору (теж саме можемо сказати й про групу творів та й про окрему творчу особистість) до **попередньої** епохи: певна опозиція до попередніх творів, протиставлення до них, антитетичне поставлення до звичайного є таким критерієм «типовости», «характеристичности» нового. Звичайно, загально-прийняте в певну добу стає для сучасників, для приймачів, споживачів культурних творів «безприкметовим» (нім.— merkmallos), нове, типове для нової доби приймається, переживається як таке, що має певну прикмету як «прикметове» (нім. Merkmalting), бо нова, типова для нової доби, характеристична ознака вражає приймача, «впадає в очі», виділяється на тлі звичайного, «безприкметового». Цей динамічний критерій має, на мою думку, велику вагу, мабуть, більшу, а ніж уважає сам Мукаржовський. Я не думаю, щоб цей критерій вистачав **сам по собі**. Але він має надзвичайно велике значення при дослідженні епох ще не закінчених, також якщо ми маємо справу з епохами, що не мають дуже визначних творів, нарешті, і в усіх тих випадках, коли центр ваги приходить щойно в кінці доби. Отже, власне, «реальні», причинові, генетичні зв'язки в межах доби не можуть грати великої ролі, коли ми хоч і можемо спиратись, як на основу дослідження, на ідеальний тип, що в його основі лежить пізнє або запізнене явище, але мусимо бути обережні, щоб не підпасти під вплив сугестії такого запізненого явища і не викривити характеристики нашої доби, внісши в неї дещо, що належить лише певному (пізньому) відрізкові доби.

ЕТИКА І ЛОГІКА

До питання про подолання етичного «формалізму» [1]

Будь-яка критика етичного формалізму неминучо поєднується з проблемами логіки. Бо етичний формалізм грунтується на визнанні того, що окремі конкретні дії окремих конкретних етичних індивідів визначаються відомими загальними положеннями, які «застосовуються» до кожного окремого випадку, подібно до того, як «застосовуються» до

[1] Оскільки у мене нема можливості у найближчому майбутньому надрукувати мою книгу про формалізм у етиці цілком, я дозволяю собі дати конспективний виклад окремих її розділів. Ця праця приєднується до двох інших. «Про формалізм у етиці» («Праці Російськ. Нар. Ун-ту», том I і «До проблеми двійника» («Про Достоєвського»). Збірка. Прага, 1929. Т. 1.

окремих випадків загальні положення математики або природничих наук або, наприклад, юридичні норми, правила гри в карти або інші, правила правопису і т. п.

Не треба особливого радикалізму мислення, щоб помітити в проблемі «застосування» етичних норм цілу низку сумнівних моментів. «Сумнівних» — це тих, що підлягають з'ясуванню, критиці, аналізу.

Ці «сумнівні моменти» згруповуються навколо двох головних: Чи маємо ми право переносити схематику логічного «застосування» загальних положень до дійсності — таке перше питання [2]; а друге: чи вичерпує «застосування» загальних положень до конкретних випадків, що розглядаються з чисто логічної точки зору, тими типами, тими формами, які традиційно прийняті у (шкільній!) логіці. Зупинимось на другому питанні: воно ставить проблему «більш радикально»; окрім того, не обмежує перспективи дослідження чисто негативним рішенням, а накреслює також відомі шляхи та можливості позитивних побудов. Оскільки, якщо форми «застосування» загального виявляться багатоманітними, перед нами постане питання про те, чи не знаходяться ті або інші з багатоманітних видів «застосування» загального в аналогії до «застосування» етичних норм, «законів», «максим».

I. «Загальне»

Немає сумніву, що проблема «загального» є однією з центральних проблем філософії. В певному тлумаченні вона навіть первісніша, ніж проблема пізнання «зовнішнього світу». Оскільки вирішення гносеологічної проблеми вже передумовлює можливість мислення про «загальне», можливість вирішення питання про множину, навіть — про всі можливі окремі акти пізнання за допомогою одного єдиного акту пізнання.

Немає сумніву, що коли філософії належить займатись найбільш значним, як вважали і Платон, і Арістотель, і Плотін, то чи знайдемо ми щось більш дивне, чудесне у сфері для нас повсякденно даного, аніж можливість схопити, виявити в одному мисленному акті нескінченну множину даних або ж тільки можливих об'єктів. Між тим, найелементарніший акт думки (навіть більше того — так само

[2] Це питання було розглянуте нами в обох наших цитованих статтях. Вже тому ми тут не будемо на ньому зупинятись.

і будь-яке психічне переживання із сфери почуттів або волі — на чому ми тут не можемо зупинятись) це схоплення різноманітно виконує і якимсь чином має значення для тої множини, багатоманітного і мінливого, що нам дається в просторово-часовому бутті. Бо ж навіть судження індивідуальні («одиничні»), як відомо, стягують, з'єднують у своєму суб'єкті таку ж нескінченну і безмежну множину, як і загальні судження — «Сократ помер у 399 р. до Р. Х.» — в цьому судженні стягується у єдність нескінченна більшість емпірично-конкретно даних Сократів, які в різні роки і дні вешталися в Афінах і біля Афін, брали участь у походах, розмірковували, сперечалися і висловлювали такі різні — в сприйнятті Ксенофонта, Платона, Антісфена та Арістіппа — думки, стояли перед друзями і ворогами на суді, розмовляли з відвідувачами в темниці... Сократ — дитина, юнак, муж, дід! Вказівка на момент часу є в любому випадку або стягнення нескінченної множини моментів у єдність «року», «місяця», «тижня», «дня»... або співвідношення певної події з нескінченною множиною всіх одночасних з нею подій... Воістину, чи не гідна подиву можливість висловлювання, напр., про «трикутники» (всі можливі і дані, ті та інші, що доступні уявленню, і такі, що їх не можна уявити — напр., паралактичні трикутники зоряної астрономії), про «греків» (древніх і нових; тих, що живуть, померлих і ще ненароджених; греків за походженням і національністю і «по духу»; греків Есхіла або Софокла та ідеалізованих греків філеллінізму; «греків» «новогрецької пісні» Козьми Пруткова і грека з «Весілля» Чехова; греків, яких хтось бачив уві сні або в запамороченні — ймовірно, бачили учні гімназій в період російського «класицизму»), про «упирів», про «золотих рибок», про «столи», про «планети»...

Але люди якось більш чутливі до «чудес», «таємниць» простору, ніж до чудес «загального» (і, також додамо,— до чудес часу). Можливо внаслідок цього проблема «дії на відстані» стала «класичним завданням» натурфілософії (мовби це «само собою зрозуміло», що сила мусить бути просторово обмежена у своїй дії), між тим, як більш цікава, проблема дії «законів природи» в різні часи і в застосуванні до множини різних «випадків» майже зовсім не знайшла достатнього і серйозного розгляду.

Не підлягає сумніву і внутрішня значимість тої специфічної здатності пізнання і переживання загального, яка притаманна людині. І цінність і гідність людини пов'язані з її розумом і моральністю, для яких — безсумнівно — найхарактернішою рисою є якась форма «життя в загальному».— Мислення і моральне діяння — однаково виступають зануренням індивіда в стихію загального та співпричетністю людського буття своєрідному буттю загального.— Тому знову треба повторити: оскільки увага філософії повинна бути спрямована на Перше, найбільш Значне, Варте вшанування, Велике, оскільки проблема «охоплювання» загального повинна бути в філософії центральною і основною.

Якщо ми спробували б пробігти поглядом історію філософської думки, то побачили б, що проблема загального притягувала з боку великих представників думки в періоди розквіту філософії значно більше уваги, ніж, напр., вже згадані проблеми (а почасти псевдопроблеми) «гносеології».

Тільки філософський занепад другої половини XIX ст. зробив гносеологію головною філософською наукою. Але вже неокантіанство (марбургська школа) і феноменологія знову висувають проблему «загального» на перший план.

II. Категорія безпосередньості

Ми не маємо змоги розглядати тут проблему загального в її повному обсязі та складності. Для нас тут важлива лише проблема різноманітності форм даності загального. По відношенню даності загального в понятті проблема ця поставлена і розглядалась не раз за останні роки [3]. Але ж проблема багатоманітності форм даності загального не вичерпується проблемою множини видів поняття. Загальне охоплює більш широку сферу, чим тільки абстрактне мислення та корениться глибше, чим тільки в понятті.

* * *

Вже саме безпосереднє, неупереджене, наївне ставлення до буття переконує нас, що буття безпосередньо з'являється перед нами, просякнуте, оплетене й пов'язане елементами загального. Їх навіть не треба шукати, не треба «запитувати» буття, бо воно саме розкривається, як загальне. Чи візьмем ми просте «мерехтіння» свідомості, чи повну свідомість із спрямованим на світ ясним і чітким поглядом, чи візьмем ми потік бування, що безладно струмує, виграючи всіма можливими кольорами, або ж зосередимо погляд

[3] Порівняй статтю С. Гессена в т. 1 цих же «Праць» і мої українські лекції з логіки (Прага, 1924). Там же і літературні вказівки.

на окремому, «самітньому», навіть самому нікчемному фрагменті буття, чи зануримося в бування самого неоформленого типу — напр., будемо бездіяльно споглядати мерехтіння кольорів, ліній і плям у момент засинання, або вслухаємось у «голоси тиші» — невизначене дзижчання і зітхання — всюди для нас — в самій безпосередньості, в якій ще немає поділу на суб'єкт і об'єкт, немає усієї тої онтологічної проблематики, котру повсюди перед нами з неминучістю ставить саме буття,— перш за все в цій безпосередньості дане нам загальне.

Загальне дане нам передусім у повторенні. Оскільки безпосередність дана нам перш за усе і необхідно, як певний «плин», а саме тремтіння, пульсація, биття даності. Інакше кажучи — в безпосередній даності відсутня абсолютна тотожність, оскільки абсолютна тотожність можлива тільки як в собі замкненість, із себе невихідь. В дійсності (неабсолютна) тотожність є завжди тільки тотожність з собою, та, що повертається до себе, оскільки воно собі тотожне, з собою співвіднесене, таке, що вказує на самого себе. А це значить,— оскільки неможлива в безпосередньості абсолютна тотожність, то остільки тотожність самою своєю тотожністю констатує ритм [4]. «Повторення» в межах безпосередньості — це значить: не будучи абсолютною тотожністю, специфікуючись і ритмуючись вже в самому факті ділення, в діленні своєму, безпосередність в той же час не розпадається, не розсипається на елементи абсолютної розбіжності. Форма «повторення» не вміщує в себе абсолютно-розбіжного; безпосередність не переривається катастрофічною зміною чи заміною. Ритм повторення є ритм повернення, а саме підкреслювання, відмічання тотожності,— всяке повертання є повертання до чогось, повертання до вихідного, відмова від втечі від нього, зняття «віддалення», протиборство проти розбіжності.

Оскільки в ритмі повторення дані тотожне і розбіжне, настільки, здавалося б, безпосередність абсолютно подвоюється; ми губимо ту злитність і єдність, котрі дані нам в безпосередньості, як безпосередньості. Але прислухаючись до її життя, ми помічаємо в безпосередньості ту концентрацію або стягненість, яка долає розрив. Розбіжне і окреме в безпосередньості дане завжди в якомусь групуванні. Принцип будь-якого групування — це зосередженість навколо або біля якогось центру стягненості. Коли ми кажемо, що перед нами «об'єкти», «предмети», «комплекси», ми маємо на увазі саме цей факт, факт існування якихось центрів наголосу, акценту, навколо яких і до яких тіснить-ся, щулиться, біля яких збирається «решта», неакцентована, що не стоїть під наголосом, невиділена.

Стягненість, а саме принцип групування вимагає для себе опори і знаходить її в безпосередньості, тобто безпосередність здатна до внутрішнього впорядкування, до корелятивного співвіднесення або сполученості даного в ній окремого і розбіжного. Ми маємо на увазі корелятивність такого типу, як корелятивність матерії і форми, що означає сполученість полярно-розбіжного по своїй суті і за характером. Сполучено — передусім — те, що повторюється і саме повторення, те, що повертається і саме повернення, те, що концентрується і сама концентрація. Можливість «організації» безпосередньості її впорядкування — поява ритму в пульсації і русі, світлих точок і вершин в хаосі, що хвилюється, ця можливість повністю залежить від сполученості розбіжного в хаотично-складній і без-змістовно-яскравому житті безпосередньості.

Але зробимо наступний крок. Самі наші, мов би найстійкіші категорії безпосередності, що несуть у собі дух тотожності, не заморожують, не стримують її руху. В них самих (в повторенні, стягненості, сполученості) живе принцип зміни, руху. Ми маємо на увазі саморух, що не виводить за свої власні межі. І насправді: повторення-самоповторюється, повернення — повертається, стягнення — стягується, категорії сполученості самі сполучені зі своїм змістом — фактом сполученості в межах безпосередності. Інакше кажучи — встановлені нами «категорії безпосередньості» оформляються кожна собою ж dol infinitum.— Встановивши таким чином «категорії безпосередності», ми ще ніяк не вийшли за межі, за кордони безпосередньості.

Принцип руху закладений в категоріях безпосередньості і в іншому розумінні. Вони здатні «ковзати», рухатись в стихії безпосередньості. «Підкреслювання», наголоси, акценти виділяють із безпосередньості якісь «моменти», «частки», «елементи»...

Але треба підкреслити, закцентувати, відмітити і ті, що лишилися без наголосу. Можливо «вдарити» на паузі, пустоті, прогалині. «Повторення» не є тільки повторення в

---

[4] Декартівське «sum», оскільки воно обгрунтоване, стверджене на «cogito», має за свою передумову ще «cogito» — його плин, а значить — його самоповторення. Свідомість неминучо має якесь «поле», утворює «зв'язку» актів свідомості, інакше кажучи, їй корелятивна якась «множина». Але ми не хочемо тут виходити за межі безпосередньості і користуватися складними і, можливо, сумнівними поняттями, таким, як свідомість, або «cogitatio». Тому повертаємось до аналізу безпосередньості.

якомусь розумінні значного, але і нікчемного, порожнього... Так само — концентрація біля А, В, С не виключає можливості концентрації і біля проміжка, прогалини «між» А і В, В і С.— «Схоплювання» змістовності безпосередності формою повторення не виключає можливості схопити її формою концентрації.— Іншими словами наші категорії можуть ковзати, рухатись, пересуватись по тому, що лежить перед нами — в цьому є сутність їх «категоріальності». Ковзання категорій по безпосередності часто звемо «зоровим рухом», «поворотом зору» і т. д.,— але в таких висловлюваннях — вже вихід за межі простого констатування — до пояснення.

Таким чином, перед нами чотири категорії безпосередньості: повторення, стягненість, сполученість, рух. Ці категорії не виводять нас за межі безпосередньості. Всі вони — в безпосередньості, а саме в недиференційованому неоформленому бутті дають нам у різному вигляді і «стилі» загальне в одиничному. Повторення об'єднує в одну групу подібне (бо повторення різного не було б повторенням) і в окремій ланці повторення дає нам всі інші ланки, всі інші випадки, задає ритм без того, щоб він був обов'язково доступний нам, як «даний».— «Концентрація дає в одному елементі — осередкові стягнення — всю групу, що тяжіє до центру стягнення реальним своїм «групуванням» навколо нього.— Сполученість оформлючого і безформного... є найбільш нам знайомий вид даності загального, оскільки будь-яка даність «поняття» має саме такий характер.— Нарешті рух зв'язує «елементи» загального живим зв'язком, рух — в широкому розумінні цього слова — і значить по відношенню до своїх моментів лише те, що вони не зовнішньо — рядоположні по відношенню один до одного, що вони внутрішньо зв'язані та взаємозумовлені.

Якщо говорити про «елементи» безпосередньості, тобто уявити собі безпосередність механічного, як суміш або множину, то маємо можливість образно уявити собі зв'язок спільноти, яка дана в повторенні, як множину довільно розкиданих на площині елементів, напр., точок; зв'язок спільноти в концентрації — впорядковує ці точки, співвідносячи їх усі з якимось одним з елементів, «біля» якого вони всі «знаходяться» (хоч би це «біля» в реальності було неймовірним віддаленням), «навколо» якого групуються («навколо» необов'язково повинно бути «оточенням», але будь-яким-розташуванням); сполученість зобразить нам замкнена лінія (хай навіть і зовсім неправильної форми), яка охоплює дану сукупність точок, рух буде схематизований за допомогою безперервної лінії, на яку «нанизані» як

перлини окремі елементи безпосередньості [5]. Це образ, як і усякий образ — тільки слабе наближення до суті справи. Тим більше слабе, що всі слова, які нами вживаються «біля», «навколо», «нанизані» і т. д., мають не тільки просторове, але й часове, наукове значення. Зміст образу, звичайно, не тільки просторовий, але й часовий і — понад усе — позачасово — змістовний!

III. Представник, знак, поняття, символ

В категоріях безпосередньості закладена in nuce вся система різних форм даності загального. Загальне може бути даним або в одній ланці того, що повторюється, або як пункт концентрації, «збирання» як зосередження групи, форма, що охоплює групу, або нарешті, як рух, що констатує спільноту.

Таким чином ми отримуємо систему чотирьох основних видів даності загального, які ми і назвемо — відповідно з їх сутністю. Представник, Знак, Поняття, Символ [6].

I. Як правило, зовсім ігнорують у логіці найбільш звичайний вид даності загального «Представництво». Між тим, в бутті воно відіграє величезну роль. Воно робить вперше можливим всяке так зване «пізнання». Як вже вказувалося, факт повторення зв'язаний з тим, що буття не є абсолютно-тотожне, але й не абсолютно-різне, що воно не є повна недиференційованість — ніщо, але не є і розірваність на окремі «буття» (що мало б місце, якби між окремими елементами буття не було нічого спільного, але якби в бутті панував закон абсолютної відмінності).

---

[5] Ми не маємо змоги детально зупинитися на усьому комплексі питань, які пов'язані з категоріями безпосередності. Відмітимо тут лише два моменти.

По-перше, всі ці категорії разом утворюють певну єдність. Краще сказати, що всі вони ведуть мову про щось одне й те саме. Вони неможливі одна без одної — немає руху без повторення, як і немає повторення без руху. Неможливий рух без концентрації (бо тоді ми б мали справу з безглуздим поняттям нескінченної швидкості руху).

По-друге, це не порожні поняття «елементарні», «найпростіші», «нерозкладні». Навпаки, вони повні змісту. Але саме це і робить їх плідними. Значення їх внутрішньої складності буде продемонстроване в іншому місці. Тут ми приймаємо їх, які вони є.

[6] В межах кожного з цих видів можна в свою чергу розрізняти чотири основні форми, які легко відповідають «нахилу» до однієї з основних чотирьох категорій. Таким чином, ми отримуємо 16 основних видів даності загального. Тут ми, звичайно, не в змозі аналізувати всі види даності загального. Місце такого аналізу — в спеціальному дослідженні. Тут тільки відмічу, що схема чотирьох типів поняття, що подається в моїх (цит.) лекціях з логіки, мене зараз не влаштовує, так як і схема С. Гессена (op. cit.).

Представництво робить вперше можливим, як знайомство зі світом, так і його пізнання. Через «Представника» дитина вперше знайомиться з «Червоним», «солодким», «водою», «дядьком» і т. д. Немає потреби знайомитись з усяким «червоним», усяким «дядьком». Будь-яке повторення розпізнається, як «те ж» або «таке ж». Велетенський тигр сприймається як «велика кицька», слон, як аналогія іграшковому «слону». Світ обмежується в знайомих межах, в межах знайомого. І для нас, дорослих, новий відтінок «червоного»,— «оригінальний, своєрідний (але) червоний колір», якийсь дивний об'єкт у фізичному кабінеті — «апарат»; «музика фарб» — «нове мистецтво» і т. д.— факт повторення грає, як відомо, вирішально-суттєву роль в гносеології Юма. Юм, однак, не поставив самого головного питання, пояснюючи ті або інші «загадки пізнання» повторенням — як можливо і що значить саме повторення! Бо в наявному не необхідно і необов'язково мусить щось повторюватись. Наша звичка, яку Юм кладе в основу усвідомлення причинності mutatis mutandis — уявлення про субстанцію — не утворилася б, якби наявне не мало б дивної властивості повторюватись! Абсолютно-строкатий світ не дав би ніякої основи для того, щоб до нього «звикнути». У ньому ні до чого б було звикати. А між тим, можливо, усвідомлення закономірності і ритму наявного привело б Юма до переборення скептицизму. На цьому шляху лежало і «відкриття» Канта.

Повторення і факт «представництва» в бутті одним із елементів всієї множини, «роду» належить в основі не тільки можливості знайомства з речами, але і пізнанні їх. Що було б, якби нам доводилось рахувати ніжки кожної окремої «багатоніжки», і кожної комахи, кожної тварини, щоб встановлювати, шляхом обчислення арифметичного або іншого «середнього», кількість ніг («середнє» число) у кожної породи? Що було б, якби доводилось анатомувати кожну жабу і кожного слона, щоб таким шляхом встановити «середню» анатомічну структуру кожного типу? Але можливості не тільки морфологічних, а і всіх інших наук пов'язані з фактом «представництва» окремим буттям іншого буття. В деяких випадках просто безглуздо виходити за межі одного представника,— наприклад у математиці.

2. На відміну від «Представника», «Знаку» присвячено чимало місця у філософській літературі. Але як правило знак розуміється не в самій простій, безпосередній, елементарній формі. Знак не відрізняють від символа, в кращому випадку вважають його тільки одним з різновидів символу. Ми відмітимо тільки одне: знак подібний до символа у

тому, що він відводить нас від безпосередньої даності до «іншого», що він сам розкриває своє далеке від безпосередньості походження, що він сам вказує не тільки на щось в безпосередньості, але й на щось, що поза нею. Але це вказане знаком і символом дуже різне. Різна і їх функція — суто впорядковуюча у знака, пізнавально-змістовна у символа. Знак даний нам у конкретній повноті буття, але він тільки функціональний — важливо, суттєва лише його роль, але не він сам. Інакше з символом!

Знак є елемент безпосередньості, оскільки він береться вказуючим на щось загальне в безпосередньості. Функція вказування є нова форма буття, вже не бепосередня. Вказування є тільки «наліт» на тому, що вказує, «наліт», який міг би бути і на іншому об'єкті. Віха може бути дерев'яною — байдуже з якого дерева, може бути металева — нема різниці з якого металу, функцію віхи може виконувати звук (від «тепло» — «холодно» при грі на пошук предметів — до якої-небудь складної звукової сигналізації). Можливо справа не змінилася б, коли була б змога ставити «духовні» віхи, віхи з «переживань» і т. д. Бо від того, що вказує вказівка, нас завжди веде до вказаного — того, що лежить в безпосередньості.

Знак завжди схоплює спільноту, вказує на спільноту. Бо вказівка, як така, порожня. «Дати» може тільки об'єкт сам себе, а бути вказаним — значить з'явитися перед нами у порожній формі, як мертва схема. Віха або напис може вказувати нам «шлях» (шлях взагалі) до «міста», «села», «озера». Але хоч те, до чого нас знак веде, завжди конкретне, знак дає нам його в повній порожнечі — «до озера»,— але озеро я можу тільки сам побачити; «shöne Aussient»,— але «вид» — відкриється переді мною сам, а не знак його відкриває»; «он місяць сходить» — але місяць (повний чи ні? світлий чи червоний? Може бути прикритий або напівприкритий хмарами?) я побачу сам, без допомоги (лише за вказівкою) знаку.

Таким чином, знак — попередник поняття,— оскільки він не тільки вказує на загальне, як представник, але вказує загальним (самобуття знаку дане тільки в функціях вказівки) і в загальному, яка заповнюється тільки самою безпосередністю. Інакше кажучи, на протилежність конкретному представнику конкретних представляємих, знак в бутті своєму, gua знак, мінімальний редуційований до нікчемного резідуума, покидька буття. І його значення велике для нас тільки тому, що ця мінімальна ступінь конкретності в той самий час є деяка можливість і заданість ідеальності. Знак готує поняття, розчищає для нього в без-

посередньості порожнечу, вирубуючи просіки, які можуть і повинні буть заповнені якраз роботою поняття.

Знак веде нас за межі безпосередньості, оскільки він як такий вказує на можливість. Я можу піти до озера, глянути; почекати біля опущеного семафора, поки пройде потяг... Але разом із знаком ще нічого іншого, ніж можливість, не дано. Значення ж можливості, категорії, що вказує на конкретне та необмежене — величезне! В цьому знову — вияв порожнечі, абстрактності знаку [7].

3. Поняття видається мов би різко протиставленим знакові,— оскільки поняття в любому випадку «змістовне», відмежовує групу, яку представляє «за змістом». Ближчий аналіз, однак, руйнує це уявлення. Поняття виявляється порожнім [8]. В ньому відсутня перш за все найбільш повнозмістовна ознака — конкретність існування. Як генетично — джерело поняття у «втечі від конкретного», так і за змістом поняття. Чим «загальніше», чим «вище», тим далі від конкретності [9].

Поняття, в відомому розумінні, ще далі від конкретності, ніж «знак». Знак конкретний в своєму бутті, але в своїй функції порожній. Знак можна бачити, торкати, ним можна милуватися, «полюбити» його — хоча все це і буде несуттєвим для знаку, qua знаку, для його вказуючої функції. Поняття ж нереальне, а лише ідеальне. У психіці воно може бути заміщене загальною уявою, але таке заміщення тільки відводить нас від поняття як такого — від лише мислимого, але не представимого. Поняття — поза можливістю якого б там не було живого відношення до нього, бо

[7] Ми повинні сказати кілька слів про два випадки, в яких викликає особливі складності різниця «знаку» та «символу». По-перше, часто кажуть про слова як знаки або символи. Слово може виконувати і першу, і другу функції — і бути знаком (ділова мова, сигнали, «код», скорочення...); і символом (у першу чергу поетична мова). По-друге, часто говорять про «математичну символіку». Символічна функція, звичайно, іноді виконується математичною символікою — якщо розуміти «зміст» знаку, а саме розуміти усю сукупність його відношень, у системі яких він виступає. Користування ж математичними «знаками» часто без розуміння їх змісту (що можливе) в більшості випадків є користування «знаками» в нашому вище охарактеризованому розумінні.

[8] «Поняття» в тому розумінні, як ми цей термін зустрічаємо у Гегеля, звичайно характеризується зовсім інакше. Але ж «поняття» Гегеля зовсім не вміщається в рамки вчень традиційної логіки. Ми тут берем термін «поняття» в його традиційному розумінні.

[9] Це здається з першого погляду справедливим тільки для деяких груп понять і, мовби, не може бути застосованим, напр., до понять-типів (напр., в розумінні вчення Макса Вебера). Однак уважний розгляд продемонструє нам, що поняття-тип має, правда, іншу структуру, ніж поняття «родове», але вже в силу своєї функції залишається таким же відірваним від конкретності, як і поняття «родове», «субстанціальне» і усяке інше.

воно поза життям, як таким, і тільки в ньому може бути (але зовсім не обов'язково) «реалізоване»...

Не випадково поняття конституює зовсім особливу сферу, від «життя» відірвану і йому протилежну — сферу «науки», «теорії»...

4. Реальна єдність множинного життя досягається у Символі. Символ є конкретне буття в повноті своєї конкретності, яке є «виразником» іншого буття (це інше буття може бути і буттям загального).— Всякому конкретному буттю притаманна нескінченність змісту. У цьому джерело «багатозначності» символу, «багатозначності», яка часто вважається «слабкістю» символу, його недоліком в порівнянні з поняттям (або знаком). В цій «багатозначності», однак, закладений принцип свободи, дана можливість «вільної багатоманітності» змісту, виразу.— Але якщо навіть в цій «невизначенності» символу — елементи «дурної нескінченності», сваволі (де свобода, там можливе і свавілля!), то в той же самий час в ній і основа тої онтологічної сили, повноцінності символу, з якою не може порівнятися стійкість «представника», який, однак, завжди відірваний від роду, групи, які він представляє, ні чисто-емпірична стійкість знаку, котрий стійкий, однак, лише як річ, поза своєю «позначаючою» функцією. І представник, і знак перед усім можуть бути «замінені» іншим представником та іншим знаком, які можуть бути їм повністю рівноцінні, та навіть і більш цінні (оскільки ними представництво або позначення виконується не менш, а то і більш вдало). Символ незамінний, бо всякий інший символ по іншому конкретний, по іншому виконує символічну функцію. Інший поетичний образ («символ»), інший обряд, інший звичай, інший носій символічної поетичної функції (монарх, президент) не збереже своєї символічної значності в випадку його «заміни» (саме це слово тут невдале) у реальності іншим обрядом, образом, людиною... Символи зберігаються, живуть — в крайньому разі в «історії» (а жити в історії — зовсім не нікчемна форма життя!). Представники, знаки, поняття відмирають, «витісняються» іншими. Зберігтися вони можуть лише постільки, поскільки і вони були носіями символічної функції [10].

Як конкретне буття, всякий символ є сила, бо він може бути об'єктом любові до ненависті, шанування та уклінності, або презирства і відрази.

[10] З цим зв'язані всі специфічні методологічні труднощі «історії» науки або «історії» техніки, які так легко вироджуються в «історію помилок».

Символ хвилює і манить, веде за собою або відштовхує, над символом і за символом плачуть і сміються. І саме не реальна предметність символа дійсна, а його символічність. Не предметність прапора групує навколо нього в бою, на демонстрації, на святі сотні і тисячі людей, які готові за нього віддати життя.

Реальна «причетність» конкретній дійсності, а не те чи інше логічне її відношення до символу є суттєвим для символічної функції. Той закон «причетності», який більшістю вважається тільки законом «архаїчної» або «примітивної» логіки [11], повністю підходить до всякого символічного буття. Звичайно ж та «більшість» говорить про «атавістичний» характер «закону причетності», оскільки він виявляється діючим і у психіці сучасної людини. Але вже той факт, що заперечення цього закону веде з неминучістю до страшного спустошення життя, до деградації центрального і найбільш цінного в ньому, повинен був би змусити замислитись над проблемою символічної «причетності» серйозніше.

4. Форми активності

Намічене нами розрізнення типів даності загального можна легко застосувати, напр., до аналізу мови або числа... Представницька (напр., звуконаслідуюча), знакова, понятійна і символічна функція мови — загальновідомі. І можливо, тільки неувагою до первісного багатоманіття функцій мови можна пояснити той факт, що знов і знов робляться спроби вивести всі функції мови з якої-небудь одної з них.

Так само відбувається із етичними діяннями людини. І тут однобічні спроби вивести всі форми діянь, напр., з — «наслідування», або з підкорення загальним правилам, «максимам», «законам», треба протиставити вчення про початкове багатоманіття форм етичної активності!

1. Представництво! Хіба ця форма визначення волі етичного суб'єкта не відома нам з самого життя, не зустрічається у десятках і сотнях випадків? «Бути», «жити як всі» — це бажання чи не керує діями і індивідів і мас? Можна говорити про примітивний і елементарний характер тої схильності до «наслідування», яка виявляється у цьому прагненні. Можна визнавати за таким прагненням «жити, як всі» нікчемну етичну цінність. Але чи можна заперечувати значення цього типу визначення волі взагалі? Чи можна цей тип розцінювати виключно і тільки негативно? Чи не закладені в «традиції» не тільки мінімальна, але й досить високі етичні цінності? Правда, «жити, як всі», в певному розумінні слова, значить — йти по лінії «найменшого спротиву». Але чи не є і шлях найменшого спротиву все ж життєвим шляхом (на відміну від «ніякого» шляху)? І чи не конструює «представництво» специфічної, своєрідної в своєму бутті сфери життя — того її «фону» або «заднього плану», який, можливо і примітивний і мало цінний, але також необхідний, як і вершини і злети окремих індивідів і народів? І чи не потребує «представництво» свого народу, класу, групи також і значних піднесень над середнім рівнем? Піднесень так би мовити примітивно-рекордного, «виставочного», спортивного гатунку. А в цих індивідуальних піднесеннях закладений принцип покращення, «удосконалення»!

2. Значно менш суттєвим видається з першого погляду тип «знакової» активності. Визначення волі по типу знака — це «конвенція», «пристойність», деякі з звичаїв,— ті, в яких важливо лише відмітити ту чи іншу групову належність індивідів, що їх виконують — локальні костюми, носіння знаків і форми і т. д. Але і цей тип діяння виконує в загальній «етичній економії» значну функцію. Якщо представництво встановлює, так би мовити, нижчий рівень етичного буття, «знакова активність» вирівнює його, утворює якусь посередню «етичної байдужості», яка здійснюється «сама собою», тим самим створюючи можливість в насиченому «принципами» (хай нікчемними принципами!) середовищі концентрації етичної напруги, і так би мовити, «спалахів», «вибухів» етичної енергії. Хіба в середовищі, напоєному духом «етикету», «пристойності», «конвенцій», неможливий справжній героїзм? Без сумніву іноді середовище «етичної рівноваги» стає в протиріччя до «незвичайності» — вищих форм етичної активності, як до якоїсь «неврівноваженості», екстравагантності. Але ж до суті етичної активності взагалі належить можливість — та й неминучість — конфліктів і зіткнень. Підкреслювання конфліктів — також етична функція!

Може видатись, що занята нами позиція є «апологією» «безпосередньості» і «міщанства» у сфері етики. Так воно і є насправді! Правда, ми не хочемо захищати «міщанства» взагалі і безумовно. Це правда досить ясно і з вищевикладеного. Але етичну функцію «етичного мінімуму», етич-

[11] До цієї теми див. статтю М. О. Лосського «Інтелект первісної людини і просвіченого європейця», «Сучасні нотатки», 1926 і «Міфічне і сучасне наукове мислення» («Путь», 1926).

ної посередньості необхідно підкреслити, особливо в російській філософській літературі, в якій — а ще більше в російській витонченій літературі та публіцистиці — панувало і панує цілковите нерозуміння «сірості», «нудьги», «прозаїчності», «європейського (та і російського) міщанства», і пансько-романтична презира до нього. Звичайно, така неувага, нерозуміння і презирство — не тільки в російській літературі, а й у любій «романтичній» літературі! Але в російській етиці — майже виключне панування «романтичної» точки зору.

3. Як правило вважають, що сфера етичного в більшості випадків починається з «загальних» принципів», з застосування «етичних понять». Без сумніву — етичні поняття виконують у сфері етики досить суттєву функцію, значення якої, може бути, навіть применшене численними критиками «етичнього формалізму» [12]. Поняття «порожні», поняття в своїй загальності позбавлені онтологічної конкретності, поняттям не вистачає онтологічної «стійкості», у них немає безпосереднього відношення до буття... і до «життя». Такі загальні мотиви усякої (вже наявної і можливої взагалі) критики етичного формалізму. Однак не можна ігнорувати і того факту, що тільки в сфері етичних понять можливе формулювання питання про зміст тих або інших етичних актів, що тільки на грунті етичних понять можлива критика традицій, а одже і новоутворення у сфері етичного буття. Можливість руху конструюється вперше через етичні поняття. Але конструюється тільки негативно. Позитивна творчість — повністю у сфері етичної «символіки».

4. Основними моментами у сфері етичних «символічних» актів є — реальна причетність етичного суб'єкту до вищих форм буття і символічний вираз цих вищих форм в житті етичного суб'єкта в усій її безпосередній конкретиці. Реальна причетність суб'єкта «етичній субстанції» повертає йому «свободу», втрачену ним у сфері підкорення загальним поняттям. Принцип виразу наближує сферу етичного діяння до сфери мистецтва, оскільки основним для всякого вираження є творчість. Оскільки самостійною силою в житті є тільки символ, постільки створення символів є водночас реальне оволодіння життям! [13]

Сам етичний індивід є у символічному визначенні волі символом вищого буття. Як такий він зберігає всю повноту

[12] Пор. мої цит. вище статті.

[13] Звичайно, ми весь час маємо на увазі «символ» у наміченому нами вище значенні. Особливо треба стерегтися змішування цього терміну із «знаком» з одного боку, та «алегорією» з іншого (різке, відмежування від «алегорії», напр., у Шелінга).

своєї конкретності і всю її життєвість. Але в той же час він набуває значності і безумовності, що має свої витоки у тій сфері, до якої він стає в відношення реальної причетності.

Щоб уникнути непорозумінь, скажемо з повною визначеністю — твердження про символічний характер етичного діяння не є встановленням «норми» або програми «етичної реформи». Наша мета — тільки вказати на те, що має місце завжди і скрізь, поряд з іншими формами етичного визначення волі. Усяке «вільне служіння» тим або іншим вищим формам буття є символічним волевизначенням, оскільки воно лишає за індивідом свободу конкретних форм творчості і не претендує на ті або інші обмеження його реального буття, а навпаки вважає реальне буття суб'єкта в усій його конкретності необхідною передумовою (символічного) визначення волі. Щоб не вертатись до тих сфер «служіння», по відношенню до яких можуть виникнути особливі питання і особливі труднощі, візьмем, як приклад, «служіння» наукове. Конкретна особистість вченого є передумовою наукової творчості — неможливий ніякий науковий «синтез» без особового характеру, поза типом визначення його типом творчої особистості, «духом» народу, часу. «Неможлива» — це значить тут і «небажана», «неприпустима». Творчість і свобода — необхідні умови наукового служіння взагалі. І все-таки це «служіння» «зв'язане» тим, чому воно служить, наукова творчість є «відкриття» того, що є в дійсності, але прихованого, а не довільне конструювання, будівництво, творення. Таке ж по суті — хоча і більш складне за проблематикою — і специфічне — етичне «служіння».

Ми могли тільки накреслити основну проблематику різноманіття форм волевиявлення. Лишається ще кілька проблем, які ми можемо — за браком місця — тільки назвати.

1. Перша проблема, що витікає «сама собою» з усієї розвиненої нами проблематики,— чи обмежуються можливі види активності чотирма нами вказаними? — Я даю негативну відповідь на це питання.

2. Якщо на це питання ми і дамо негативну відповідь, а саме визнаємо існування інших форм активності, то, можливо, чотири дані форми активності вичерпують хоча би всі ті види етичної активності, в яких мова йде про виявлення «загального» в етичній сфері? — Відповідь видається мені позитивною.

3. В зв'язку з першими двома питаннями виникає третє — в чому знаходяться елементи «загального» і «індивідуально-конкретного» в бутті етичного суб'єкта?

В зв'язку з відповіддю (яку я не можу тут навіть тільки намітити) на це останнє питання, доводиться звернути увагу на дві проблеми — кардинально-важливі для вирішення всіх подальших питань про суть етичного суб'єкта.

4. В чому є і як можлива свобода етичного суб'єкта?

5. В чому є і як можливе самостійне буття етичного суб'єкта?

Перше з цих двох останніх питань користувалося в історії думки значно більшою увагою, ніж друге, не менш важливе і суттєве.

***

Завершуючи, дозволю ще раз нагадати, що запропонований увазі читача етюд має за мету лише поставити проблеми і намітити їх вирішення, але ні в якому разі не може розглядатися як завершена розробка проблеми відношення логіки і етики.

Переклад з російської мови *А. О. Погорілого*

В'ЯЧЕСЛАВ ЛИПИНСЬКИЙ
як філософ історії

В'ячеслав Липинський — ідеолог, історик і політик — заслуговує не на меншу увагу і як філософ. Зокрема — як філософ історії. На щастя, Липинський встиг в останні роки свого життя зформувати провідні думки своєї філософії історії більше детально та більш грунтовно, аніж це роблять звичайно історики. В своїх «Листах до Братів-Хліборобів» Липинський дає систему філософічно угрунтованої політики. Липинський дає не лише філософію української політики, але — політики взагалі. Він гадає, що його висновки можна прикласти до розв'язання політичних проблем усіх часів і народів. Бо Липинський добачає у політиці не лише боротьбу політичних груп та напрямів, що можуть, розуміється, в різні часи та у різних народів бути різними. Для Липинського політика є виявом вічних глибоких тенденцій та законів історичного процесу взагалі.

Ми хочемо звернути увагу на ті філософічно-історичні погляди, що лежать в основі політичного світогляду Липинського. Ми обмежимось найголовнішими. Філософія історії Липинського заслуговує на монографічне дослідження. Тут ми можемо дати лише причинки до монографічного розроблення.

Ми залишаємо,— на жаль, вже умови місця змушують

нас до цього! — філософію української історії Липинського на боці. Його оригінальне та плідне вирішення проблеми історичного розвитку ідеї української державности виросло на грунті його історичних студій. Але ці ж історичні студії, разом зі студіями та міркуваннями над проблемами політичного життя народів і держав цілого світу привели його до поставлення загальних питань історичного розвитку. В центрі уваги Липинського стояли при цьому питання про будуючи та розкладові процеси в житті народів та держав, про конструктивні та деструктивні фактори цього життя.

Ми хочемо зробити спробу зформулювати ті основні поняття, що лежать в основі філософії історії Липинського та з'ясувати ті загально філософічні передпосилки, з яких він виходить, не завше достаточно упиняючись на їх аналізі. Скажемо наперед, що основні поняття філософії історії та основні передпосилки думання Липинського в багатьох точках оригінальні і своєрідні. Цю оригінальність думок Липинського часто не помічають, бо він вживає для їх означення слів та термінів звичайних і широко розповсюджених. Але як тільки ми переходимо від слів до думок, то вся глибока своєрідність філософії історії Липинського майже в усіх точках його конструкцій виступає перед нами у весь зріст.

I

Ті основні поняття, якими Липинський характеризує основи, підвалини усякого історичного життя, це є: традиція, аристократія і нація. Три слова ці зустрічаємо, розуміється, у кожного філософа історії. Ужиток цих основних для кожної філософії історії понять, при тім вживання їх в позитивному сенсі, приводить до того, що Липинського звичайно характеризують як консерватиста, аристократа та націоналіста. Це так: Липинський є і консерватистом, і аристократом, і націоналістом, але і його «консерватизм» і його «аристократизм», і його «націоналізм» аж ніяк не є ті самі, про які пишеться в кожних новинах, в кожному часописі, і які політичні противники Липинського з полемічним азартом утотожнюють з «реакційністю», з «клясовим егоїзмом» та з «шовінізмом». Подивимося на ці основні поняття філософії історії Липинського ближче.

1. Липинський залюбки говорить про «традицію» як основу буття кожного історичного твору. Звичайно уявляють собі «традиціоналізм» як спокійне пасивне життя, в межах сталих, нерухомих, статичних форм, як спокійний «щасливий» хід за тим, що всі робили та роблять, як вороже

становище проти усяких — навіть і найменших — змін проти руху, проти розвитку, проти творчости.

«Традиція» в розумінні Липинського не має з такою «традицією нерухомости» нічого спільного! Бо Липинський добачає суть традиції якраз у її творчому характері. Завдання традиції є «підготовка нової творчої традиції». Традиція є рух і творчість. Сталі й нерухомі лише «різноманітні, випадкові та нежиттєздатні форми» традиції. Найнебезпечніше є «літературний романтизм», ніжні пахощі давно зів'ялої квітки, мелянхолійна любов до давно померлих форм національного життя — любов без сили екстази, без здатности творити «нове життя».

Традиція зовсім не дає щастя і спокою для тих, хто бажає нерухомости, хто стремить до пасивности. Традиція Липинського є власне доля, що накладає на людину обов'язки творчости і праці, боротьби і руху — «кожний із нас мусить знати своє місце в рядах, де його поставило життя» це так, але — кожен «мусить виконати свій обов'язок так, як йому наказує його совість». Це значить — мусить боротись і творити нове, базуючись на традиції, із неї виходячи.

2. Як не є пасивна і нерухома «традиція» у філософії історії Липинського, так само не є застигла, статична «аристократія» у його розумінні. Аристократія це — «та група найкращих в даний історичний момент серед нації людей, які найкращі серед неї тому, що власне вони в даний момент являються її організаторами, правителями і керманичами нації». «В даний історичний момент» — ці слова вказують вже на те, що поняття «аристократії» є у Липинського так само динамічне, як і поняття «традиції». Липинський підкреслює цей динамізм, наводячи приклади «аристократії» з різних часів і народів: «аристократією треба називати і лицарів-феодалів за часів розвитку феодалізму, і двірську французьку шляхту до часів абсолютизму і старшин Наполеона, і пруських юнкерів за часів розвитку німецької імперії, фінансову буржуазію, що править сучасною Францією чи Америкою, і російську бюрократію часів петербурзької імперії, і англійську робітничу аристократію, зорганізовану в англійських робітничих організаціях... Так само, як аристократією прийшлось би назвати навіть сучасні російські совнаркоми, коли б вони — змогли зорганізувати і забезпечити дальший розвиток російської нації. Іншими словами: аристократія не є щось наперед дане, а, так би мовити, «завдання», яке стоїть перед кожною нацією. Аристократія повинна бути «витворена», або ліпше кажучи, повинна сама себе витворити, сконструювати та

виправдати своє право на існування. «Постійне відновлення аристократії» — в цьому суть буття аристократії! І в цьому процесі «відновлення» аристократії до організаційної, правлячої ролі приходять все різні кляси і групи,— так напр. в англійській сучасності Липинський спостерігав перехід організаторів-керманичів від земельної аристократії до «робітничої аристократії». Для нас неважне, чи підтвердилось це спостереження протягом тих років, що пройшли з часу написання «Листів»,— важне те, що поняття «аристократії» є у Липинського наскрізь динамічне.

3. Найсвоєрідніше поняття нації Липинського. Він підкреслює ті риси поняття нації, які вже часто висували на перший плян — напр. романтизм або сучасні письменники, що наближаються до романтичних ідей (напр. О. Шпак). Це ідея «органічности» нації — нація є «органічний колектив», на цій органічності нації будує Липинський усю свою теорію клясократії. Це — по-друге — після «автаркії» (самовизначальности) національного життя, що є, мовляв, в собі замкнене і не залежить та не повинно залежати від ніяких зовнішніх сил. «Ніхто нам не збудує держави, коли ми її самі не збудуємо, і ніхто з нас не зробить нації, коли ми самі нацією не схочемо бути». З цим зв'язана і та гостра критика «варязької теорії», яку розвиває Липинський.

Оригінальним не є те, що Липинський зараховує до прикмет нації територію. Але дуже оригінальним, та просто незвичайним у сучасній літературі є, що Липинський вважає територію основним та конструктивним складовим елементом буття нації. «Територія», може, не дуже добре слово, бо воно підкреслює лише просторовий обсяг, що його займає одна нація. Ліпше є слово, що його не раз вживає Липинський: «Земля». Земля є територія в її конкретній даності: з усіма її геологічними, топографічними, господарськими й навіть естетичними властивостями. Прив'язаність до землі, до своєї, рідної землі, підтримує та скріплює національну свідомість. Тому то Липинський вважає можливим говорити про «Територіяльну націю», яка основана на «почутті територіяльного патріотизму». «Територіяльний патріотизм — лежить в основі всякої органічної нації — випливає із інстинкту осілости». Відоме те незвичайне означення, яке дає Липинський «українцеві». «Українцем», своїм близьким, людиною однієї нації є кожна людина, що органічно (місцем осідку і праці) зв'язана з Україною, не-українцем — є мешканець іншої землі». За це означення безмежно сперечалися. Між тим це означення — при всій своїй незвичайності — має у своїй основі глибоке, метафізичне почуття органічної єдности нації, що

на землі живе, в землі виростає, психічно складається під впливом географічного окруження. В основі цього означення лежить переконання, що почуття любові до рідного краю, яко до органічної цілости, що глибока зв'язаність з рідним краєм є необхідною та єдиною можливою передумовою того найтіснішого у світі зв'язку людей, що зветься «нацією».

Для Липинського зв'язок людини з «Землею» витворює цілком специфічну психологію,— це якраз і є психологія, що нею живе душа творчої аристократії. Поруч з протиставленням «чорних» та «жовтих» «хліборобів» та «кочовиків», досить пригадати лише одну із найяскравіших сторінок Липинського — протиставлення «закону землі» «законові капіталу». Боротьба між ними «боротьба двох непримиримих світоглядів»: «людини як голови власного сільського господарства — й людини як члена анонімного акційного товариства; хлібороба — й біржового грача. Продуцента необхідних для життя матеріяльних цінностей, що бореться безпосередньо з природою — й обрізувача купонів, що придумує біржові комбінації. Віри у власну працю, власні руки й конечність боротьби та війни з твердими законами землі — з вірою в сприт, щастя, необмежені спекулятивні можливості й можливість «загального миру». Потреба релігії, ідеї, як консерватора сили в тяжкій боротьбі з природою — і повного релігійного індиферентизму та науково бухгалтерської самовпевнености мешканців банкірських контор. Естетизму в цілім щоденнім житті: в садку, в хаті, полі, в мережаних ярмах, у вишитій сорочці — зі штукою на продаж, штукою «по обіді», штукою люксусом...». І Липинський в дальших рядках накреслює блискучу характеристику соціяльного, родинного, політичного укладу, що виростає із «закону землі» та із «закону капіталу».

Треба підкреслити надзвичайну оригінальність цього означення нації, як єдности, що обумовлюється єдністю «території», землі. В цьому пункті Липинський радикальний та глибший, ніж російські «евразійці», для яких теж «географічна» єдність є одним із конструктивних моментів поняття нації. Треба серйозно задуматись над тим, чи не виявляє теорія нації Липинського певних глибших мотивів українського народнього духа,— в протилежність до тих західноевропейських теорій, що висувають на перший плян в понятті нації державу, расу, мову, національну свідомість тощо.

II

Ми вже вказували на «динамічні» моменти філософії історії Липинського. Вони виступають ще яскравіше, як ми звернемось до іншої групи понять філософії історії Липинського: до ідеї, слова, моралі, долі.

1. Ідеї безнастанно витворюються в історичному процесі, щоб знову уступити місце іншим. Ідеї з неба не спадають, а творяться людьми для людей. Виростають вони зі стихійного матеріяльного життя і предопреділяються оцією найглибшою основою громадського існування людської стихії. Зміна форм «громадського існування», «матеріяльного життя» суспільства веде з необхідністю до відповідних змін ідеології. Тому — як ми вже підкреслювали вище — для Липинського є неможливе усяке романтичне захоплення стариною, усяке її ідеалізування. «Їдучи на мотоциклі з газеткою в кишені, старих дум запорізьких творити вже не можна... Людей на... мотоциклеті не треба саджати з оселедцями на голові, в довгополих жупанах і давніх козацьких шароварах. Але кожен час творить нові ідеї. Коли зараз неможливо творити козацьких дум, то «той самий дух громади — нації може творити тепер ідеї — думи інші».

Може здаватись, що це є «релятивізм»,— себто визнання, що кожен час та кожна нація має свою правду, а загальної правди немає і не може бути. Липинський відповідає на такий сумнів словами, що зформовані зовсім інакше, але нагадують спробу вирішення тієї ж проблеми Гегелем: «Правда громадського життя» читаємо в «Листах до Братів-Хліборобів» — «як і усяка правда, є одна. Але пізнати її можна з різних боків і в різних її проявах, в залежності від того, з якого становища на неї дивитись і який відповідно до цього становища — реальний ужиток з пізнаної правди робити» (353 стор.).

2. «Ідеї» впливають на маси, на людську стихію не безпосередньо, а через посередництво «слова». «Слово» грає, на думку Липинського, надзвичайну ролю, як, може, в ніякій іншій системі філософії історії. Людська маса живе і керується «стихійним, підсвідомим, ірраціональним хотінням». Це хотіння суспільство та окремі його групи «усвідомлюють собі» в слові та через слово. Це усвідомлення зв'язане з «виявленням» хотіння «в виді прибраного в словесні логічні форми образу». «Зформульований у слові усвідомлюючою працею письменників образ стихійних соціяльних бажань даної групи будить серед неї ці дрімаючі досі в підсвідомості бажання».— Слово є так саме динаміч-

не, так саме повинно постійно витворюватись знову та знову, пристосовуючись до змін соціяльних, політичних, взагалі кажучи — до історичних процесів, як і традиція, як і ідеї. «Слово, коли воно має бути творчим, повинно служити життю, а не безплідно намагатись нагинати життя до своїх законів... Закони слова: закони логіки, закони діялектики тільки тоді можуть придбати творчу силу, коли вони служать не самим собі, а тому ірраціональному, нелогічному, стихійному хотінню, з якого родиться все життя, а в тім числі і саме слово».

Тому ми зустрічаємо у Липинського дійсний культ слова, величезну пошану до цього велетенського знаряддя людської думки та волі. Тому то немає для Липинського найненависнішого, аніж «літерати», в негативному значенні — себто люди, що зловживають слова, що роблять із найбільшого та наймогутнішого знаряддя історичного руху засіб служити своїм егоїстичним та дрібним інтересам.

3. Липинський знову і знову підкреслює значення моралі * і моральних основ суспільного життя та політики. «Мораль є передумовою «сили й авторитету», «здоров'я і сили» в політичнім будівництві. «Підстави усякого організованого громадського життя: почуття законности і громадської моралі». Липинський говорить постійно про «моральне здоров'я», «політичну чесність» і т. ін. З його точки погляду не ті політичні сили, організації, групи мають більше значення, більші впливи, перед якими стоять морально легші, простіші завдання, а якраз навпаки — трудність завдань, високі моральні вимоги, що стоять перед тією, чи іншою політичною групою, є скоріше симптомом вищого признання цього політичного угруповання або течії. Як в слові кристалізуються внутрішні сили історичного руху, так само вони виявляються в моральних вимогах, моральних нормах кожного часу.

З цієї загальної точки погляду розглядав Липинський і конкретні питання дня. Так писав він про гетьманський рух: «Сама стихія життя ставлячи до нас більші моральні вимоги, допоможе нам перемогти нашу внутрішню слабість, викресати з себе максимум енергії і завзяття... Вона прийме нас, вона зростить нас своїми буйними потугами, але тільки тоді, коли ми станемо того варті — тільки тоді,

* Липинський вживає іноді слова «моральний» у тому значенні, в якому вони вживаються у французькій мові — як синонім слова «духовний», в протиставленні «матеріяльному». Ми користуємось далі, розуміється, лише тими місцями, в яких Липинський вживає слова «мораль» в етичному сенсі.

коли ми самі, своєю власною моральною вартістю виправдаємо ті більші моральні вимоги, які ставить до нашої творчої ідеї, до нашої моральної віри сама оця стихія життя».

Тому немає дива, що значення історичних сил Липинський оцінює жертвенністю, їх здібністю до жертви та навіть до самопожертви, в кожнім разі — самообмеження. Бо на цих якостях базується й авторитет і сила...

4. Липинський стоїть на становищі діяметрально протилежному до розповсюдженого серед «позитивістів» погляду, що в суспільстві все відбувається згідно з принципом найменшої витрати енергії. На його думку, навпаки, найвище напруження сил, енергії, волі, є основним принципом історичного процесу та історичної творчости. В. Липинський зве той пункт погляду «волюнтаризмом». «Волюнтаризм» Липинський протиставляє «фаталізмові». Це значить, що для нього визнання «волюнтаризму» є визнання активної, творчої ролі людського індивідуума в історичному процесі. «Стремління», «бажання», «хотіння» людини і людських груп, стремління, бажання і хотіння не завжди свідомі й ясні самим людям та їх групам, а не сліпі сили фактори будують історію.

Але і в цій точці Липинський одрізняється від таких в тому ж змислі «волюнтаристичних» теорій, як напр., сучасний фашизм або комунізм. Коли і фашизм, і комунізм вірують в те, що силами людей можна витворити новий ідеальний світ, то Липинський — для якого світогляду одною з основних рис є глибока релігійність — знає межі людської волі. Вони — в волі Божій. Бажання, хотіння є неможливе без віри в те, що ціль бажання в якомусь сенсі входить в божественний плян історичного процесу. Тому стремління кожної нації заняти в історичному процесі центральне місце — або одне із центральних місць — Липинський зве «містичним імперіялізмом». Вживаючи цієї термінології, треба було б і «волюнтаризм» Липинського звати «містичним» або «релігійним волюнтаризмом». І тут світогляд Липинського, наближаючись на перший погляд до тієї або іншої розповсюдженої теорії, в суті є оригінальний і своєрідний.

III

Оригінальність та своєрідність філософії історії Липинського базується на передпосилках його світогляду. Його світогляд характеризували як «песимістичний». Така характеристика є можлива лише тоді, якщо звертаємо увагу

на окремі слова та терміни, на окремі речення та твердження, ігноруючи найглибші мотиви думки Липинського.

Липинський говорить іноді про «катастрофічність» свого світогляду. Може ліпше було б говорити про «трагічність». Але та «катастрофічність» або «трагічність», як ми кажемо, філософії історії Липинського є лише вираз релігійного характеру його світогляду. Можливість історичних катастроф або трагедій обумовлена якраз тим, що бажання і стремління, що воля людська аж ніяк не є єдиним рішаючим фактором історичного процесу. Для Липинського історія є, безумовно, «суд Божий». Стремління і боротьба людей та націй може бути засуджена на невдачу — це і є катастрофа. Але що торкається історичного процесу в цілому, то філософія історії Липинського є максимально оптимістична. До речі — оптимістична є усяка справді релігійна філософія історії.

Цей максимальний оптимізм філософії історії Липинського виявляється в його розумінні негативних, деструктивних сил історичного процесу. Для Липинського ці сили не мають ніякої самостійности, не є активними чинниками історичного руху. Негативні сили дістають цілком своє буття, свої форми, свій зміст від позитивних. Негативні сили можуть існувати лише на грунті позитивних, як якісь збочення, вивернення, пародії, карикатури творчих сил історії. Тому принципово неможлива перемога деструктивних сил над конструктивними.

В. Липинський не розвиває цієї точки погляду систематично, але на цілій низці прикладів демонструє її. Всі аналізи негативних історичних сил та інтерпретація їх історичного чину збудовані у Липинського на цім розумінні негативних чинників історичного процесу, як несамостійних, онтологічно нетривких та нестабільних наслідувань сил творчих і позитивних. Переглянемо кілька прикладів, щоб з'ясувати собі вихідну точку Липинського.— Так є з політичними формами. Лише аристократія та традиція дає силу революції: «без частини старої аристократії, що прибирає... інші форми, але заховує свій давній аристократичний, творчий будуючий дух,— постання ніякої республіки на руїнах монархії неможливе», «неможливо кандидувати в національні Наполеони там, де народ не має ще в собі традиції національних монархів». Антигетьманці мусять в своїй політичній праці «підробитись під Гетьмана... або щезнути. Це загальний закон, не тільки закон одної України».— Так большевицька революція тримається лише тому, що вона спирається на традицію: «большевики мають за собою десятки літ державного і національного думання; переворот був підготований — не тільки соціяльною, а й національно-державною працею російської інтелігенції». Коли з'явився «новий Пугачов», «йому зосталось тільки зорганізувати те, що підготовили покоління російських революціонерів: державників і патріотів».— Так і в сфері ідеології раціоналізм може існувати лише яко форма містицизму, що не лише заховує свій дійсний зміст (стор. 201, примітка),— ті ж риси наслідування позитивних явищ та течій бачить Липинський і в таких негативних формах історичного буття, як модерний анонімний капітал, як інтелігенція, ця «здеклясована, непродукуюча, безземельна та безверстна» пародія на аристократію, як література в її сучасній формі, що є лише безсилим наслідуванням традицій творчого слова. Не дурно навіть політичний деструктивний ідеал зветься «утопією», себто землею, що ніде не є,— територіяльна ідея нації лежить в основі утопійних ідей.

Ясно, що такі — несутні, несамостійні сили не можуть бути серйозною небезпекою для сил позитивних, будуючих, творчих. Ясно, що Липинський має право зі свого пункту погляду бути рішучим, «скрайнім» оптимістом філософії історії.

IV

Зупинимось ще на питанні, які є ті загальні філософічні передпосилки, загальні філософічні тези та схеми, що їх кладе Липинський в основу своїх конструкцій філософії історії.

1. Для Липинського є характеристичний певний «онтологізм». Він не задовольняється лише вказівкою на ті сили, що мають духовний, ідеальний характер, які є чинними в історичному процесі. Він хоче завше вказати і ту «матерію», в якій ці сили «втілюються», реалізуються. Тому поруч з «душею» історичного процесу Липинський ставить його «тіло». Він шукає напр. «форми виявлення несвідомої, містичної, ірраціональної волі народу до вільного незалежного існування». Поруч з «моральними» силами стоять для нього «матеріяльні» відносини: «відносини матеріяльні знаходять вираз у статиці морального життя: в тім, що вже створено людським духом із пасивної матерії». Але ж відношення є взаємне: «без розвитку громадської моралі нема розвитку техніки матеріяльного життя, без розвитку техніки матеріяльного життя нема розвитку громадської моралі», без «відродження віри», без «пориву духа, створення вищої техніки і вищої матеріяльної культури».

Цей дуалізм духовних сил та «матерії», в якій вони реалізуються, Липинський проводить в різних пунктах своєї філософії історії: хотіння і слово, авторитет і сила, активні й пасивні елементи («жовті» та «чорні»), аристократія і маса, свобода і рівність, держава і громадянство — це всі пари є подібні парі дух — матерія. Себто: в кожній із цих пар, що охоплює у своїй цілості мало не всю філософію історії — а до них можна додати ще ряд інших пар, що маємо в творах Липинського заналізовані або тільки намічені — маємо протилежність активної духовної сили та тієї «матерії», без якої ця сила не набула б була реальности, не може втілитись, здійснитись. Уся політична ідеологія Липинського, його ідея «клясократії» базується на цій передпосилці його філософії історії.

2. Друга основна риса філософії історії Липинського — це визнання ним конкретного характеру всякого історичного об'єкту та історичного чину.— На думку Липинського, не існує, скажемо, «нації взагалі», «традиції взагалі», «аристократії взагалі», а лише конкретні індивідуальні нації, аристократії, традиції,— та до того ще такі, що в кожен даний момент часу модифікуються, змінюються, знову витворюються, відновлюються... Кожен історичний твір є такий, який він витворюється в процесі історичного життя: «кожна нація має лише таку традицію, яку вона сама в своїй історії створила». Липинський наближається навіть до — на нашу думку навряд чи правильного — погляду, що національна індивідуальність не є певна психічна «характерологічна» даність, а скоріше «продукт історичного процесу соціяльного життя даного колективу — це твір, формація історії», або якщо ми приймемо на увагу, що і сучасність є «історія», то треба буде сказати, що національна індивідуальність це є сама історія даної нації.

Прикладом того, з якою увагою та повагою ставиться Липинський до конкретної історії індивідуальности, може служити його праця про «Релігію та церкву в історії України». Він, віруючий католик, отже людина, що переконана була в справедливості вчення католицької Церкви, вважав потрібним співжиття тих конфесій, що живуть тепер на території України, бо вважав неможливим гострий розрив цих історичних конкретних індивідуальностей і їх конкретною індивідуальною традицією...

3. Ми вже підкреслювали, та й не один раз, що філософія історії Липинського має виразне релігійне забарвлення. Почуття вищих цінностей є основний патос філософії історії Липинського.

Це почуття вічних цінностей тому має значну ролю, що

якраз воно надає філософії історії Липинського її властивий характер. Філософія історії, що залишає людину її власним силам, що сліпо та безпідставно вірить (і здебільшого зовсім не помічає цієї своєї безпідставної та сліпої віри), що люди можуть досягнути усього, що хочуть, своїми власними силами — є небезпечний (бо безпідставний!) оптимізм, який вироджується в свою протилежність — в безнадійний песимізм, якщо тільки надії та зусилля людей обманює історична доля. Почуття вічних цінностей, що стоять над історичним процесом, як вічні, незмінні, нерухомі провідні цілі, зокрема: релігійна віра (що є почуттям найвищої цінности) рятує людину і від того, і від іншого: поверховий оптимізм є неможливий для того, хто знає, що всі зусилля та добрі наміри людини реалізуються лише тоді, коли вони відповідають божественному плянові історичного процесу; безнадійний песимізм не в силі опанувати тим, хто вірить, що історія не є безглуздий перебіг беззмістовних подій, що людство має на землі вищу мету, що невпинний рух історії здійснює вищу правду.

І тому, коли ми хотіли б схарактеризувати основний настрій філософії історії Липинського, ми не знайшли б ліпшої можливости, як вказати на те, що основний настрій, який опановує Липинського при погляді на історичний процес — це є почуття поваги,— поваги до тих цінностей, що в історичнім процесі реалізуються, до тих осіб і колективів, що є носіями цих цінностей, поваги, нарешті, до тієї Вищої Сили, що цим процесом керує. Історичний процес — як і все соціяльне буття та і як ввесь світ взагалі — збудований ієрархічно, себто в ньому є вище і нижче, підрядне й пануюче, випадкове та історичне... Лише із вищого та найвищого можна зрозуміти нижче та підрядне.

Цей, в основі оптимістичний настрій висловлює Липинський і в тім місці своїх «Листів», де він дає в кількох рядках так би мовити витяг, резюме своїх філософічно-історичних поглядів. Цими гарними рядками ми і закінчимо наш нарис: «навіть найтрудніше завдання може бути виконане, коли єсть: стихійне, вроджене хотіння — ясна ідея, усвідомлююче хотіння; воля та розум потрібні для здійснення ідеї; — віра в Бога і в те, що дана ідея згідна з Божими законами; — і любов до «людей та до землі, серед яких і на якій має здійснюватись дана ідея».

ІВАН ЛИСЯК-РУДНИЦЬКИЙ
(1919—1981)

Син відомої української діячки Мілени Рудницької, майже все своє свідоме життя провів за межами України. Наукова і організаторська діяльність І. Лисяка-Рудницького була підпорядкована одній меті — популяризації українських інтелектуальних цінностей в англомовному культурному середовищі.

Наукові інтереси І. Лисяка-Рудницького торкаються в основному історії українського національного відродження з кінця XVIII ст. до 1917—1920 рр. Передусім його цікавили політичні аспекти національного відродження, насамперед української політичної думки. У своїх дослідженнях він продовжує традиції так званої «державницької школи» в українській історіографії. Зокрема, був послідовником головних представників цієї школи — В'ячеслава Липинського і Степана Томашівського. Але найбільший вплив на нього мала філософія Гегеля. Він був переконаний, що історичний процес має власну об'єктивну логіку і що свобода можлива лише в рамках правової держави.

Аналізуючи події української історії, І. Лисяк-Рудницький виходив із факту існування у кожного народу свого національного характеру, що визначається «комплексом культурних вартостей, правилами поведінки і системи звичаїв, які притаманні кожній окремій країні». Національний характер виступав як поєднання рис, з одного боку, поширених серед багатьох народів, а з другого — властивих лише окремій історичній спільності. Міра поєднання загального й особливого у національному характері кожного народу зумовлюється особливостями його історичного розвитку. Для української історії, на думку І. Лисяка-Рудницького, характерне існування двох традицій — західної, соціально-політичної, та східної, християнсько-духовної, синтез яких найяскравіше проявився в період Київської Русі та козацької держави XVII ст.

Працю Лисяка-Рудницького «Україна між Сходом і Заходом» подано за виданням: Лисяк-Рудницький І. Між історією й політикою; Статті до історії та критики української суспільно-політичної думки. Б. м., 1973.

УКРАЇНА МІЖ СХОДОМ І ЗАХОДОМ

Завдання, що його ставить собі дана доповідь — це спроба схарактеризувати Україну з типологічного погляду та здефініювати ті риси, що визначають її як історичну одиницю. Я цілком свідомий ризикованости цього почину та небезпек, що криються в дешевих узагальненнях. Тому намагатимуся не виходити поза межі того, що можна перевірити емпірично.

Ще заки пірну в тему, хотів би коротко з'ясувати мої теоретичні засновки. Я вірю в існування чогось такого, що згрубша можна назвати «національним характером». Однак це не треба фальшиво розуміти в натуралістичному сенсі. Бо це явище належить до суспільно-культурної, а не до біологічної сфери. Національний характер тотожний із своєрідним способом життя, комплексом культурних вартостей, правилами поведінки та системою інституцій, які притаманні даному народові. Національний характер формується історично й можна визначити ті фактори, що спричинилися до його постання. Після того, як національний характер встиг скристалізуватися, він звичайно виявляє чималу стабільність і уміння відкидати або асимілювати підривні впливи. Дуже важлива наступна обставина: національний характер не являє собою чогось абсолютного унікального й оригінального, але радше індивідуальну комбінацію прикмет, які широко поширені у світі й спільні багатьом народам. Це спостереження важливе з методологічного погляду. Стверджуючи й оцінюючи подібності та різниці, що існують між націями, та застосовуючи порівняльну методу, ми спроможні здефініювати відносну оригінальність даного національного типу й ступінь його спорідненості з іншими народами.

Заголовок цієї доповіді говорить про те, що Україна перебуває «між Сходом і Заходом». Але яке значення даємо цим поняттям, «Схід» і «Захід», у застосуванні до української історії?

Оскар Галецький стверджує *, що поняття «Захід» часто вживають як синонім «Европи». Згідно з думкою Галець-

* Див. Oscar Halecki, *The Limits and Divisions of European History* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1962).

кого, це утотожнення означає підмінювання цілости частиною (т. зв. pars pro toto), що легко приводить до неясностей. У самій Европі можна відрізнити кілька географічних зон, що з них «Західня Европа» тільки одна. «Захід» у вужчому й точному розумінні — це атлантійська окраїна континенту: Англія, Франція, Нідерлянди. Але европейський суходіл обіймає й інші обшири, які не менше европейські й тому, в ширшому значенні слова, не менше «західні», ніж атлантійська зона.

У формулі «Україна між Сходом і Заходом» поняття «Захід» стосується Европи в цілому. Україна «західня» остільки, поскільки вона становить органічну складову частину европейської спільноти народів. І тут не йдеться про простий факт фізичної географії. Для історика Европа — це щось більше, ніж великий півострів евразійського суходолу; вона — сім'я народів, які, не зважаючи на політичну роз'єднаність та часті жорстокі антагонізми в минулому, поділяють спільну культурну і суспільну спадщину. Не все, що географічно розташоване в Европі, належить до неї історично. Наприклад, колишня Оттоманська імперія, що впродовж кількох століть обіймала велику частину европейського континенту, напевне не входила до складу европейської культурної спільноти. Це саме стосується мусульманських держав середньовічної Еспанії. Більшість істориків згідна теж у тому, що Московщину — Росію 14—17 століть не слід уважати за европейську по своїй суті країну. Загально відомо, що «европеїзація», чи пак «окциденталізація», Росії наступила щойно в наслідок реформ Петра І. Але навіть багато російських мислителів вважали цю европеїзацію проблематичною.

Україна ніколи не пережила доби насильного й раптового «узахіднення», аналогічної з царюванням Петра в російській історії. І в цьому аж ніяк нема нічого дивного. Країна, що від своїх початків була суттєво европейською,— і в цьому значенні «західньою»,— не потребувала асимілюватися до Европи шляхом наглого, революційного перевороту. Проте европейський характер України скріплювався завдяки впливам і контактам з іншими европейськими країнами. З котрою частиною европейської спільноти підтримувала Україна найтісніші зв'язки? Не з атлантійською, себто західньоевропейською, зоною. Щоправда, ще з часу Київської держави існували стосунки між Україною й Францією та Англією, що їх можна простежити теж в усі інші епохи української історії; але вони завжди залишалися радше спорадичними. Коли модерні українці говорять про «Західню Европу», вони на ділі звичайно мають на думці

простір, що більш відомий під іменем Центральної Европи, себто землі з німецькомовним населенням, від Північного моря до наддунайської долини. Німцям судилося репрезентувати,— добре або зле,— «Захід» в очах українського народу.

Ще тіснішими були зв'язки з країнами, що положені на схід від німецької етнічної території, що для них у науковій літературі викувано термін «Середньо-Східна Европа» (Ostmittel-Europa, Fast Central Europe): Чехія, Угорщина, Польща,— особливо остання. Крім цього, треба згадати про балтицькі й скандінавські обшири: Литву, що з нею Україна впродовж двох століть, від половини 14 до половини 16, перебувала у прямому політичному зв'язку, та Швеція, звідки вийшов стимул до створення Київської держави.

У цьому місці дозволимо собі перервати обговорення західніх первнів у формації українського національного типу; до нього повернемося трохи згодом. А тепер візьмемо під розгляд не західні, а східні елементи.

Нехай мені вільно буде зробити тут одне зауваження на маргінесі основних висновків. Серед народів східньої половини европейського континенту спостерігаємо одну чудну, майже настирливу звичку: намагання робити вигляд, що вони цілком західні, та заперечувати наявність будь-яких незахідніх (точніше, незахідньоевропейських) рис у їхньому національному обличчі. «Польща — забороло західньої, католицької культури»; «чехи — єдина слов'янська нація з західнім життьовим стандартом»; «Угорщина,— що її Золота Булла одночасно з англійською Великою Хартією»; «румуни — горді нащадки римських легіонерів». Такі твердження доводиться зустрічати часто. Не хочу казати, що вони фактично незгідні з правдою,— принаймні до якоїсь міри. Проте від них тхне ментальністю бідняків, що люблять нахвалятися своїми багатими родичами.

Але вернімося до нашого українського конкретного випадку. Я стверджував суттєво західній, себто европейський характер України. Але це не значить, що я заперечую існування сильних незахідніх елементів в українському національному типі. Підо впливом сил, що променювали зі Сходу, загальноевропейські прикмети зазнали змін,— хоч вони не були знищені й заступлені іншими.

Але яке значення має в контексті української історії поняття «Схід», «Орієнт»? Цей термін застосовують до двох зовсім різних історичних об'єктів: з одного боку, до світу східнього християнства й візантійської культурної традиції, та, з другого боку, до світу евразійських кочовиків. Ясно,

що ці два значення поняття «Схід» між собою цілком не пов'язані. Крім цього, хоч обидва «Сходи» відіграли першорядну ролю в розвитку України, вплив кожного з них здійснювався в зовсім інший спосіб.

Почнемо від Сходу евразійських номадів. Предки українського народу були від непам'ятних часів землеробами. Вони заселювали смугу лісостепу, що простягається від карпатського підгір'я до східніх допливів Дніпра. На південь від тієї території прадавньої рільничої культури лежали відкриті степи, що по них мандрували кочовики. До перших століть християнської ери номади південноукраїнських степів були іранського походження. Здається, що між скитськими й сарматськими чабанами й войовниками та протоукраїнськими хліборобськими племенами існували своєрідні симбіотичні взаємини. Якщо вірити етнологам, сліди іранського впливу можна досі знайти в українському й російському фолкльорі. Становище змінилося грунтовно, коли, в наслідок Великого переселення народів, на зміну іранській окупації степів прийшла тюркська. Починаючи гунською навалою в 4 стол. по Хр. і кінчаючи зруйнуванням Києва монголами в половині 13 століття, кілька великих хвиль евразійських кочових орд, переважно тюркського походження, кидалися одна по одній прибоєм на українські землі. Після цього в понтійських степах уже не появлявся жоден новий кочовий народ. Але з поділів Монгольської імперії виникло, як одна з держав-спадкоємиць, Кримське ханство, що в 15 стол. стало васалем Оттоманської Порти. Національним промислом кримських татарів було людоловство. Україна зазнавала майже щорічних татарських набігів, що приносили їй невимовне горе. Можна сказати без помилки, що боротьба проти татарської загрози становила центральну проблему в українській історії, аж до часу ліквідації Кримського ханства за панування Катерини II.

Наведені факти самі собою добре відомі, але наше завдання витягнути з них деякі загальні висновки. Знаходимо аналогію між Україною й такими орієнтальними країнами, як Єгипет, Месопотамія й Іран, що теж були виставлені на періодичні номадські наїзди. Проте різниці тут більше вагомі, ніж подібності. По-перше, українське хліборобство, на відміну від згаданих країн Близького Сходу, завжди належало до европейського, індивідуального типу, а не до типу «гідравлічної агрикультури»,— щоб ужити терміну Карла Віттфогеля,— що характеристична для сухої зони, де збереження осілої цивілізації в річкових долинах і оазах залежить від існування централістично керованих споруд

для наводнення[2]. Подруге, в Україні не було чіткого, визначеного самою природою, розмежування між землями хлібороба й кочовика. Підсоння понтійських степів континентальне, але не в більшій мірі, ніж підсоння американського Середнього Заходу. Ця урожайна рівнина була дуже сприятлива для рільництва, але рівночасно вона творила вимріяне пасовище для отар номада. Це спричинювало відсутність виразної граничної лінії між заселеною країною й так званим «Диким полем». Щоб бути точним, тут узагалі не доводиться говорити про лінію, але радше про граничну смугу, широкий пояс рубіжних земель. Тут надибуємо сугестивну паралелю між українським і американським історичними процесами. Фредерік Джексон Тернер пропонував, щоб американську історію досліджувати з погляду великого колонізаційного процесу, що в його ході Дикий Захід,— цей відповідник українського Дикого поля,— зазнав ступневого освоєння та пристосування до осілого, цивілізованого побуту[3]. Вважаю, що Тернерова «теза пограниччя» (Frontier Thesis) могла б творити дуже плідний методологічний засіб й у вивченні української історії. Але й тут знов не можна перенапружувати паралелю. Відношення сил, що існувало між українцями й тюркськими номадами, було зовсім інакше, ніж між англосакськими американцями й індіянськими тубільцями. У випадку Америки рух експансії на захід був безперервний і безповоротний. Зате у випадку України границя впродовж віків коливалася то в цей, то в той бік. Слов'янська хліборобська колонізація раз-у-раз вирушала на підбій Дикого поля, намагаючися станути міцною ногою на берегах Чорного моря; це були завоювання як плуга, так і меча. Але ці передові позиції хліборобської культури періодично заливали хвилі номадизму. Кому пощастило врятуватися від смерти або полону, тому доводилося шукати порятунку в більш захисних північних і західніх сторонах, прикритих лісами, горами й болотами. Але татарські набіги деколи доходили навіть до цієї безпечнішої зони. Ця вікова, епічна боротьба скінчилася щойно в другій половині I стол., коли після остаточного знищення Кримського ханства українське селянство тривало заселило понтійські степи.

Який вплив на формування українського національного типу можна приписати цим зв'язкам з евразійськими кочовиками? Це був передусім могутній гальмівний чинник.

[2] Див. Karl A. Wittfogel. *Oriental Despotism. A. Comparati ve Study of Total Pover* (New Haven and London: Yale University Press, 1957).

[3] Див. Frederick Jackson Turner. *The Frontier in American Hist* (New York: Henry Holt, 1920).

Велетенські втрати в людях, матеріяльних добрах і культурних цінностях, що їх потерпіла Україна, очевидні. Тут треба особливо підкреслити знищення міст. Київська Русь уже подала розвинене міське життя. Але під час великої монгольської навали в 13 стол. ці городські центри систематично зрівнювано з землею. Мусимо теж згадати про перерізання торговельних шляхів, що відіграло велику ролю в занепаді квітучої культури середньовічної Руси. Цей занепад почався вже навіть до появи татарів, як наслідок грабіжницьких дій їхніх попередників, печенігів і половців.

Але це тільки частина цілої картини. Другий бік — це внутрішнє перетворення українського суспільства підо впливом того виклику, що його ставило Дике поле. Тут можна ще раз звернутися до американської аналогії. Згідно з Тернером, «пограниччя»,— що під ним слід розуміти переходову смугу між заселеними землями й Диким Заходом,— було визначальним фактором у формуванні американського національного характеру. Людина пограниччя,— піонер і ковбой,— стала в багатьох відношеннях репрезентативним американцем. Звичаї й установи, що виникли в умовах пограниччя, забарвили собою весь американський побут, не виключаючи землі давнього поселення вздовж східнього побережжя. Ці твердження можна, з відповідними змінами, прикласти й до української історії, може, навіть з більшим правом, ніж до американської. Українською людиною пограниччя був козак, що в 16—17 століттях став репрезентативним типом свого народу. Треба зауважити, що навіть у тих областях України, наприклад, Галичині, що фактично не були охоплені козацьким рухом, знаходимо незчисленні народні пісні, що прославляють козаків. У своїй суті козацтво було організацією військової самооборони населення загрожених пограничних земель. Воно становило авангард української селянської колонізації, але при цьому воно теж запозичило багато тактичних засобів і звичаїв від своїх ворогів-татарів. (Подібно американські піонери багато дечого навчилися від індіян). Однак згодом військова організація, що спонтанно виросла на пограниччі, почала ступнево відігравати щораз важливішу ролю теж у житті осілого запілля. Україна, що раніше входила до складу великого князівства Литовського (т. зв. Литовсько-Руська держава), після Люблінської унії (1569) опинилася під пануванням Польщі. Польська річпосполита була неспроможна забезпечити своїм українським провінціям ефективну охорону проти постійної татарської загрози. Крім цього, Польща накинула Україні суспільний устрій, чужий і ненависний більшості українського народу. У конституційних рамках речіпосполитої,— де монополія влади належала шляхті, а селянство було цілком закріпачене,— не було місця на верству вільних і озброєних «плебеїв». Польські намагання знищити козацьку військову організацію приводили до напруження, що постійно зростало й нарешті в 1648 році вибухло великою революцією. Після перших боїв між козацькими й польськими силами населення «волости» (запілля) майже поголовно піднялося проти польського режиму. Тепер «покозачилося» багато людей, що зовсім не були козаками в первісному значенні пограничних войовників, але радше належали до селянства, міщанства чи навіть дрібної православної шляхти. Військова організація пограниччя поширилася на розлогі простори, звільнені від польського панування, та послужила як основа нового суспільного й адміністративного ладу. Наприклад, козацькі військові з'єднання, полки й сотні, тепер перетворилися на територіяльні адміністративні одиниці. Офіційною назвою нового політичного організму, української Козацької держави, було «Військо запорозьке». Революція 1648 року теж спричинилася до прийняття нової національної назви. Слово «Україна» означає, на думку багатьох, «погранична земля» й спершу стосувалося справді пограничної смуги, що в ній коренилася козаччина. Перенесення козацької системи з пограниччя на волость сприяло поширенню й популяризації назви «Україна», що її тепер стали уживати,— зразу тільки в розмовній мові,— як назви всієї території, яка опинилася під козацькою юрисдикцією. Нове ім'я ступнево замінило традиційне «Русь», що виводилося від середньовічної Київської держави.

Підсумовуючи цю частину доповіді, можемо зробити наступні висновки. «Схід» евразійських номадів мав подвійний вплив на формування українського національного характеру: поперше, як гальмуючий чинник на шляху нормального поступу країни, подруге, через сильну оборонну реакцію з боку українського народу. Проте, це ще не робило самої України евразійською. Іншими словами, евразійська кочова стихія діяла на український народ ззовні, але вона не була «інтерналізована», вона не стала складовою частиною українського національного типу. Другий великий східній вплив,— грецька (візантійська) релігійна й культурна традиція,— діяв зовсім відмінним способом: з середини, формуючи саму духовість суспільства.

Я переконаний, що більшість з-поміж присутніх у цій авдиторії знають чарівне оповідання про «пробу вір», що входить до староруської «Повісти временних літ». Повість

розказує про те, як Володимир Великий київський виправив посольства до різних країн, щоб пізнати їхні релігії, та як врешті князь і його радники, захоплені звітом про красу візантійських церковних відправ, вирішили прийняти християнство з Константинополя. Це тільки легенда чи, точніше, мандрівний літературний мотив, правдоподібно позичений літописцем з чужого джерела. Все таки цей переказ можна розглядати як вказівку на те, що грецьке християнство саме своїм естетичним аспектом було близьке й рідне народові Київської Руси.

Але деякі новітні українські історики,— наприклад, визначний дослідник середньовічної та церковної історії С. Томашівський, думають, що вибір Володимира був трагічною, епохальною помилкою. Бо через прийняття християнства в його східній постаті Русь-Україна засудила себе на духовний застій і безплідність та замкнула собі шлях до того, щоб стати повноправним членом европейської спільноти. Цей погляд перегукується з відомою теорією Арнольда Тойнбі, який у своїй схемі «цивілізацій» світу рисує гостру поділову лінію між «західньою цивілізацією», що обіймає католицькі й протестантські нації Европи, разом з їхніми заморськими відгалуженнями, та «східньохристиянською цивілізацією», себто середньовічною Візантією й її модерним спадкоємцем Росією.

Що можемо сказати на ці теорії? Передусім мусимо тямити, що вибір, зроблений Володимиром, не був випадковий. Він був передрішений тією обставиною, що українські землі належали до сфери променювання грецької й геллністичної культури вже добрих півтора тисячоліття до хрищення Руси. Починаючи з 7 століття перед Хр., побережжя південної України й Криму було засіяне грецькими колоніями. Між приморськими грецькими містами-державами та протослав'янськими племенами в глибині країни існували торговельні й культурні зв'язки. Більшість цих поселень загинула під час Великого переселення народів, але деякі таки збереглися. Київська держава, що народжувалася, від самого початку й ще довго до своєї християнізації підтримувала різноманітні зносини з візантійським світом.

Крім цього, Східня імперія в 10 стол., за панування великої Македонської династії, саме перебувала на шпилі своєї політичної й культурної сили. У той час Візантія могла, мабуть, більше принести молодій Русі, ніж латинське християнство давало новонаверненим народам Північної й Середньо-Східньої Европи. Пересадження багатої грецько-візантійської культури,— почасти запозиченої прямо з Царгороду, а почасти присвоєної в її болгарській версії,— на сприйнятливий грунт молодої слов'янської країни дало спонуку до швидкого культурного розквіту Київської Руси, яким вона себе прирівняла до відносно найбільш розвинених частин тогочасної Европи. Правда, візантійство, не зважаючи на весь свій блиск і вишуканість, на довшу мету зраджувало деякі разючі прояви кволости. Воно було радше статичним, і йому бракувало того надзвичайного динамізму й творчої снаги, що їх латинське християнство розгорнуло після 1000 року, у романську і готичну епохи. Однак ми маємо право зробити наступне гіпотетичне твердження: здається правдоподібним, що коли б не наїзди кочовиків, Київська Русь була б спромоглася на те, щоб перебороти візантійську статичність та дотримати кроку з загальним европейським прогресом. Це припущення знаходить своє підтвердження в тому факті, що домонгольська Русь, хоч перебувала в церковній залежності від Царгороду, ніяк не була духово ізольована та вороже настроєна до латинського Заходу, якщо не рахувати принагідних богословських полемік.

У цьому місці можемо знову підхопити нитку наших попередніх висновків стосовно західнього первня в українському національному типі. Київська держава відзначалася наступною знаменною прикметою: вона поєднувала переважно східню, грецько-візантійську релігійну й культурну традицію з переважно західньою суспільною й політичною структурою. Багатозначний факт, що політичний візантинізм залишився цілком чужий Київській Русі. (Візантійська теократія згодом прищепилася в Московському царстві, в часи його піднесення, де вона сполучилася з державною організацією, зформованою на зразок орієнтального деспотизму Золотої Орди). У домонгольській Русі,— як на середньовічному Заході та на відміну від Візантії й Москви,— державна й церковна влади були не злиті, а розділені, при чому кожна з них була автономною у своїй власній сфері. Державність Києва носила на собі виразну печать духа свободи. На це склалися наступні чинники: суспільний лад, що його характеризували договірні відносини; пошанування прав і гідности індивідума; обмеження монархічної влади князя боярською радою й народним вічем; самоуправне життя міських громад; територіяльна децентралізація на квазіфедеративний кшталт. І цей свободолюбний, европейський по своїй суті, дух притаманний і українським державним організаціям пізніших епох. Галицько-Волинська держава 13—14 століть виразно еволюціонувала до феодального устрою. Дозрілий февдалізм, включно з февдальним парляментаризмом, знаходимо в

Литовсько-Руській державі 14—16 століть. Козацька держава 17—18 століть посідала становий устрій (Ständestaat, society of estates). І це не був випадок, що в 19 стол.,— в добу, коли Україна була політично асимільована Росією,— всеросійський лібералізм і конституціоналізм знаходив собі найсильнішу підпору власне в українських провінціях імперії. Коли б встояла відроджена 1917 року самостійна українська держава, вона, певно, була б примістилася в складі західніх конституційних форм. Українська громадськість у своїй більшості бажала демократичної республіки з соціялістичним забарвленням, а консервативна меншість схилялася до конституційної монархії.

Етос і естетичне чуття українського народу закорінені в духовній традиції східнього християнства. Але поскільки країна рівночасно була у своїй соціяльній і політичній структурі частиною европейського світу, постільки українці прагнули до синтези між Сходом і Заходом. У релігійній сфері це зробило Україну класичною країною унійної традиції. Але ця тенденція була притаманна всім українцям, а не тільки католикам східнього обряду. Вона сильно позначилася серед більшости українського народу, що дотримувалася православія, а також серед українців-протестантів. За приклад може служити Київська Академія, розбудована митрополитом Петром Могилою, що стала головним інтелектуальним центром цілого греко-православного світу та у своїй організації й програмі навчання йшла за прикладом західніх університетів. Ця тенденція знайшла свій вираз і в мистецтві, в стилі українського (або козацького) барокко, який в оригінальний спосіб сполучав візантійські й західні первні.

Приходимо до наступного висновку. Україна — розташована між світами грецько-візантійської й західньої культур і законний член їх обох — намагалася на протязі своєї історії поєднати ці дві традиції в живу синтезу. Це було велике завдання й не можна заперечити, що Україна не зуміла його повнотою виконати. Україна наближалася до цієї синтези в великі епохи своєї історії, за Київської Руси й за козаччини 17 століття. Проте, хоч ці епохи були багаті на потенціяльні можливості та часткові досягнення, в обох випадках остаточна синтеза зазначала невдачі, й Україна впала під тягарем надмірного зовнішнього натиску, а також від розривних внутрішніх сил. У цьому сенсі можна сказати, що велике завдання, яке творить історичне покликання українського народу, залишається досі не виконаним і ще належить до майбутнього.

РОЛЯ УКРАЇНИ В НОВІТНІЙ ІСТОРІЇ

Постановка проблеми

Дослідники вже не раз звертали увагу на одну разючу відмінність між історичним розвитком країн Західньої Европи й тих, що розташовані в східній половині континенту. Перші, зокрема Франція й Англія, зазнавали, не зважаючи на деякі революційні потрясення, безперервного тисячолітнього росту вгору. Менш сприятливою була доля Німеччини, а далі на схід годі знайти країну, яка не пережила б у якийсь час трагічного заломлення та періоду національної capitis deminutio (позбавлення прав вільної людини), що інколи тривало століттями. Приходить тут на думку поневолення балканських народів та Угорщини турками, розчавлення Чехії габсбурзьким абсолютизмом і поділи Польщі.

Україна типово східньоевропейська країна, бо її історія до високого ступеня позначена браком тяглости, дискотинуїтетом. Це твердження стосується передусім державної організації та високої культури — тієї, що її носієм є звичайно провідні суспільні верстви. Саме ця «надбудова» в першу чергу падала під ударами ворожих сил та несприятливих обставин; низові суспільні клітини (сім'я, сільська громада) та народна культура виявляли більшу відпорність на історичні лихоліття.

Коли в Східній Европі в 19 століття почали розгортатися національно-визвольні рухи, вони належали до двох різних категорій. У рухах першої категорії провід залишався за традиційно панівною верствою, шляхтою; цей провід лише ступнево поповнювався допливом нових людей плебейського походження. Програми національних рухів цього типу характеризував історичний легітимізм: їхньою метою було відновлення старої державности в її давніх границях. Щодо рухів другого типу, то провідну верству треба було творити зовсім наново, а зусилля були спрямовані на те, щоб «природну» етнічну спільноту підняти до рівня політично свідомого національного існування. Рухи цієї другої категорії мали повільніший старт, ніж перші, але вони черпали силу з своєї ідентифікації з прагненнями мас і скористали з неминучої демократизації суспільної структури. Часто траплялося, що територіяльні домагання націй двох типів перебували в конфлікті; в кінцевому рахункові перемога звичайно залишалася за другою категорією. Ці дві категорії називають націями «історичними» й «неісторичними».

Якщо ці поняття мають служити як корисні знаряддя історичного пізнання, треба тямити ось що: поперше, «неісторичність», у даному розумінні, зовсім не означає, що якась країна позбавлена історичної минувшини,— вона насправді інколи могла навіть бути багатою і славною,— але радше це поняття просто вказує на розрив у історичній тяглості (континуїтеті) народу, спричинений утратою традиційної репрезентативної верстви. Подруге, радикальна суперечність, що її бачимо між цими двома типами, коли їх схоплюємо як абстрактні соціологічні моделі, зовсім не перешкоджає тому, що в історичній дійсності існують перехідні форми, що за їх приклад можуть служити чехи. Щодо України, то в основному вона підходить під категорію «неісторичних» націй (у тому умовному розумінні, що в ньому тут ужито це поняття); проте в її становленні були також елементи тяглости, які подекуди наближають її до категорії «історичних» націй.

Новітня українська державність 20 віку не була простим продовженням або відновленням козацької держави 17—18 століть, а очевидно тим менше Київської та Галицької Руси [1]. З другого боку, не вільно не добачити тих ланок, що пов'язують національне risorgimento 19 століття з козацькою добою. Початки новітнього національного руху лежали в тих областях України, де козацькі традиції були найсильніші, і більшість провідних постатей первісно вийшла з нащадків козацької старшини. Символи й ідеї, що походили з козацької традиції, відограли важливу ролю ще навіть у роки революції 1917 року [2].

[1] Гідне уваги, що Третій Універсал українського революційного парляменту, Центральної Ради, який проголосив створення Української Народної Республіки (20 листопада 1917) та Четвертий Універсал, що декларував державну самостійність України та її повне відокремлення від Росії (22 січня 1918), оминали будь-які посилання на історичні права та базувалися виключно на принципі демократичного самовизначення. Оскільки президентом Ради та співавтором цих документів був сеньйор українських істориків Михайло Грушевський, це пропущення не було випадковим. Воно віддзеркалювало одну з суттєвих прикмет ідеології новітнього українського національного руху.

[2] Паралельну ситуацію знаходимо й при переході від першої до другої епохи української історії. Хоч Козацька держава не була прямим продовженням Київської держави, але вона не була позбавлена й пов'язана з своєю попередницею. Українська («руська», згідно з номенклятурою того часу) шляхта, міщанство й духовенство, що серед них традиції Київської Русі залишилися живі навіть під польським пануванням, забезпечили козацьке військове товариство релігійно-політичною програмою, а подекуди й провідним персоналом, що піднесло протипольське повстання 1648 року до рівня національно-визвольної війни. З цього погляду українське козацтво радикально відрізнялося від подібних до нього спільнот окраїнного населення Росії, донських та

Під «українською історією 19 століття» можна розуміти дві різні речі: з одного боку, історію національного руху, з другого — історію країни й народу. Ці два розуміння тісно переплітаються, але вони не тотожні.

Починаючи з 1840-их років, аж до революції 1917 року тягнеться безперервний ланцюг груп та товариств,— оформлених або неоформлених організаційно,— що посвятили себе ідеї культурного й політичного відродження України як відрубної нації. Той рух,— хоч поборюваний і переслідуваний царською владою,— виявився непереможним. У деякі періоди він засвідчував велику динаміку, як, наприклад, у 1870-их роках; знову ж в інші періоди, наприклад, в 1880-их роках, він, могло здаватися, западав у зимовий сон. Плідним завданням, що його досі не зуміла повністю виконати історична наука, було б крок за кроком дослідити шлях, пройдений українським національним рухом, як Ян Кухажевський та Франко Вентурі дослідили шлях розвитку російських революційних рухів [3].

Проте ясно, що аж до самого передодня революції 1917 року національно свідоме українство становило рух меншости всього населення. (Це стосується тільки підросійської України; інакше було становище в Галичині під Австрією.) Перед 1905 роком національний рух мало зачіпав селянські маси. Бувши наскрізь українськими всіма своїми об'єктивними, етнічними прикметами, вони ще не встигли набратися модерної національної свідомости й залишалися політично назагал аморфні. Члени вищих кляс були переважно зрусифіковані та,— за винятком тих, що активно анґажувалися в українському русі,— самі вважали себе за приналежних до російської нації. Виринає питання, чи в таких умовах дослідник має право включити в «українську історію» все те, що діялося на українській території.

Один мемуарист записав наступне спостереження: жартом казали, що коли б випадково розбився потяг, що в 1903 році віз з Києва до Полтави делеґатів на відкриття пам'ятника поетові Котляревському, це означало б, що українському рухові на довгий час прийшла «кришка»; бо

яїцьких (уральських) козаків. Вершком українського козацького історичного леґітимізму був Гадяцький договір 1658 року, що ним відновлювалося Велике Князівство Руське, як автономна держава у складі тріялістичної польсько-литовсько-української федерації.

[3] Див. Jan Kucharzewski, *Od białego caratu do czerwonego* (Варшава, 1923—35); Franko Venturi, *Roots of Revolution* (New York, A. Knopf, 1960). Італійський оригінал книги Вентурі появився 1952 року під заголовком *Il Populisto Russo*.

майже всі його провідні діячі вміщались у двох вагонах цього потяга [4].

Але як же тоді пояснити, що рух, який на переломі століття нараховував ледве кілька тисяч здеклярованих прихильників, уже біля 1905 року почав набирати масового характеру, а ще через дванадцять літ вибухнув 1917 року як народження понад тридцятьмільйонової нації? На це може бути тільки одна відповідь: серед населення України діяли також інші сили, які, не бувши тотожні з національним рухом, мали це саме спрямування і приціл і, немов притягнені непереборним тяжінням, врешті злилися з ним. Велике значення національного руху полягало в тому, що він відограв ролю каталізатора.

Але ми не зуміємо історично збагнути зародження новітньої української нації, якщо зосередимо увагу виключно на національному русі в вузькому значенні слова. Тут дослідник мусить взяти до уваги усякі інші сили, наприклад, працю українських земств або діяльність українських віток різних «всеросійських» революційних організацій, починаючи з декабристів, через народників, аж до марксистських і робітничих гуртків на переломі століття [5]. Всі вони принесли свій вклад у формування модерної України. Крім того, при докладніших дослідах звичайно виявляється, що такі рухи (хоч вони не виявляли української національної свідомости у цілком скристалізованому вигляді) мали її в зародковому стані, в постаті «південноросійського» регіонального або «територіяльного патріотизму».

Таким чином можемо ствердити, що центральна проблема в новітній українській історії — це постання нації, перетворення етнічномовної спільноти на самосвідому політичну й культурну спільноту. Докладніше вивчення цього предмету мусіло б включити дослідження всіх чинників, що впливали на націотворчий процес, чи то сприяючи йому, чи то спиняючи його. Треба було б взяти також до уваги взаємопов'язаності з усіма іншими силами, чинними на ширшій сцені Східньої Европи.

Характер новітньої української історії рішуче міняється після 1917 року. Формування нації в основному завершилося в революційні роки 1917—20 [6]. Упродовж останніх чотирьох десятиліть центральний мотив в українській історії — боротьба нації за збереження свого існування під чужинецьким пануванням та за відновлення її свободи й незалежности. Ця боротьба спрямовується аж по сьогоднішній день передусім проти радянської Росії. Але в міжвоєнний період на західній частині території України вона зверталася й проти Польщі, а в роки другої світової війни — проти нацистської Німеччини.

Методологічні прийоми

У дослідах над дореволюційною історією України доводиться наголошувати передусім соціяльно-економічний розвиток і еволюцію суспільної думки. Зате політично зорієнтована історіографія була б тут відносно непродуктивна.

Українці,— що не тільки не посідали самостійної держави, але навіть такого напівнезалежного, автономного політичного організму, що його мали поляки у вигляді «Конгресового королівства»,— не були спроможні брати участь у політичному житті на державному рівні. Вони не мали прямого зв'язку з великим світом дипломатії та військових справ. Міжнародний порядок, установлений на українських землях в останній третині 18 століття, через прилучення чорноморського краю та Правобережжя (себто території на захід від Дніпра) до Росії, а Галичини до Австрійської імперії,— перетривав в основному незмінно аж до 1914 року. Цей довгий період стабільности спричинився до того, що всяка думка про зміну існуючого міжнародного порядку здавалася сучасникам далекою й нереальною [7].

Умови в Російській імперії — принаймні перед 1905 роком — унеможливлювали явне політичне життя. З цього погляду українці в Австрії користувалися великою перевагою супроти своїх земляків, що жили під пануванням Росії. Від

---

[4] Євген Чикаленко. Спогади (1861—1907) (Нью-Йорк, 1955), стор. 337.

[5] Брак місця не дає можливости підкріпити ці твердження відповідними посиланнями. Нехай вистачать два короткі приклади: спогади Володимира Дебагорія-Мокрієвича та перша частина спогадів Івана Петрункевича; перші дають картину революційного народництва, а другі — земського лібералізму на Україні 1870-их рр. Обидва діячі були українцями з походження, але вважали себе за приналежних до російської нації й писали по-російськи. Не зважаючи на це, вони були зовсім свідомі того, що народ, серед якого їм доводилося працювати, багатьма істотними рисами відрізняється від великоросів і до нього треба підходити інакшим способом. Ці мемуари без сумніву надихані специфічно українською атмосферою.

[6] Тільки в деяких відсталих областях, як Карпатська Україна (Підкарпатська Русь), кристалізація модерної національної свідомости затягнулася аж до 1930-их років.

[7] Однак треба зазначити, що кожний великий міжнародний конфлікт, що в нього була втягнена Російська імперія,— війна 1812 року, кримська, балканська й японська війни,— мав виразний відгомін на Україні. Кожного разу виникали рухи, які прагнули до того, щоб використати труднощі Росії для поліпшення становища України.

часу революції 1848 року галицькі українці брали участь у виборах, мали парляментарне представництво, політичну пресу, партії і громадські організації. В підросійській Україні політичні змагання могли виявлятися тільки нелегальним шляхом — через підпільні групи, що засяг їхньої діяльности був, з природи речей, обмежений. Однак, зміни в суспільній структурі та нові духові течії мусіли врешті теж немінуче приводити до політичних наслідків.

Два великі етапи в соціяльному розвитку дореволюційної України — це, поперше, скасування кріпаччини в 1861 році та, подруге, розгорнення модерної промисловости під кінець століття. Обидві події не обмежувалися Україною, а поширювалися на всю Російську імперію. Проте українські землі відзначалися деякими соціяльно-економічними особливостями. Загальнопоширена серед західніх учених думка, що Україна була буцімто повнотою вплетена в господарську тканину імперії, «немов Пенсільванія у Сполучених Штатах»,— неправильна. Українське селянство ніколи не знало системи земельно-передільної «общини», і воно, безперечно, було більш індивідуалістично настроєне, ніж російські «мужики» [8]. Через чорноморські порти українське хліборобство пов'язувалося з світовим ринком: російський аграрний експорт у більшості йшов з України. Україна завдячувала швидке розгортання свого гірництва та тяжкої промисловости масовому допливові чужоземних інвестицій. У багатьох відношеннях Україна перебувала в тісніших економічних зв'язках з закордоном, ніж з центральною Росією [9].

[8] Д-р Роман Роздольський висловив авторові наступне зауваження до цього місця статті: «Це твердження (про неіснування земельної общини на Україні), щоправда, дуже старе,— його можна було зустріти вже в літературі народовецького табору 60-их років минулого століття,— але тим не менше воно фальшиве. Найкращим доказом цього є описана мною подільсько-покутська община 18—19 століття, а далі — українське часткове володіння землею в попередніх століттях». (Лист Р. Роздольського до І. Лисяка-Рудницького від 17 вересня 1966). Див. Roman Rosdolsky, *Die ostgalizische Dorfgemeinschaft und ihre Auflösung*. «Vierteljarschrift für Sozial und Wirtschaftgeschichte» 41 Band Heft 2 (Wiesbaden, 1954), 97—145.

[9] Один з ранніх українських марксистів, Юліян Бачинський, в есеї «Україна irredenta» (1895) розвинув тезу, що промисловість Конгресової Польщі працює для російського ринку, від якого вона залежна, тоді як індустрія України й центральної Росії є радше природними суперниками. З цього він виводив прогноз, що відокремлення України від Росії правдоподібніше, ніж Польщі. Ця помилкова прогноза засвідчить, яке хитке чисто економічне тлумачення історичних подій, і власне за це критикували Бачинського його визначні сучасники — М. Драгоманов та І. Франко. Проте факти, що на них вказував Бачинський, повчальні.

Аграрне перенаселення та гірка доля індустріяльних робітників доводили до загострення соціяльних суперечностей на Україні. Характеристична для української дійсности (явище, що його знаходимо й в інших «неісторичних» країнах) часткова збіжність соціяльних і національних конфліктів. Великі землевласники, капіталісти та промислові підприємці були переважно члени місцевої російської, польської, чи жидівської меншостей або чужинці. Таким чином майбутня революція мусіла бути рівночасно соціяльна й національна. Український національний рух не був обмежений якоюсь однією суспільною верствою. Він знаходив собі індивідуальних поплічників серед вищих кляс і сягав до індустріяльного робітництва. Однак найприхильніше його прийняли середні шари: заможне селянство, сільська інтелігенція й півінтелігенція та міська дрібна буржуазія, що народжувалася. Тісні зв'язки існували між національно свідомим українством та кооперативним рухом, що швидко розростався в роки перед першою світовою війною. Більші міста зберігали переважно російський характер; ця обставина згодом надзвичайно утруднила становище України під час революції. Але якщо судити з прикладів інших країн з подібною соціяльною структурою, могло здаватися, що «українізація» великоміських центрів — це тільки питання часу [10].

Треба ще зупинитися на питанні, як на Україні відбивалася господарська політика російського уряду. Деякі історики-економісти, що працювали під час раннього радянського періоду (М. Слабченко, М. Яворський, О. Оглоблин, М. Волобуєв), для визначення становища України в колишній царській імперії вживали терміну «колоніялізм». Вибір цього поняття, позиченого з марксистського арсеналу, не був доконче щасливий [11]. Царська Росія мала справжні ко-

[10] Треба пригадати, що Прага і Рига ще довго в 19 столітті зберігали переважно німецький характер.

[11] Професор Олександер Оглоблин, що читав статтю в манускрипті, висловив авторові наступні завваги до цього місця: «Кілька слів про істориків-економістів 1920-их років, отже і pro domo sua. М. Яворський не був істориком-економістом і не працював над цими проблемами. Він просто користувався вже готовими концепціями, нерідко навіть не посилаючися на їх авторів. Властиво самостійне наукове значення мають лише його праці з історії революційного руху другої половини 19 століття (Маю на увазі II том його «Нарисів з історії революційної боротьби на Україні»). М. Волобуєв не був істориком-економістом і взагалі дослідником: це економіст-публіцист. До речі, його відома стаття — це продукт колективного авторства (партійна опозиція на чолі з Шумським). Ви не зовсім точно характеризуєте мою концепцію. Я якраз заперечував (і тепер заперечую), що Україна була «колонією Росії». Я тільки доводив (і тепер тої думки), що Росія про-

лонії, як Закавказзя та Туркестан, але Україну годі зарахувати до них. Адміністрація розглядала Україну радше як приналежну до ядра корінних провінцій европейської Росії. Економічний прогрес України («Півдня Росії») у багатьох відношеннях поступав швидше, ніж московського центру. Проте господарська політика уряду була здебільша несприятлива для українських інтересів. Наприклад, Україна несла на собі надмірний податковий тягар, бо доходи, що їх держава збирала на Україні, у великій мірі не поверталися до неї, а витрачалися в інших частинах імперії. Будівництво залізничних ліній, що керувалося стратегічними міркуваннями, а також існуюча система транспортових і митних оплат не враховували українських потреб. Сучасники добре здавали собі справу з цієї проблеми. Гідне уваги, що індустріяльні кола «Півдня» (що були неукраїнського походження й не мали зв'язків з національним рухом) виявляли нахил до творення регіональних синдикатів та об'єднань для оборони господарських інтересів области, занедбуваних петербурзьким урядом [12].

Друга велика ділянка дореволюційної історії України — це суспільна думка. Існує історична закономірність, стверджена досвідом, що згідно з нею, в країнах, які не мають свободи, ми зустрічаємо тенденцію до «ідеологізації» політики і рівночасно до політизації культури й духового життя. Де громадські прямування не можуть виявлятися в ле-

вадила колоніяльну *політику* на Україні, зокрема в царині економічній. Інша справа, що термін «колоніялізм», може, не цілком відповідний для Східньої Европи. Але це суті не зміняє. Слабченко дивився на це трохи інакше: він вважав Україну «колонією sui generis» (його власні слова). По суті однак він не заперечував моєї концепції». (Лист О. Оглоблина від 13 січня 1963). Цінне тут визнання проф. Оглоблина в малій відповідності поняття «колоніялізм» для Східньої Европи. Ідеться не про слова, але про точне схоплення історичних явищ. З легкої руки марксистів завівся звичай кожну форму національного поневолення називати колоніялізмом. На мою думку, таке утотожнення неправильне. Термін колоніялізм треба застосовувати тільки в тих випадках, коли держава-метрополія, експлуатуючи завойовану країну у своїх інтересах, не прагне до національної асиміляції населення останньої.

[12] Найбільшою кривдою, що її царська Росія заподіяла українському народові в царині соціяльно-економічної політики, було заведення кріпаччини в 1783 році. Як довго козацька старшина ще виявляла нахил до політичного сепаратизму, тактика царизму полягала в тому, щоб удавати з себе «захисника» простолюддя проти місцевої провідної верстви. Згодом, коли загроза сепаратизму зменшилася, пожертвувано інтересами селянства, щоб цією ціною примирити українське шляхетство з утратою політичної автономії країни. Кріпацьку неволю на російський кшталт заведено на Україні власне в той час, коли ця система вже починала відмирати в інших частинах Східньої Европи й коли навіть у Галичині вона зазнавала обмежень через законодавство «просвічених монархів» — Марії Терезії і Йосифа II.

гальній, практичній діяльності, там вони звертаються в царину теоретичних програм й ідеологій. У цих умовах творці та носії культурних вартостей вирощують у собі сильне почуття свого громадянського покликання. Сказане стосується в рівній мірі російського та українського суспільства у 19 столітті; але між ними була одна важлива різниця. Росіяни, хоч підвладні деспотичному режимові, були членами самостійної й могутньої нації і не мали підстав скаржитися на якісь специфічно національні кривди. Тому духова енергія російських інтелектуалістів зосереджувалася головне на будуванні соціяльних або теократичних утопій. Зате українські інтелектуалісти почували обов'язок відстоювати права своєї країни на відрубне національне існування.

Ледве чи можна переціпити величину завдання, що віч-на-віч із ним стояли українські інтелектуалісти. Царський уряд послідовно дотримувався політики (що знаходила повну підтримку російської громадської думки, включно з її лівим крилом) заперечувати саме існування української національности. Ті первні української спадщини, що їх можна було привласнити, проголошувано власністю «всеросійської» нації, що в ній «малороси» були тільки племінною віткою; інші первні української спадщини, які не підпадали під таку експропріяцію, систематично приглушувано та винищувано. Наприклад, російський уряд зважився звести українську мову до рівня селянської говірки і тому видав 1876 року загальну заборону всіх українських публікацій. Наперекір цьому жахливому натискові українські мовознавці й етнографи захищали ідею, що Україна — це окрема етнічна одиниця, на рівні з іншими національними групами слов'янської сім'ї; українські історики, від Костомарова до Грушевського, доводили тяглість минулого розвитку їхньої країни, від передісторичних до нових часів.

Національна свідомість обіймає не тільки систему ідей більш-менш раціональної, пізнавальної природи, але також емоційне захоплення, що його стимулюють радше поети й письменники, ніж учені. Це не випадок, що репрезентативним героєм України у 19 столітті був не державний муж або воїн, а поет — Тарас Шевченко. Його історичного значення не можна окреслити чисто літературними мірилами. Українська громадськість бачила і продовжує бачити в його особі пророка, який своїм надхненним словом торкає і перетворює серце свого народу.

Щодо української політичної програми, то її підвалини були покладені в 1846—47 роках гуртком молодих інтелектуалістів у Києві, що відомий під іменем Кирило-Методіїв-

ського Братства. Зазнаючи ступнево ревізії та розробки, вона залишилася плятформою українського руху аж до самої революції. Клясичний її виклад знайдемо в писаннях найвизначнішого українського мислителя другої половини 19 століття Михайла Драгоманова. Деякі індивідуальні та групові ідейні розходження були неминучі; проте назагал в українському русі панувала далекосяжна однозгідність щодо засадничих справ: наполегливе прямування до радикальної соціяльної реформи, але без духа жорстокости та виключности, що були притаманні багатьом російським революціонерам; відстоювання політичної свободи та конституціоналізму в західньому стилі; пропагування федералістичної перебудови імперії як засобу для задоволення українських національних прагнень, без конечности повного розриву з Росією.

Проте від 1890-их років існувала також альтернативна програма сепаратизму та державної самостійности України. Вона здобула визнання з боку галицько-української громадськости, але в підросійській Україні більшість речників національного руху залишалася вірна традиційній федералістичній програмі. Її заложенням була віра в те, що майбутня демократична Росія зуміє скинути з себе царистську спадщину імперіялізму, централізму та національного поневолення. Щойно в 1917 році, під впливом досвіду з російською «революційною демократією», український національний рух остаточно звернувся до самостійницької ідеї. Еволюція української політичної думки від федералізму до сепаратизму нагадує розвиток чеської національної програми — від Паляцького до Масарика.

Важливо зафіксувати ті ідейні формули, що в них українські мислителі окреслювали опозицію своєї нації до Російської імперії. Один з перших, хто схопив цю проблему, був колишній лідер Кирило-Методіївського Братства — М. Костомаров. Він протиставляв київську традицію свободи й індивідуалізму московській традиції авторитаризму й підкорення особи колективові [13]. Пізніші українські публіцисти та політичні мислителі не раз поверталися до цієї справи, хоч вони вже не користувалися костомаровською романтичною термінологією. Вони вбачали в Україні, через її глибоко закорінену любов до свободи,— органічну складову частину европейської спільноти народів, що до неї деспотична Московщина-Росія ніколи не належала як дійсний і законний член. «Найбільша частина національних

[13] Див. есей Костомарова «Две русские народности», вперше надрукований у журналі Основа (Петербург), 1861, ч. 3.

відмін України від Московії пояснюється тим, що Україна до 18 ст. (себто поки над нею не запанувала Росія) була більш зв'язана з Західньою Европою, і хоч з проволокою, завдяки татарам, та все ж ішла разом з Західньою Европою в суспільному і культурному процесі» [14]. Ці слова Драгоманова, лівого ліберала і соціяліста, знаходять собі паралелю в міркуваннях консервативного мислителя В. Липинського: «Основною різницею України від Москви єсть не мова, не плем'я, не віра... а інший, витворений віками устрій політичний, інший... метод організації правлячої верстви, інше взаємовідношення верхів і низів, держави і громадянства» [15]. Українські мислителі вірили в те, що визволення їхньої батьківщини,— шляхом федералізму чи сепаратизму — приспішило б лібералізацію цілої Східньої Европи. Згідно з їхнім переконанням, централістична структура імперії служила фундаментом, на якому тримався царський деспотизм. Розбиття цієї монолітної єдности, що для її збереження була конечна система загального поневолення, визволило б творчі, свободолюбні сили всіх народів, не виключаючи самих росіян.

У дослідах над інтелектуальною історією дореволюційної України не сміємо оминати тих учених українського походження, що працювали по російських університетах, видавали свої твори по-російськи, яких через це звичайно вважають за росіян. Назвім бодай кількох з них: філософи Памфіл Юркевич і Володимир Лесевич; економісти Микола Зібер, Микола Яснопольський і Михайло-Туган-Барановський; соціологи Максим Ковалевський і Богдан Кістяковський; лінгвіст Олександер Потебня; літературознавець Дмитро Овсянико-Куликовський; військовий теоретик Михайло Драгомиров. Список можна б легко продовжити. Виринає питання, яким правом наважуємося причисляти ці «світила російської науки» до української інтелектуальної традиції. Вивчаючи життєписи цих людей, знаходимо, що хоч вони вистерігалися явної ідентифікації з українським рухом,— що могло б мати катастрофальні наслідки для їхнього професійного життя,— вони підтримували контакти з національним рухом як його «таємні прихильники». Коли б справа обмежувалася тільки цим, їхні зв'язки з українством могли б мати щонайбільше біографічний інтерес. Але важливіша тут обставина, що структура мислення цих

[14] М. Драгоманов. Вибрані твори. I, (Прага, 1937), стор. 70. Цитата взята з «Автобіографії», написаної в 1883 році, вперше надрукованої 1896 року.

[15] Вячеслав Липинський. Листи до братів-хліборобів (Відень, 1926), стор. XXV.

учених зраджує їх український ухил, хоч часто це проявлялося невловним способом, який на перший погляд малопомітний для стороннього спостерігача. На цьому місці мусить вистачити одного прикладу, що ілюструє нашу тезу. Це стосується Федора Мищенка (1848—1906), блискучого дослідника античної історії, що особливо цікавився питанням самоуправи автономної міської громади («поліс») та федералізму у старовинній Греції. Згідно з однією недавньою радянською розвідкою, «в цьому наполегливому підкреслюванні федерального принципу не можна не бачити впливу ідей українського буржуазного націоналізму [16].

Виникнення модерної української нації можна розуміти як наслідок взаємодії соціяльних сил та ідей. Суспільні перетворення, які відбувалися на українських землях упродовж 19 століття, підготовили народ для сприйняття національної ідеології, розробленої працею кількох поколінь інтелектуалістів. Політика царської Росії полягала в тому, щоб придушити діяльність інтелектуальних кіл. Рівночасно уряд застосовував до мас систему патерналістичного нагляду, щоб таким чином охоронити їх від «зараження» та назавжди затримати в стані громадянської незрілости. Ця політика була відносно успішна, бо, дякуючи їй, формування модерної української нації відтягнулося на десятиліття. Проте вона не зуміла перешкодити цьому на довшу мету, як це довело постання самостійної української республіки в 1917 році.

Регіональні різновиди

Дореволюційна Україна не посідала територіяльної єдности. У двох великих імперіях, Росії та Австро-Угорщині, можна відрізнити кілька українських земель, що кожна з них розвинула свої власні яскраві прикмети. Історичне дослідження генези модерної української нації мусить приймати до уваги ці обласні відмінності.

Доводиться відрізнити основні українські землі, де національний рух устиг запустити коріння в дореволюційну добу, від тих, що залишилися пасивні в націотворчому процесі. Землі, що належили до цієї другої категорії, назватимемо «побічними», або «маргінальними». Різниця між обома категоріями не залежала від величини поодиноких територій. Бо деякі «основні» землі (наприклад, Буковина) були менші, ніж інші, що належали до «маргінальних».

[16] В. М. Нечкина, ред. Очерки истории исторической науки в СССР. II. (Москва, 1960), стор. 307.

Обмеження місця не дозволяє на розгляд побічних земель, що до них належали Кубанщина на Північному Кавказі, Холмщина в Конгресовому Польському королівстві, та Підкарпатська Русь (Карпатська Україна) в Угорщині. Щодо основних земель, то були вони наступні: в Росії — Лівобережжя, Слобожанщина, південна Україна та Правобережжя; в Австрії — Галичина й Буковина. Тому що українську історію звичайно розглядають з централістичної, московсько-петербурзької перспективи, спробуємо приділити особливу увагу тим українським територіям, які не вміщаються в рамки історії Росії, через що їх західні учені часто не помічають.

Лівобережна Україна (себто територія на схід від Дніпра) відповідала площі колишньої автономної Козацької держави, так званої Гетьманщини. Залишки старих інституцій дожили тут до царювання Миколи I: 1835 року відмінено традиційне українське право (т. зв. Литовський статут), а в 1831—35 роках скасовано міську самоуправу, побудовану на магдебурзькому праві. Лівобережне дворянство, що складалося з нащадків колишньої козацької старшини, декілька разів пробувало відновити автономний лад. Нагоди для цього з'являлись у зв'язку з наполеонівською інвазією 1812 року та з польським повстанням 1830—31 року. Ці автономістичні прагнення дожили до 1840-х років. Одначе, на відміну від Польщі й Угорщини, історичному легітимізмові не судилося залишитися плятформою українського руху. Лівобережне дворянство не мало досить сили й солідарности, щоб визначити курс національного відродження. Ця верства, як корпоративна одиниця, втрачає значення в другій половині століття. Ідеологічне та організаційне оформлення українства відбулося під знаком не історичного легітимізму, а народництва. Проте, лівобережні губернії, Полтавська й Чернігівська, продовжували відігравати ролю географічного ядра українського руху. Жодна інша частина України не дала стільки національних провідників; не було випадком, що саме тут національний рух зумів поширитися між масами вже перед вибухом першої світової війни.

Українське культурне відродження знайшло свій перший важливий центр далі на схід, на Слобожанщині. У 17 столітті ця територія належала до Московського царства, але була майже безлюдна. Її заселили втікачі з Подніпров'я, що принесли з собою козацький устрій. Слобідські козацькі полки перебували під прямим контролем центрального уряду, і вони не брали участи в бурхливій політичній

історії Гетьманщини. Але столиці Слобожанщини, Харкову, судилося стати 1805 року місцем осідку першого модерного університету на українських землях. Це сталося завдяки грошовим пожертвам місцевого дворянства й міщанства [17]. У 1820-их і 30-их роках група письменників й учених, пов'язаних з Харківським університетом, поклали основи під українське письменство народною мовою та під наукове вивчення української етнографії та фолкльору. Їхні спонуки були аполітичні, але захоплення «народом», надхнене Харківською школою романтиків, стало тривалою складовою частиною новітньої української національної свідомости, і його важливість була не менша, ніж традиція політичного автономізму, яка виводилася з Лівобережжя.

Південна (Степова) Україна складалася з колишніх земель Запорізької Січі та володінь кримських татар і Туреччини. У 18 столітті це було ще переважно не заселене «Дике поле», і ця територія ще довго зберігала в 19 столітті свій окраїнний характер. Поруч з українцями, ця земля приваблювала ще чимало різних інших поселенців: росіян, німців, греків, болгарів. Жодна інша частина України не мала стільки етнічних меншостей, як Південь. Українці степу та чорноморського примор'я, що багато з них ніколи не зазнало кріпаччини, виявляли дух самовпевнености та підприємности. Це не випадок, що під час громадянської війни селянський анархізм, що його репрезентував Нестор Махно, знайшов багато прихильників саме на Півдні. Участь Півдня в національному русі була відносно незначна, а його вклад у формування новітньої України був передусім економічний.

За «старого режиму»,— що на українських землях тривав до останньої чверти 18 століття, що, зрештою, відповідає загальноевропейському розумінню цього терміну,— Правобережжя було політично й господарсько зв'язане з Польщею, тоді як Гетьманщина і Слобожанщина мали своє обличчя, звернене до Московщини. Границя на Дніпрі відділяла західно і східно половини українського етнічного простору. Це змінилося після того, коли відкрилися чорноморські пристані. Тепер торгівля як правого, так і лівого берега переорієнтувалася в південному напрямі. Це був вирішальний крок до економічної інтеграції українських земель та до створення географічно об'єднаного українського народного господарства. На Півдні дійшло теж, від

[17] Фундатори Харківського університету належали до кола, що перебувало під впливом ідей та особистого прикладу філософа й духовного реформатора Григорія Сковороди (1722—94).

1880-их років, до могутнього розгорнення гірництва й тяжкого промислу в Донецькому та Криворізькому басейнах, що спонукало деяких публіцистів називати цей обшир,— може, не без певного перебільшення,— «українською Америкою». Таким чином Південь став економічним центром тяжіння новітньої України.

Історичну індивідуальність Правобережжя (території на захід від Дніпра) визначала обставина, що навіть після анексії Росією 1793 року польська шляхта залишилася соціяльно панівним елементом у цьому краю і в значній мірі зберегла цю позицію аж до 1917 року. Кляса землевласників на ділі економічно виграла на зміні режиму, бо її панування над селянством знаходило собі повнішу опору в поліції та військовій силі абсолютної монархії, ніж у недоладній адміністрації покійної Речі Посполитої. Магнати, власники велетенських лятифундій, прийняли наскрізь льояльну поставу супроти імперії. Зате середня і дрібна шляхта не зрікалася надій на відновлення польської державности, яка повинна була простягатися аж до історичного дніпровського кордону. Обидва повстання, 1830 та 1863 років, що мали свій початок у Конгресовій Польщі, перекидалися й на Правобережну Україну. Місцеві польські змовники пробували здобути підтримку українського селянства; вони вживали української мови у своїх проклямаціях та обіцяли, що в майбутній відродженій Польщі Україна-Русь становитиме окреме автономне тіло. Однак ця агітація не натрапляла на прихильний відгомін. Спогади про стару Польщу були ненависні українським масам, які не забули козацьких війн, і для них саме слово «Польща» було символом поневолення. Також речники молодого українського національного руху послідовно відкидали польські претенсії на Правобережжя, бо це означало б поділ України між Росією й Польщею. Цей конфлікт може служити як яскравий приклад несумісности «історичної» та «етнічної» національної ідеї. Неспроможність поляків та українців поладнати їхні розходження та виробити спільну політичну поставу супроти Росії фатально заважила на дальшій долі обох народів [18]. Однак, без огляду на цю невдачу, існування польсько-українського вузла на Правобережжі мало деякі

[18] Як повчальний контраст, можна тут згадати історію Фінляндії. Вищі кляси в Фінляндії були шведські. Але вони не пробували повернути країну, в ім'я «історичних прав», назад під владу Швеції. Вони радше об'єднали свої сили з тубільною фінською більшістю, для спільної оборони вольностей рідного краю. Ця співпраця виявилася надзвичайно доброчинною як для Фінляндії, так для Швеції, а також для самої шведської меншости в Фінляндії.

позитивні наслідки для українського національного розвитку. Польські впливи, що обіймали майже половину української етнічної території, служили як противага до російського панування. Упродовж 19 століття західня частина України продовжувала бути зоною напруги, де російські й польські сили змагалися за перевагу. Це скріпляло українську самосвідомість, як нації, відмінної й від Польщі й від Росії. А всім правобережна польська шляхта у значній мірі складалася з спольщених нащадків давньої української аристократії; а навіть первісно польські роди встигли протягом поколінь акліматизуватися до українського оточення, і вони посідали сильне почуття «територіяльного патріотизму». Наприклад, польські письменники цього краю використовували льокальні мотиви та створили «українську школу» в польській літературі. Польсько-українські вчені зробили цінний вклад у вивчення крайової історії та етнографії. Українська громадськість рішуче відкидала програму «Ягайловської федерації», що була дорога серцям польської меншости на Україні. Але деякі концепції, що їх розробили польські правобережні публіцисти, вплинули на зростання української політичної ідеології [19]. Деякі члени польської меншини на Україні, «не бажаючи бути чужими колоністами на рідній землі»,— згідно із словами В. Липинського,— переступили межу, що відділяла дві національності та приєдналися до української справи. Їх було небагато, але з-поміж них вийшло кілька визначних провідників новітнього українського національного руху. Бувши людьми наскрізь західньої культури, вони відтягали українство від зв'язку з Росією [20].

Переходячи до українських земель в імперії Габсбургів, згадаємо насамперед про Буковину. Той малий край, що

[19] Як приклад можна згадати тезу польсько-українського політичного письменника Ф. Духінського, що згідно з ним росіян не можна вважати за справді слов'янський народ; вони за своїм походженням угрофіни, що зазнали мовної славізації. Висновок з того: етнічні різниці між росіянами й українцями глибші, ніж на це вказувала б близька спорідненість цих двох східньослов'янських мов. Це вчення,— без уваги на те, як оцінювати його наукову стійкість,— користувалося помітною популярністю в українських колах.

[20] Троє людей заслуговують на згадку в цьому контексті: Володимир Антонович (1834—1908), історик та археолог, основоположник «київської історичної школи», провідник таємної організації «Громада» та цілого українського руху в Росії під час найтяжчого періоду реакції 1880—90-их років; Вячеслав Липинський (1882—1931), заслужений історик, політичний мислитель та консервативний політик; митрополит Андрей Шептицький (1865—44), голова Греко-Католицької церкви в Галичині протягом сорок чотирьох років та найвидатніший український церковний діяч цього століття.

його Австрія в 1774 році придбала від Молдавії, мав строкате населення. Українці переважали на півночі, а румуни на півдні; крім цього, багато німців і жидів, а розкидані між рештою — жили вірмени й цигани. Німецька мова служила як lingua franca серед строкатої буковинської людности. Чернівці, столиця Буковини, мали найдалі на схід висунений університет з німецькою мовою навчання, а саме місто подобало на культурний аванпост Відня. Деякі місцеві українські письменники починали свою літературну кар'єру німецькою мовою. Напередодні першої світової війни буковинські українці користувалися кращими умовами національного розвитку, ніж їхні земляки на будь-якій іншій території: вони досягли співучасти в провінційному управлінні...

Мабуть, найбільш разючою рисою в національному відродженні Галицької України була унікальна роля, що її відіграла Греко-Католицька (уніятська) церква. «Це єдина національна церква, що не є рівночасно «схизматично», державною церквою; єдина, що, творячи частину Вселенської Церкви, все таки залишається наскрізь національна... Навіть невіруючі люблять національну церкву, як свою рідну, бо роглядають її особливості, як надзвичайно ефективну пружину у політичній боротьбі» [21]. Східній обряд проводив чітку демаркаційну лінію, що відділяла його вірних від поляків, які належали до латинського обряду; а підлеглість Римові творила заборолo проти російського впливу [22]. У початках національного руху духовенство постачало українській спільноті головну провідну верству. Це ясно виявлялося під час революції 1848 року, коли галицькі українці («русини», за термінологією того часу), очолені своїми єпископами та священиками, вчинили дебют на політичній сцені. Фактом велетенського соціологічного значення було те, що греко-католицьке духовенство творило сімейну та квазідідичну верству, яка своїм стилем побуту нагадувала дрібну шляхту [23].У пізніші часи, під кінець століття, цю

[21] Stanislas Smolka, *Les Ruthenes et les problemes religieux du monde russien* (Bern, 1917), стор. 225 і 228.

[22] На Правобережній Україні російський уряд ліквідував уніятську церкву в 1839 році. Царська Росія повсякчасно складала докази непримиренної ворожости супроти українського католицизму східнього обряду, і цю наставову перебрала від неї у спадщину також Росія радянська.

[23] У белетристичних творах з життя англіканського духовного середовища, наприклад, у «Вейкфільдському парохові» Олівера Гельдсміта, зустрічаємо атмосферу, що разюче схожа на ту, яка панувала колись у патріярхальних домах галицького полівства. Проте існувала й одна важлива різниця: духовники Англіканської церкви були соціяльними

церковну гегемонію почали відчувати як незадовільну з погляду потреб модерного суспільства; на цьому грунті зростало незадоволення, що вилилося в сильну антиклерикальну, секулярнистичну течію. Але світська інтелігенція, що ступнево перейняла провід національної справи, складалася у великій мірі з синів священичих родин. Великим обтяженням для українського руху в Галичині була убогість та економічна відсталість краю. Ще більше утруднення творила обставина, що політична влада спочивала від 1860-их років у польських руках. На підставі угоди, що була подібна до австро-угорського порозуміння (Ausgleich), віденський уряд передав управління Галичиною польській панівній клясі, пожертвувавши при цьому інтересами української національности[24]. Поляки використовували свою владну позицію для того, щоб усіма можливими способами гальмувати прогрес української спільноти. Наприклад, польський опір перешкодив створенню окремого українського університету, хоч у Львівському університеті існувало кілька українських катедр. Однак Австрія була конституційною державою, і це давало галицьким українцям змогу застосовувати громадянську самодопомогу. В цьому вони досягли помітних успіхів. Країна покрилася густою та постійно зростаючою сіткою господарських, освітніх і гімнастичних товариств, що своїми розгалуженнями сягали до кожного села. Селянські маси, які завдячували цій діяльності не тільки поліпшення своїх життєвих умов, але також нове почуття людської гідности та громадської гордости, глибоко перейнялися духом національної свідомости. В упертій, затяжній політичній боротьбі проти панівної польської адміністрації загартувалася дисципліна та войовничість українського руху. Поступово похитнулася рівновага сил між обома національностями. Австрійська виборча реформа 1907 року, що вводила загальне голосування, становила тут зворотний пункт. У віденському парляменті вперше появи-

союзниками англійської аристократії, тоді як духовники Греко-Католицької церкви перебували в гострій опозиції до польської аристократії в Галичині.

[24] Коронний край, «Королівство Галичини й Льодомерії» включав, поруч з територією староруського Галицького князівства (що від нього взята була його назва), також етнічно польські обшири на захід від ріки Сяну. В українській, східній частині Галичини існувала, як на Правобережжі, соціяльно упревілейована польська меншість, складена з земельних власників та міського населення. В цілій провінції чисельна сила польського й українського елемента була приблизно рівна, але аристократичний характер австрійської конституції та політика Відня сприяли полякам. Від 1848 року до останніх днів монархії українці змагалися за поділ провінції на етнічних основах, але їх зусилля залишилися безуспішні.

лося значне українське представництво, і центральний уряд був примушений взяти нову лінію щодо польсько-українського спору. Польський контроль над українською більшістю у східній Галичині можна було надалі утримати хіба лише засобами фізичного насильства, і здавалося, що реформа провінційного статуту — це тільки питання часу[25]. На відміну від підросійської України, де, щоправда, національний рух теж поступав швидко вперед, але ще не встиг охопити цілого народу, українство в Галичині творило вже до 1914 року зовсім скристалізовану спільноту.

Факт, що Україні бракувало в 19 столітті внутрішньої територіяльної інтеграції, являв собою вірну ознаку того, що української нації, в повному значенні цього слова, не існувало в той час. Але багато симптомів вказувало на те, що тенденції розвитку всіх українських земель прямували до їхнього злиття в одне ціле.

Всі області України (за винятком «маргінальних» земель) пройшли через ті самі стадії зростання, що їх можна назвати «шляхетською», «народницькою» та «модерністичною» добами. На цьому місці не пробуватимемо дати розгорнену характеристику цієї періодизаційної схеми[26]. Але можна підкреслити один чи два пункти.

За першої епохи, що тривала приблизно до половини 19 століття, суспільний провід належав дворянству, козацького походження на Лівобережжі та Слобожанщині, польсько-українському шляхетству на Правобережжі та греко-католицькому духовенству (що теж являло собою своєрідну дідичну аристократичну верству) — в Галичині. Народництво найсильніше проявлялося на українських землях, що на схід від Дніпра, де воно почасти перепліталося з Російським народництвом. Але аналогічні течії існували також серед правобережного польсько-українського суспільства, у вияві т. зв. руху «хлопоманів». Знову ж у Галичині носіями першої хвилі народницьких прямувань були «народовці» 1860-их і 1870-их, а другої хвилі — «радикали» 1880-их і 1890-их років.

З бігом часу постійно зростала співпраця між поодино-

[25] Новий виборчий закон до галицького сойму ухвалено на початку 1914 року, але вибух війни перешкодив тому, щоб він набрав чинности. Українці дістали близько 30 відсотків місць у соймі та мали бути допущені до співучасти в автономній крайовій адміністрації. Це ще не досягало того, чого українці домагалися як належного їм, згідно з їхньою чисельністю. Проте польська монополія на владу, нарешті, була проломана.

[26] Автор намагався зробити це у своїй статті «The Intellectual Origins of Modern Ukraine». Annals of the Ukrainian Academy of Arts and Sciences in the U. S. VI (1958). No. 3—4.

кими українськими землями. Вже заснування в 1846 році першої новітньої національної організації — Кирило-Методіївського Братства, було наслідком взаємопроникання автономістичної традиції Лівобережжя та культурного відродження Слобожанщини. Ми згадали попередньо про інтегруючу економічну функцію Півдня. На переломі століття давні регіональні різниці між українськими землями в Російській імперії вже встигли зникнути або втратили більшу частину свого колишнього значення.

Далі продовжували існувати різниці між Наддніпрянською (підросійською) Україною, як цілістю, та Галичиною, і вони були настільки глибокі, що спричинили згодом серйозні політичні тертя під час революції. Проте саме взаємовідносини між Наддніпрянською Україною і Галичиною подавали багато яскравих прикладів міжобласної співпраці. Галицький грунт був духово радше яловий. Ідеї, що служили надхненням для українського відродження в Галичині, майже без винятку походили з Наддніпрянщини. З Галичиною була тісно пов'язана праця деяких чільних східноукраїнських діячів, як М. Драгоманов та М. Грушевський, і вони залишили там глибокі, тривалі сліди. З другого боку, після того, як указ 1876 року заборонив усяку легальну українську діяльність у Росії, Галичина стала притулком для всього українського національного руху. У Галичині друкувалися твори наддніпрянських письменників, які відтак контрабандою перепроваджувано до підросійської України. Намацальні національні досягнення Галичини служили підбадьоренням і зразком для наслідування українським патріотам під російським пануванням. Галицькі українці, що боролися за рівноправність з поляками, турбувалися при цьому не тільки про себе самих: вони вірили, що їхній вужчій вітчизні судилося стати «П'ємонтом» майбутньої самостійної України.

Ще одне кінцеве зауваження. Між проблемами, що віч-на-віч з ними стояв український народ у 19 столітті, не було важливішої, ніж дилема щодо вибору асиміляцією з всеросійською нацією та утвердженням власної окремої національної індивідуальности. Далекосяжна русифікація України була очевидним фактом, що його не можна повністю пояснити самими репресивними заходами царського уряду. Від Росії променював велетенський престиж великодержави та блискучої імперської цивілізації. Багато українців, осліплених цим сайвом, бажали й собі причаститися до нього. Яким скромним і мізерним здавалося те, що українські патріоти осмілювалися протиставлятися цій розкішній всерозтрощуючій колісниці! Яка сміховинна диспропорція

сил між величезною, деспотичною державою та жменькою мрійників, що їх єдиною зброєю була віра! Годі дивуватися, що речники українського руху інстинктово одягалися в захисні кольори та намагалися подавати найбільш нешкідливий вигляд. Вони часто представляли свою справу, як аполітичне, культурне обласництво, подібне до правансальського «фелібріжу». Формулюючи політичну програму, вони не виходили поза вимоги федералістичної реорганізації Російської імперії, що чейже, кінець-кінцем, могло бути сприйнятне й для деяких росіян... Чар Росії діяв навіть на тих українців, що жили поза кордонами імперії. У другій половині 19 століття існувала в Галичині проросійська течія. Галицькі русофіли (чи пак, як їх називали сучасники, «москвофіли») обстоювали прийняття російської мови як літературної [27].

Був такий час, коли могло здаватися, що більшість інтелігенції краю схилялася в бік русофільства. Змагання між русофілами та національним табором точилися за такі позірно тривіальні питання, як мова, граматика й правопис, але в дійсності від висліду залежало й майбутнє української справи. Галичина була пробним полем, де мірялися сили прихильників національного самозречення й національного самоутвердження. Питання, очевидно, стояло перед усім українським народом, але тільки поза межами Росії змагання обох течій відбувалося відкрито, засобами переконування та без того, щоб на сцені з'являвся царський поліціянт. Обидві галицькі течії діставали допомогу з-поза кордону: русофіли отримували субсидії з Петербургу, а національні кола користувалися моральною і матеріяльною підтримкою Наддніпрянської України. Повільним, упертим зусиллям вдалося зіштовхнути москвофільську групу з захоплених нею позицій та поволі звести її до ролі безсилої кліки. Накінець, національний рух, що розгортався успішно, цілком поглинув русофільську течію. Це була переломова точка в історії російсько-українських відносин і наслідки дали себе швидко відчути й на Наддніпрянській Україні. Замість тенденції до русифікації, тепер почався зворотний хід. 1917 року по всій Україні покотилася могутня прибійна хвиля національної революції.

---

[27] Русофільський напрям виник у 1860-их роках як реакція проти гегемонії, що її поляки в той час здобули у провінції. Він годувався консервативними настроями деяких галицьких кіл, які добачали особливу цінність у тих рисах культурної традиції, що спільні для всіх східніх слов'ян: церковнослов'янська літургічна мова та церковний обряд, кирилиця, юліянський календар, врешті, старовинне ім'я «Русь», що його легко можна було утотожнити з новітньою Росією.

ФІЛОСОФІЯ В УКРАЇНІ У 20—80-ті РОКИ XX ст.

З перемогою в кінці 1920 р. радянської влади в Україні умови для творчого розвитку філософської думки різко погіршуються. Щоправда, не були вони сприятливими й до цього, за доби колоніального гноблення України російським царатом. І все ж попри жорстку русифікацію та цькування національної культури маємо у XVIII—XIX ст. в Україні таких мислителів, як Г. Сковорода, М. Гоголь, М. Костомаров, П. Куліш, Т. Шевченко, П. Юркевич, творчість яких справедливо оцінюємо як епоху української класичної філософії з її виразною українською ментальністю. На рубежі XIX—XX ст. нова генерація українських мислителів — М. Драгоманов, І. Франко, Леся Українка, М. Коцюбинський разом з інтелектуальною елітою УНР М. Грушевським, В. Винниченком, І. Огієнком та ін.— дає вагому заяву на новий сплеск української світоглядної духовності. Не судилося...

Нова влада, від самого початку поставивши завдання «побороти весь опір капіталістів не тільки воєнний і політичний, але й ідейний, найглибший і наймогутніший», вдалася до жорстоких, репресивних заходів. Було взято курс на якнайшвидше досягнення ідеологічної «одностайності» народу, «уніфікації» його світоглядних уподобань на базі вже на той час здогматизованого і дегуманізованого марксистського вчення, через декілька років офіційно найменованого Сталіним «марксизмом-ленінізмом». Будь-яка відмінна від офіційного «марксизму» позиція кваліфікувалася «буржуазною» і підлягала «викоріненню». У своєму філософському «заповіті» — статті «Про значення войовничого матеріалізму» — Ленін прямо називає носіїв подібного роду «буржуазних» поглядів «сучасними освіченими кріпосниками», пропонуючи молодій пролетарській владі «випровадити» цих «кріпосників» у країни буржуазної демократії. Ця порада не забарилася з реалізацією — в листопаді 1922 р. з Петрограда до Німеччини на двох пароплавах було

депортовано близько двохсот представників «буржуазної» інтелігенції (серед них філософи зі всесвітньо відомими іменами — М. О. Бердяєв, С. М. Булгаков, М. О. Лосський, Л. П. Карсавін, І. О. Ільїн та ін.), У звіті ЦК РКП(б) XII з'їздові партії наголошувалося: «Зростання приватного видавництва, вплив буржуазних публіцистів, поетів, художників, таких груп «розумової праці» як професори, лікарі, агрономи, студенти і т. п., наскрізь просякнутих отрутою буржуазного виховання й освіти, ставить нашу партію перед необхідністю всебічної і, зокрема, ідеологічної відсічі цим впливам на трудящі маси.. Зростання впливу в молодій Радянській республіці буржуазної ідеології, що відроджується, поставило нас перед необхідністю використання рішучих заходів боротьби з цим злом. Крім посилення виховно-марксистської та політико-просвітницької комуністичної роботи, радянський уряд вдався до заходів по відправленню в адміністративному порядку за межі Радянської республіки значних груп ідеологів «нової» буржуазії».

На початку 20-х років були ліквідовані в Україні університети (у Києві, Харкові й Одесі) з метою усунення «цитаделей ворожої буржуазно-кадетської професури», а у створених на їх базі «інститутах народної освіти», інститутах народного господарства, медичних інститутах та ін. провадилася «демократизація» студентства — набір студентів з «робітничо-селянського середовища» (організація робітничих факультетів, кількість яких з 1921 до 1926 р. зросла з 7 до 31; введення у вузах і технікумах інституту політкомісарів з широкими повноваженнями, проведення з 1921 р. регулярних «чисток» серед студентів, а згодом і серед викладачів тощо). Вища школа офіційно була проголошена полем «ідеологічної боротьби». У листі ЦК КП(б)У «Про боротьбу з буржуазною ідеологією у вузах)» (кінець 1922 р.) пропонувалося губкомам і осередкам вузів «вести постійну роботу серед студентства по підриву авторитету немарксистських професорів у їхньому трактуванні суспільних наук. Протиставляти на кожній лекції буржуазним теоріям (індивідуалізм, ідеалізм, опортунізм, теорія «наука для науки» і т. д.) нашу теорію революційного марксизму і не перейматися тим, що не завжди вдається глибоко обгрунтувати заперечення...» Класовий підхід до формування нового покоління інтелігенції спричинився до майбутнього істотного зниження її інтелектуального рівня, до дегуманізації. Політична система вимагала від нової інтелігенції не високого професіоналізму, а насамперед вірності системі.

Процеси дезинтелектуалізації і дегуманізації нового покоління інтелігенції, формування натомість у її свідомості

догматичних ідеологічно-політичних стереотипів були водночас і процесами руйнування української світоглядної ментальності з її екзистенціально-особистісним, поліфонічним, кордоцентричним, антеїстичним баченням реальності. Зрозуміло, що всі ці характеристики не просто не вкладалися у «прокрустові» рамки пріоритету соціально-класового над національним, але й суперечили догматичному ленінському тлумаченню Марксового матеріалізму, як «суб'єктивно-ідеалістичні», «плюралістичні», «ірраціоналістичні», і т. д. і т. п. До речі, зі справді Марксовою позицією «матеріалістичного розуміння історії», для якої природні речі «у теоретичному відношенні... є частиною людської свідомості... є її духовною неорганічною природою», а у «практичному відношенні... становлять частину людського життя і людської діяльності», названі риси української світоглядної ментальності мають численні «точки дотику», про що, між іншим, свідчать марксистські уподобання Лесі Українки, М. Коцюбинського, В. Винниченка та ін. Остання обставина немалою мірою сприяла формуванню в Україні у 20-ті роки вже в «офіційно марксистських» рамках, але за специфічних обставин «українізації» унікального культурного феномена, влучно названого згодом Г. Лавриненком «розстріляним відродженням».

А. Авторханов, відомий західний радянолог (емігрант з СРСР), у книжці «Імперія Кремля» (1988) писав, що в перші роки радянської влади значна частина комуністів союзних республік прийняла за «чисту монету» ленінську ідею «суверенності» цих республік, права їх народів на розвиток національної мови, культури тощо. Тенденції подібного роду спостерігаємо в Україні ще у 1919—1920 рр., але вони на перших кроках зустріли великий опір, адже більшовицька партія в Україні складалася на початку свого існування переважно з неукраїнців (на І з'їзді КП(б)У, що проходив у липні 1918 р. у Москві, переважну більшість делегатів становили росіяни, євреї, поляки, латиші). Становище змінюється у 1923 р.— у червні Раднарком УСРР ухвалив постанову «Про заходи в справі українізації шкільно-виховних та культурно-освітніх установ», а у вересні того ж року було видано декрет ВУЦВК та РНК УСРР «Про заходи забезпечення рівноправності мов і про допомогу розвиткові української мови».

М. Хвильовий висунув концепцію «азіатського ренесансу», згідно з якою західноєвропейське суспільство йде до духовної імпотенції, хоча ще й сповнене творчої сили. Тому потрібна творча енергія Сходу, щоб заново «збудити Європу». Україна (Хвильовий називає її «наша Євразія»),

звільнившись від колоніального гніту, перестає бути «неісторичною» (у гегелівському розумінні) країною, вона орієнтується на західний ідеал «громадянської людини» як людини діяльної всупереч пасивно-страждальному ідеалу культури російської (у цьому, до речі, сенс відомого гасла Хвильового, за яке він отримав ярлик не тільки «націоналіста», але й «соціал-фашиста»,— «Геть від Москви!»). Художньо-філософські погляди М. Хвильового викладено у його памфлетах «Камо грядеши», «Думки проти течії», «Апологети писаризму», «Україна чи Малоросія?» та ін. Цікавий аналіз української літератури у її зв'язку зі світовим літературним процесом, підтримку Хвильового у його орієнтаціях на гуманістичні традиції європейської культури знаходимо у творчості М. Зерова, зокрема у працях «Українське письменство XIX ст.», «Від Куліша до Винниченка. Нариси з новітнього українського письменства», «Ad Fontes» та ін. Широковідомою в Україні аж до початку 30-х років була творчість В. Винниченка.

Сказане стосувалося і сфери професійної філософії. В галузі суспільно-економічних знань офіційно допустимою була лише марксистська точка зору. Тож одразу після перемоги радянської влади в Україні починають виникати навчальні та науково-дослідні установи, що готували кадри фахівців із суспільних дисциплін і вели відповідні наукові розробки. У 1922 р. у Харкові був заснований Комуністичний університет ім. Артема, а також організована науково-дослідна кафедра марксизму і марксознавства, на базі якої у 1924 р. створюється Український інститут марксизму (з 1927 р.— Український інститут марксизму-ленінізму (УІМЛ), який з 1931 р. входить до складу Всеукраїнської асоціації марксистсько-ленінських інститутів — ВУАМЛІН). У 1927 р. починає виходити теоретичний орган УІМЛ — журнал «Прапор марксизму» (згодом — «Прапор марксизму-ленінізму», у 1934—1936 рр. — «Під марксо-ленінським прапором»). До УІМЛ входив філософсько-соціологічний відділ, керівним органом якого була Президія — С. Семковський (голова), В. Юринець (заст. голови), Р. Левик, Я. Блудов, Н. Білярчик, В. Берковиц, О. Бервицький, Е. Фінкельштейн, С. Генес, Ф. Беляєв, Г. Овчаров, Ю. Мазуренко. Відділ складався з кафедри філософії (С. Семковський — зав. кафедрою, В. Юринець, В. Асмус, Р. Левик, Я. Розанов) і кафедри соціології (В. Юринець — зав. кафедрою, С. Семковський, Т. Степовий, Ю. Мазуренко, А. Хвиля, П. Демчук).

Серед професійних філософів України 20-х років особливу увагу привертають такі імена, як С. Семковський,

В. Юринець, П. Демчук та ін. Так, Семен Семковський (Бронштейн) цікавився головним чином проблемами філософії науки (див.: *Семковский С.* Теория относительности и материализм. Х., 1924; *Семковский С.* Диалектический материализм и принцип относительности. М.; Л., 1926 та ін.), хоча займався й іншими проблемами (див.: *Семковский С.* Марксизм как предмет преподавания. Х., 1923; *Семковский С.* Конспект лекций по историческому материализму. Х., 1924 та ін.). Володимир Юринець вивчав проблеми історії філософії і сучасної світової філософії, особливо феноменологію Е. Гуссерля, психоаналіз З. Фрейда та ін. В. Юринець плідно працював не тільки над суто філософськими проблемами, а й над проблемами літературно-художньої критики (див.: Юринець В. Українська жовтнева література в марксистському освітленні // Більшовик України. 1926. № 1; *Юринець В. О.* Павло Тичина. Х., 1928; *Юринець В.* До проблеми соціалістичної культури // Червоний шлях. 1930. № 2 та ін.). Він заперечував жорстку відокремленість наукового та художнього пізнання, вважаючи, що логічне й образно-інтуїтивне тісно переплітаються і в науці, і в мистецтві. Петро Демчук розглядав головним чином проблеми сучасної світової філософії, зокрема характерний для філософії XX ст. поворот до ірраціоналізму (див.: *Демчук П. І.* Розклад сучасної буржуазної філософії. Х.; К., 1931; *Демчук П. І.* Поворот на філософському фронті. Х.; К., 1932 та ін.), не забував, проте, і проблем вітчизняної філософії (див.: Демчук Т. Шевченко та його вчителі філософії // Гарт. 1931. № 4).

Спільним для діячів українського відродження 20-х років було прагнення творити у характерному для української національної ментальності софійно-екзистенціальному «ключі». Ми помічаємо у літературно-художньої інтелігенції — передусім у М. Хвильового, М. Зерова та ін.— надзвичайно серйозний потяг до філософської постановки проблем і узагальнень; з боку ж філософів — зустрічний порив працювати в екзистенціально-романтичній манері «есе».

На жаль, ситуація сприяння процесам культурного відродження тривала недовго. Вже з середини 20-х років на Україну насувається нова хвиля репресій проти інтелігенції. У квітні 1924 р. в Києві починається судовий процес над так званим «Центром дії», на якому звинувачено 18 чоловік у «шпигунстві» і «державній зраді» (серед них відомий вчений, академік УАН М. П. Василенко). У тому ж році в Харкові відбувся процес над спеціалістами Кадіївського рудоуправління, у 1925 р.— процес над спеціалістами Дніпровського заводу. У 1929 р. розпочалася боротьба

з так званою «яворщиною» — звинувачення відомого українського історика, академіка ВУАН М. Яворського у створенні «правої платформи на історичному фронті» («крамола» полягала у визнанні Яворським революційності селянської буржуазії в революції 1905 і лютневій революції 1917 р. і визнанні ним же революційними деяких дій Центральної Ради). Яворського було виключено з партії, потім заарештовано і вислано на Соловки.

9 березня 1930 р. в приміщенні Харківського оперного театру розпочався горезвісний процес Спілки визволення України (СВУ)). На лаві підсудних опинилося 45 чоловік: академіки, професори, лікарі, священики, письменники, викладачі вузів, студенти, вчителі. Академік С. Єфремов та інші звинувачувалися нібито в підготовці антирадянського заколоту та сприянні іноземній інтервенції в Україні.

У 1931 р. дійшла черга і до філософів. У грудні 1930 р. на зустрічі з партосередком Московського інституту «червоної професури» Сталін заявив, що серед філософів є два «ухили», котрі неправильно тлумачать марксистську філософію. У 1931 р. розгорнулася широка дискусія з цього питання, яка не минула й Україну. Дискусія в УІМЛ (січень 1931 р.) привела її учасників до висновку, що в Україні має місце механістична ревізія марксизму-ленінізму в особі Семковського та ідеалістична — на чолі з Юринцем.

Наприкінці 20-х років в СРСР відбувалися процеси подальшої деградації марксизму у напрямі остаточної втрати тих істотних гуманістично-екзистенціальних моментів, які становили філософське ядро вчення Маркса. Силою нав'язуючи країні і міжнародному комуністичному рухові (через Комінтерн) ленінізм як сучасну (епохи імперіалізму і пролетарських революцій) «єдино істинну» модель марксизму, Сталін утверджував власну вкрай догматизовану, фанатично непримиренну до будь-якого «інакомислення» версію марксизму — сталінізм.

Від ленінського «принципу партійності» почався процес політизації суспільної теорії. Сталін доводить його до логічного завершення, офіційно проголосивши у статті «Про діалектичний та історичний матеріалізм» марксистську філософію «світоглядом марксистсько-ленінської партії». Звідси вже досить «логічно» можна вивести «правомірність» політичних репресій за відхід від політичного (партійного) світогляду.

З дискусії 1931 р. не забарилися «оргвисновки»: у 1933 р. репресовано завідуючого кафедрою діалектичного матеріалізму ВУАМЛІН «контрреволюціонера і шпигуна» П. Демчука, спеціальною постановою ЦК КП(б)У звільнено з

роботи професора В. Юринця (репресовано у 1936 р.). На сторінках всесоюзного журналу «Под знаменем марксизма» заступник директора Інституту філософії ВУАМЛІН"у М. Шовкопляс зарахував Я. Білика, П. Демчука, Є. Гірчака, В. Юринця, Т. Степового, Г. Овчарова, М. Логвина до групи «націоналістів-фашистів»; О. Бервицького, Р. Левика, Я. Блудова, О. Адріанова, Н. Білярчика, О. Милославіна, Д. Ігнатюка — до «контрреволюційної групи меншовицько-зінов'євських елементів»; М. Нирчука, Я. Розанова та інших — до «блоку націоналістів і троцькістів»; С. Семковський, Г. Єфименко, Ф. Гофман — це «болото», яке «йшло за троцькістами і націоналістами». Таким був кінець філософської дискусії.

У жовтні 1933 р. було розгромлено творчий колектив театру «Березіль», а його керівника Леся Курбаса заслано на Соловки. У 1935 р. був заарештований письменник М. Куліш і члени «націоналістично-терористичної групи професора Зерова» (М. Зеров, М. Лебідь та ін.). У 1937 р. припинив своє існування ВУАМЛІН. У пресі повідомлялося, що тут звила собі гніздо банда контрреволюціонерів — троцькістів і націоналістів.

Культурне відродження в Україні припинилося, набувши того страшного, трагічного епітету, з яким воно ввійшло в історію — «розстріляне відродження». Звичайно, певні події у філософському житті України відбувалися — у 1944 р. було відкрито філософський факультет у Київському університеті, у 1946 р. створюється Інститут філософії АН УРСР, у 1950 р.— Інститут підвищення кваліфікації викладачів суспільних наук при Київському університеті (з кафедрою філософії); але аж до 60-х років давалися взнаки результати репресій 30-х — нічого помітно творчого у філософському житті України не спостерігалося.

Після смерті Сталіна (1953) і критики культу його особи на XX з'їзді КПРС (1956) створюється ситуація послаблення жорсткості тиску більшовицько-партійної диктатури на духовне життя суспільства. У цей час до Києва з Москви приїздить молодий талановитий філософ, професор Павло Копнін, який з 1959 р. очолює кафедру філософії політехнічного інституту, потім (1960—1964) — кафедру діалектичного та історичного матеріалізму Київського університету, а з 1964 до 1968 р. працює директором Інституту філософії АН УРСР.

П. Копнін виступає з серією публікацій — «Диалектика как логика» (1961), «Гипотеза и познание действительности» (1962), «Введение в марксистскую гнесеологию» (1966), «Логические основы науки» (1968), у яких підкреслює, що

діалектика вивчає не саму матерію, так само як і не саму свідомість, вона вивчає їх взаємодію. Тому процес пізнання тлумачиться як момент, функція практичної взаємодії суб'єкта з об'єктом. Отже, не може бути «чистої» гносеології (як і «чистої» онтології), вона може бути тільки «людською» гносеологією. Тим самим реалізується «вихід» на тематику *філософського гуманізму* — таку співзвучну українській світоглядній ментальності. Проголошення такої позиції означало фактично початок полеміки з офіційним діаматом (який ще з 30-х років «відторгав» будь-який натяк на гуманістичну орієнтацію, оскільки, мовляв, вона «розмиває» чіткість класових позицій). Навколо П. Копніна поступово згуртовується талановита філософська молодь — аспіранти, молоді викладачі і наукові співробітники. У 1964 р. робиться спроба створити творчий колектив на базі розробки певної наукової теми — створюється колективна монографія «Проблема мышления в современной науке» (1964). Проте остаточно перше коло учнів і однодумців П. Копніна визначається при написанні другої колективної монографії — «Логика научного исследования» (1965). Її авторський колектив: П. Копнін, А. Артюх, І. Бичко, Є. Жаріков, П. Йолон, В. Косолапов, С. Кримський, М. Попович, В. Чорноволенко.

З цього почалося нове відродження української світоглядної культури. В загальних рамках марксистської парадигми (з якої на той час із зрозумілих причин неможливо було вийти) філософи-шестидесятники звернулися до гуманістично-екзистенціальних мотивів раннього марксизму. З невеличкого гурту першого кола учнів Копніна на рубежі 60—70-х років сформувалося кілька напрямів творчого розвитку української філософії. Це, насамперед, група логіків, група світоглядно-гуманістичних проблем філософії, група загальної історико-філософської (і загальних проблем сучасної світової філософії) тематики, група з проблем української історії філософії.

До наукових результатів київської школи логіки слід віднести праці М. Поповича «О философском анализе языка науки» (1966), «Логіка і наукове пізнання» (1971), «Философские вопросы семантики» (1975); С. Кримського «Генезис форм та законів мислення» (1964); П. Йолона «Системність наукових знань і дійсність» (1967); Є. Леднікова «Проблема конструктов в анализе научных теорий» (1966), «Критический анализ номиналистических и платонистских тенденций в современной логике» (1973); В. Мельникова «До питання про природу філософських категорій» (1959); С. Васильєва «Философский анализ гипо-

тезы лингвистической относительности» (1974); Б. Парахонського «Стиль мышления» (1982); А. Ішмуратова «Логические теории временных контекстов» (1981); А. Артюха «Категоріальний синтез теорії» (1967); а також монографії авторських колективів «Логико-философский анализ понятийного аппарата науки» (1977) та «Логико-гносеологические исследования категориальной структуры мышления» (1980). З проблем логіки вийшли праці одеських учених А. Уйомова «Аналогия в практике научного исследования» (1970), «Логические основы метода моделирования» (1971) та В. Костюка «Підтвердження та вибір гіпотези в науковому дослідженні» (1973), «Логика» (1975), «Методология научного исследования» (1976), «Элементы модальной логики» (1978).

Великий доробок українських філософів, очолюваних академіком В. І. Шинкаруком, з світоглядно-гуманістичної тематики. Це насамперед колективна монографія «Человек и мир человека» (1977), а також праці В. І. Шинкарука і О. І. Яценка «Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения» (1984), В. Ф. Чорноволенка «Мировоззрение и научное познание» (1980), «Практика — познание — мировоззрение» (1980), В. Г. Табачковського «Критика идеалистических интерпретаций практики» (1976), В. П. Іванова «Человеческая деятельность — познание — искусство» (1977), О. І. Яценка «Целеполагание и идеалы» (1977), Ю. В. Осичнюка «Идеал и деятельность» (1981), М. Ф. Тарасенка «Філософські аспекти відношення людина — природа» (1975), «Природа, технология, культура» (1985), В. А. Малахова «Культура и человеческая целостность» (1984), колективна праця «Философия гуманизма» (1987) та ін.

Низка праць репрезентує історико-філософську (включаючи проблеми сучасної світової філософії) тематику. Це — дослідження М. В. Поповича «Похід проти розуму» (1960), І. В. Бичка «На філософському роздоріжжі» (1962), «Познание и свобода» (1969), «В лабиринтах свободы» (1976), В. В. Ляха «Рационализм и иррационализм в современной буржуазной социальной философии» (1986); М. М. Верникова «Методологический анализ кризиса философского идеализма» (1978), В. С. Горського «Соціальне середовище та історико-філософський процес» (1969), «Историко-философское истолкование текста» (1981), Є. М. Причепія «Феноменологічна теорія свідомості Е. Гуссерля» (1971), «Буржуазная социология знания» (1983), В. В. Косолапова «Під маскою науки» (1963), Н. П. Поліщука «Плюралізм і сучасна буржуазна філософія» (1985).

А. К. Бичко «Критический анализ философских концепций молодежного бунтарства» (1985), А. Т. Гордієнка «В борьбе за человека» (1977), В. Г. Табачковського «Криза буржуазного раціоналізму та проблема людської особистості» (1974), Л. Т. Левчук «Психоанализ и художественное творчество» (1980), Н. В. Гончаренка «Критика современных буржуазных концепций искусства» (1981), В. І. Шинкарука «Логика, диалектика и теория познания Гегеля» (1964), «Теория познания, логика и диалектика Канта» (1974), «Критические очерки по философии Канта» (1975), «Очерки по философии Л. Фейербаха» (1982), Ю. В. Кушакова «Историко-философская концепция Л. Фейербаха» (1982), В. А. Малініна та В. І. Шинкарука «Левое гегельянство» (1983), М. В. Поповича «Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте» (1979), Г. А. Заіченка «Философия Джона Локка» (1959), «Джон Локк» (1973), «К вопросу о критике современного английского позитивизма» (1971), Т. А. Коломієць «Концепция человека во французском материализме XVIII века» (1978), К. К. Жоля «Сравнительный анализ индийского логико-философского наследия» (1981), І. В. Огородника «Философские взгляды Ламетри» (1979) та ін.

Особливий інтерес становлять дослідження українських філософів з історії вітчизняної філософської думки. Вони почалися ще з 20-х років, але, на жаль, впродовж півстоліття світоглядні погляди українських філософів минулого старанно затискувалися у більшовицько-діаматівське «двомірне» бачення (матеріалізм — ідеалізм, діалектика — метафізика і т. д.), при цьому погляди найбільш відомих, авторитетних мислителів (Сковорода, Шевченко та ін.) «підтягувались» під «матеріалістичні» «атеїстичні», «інтернаціоналістські» тощо, а погляди мислителів кінця XIX — початку XX ст. (Франко, Леся Українка, Коцюбинський та ін.) — навіть під «марксистські». В результаті нерідко втрачалася їх індивідуальна та національна унікальність, неповторність.

Ситуація дещо змінилася наприкінці 60 — на початку 70-х років: історико-філософські дослідження набувають більшої адекватності, вірності історичній правді. Немалою в цьому відношенні є заслуга П. Копніна, який надавав великої ваги дослідженням з історії вітчизняної філософії. Так, у 1966 р. вперше за всю пожовтневу історію було видано «Нарис історії філософії на Україні» (К., 1966), який попри всі недоліки став серйозним кроком у розвитку вітчизняної історико-філософської думки. Серед інших праць з історії філософської думки в Україні можна назвати та-

кі: «Философская мысль в Киеве» (1982), «Розвиток філософії в Українській РСР» (1968), дослідження А. І. Пащука «Соціологічні та суспільно-політичні погляди С. А. Подолинського» (1965), «Іван Вишенський — мислитель, борець» (1990), О. П. Павелка «З історії суспільно-політичної і філософської думки на Україні» (1971), Д. Х. Острянина «Розвиток матеріалістичної філософії на Україні» (1971), В. С. Дмитриченка «Соціалістична думка на Україні в 70 — на початку 80-х років XIX ст.» (1974), В. Л. Лукеренка «Світогляд М. П. Драгоманова» (1965), М. П. Редька «Світогляд Г. С. Сковороди» (1967), «Від Вишенського до Сковороди» (1972), І. П. Головахи і І. П. Стогнія «Філософ-гуманіст Г. С. Сковорода» (1972), І. О. Табачникова «Григорий Сковорода» (1972), І. В. Іваньо «Філософія і стиль мислення Г. Сковороди» (1983), І. Ф. Драча, С. Б. Кримського, М. В. Поповича «Григорій Сковорода» (1984), А. М. Почапського «Развитие философской мысли на Украине. Первая половина XIX века» (1984), В. М. Нічик «Феофан Прокопович» (1977), «Из истории отечественной философии конца XVII — начала XVIII в.» (1978), М. В. Кашуби «Георгий Конисский» (1979), Я. М. Стратій «Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в.» (1981), Я. М. Стратій, В. Д. Литвинова та В. А. Андрушко «Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии» (1982), І. С. Захари «Борьба идей в философии на Украине на рубеже XVII—XVIII вв.» (1982), В. Д. Литвинова «Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України» (1984), І. В. Паславського «З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI — першій третині XVII ст.» (1984), О. Ф. Замалеєва і В. П. Зоца «Мыслители Киевской Руси» (1981), А. К. Бичко «Народная мудрость Руси» (1988), В. С. Горського «Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в.» (1988) та ін.

Значним є доробок українських філософів і в галузі етики та естетики. Тут за останні 20—30 років маємо праці О. І. Фортової «О диалектическом единстве нравственного и эстетического» (1985), О. Ф. Плахотного «Свобода и ответственность» (1972), В. О. Кудіна «Естетика» (1967), В. П. Іванова «Практика і естетична свідомість» (1971), П. І. Гаврилюка «Про природу прекрасного» (1972), А. С. Канарського «Диалектика эстетического процесса. Диалектика эстетического как теория чувственного познания» (1979), «Диалектика эстетического процесса. Генезис чувственной культуры» (1982), Є. С. Жарикова «Эстетика научного поиска» (1966), Ю. П. Сікорського «Естетична цінність техніки» (1970), Д. Ю. Кучерюка «Естетичне сприймання предметного середовища» (1973), В. І. Мазепи «Художня творчість як пізнання» (1974), К. П. Шудрі «Художественное предвосхищение будущего» (1978), Р. Гром'яка «Естетика і критика» (1975), А. Т. Гордієнка «Суспільне життя і художній талант» (1972), В. П. Михальова «Видовая специфика и синтез искусств» (1984), О. М. Семашка «Социально-эстетические проблемы развития художественных потребностей» (1985), І. В. Іваньо «Очерк развития эстетической мысли Украины» (1981), монографію колективу авторів «Морально-эстетические проблемы творчества» (1981) та ін.

Велика група українських філософів займається дослідженнями у галузі філософії науки. Тут можна назвати такі праці, як: «Мировоззрение и естественнонаучное познание» (1983), «Научная картина мира: логико-гносеологический аспект» (1983), «Гносеологический анализ естественнонаучного знания» (1981), публікації П. С. Дишлевого, В. М. Найдиша «Материалистическая диалектика и проблемы научных революций» (1981), Е. П. Семенюка «Общенаучные категории и подходы к познанию» (1978), В. С. Полікарпова «Символізм у фізиці» (1974), В. І. Кузнецова «Философский анализ оснований физики элементарных частиц» (1977), О. І. Кедровського «Методологические проблемы развития математического познания» (1977), В. С. Лук'янця «Философские основания математического познания» (1980), Л. А. Солов'я «Алгоритмичность практики, мышления, творчества» (1980), Н. П. Депенчук «Симметрия и асимметрия в живой природе» (1963), Т. Д. Пікашової «Генезис и методология неовитализма» (1978), М. М. Кисельова «Объект экологии и его эволюция» (1979), А. А. Герасимчука «Человек и природа» (1981), В. І. Онопрієнко «Природа геологического исследования» (1981) та ін.

Ми лише у загальних рисах окреслили важкий, протягом тривалого часу навіть трагічний, процес розвитку філософії в Україні у 20—80-ті роки. Слово «розвиток» тут вжито умовно, оскільки впродовж цього непростого періоду було більше падінь і втрат, аніж здобутків і досягнень. І все ж і перше (у 20-ті роки), і друге (започатковане «шестидесятниками») відродження української світоглядної культури дало змогу філософам України зустріти суверенність батьківщини озброєними набутками попередніх періодів. Вони вступають нині в нову, справді творчу добу розвою філософської думки, творчого і натхненного її злету.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

Августин св. 202, 208, 209, 346
Авенаріус 366
Агафон 61
Александр Афридізей 284
Амас 64
Анаксагор 340
Андроніс Родоський 284
Антісфен 395
Антонович В. 372, 373, 386, 536
Апелікон 284
Арій 201
Арістіп 53
Арістотель 52, 53, 59, 65, 105, 156, 159, 183—186, 196, 197, 200—202, 217—219, 224, 225, 229, 234, 283, 284, 351, 356, 357, 453

Бантиш-Каменський М. 206
Баранович Л. 154
Бауер Б. 334
Баумейстер Х. 283
Бачинський І. 527
Бекон 437, 438, 472
Берк Е. 388
Віант 59, 64
Бердяєв М. О. 75
Брюховецький 149
Булгаков С. М. 75

Василь (Василій) св. 53, 54, 58, 60—64, 89
Вебер М. 479, 480, 492
Вергілій 198, 217
Винниченко В. 387, 388, 414
Вишенський І. 108, 138—140
Віталій з Дубна 74—76
Володимир Великий 518
Волобуєв М. 527
Вунд В. 475

Галецький О. 511
Галятовський І. 154
Гартман М. 395
Гегель Г. В. Ф. 395, 477, 492
Геракліт 62
Геріон 58
Гермес Трісмегіст 196
Геродот 65
Герцен О. І. 376
Гізель І. 154, 155
Гієронім св. 230
Гоголь М. В. 298—300, 302—306, 308, 309, 311—315
Годвін У. 437
Гомер 202
Грушевський М. С. 522

Данило Заточник 28—30
Дебагорій-Мокрієвич В. 524
Декарт Р. 209, 472
Демад 63
Демокріт 52, 53, 60, 64, 200, 207
Демонакс 52, 58
Демосфен 54, 55, 60, 63—65
Демчук П. 384
Дидім 52, 63
Діоген Лаертський 52, 64, 65, 266, 395
Діодор 52
Діон 63, 65
Донцов Д. 386, 388, 434
Достоєвський Ф. М. 301
Драгоманов М. П. 372, 373, 386, 387, 389, 434, 530, 531
Драгомиров М. 531
Дубневич А. 154
Духінський Ф. 536
Дюгем П. 472

Житецький П. 372

Залеський Б. 333
Залозецький В. 469
Зенон Елейський 231
Зенон Філософ 58
Заньковський В. В. 429, 467
Зібер М. 531
Зіммель Г. 437
Зомбарт В. 438
Зороастр (Заратустра) 198

Евріпід 52, 58
Езоп 56
Емпедокл 340

Епіктет 57, 62
Епікур 54, 98
Епіхарм 59

Іван (Іоанн) Дамаскін 89, 203
Іван Златоуст 52, 54, 56, 60, 64
Іванов А. 467
Іларіон Київський 7, 8
Ісайя Копинський 71
Ісократ 57, 61

Йов 53

Какадемон 228
Кант І. 283, 306, 471—474
Картезій 287
Капріан св. 200
Кирик Новгородець 38
Кирило Філософ 44
Кіркегор С. 473, 474
Кістяковський Б. 531
Климент 55, 57, 63
Клим Смолятич 46
Ковалевський М. 531
Ковалинський М. 239, 240
Коменський Я. 478
Конисський Г. 154
Кононович-Горбацький Й. 154
Конт О. 309, 335, 353, 357, 360, 377
Конфуцій 309
Коперник М. 257, 472, 475
Корн Я. 206
Костомаров М. І. 315, 316, 378, 530
Кратіл 54, 57
Крековський Й. 154
Ксенофонт 53, 55
Куліш П. 322—326, 329

Лактанцій 229
Ласус 57
Лейбніц (Ляйбніц) 299, 478
Лесевич В. В. 359, 531
Липинський В. 386, 388, 454, 455, 467, 498—510, 531, 536
Лисенко М. 372
Лисяк-Рудницький І. 383, 388, 510
Ліствичник І. 65
Лодій П. Д. 282
Лосський М. О. 75, 494
Луї-Бланк 377
Лукіан 389, 391

Мазепа І. 150
Мазлах С. 387, 388
Максимович М. 331
Маланюк Є. 388
Махно Н. 534
Мейнгард Д. 242
Менандр 61
Менон 228
Мережковський Д. С. 298
Миколаєнко Л. 468, 469
Мищенко Ф. 532
Мірчук І. 386, 388, 467, 469, 470
Міхновський М. 388
Могила П. 106, 239
Мосхіон 55, 59

Нелей 283
Ніл 55, 61, 64, 65
Ніський Г. 52, 53, 62, 63
Ніцше Ф. 301, 475

Овідій 201
Овсянико-Куликовський Д. 531
Огарьов 376
Оглоблин О. 527, 528
Огородник Я. 469
Олянчик Д. 469
Оріховський-Роксолан С. 108
Орлик П. 147, 148
Оуен Р. 377
Орфей 198

Петрункевич І. 524
Піфагор 53, 198, 199, 201, 219, 228
Планк (Плянк) М. 475
Платон 54, 55, 57, 58, 62, 63, 182—189, 198, 201, 228, 230, 244, 245, 335, 340, 349, 353—355, 357, 358, 483
Плотін 483
Плутарх 55, 60, 64, 201, 240
Подолинський С. 373
Порфирій 187
Потебня О. 531
Прокопович Ф. 108, 180
Прудон 377

Роздольський Р. 526

Сакович Касіян (Калліст) 101, 102
Секост 44
Сенека 187, 242
Сен-Сімон 376, 377
Мимеон Столпник св. 266
Сирах 54, 58, 59, 61, 64
Сковорода Г. С. 238—240, 242, 453, 481, 534

Скрипник М. 387
Слабченко М. 527, 528
Смаль-Стоцький С. 469
Сократ 52—54, 58—60, 64, 65, 186—188, 228, 229, 231
Соловйов В. 310
Соломон 13, 52—54, 60, 61, 63, 64, 225, 250
Солон 66
Спенсер Г. 477
Старицький М. 372
Стильпон 57
Стратон Лампсакійський 200

Теагон 62
Теофраст 66, 197
Тернер Ф. Дж. 515
Тіт імп. 257
Томазій 284
Томашівський С. 510, 518
Транквіліон-Ставровецький К. 87
Туган-Барановський М. 531
Туллій 214, 225, 234
Тьєрі Ог. 377

Українка Леся 386, 407

Фаворін 66
Фалес Мілетський 231
Фейєрбах (Фоєрбах) Л. 333, 377, 440
Феофілакт 60
Філалет Х. 105, 119
Філістіон 55, 57, 62
Філон 52, 54, 55, 59
Фіраніон Грамматик 284
Фіхте Й. Г. 477
Фома (Тома) Кемпійський 230, 331
Фотій 56
Франко І. 386, 387, 389, 434
Фрейд З. 386
Фромм Е. 386

Хайдеггер (Гайдеггер) М. 473
Харіклей 60
Хвильовий М. 387
Хмельницький Б. 148

Цан Й. 201
Цейлер Ф. 283
Ціцерон 221, 295

Чельпанов Г. І. 363
Чернишевський М. Г. 376
Чехович К. 470
Чижевський Д. 298, 322, 328, 385, 388, 465, 467—471
Чикаленко Є. 524
Чубинський П. 372

Шахрай В. 387, 388
Шевченко Т. Г. 327—334, 377, 450, 529
Шеллінг 349, 477
Шептицький А. 386, 536
Шлемкевич М. 386
Шопенгауер (Шопенгавер) 395, 437, 439, 477
Штраус (Штравс) Д. 333, 334, 470
Шумський О. 387

Щербацький Г. 206, 237

Ювенал 202
Юм Д. 438, 448, 490
Юнг К. Г. 386
Юринець В. 384, 386
Юркевич П. Д. 335, 383, 531

Яворський М. 527
Яворський С. 237
Яків св. 180, 230
Якобі 353
Ярема Я. 467
Яснопольський М. 531
Ясперс К. 473

ЗМІСТ

Передмова 3

ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ ТА ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ 6

ІЛАРІОН КИЇВСЬКИЙ 7
Слово про закон і благодать 8

ДАНИЛО ЗАТОЧЕНИК 28
Слово Данила Заточеника, що написав він князю своєму Ярославу Володимировичу 30

КИРИК НОВГОРОДЕЦЬ 38
Вчення, як відати людині числення всіх літ 38

ІЗБОРНИК 1073 РОКУ 43
Про лице 44

КИРИЛО ФІЛОСОФ 44
Місяця лютого у 14 житіє і життя, і подвиги, у святих отця нашого Костянтина Філософа, першого наставника і вчителя слов'янського народу 45

КЛИМ СМОЛЯТИЧ 46
Післання, написане Климом митрополитом руським Хомі пресвітеру, витлумачено Афанасієм монахом 47

БДЖОЛА 51
Книги Бджола промови і мудрості од Євангелія і од Апостола, і од святих мужів і розум зовнішніх і філософів 52

ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ У БРАТСЬКИХ ШКОЛАХ 69

ІСАЙЯ КОПИНСЬКИЙ 70
Алфавіт духовний або Лествіця по Бозі чернечого життя, що містить у собі 33 глави, по образу Господня по плоті на землі життя, єже є 33 ступеня 72

ВІТАЛІЙ З ДУБНА 74
Діоптра, себто дзеркало або зображення людського життя на світі, складеного з багатьох святих Божих писань і догм отців, з грецької на слов'янську мову гідним вічної пам'яті отцем Віталієм, ігуменом у Дубні, перекладена й написана 76

КИРИЛО ТРАНКВІЛІОН-СТАВРОВЕЦЬКИЙ 87
О сотворен[н]ю неба и земли, видимого сего мира и єже в нем 88
О сотворен[н]ю чоловіка, которій малим миром нарицається 96

КАСІЯН САКОВИЧ 101
Трактат про душу взагалі, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії 103

РОЗВИТОК ПОЛІТИКО-ПРАВОВОЇ ДУМКИ В УКРАЇНІ XVI — ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XVIII ст. 108

СТАНІСЛАВ ОРІХОВСЬКИЙ-РОКСОЛАН 109
Напучення польському королеві 109

ХРИСТОФОР ФІЛАЛЕТ 118
Апокрисис албо отповідь на книжкы о соборі берестейском именем людей старожитной реліи греческой, через Христофора Филялета врихлі дана 119
ІВАН ВИШЕНСЬКИЙ 138
Книжка 140
ПИЛИП ОРЛИК 147
Вивід прав України 148
ФІЛОСОФІЯ У КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКІЙ АКАДЕМІЇ 154
ІНОКЕНТІЙ ГІЗЕЛЬ 155
Твір про всю філософію 156
ФЕОФАН ПРОКОПОВИЧ 180
Логіка 181
Натурфілософія, або фізика 196
ГЕОРГІЙ ЩЕРБАЦЬКИЙ 206
Для більшої слави тричі всемилостивого і всемогутнього Бога, із сподіванням на успішне і плідне завершення 17 вересня 1751 року у Київській академії будуть запропоновані і викладені інтелектуальному цвітові молоді, коли Бог дасть сили, настанови, складені з метою полегшення читання старих і новітніх філософів 207
ГРИГОРІЙ САВИЧ СКОВОРОДА 238
Діалог. Имя ему — Потоп зміни 240
ПЕТРО ДМИТРОВИЧ ЛОДІЙ 282
Короткий вступ до метафізики 283
УКРАЇНСЬКИЙ РОМАНТИЗМ 298
МИКОЛА ВАСИЛЬОВИЧ ГОГОЛЬ 298
У тихому болоті («Гоголь і чорт») (Д. МЕРЕЖКОВСЬКИЙ) 298
МИКОЛА ІВАНОВИЧ КОСТОМАРОВ 315
Книги буття українського народу 316
Дві руські народності 317
ПАНТЕЛЕЙМОН КУЛІШ 322
Пантелеймон Куліш (Д. ЧИЖЕВСЬКИЙ) 322
ТАРАС ГРИГОРОВИЧ ШЕВЧЕНКО 327
До світогляду Шевченка (Д. ЧИЖЕВСЬКИЙ) 328
АКАДЕМІЧНА ФІЛОСОФІЯ 335
ПАМФІЛ ДАНИЛОВИЧ ЮРКЕВИЧ 335
Ідея 335
Серце і його значення в духовному житті людини за вченням слова Божого 341
Із науки про людський дух 349
Матеріалізм і завдання філософії 351
З приводу статей богословського змісту, вміщених у «Філософському лексиконі» (критично-філософські уривки) 352
Розум за вченням Платона і досвід за вченням Канта 353
ВОЛОДИМИР ВІКТОРОВИЧ ЛЕСЕВИЧ 359
Філософія історії на науковому грунті (нарис із історії культури XIX століття) 359
Позитивізм після Конта 360

Спроба критичного дослідження основоначал позитивної філософії 361
Від Конта до Авенаріуса 363
ГЕОРГІЙ ІВАНОВИЧ ЧЕЛПАНОВ 363
Мозок і душа (критика матеріалізму і нарис сучасних вчень про душу) 364
Проблема сприймання простору в зв'язку із ученням про апріорність і вродженість 369
МИХАЙЛО ПЕТРОВИЧ ДРАГОМАНОВ 372
«Передне слово» (до «Громади» 1878) 373
Шевченко, українофіли й соціалізм 375
Чудацькі думки про українську національну справу 379
Пропащий час 380
УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФСЬКА ТА СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНА ДУМКА XX ст. 383
ІВАН ЯКОВИЧ ФРАНКО 389
Лукіан і його епоха 389
Наука і її взаємини з працюючими класами 391
Кому це за сором? 402
Поза межами можливого 405
ЛЕСЯ УКРАЇНКА 407
Утопія в белетристиці 408
Державний лад 410
Замітки з приводу статті «Політика і етика» 412
ВОЛОДИМИР КИРИЛОВИЧ ВИННИЧЕНКО 414
Боротьба за державність України 416
Морально-естетична позиція 420
Спостереження непрофесіонала. Марксізм і мистецтво 426
ВАСИЛЬ ВАСИЛЬОВИЧ ЗЕНЬКОВСЬКИЙ 429
Проблема психічної причинності 430
ДМИТРО ДОНЦОВ 434
Націоналізм 435
Дух нашої давнини 446
В'ЯЧЕСЛАВ ЛИПИНСЬКИЙ 454
Листи до братів-хліборобів 456
ДМИТРО ІВАНОВИЧ ЧИЖЕВСЬКИЙ 465
Праця в галузі філософії 466
Початки і кінці нових ідеологічних епох 471
Етика і логіка 482
В'ячеслав Липинський як філософ історії 498
ІВАН ЛИСЯК-РУДНИЦЬКИЙ 510
Україна між Сходом і Заходом 511
Роля України в новітній історії 521
ФІЛОСОФІЯ В УКРАЇНІ У 20—80-ті РОКИ XX ст. 542
Іменний покажчик 554

Навчальний посібник

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ УКРАЇНИ

Хрестоматія

Обкладинка художника *О. Г. Григора*
Художній редактор *О. Г. Григір*
Технічний редактор *Є. Г. Рубльов*
Коректори *Л. Ф. Іванова, А. В. Дрожжина, Т. А. Лукашина*

Здано до складання 29.02.93. Підп. до друку 15.07.93. Формат 84×108/32. Папір друк. № 2. Літ. гарн. Вис. друк. Ум. друк. арк. 29,4. Ум. фарбо-відб. 29,72. Обл.-вид. арк. 33,09. Вид. № 3412. Зам. 58.

Видавництво «Либідь» при Київському університеті
252001 Київ, Хрещатик, 10

Білоцерківська книжкова фабрика
256400 Біла Церква, вул. Леся Курбаса, 4