87.3 (УУКР)
И90

Історія філософії України

ПІДРУЧНИК

Aubigo

593I

87.3/4укр/ Іст. філософії
И-90 Укр.
- 58000- 00

87.3(4Укр)
И90

Історія філософії України

Затверджено Міністерством освіти України як підручник для студентів вищих навчальних закладів

5931

Міжнародний Соломонів Університет
БІБЛІОТЕКА
інв.N_

КИЇВ
«ЛИБІДЬ»
1994

ві ЗК 87.3(4УКР)я73
с І-90
д
і

Розповсюдження та тиражування без офіційного дозволу видавництва заборонено

Автори: *М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин* (керівники), *І. В. Бичко, С. В. Бондар, Т. С. Голіченко, В. Д. Литвинов, В. С. Лісовий, І. В. Лосєв, М. І. Лук, В. М. Нічик, І. В. Огородник, А. О. Погорілий, В. О. Пшеничнюк, А. В. Роменець, Я. М. Стратій, В. І. Табачковський.*

Рецензенти: доктори філософських наук *Є. К. Бистрицький, В. С. Горський.*

Редакція літератури з українознавства та соціогуманітарних наук

Головний редактор *М. С. Тимошик*

Редактор *О. І. Цибульська*

І $\frac{0301030000-060}{224-94}$ БЗ 2-12-94

ISBN 5-325-00253-8

© М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, І. В. Бичко та ін., 1994

ПЕРЕДМОВА

Вперше студенти одержують підручник з історії української філософії. Це стало можливим лише завдяки змінам у політичному житті — проголошенню незалежної української держави та розпочатій нелегкій справі її розбудови. Філософія є цариною діяльності, що здатна здійснити важливий внесок у розв'язання сучасних проблем культурно-національного відродження та державотворення.

На переломних етапах розвитку суспільства важливого значення набуває осмислення духовності народу, спрямоване на оволодіння досвідом здобутого протягом попередньої історії і визначення на цій основі подальшого соціального поступу. Через теоретичне засвоєння минулого здійснюється прогрес на шляху до наукового пізнання сучасного та глибокого проникнення в майбутнє.

Невід'ємною складовою філософії як науки є її історико-філософська свідомість. Відношення між власне філософією як свідомим узагальненням людського світовідношення та історією світової і національної філософії зумовлює органічне включення історико-філософського знання до складу філософії як науки. Історія філософії є сферою самопізнання матеріальної і духовної культури народу, відіграє важливу роль у визначенні напряму процесу формування та здійснення національної самосвідомості й розбудови української державності.

Філософія в Україні розвивалася як невід'ємна частина історичної свідомості нашого народу, відображала процеси, що відбувалися в суспільному житті нації. Як особлива форма самоусвідомлення національної культури філософія в Україні існувала в тісному взаємозв'язку з суспільно-громадською, політичною, науковою, художньою та релігійною думкою. Всебічний аналіз цього процесу — одне з важливих теоретичних завдань.

Філософська думка завжди звернена до цілком конкретної спільноти людей — і це звернення залишиться без

зтуку, якщо філософ не знає особливостей культурної спільноти, до якої належить і яку узагальнює. Автори сподіваються, що цей підручник допоможе в осягненні й виконанні цього завдання.

Філософія увінчує розвиток національної культури. І чим вільніша нація, тим повноцінніша її культура, що є найголовнішою умовою для розвитку філософського мислення. Якщо звернутися до кращих здобутків європейської філософії, то побачимо, що їх досягли передусім вільні нації, які давно розбудували незалежні демократичні національні держави. Становище української нації не було таким: українцям протягом століть доводилося захищати свою самобутність і право на життя. Українська національна культура піддавалась жорстокому переслідуванню. І все ж, усупереч цим несприятливим історичним обставинам, українська освіта, наука та філософія належать до найдавніших: ще в Київській Русі не лише творилися художні твори, літописи, право і т. д., а — хай у міфологічній і теїстичній формах — здійснювалось осмислення світу, людини, сенсу буття, історії. Відтоді, за винятком хіба що періодів найжорстокіших погромів, нитка українського філософського мислення не переривалась. І даний підручник простежує цю неперервність.

Концепція підручника — тематично-персональна. Висвітлення окремих інтелектуальних явищ (шкіл, напрямів, рухів), у тому числі тематично об'єднаних, пов'язане з розділами, присвяченими найвидатнішим мислителям. Разом з хрестоматією «Історія філософії України» (К., 1993) він сприятиме формуванню цілісного уявлення про розвиток філософської думки в Україні.

Автори розглядають цей підручник як першу спробу філософського осмислення історії і суспільного життя українського народу в контексті всесвітньо-історичного поступу людства; вони покладають надію, що науковці в галузі українознавства включаться до процесу створення нового підручника з історії та теорії філософської думки в Україні.

УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ В КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ

● Нація та національна культура ● Етногенез і націостановлення українців ● Джерела й складники української культури ● Дві концепції історії філософії ● Поняття національної філософії ●

Нація та національна культура. У широкому (антропологічному) значенні словом «культура» позначається все витворене даним соціумом на додаток до природного оточення. Тобто це той «життєвий світ» (В. Дільтей, Е. Гуссерль), який соціум убудовує в природне оточення. Поняття життєвого світу й природного оточення, яким послуговується Арнольд Гелен в «Основах філософської антропології», є найважливішими для розуміння культури в антропологічному значенні слова. Життєвий світ тварини є «витинкою» з природного оточення, він заданий тварині її генетичною інформацією. Людина, на відміну від тварини, в основі своїй не детермінована об'єктивними чинниками, вона творить свій життєвий світ (культуру), вбудовуючи його в природне оточення. При цьому вона перетворює свою негативну свободу (свободу від об'єктивних детермінацій) у позитивну свободу — у творення особливого життєвого світу, самобутньої культури. Такі самобутні культури деякі дослідники позначають словом «цивілізації» (Е. Б. Тайлор, А. Тойнбі та ін.), однак поняття культури та цивілізації можуть відрізнятися й навіть протиставлятися (О. Шпенглер).

Самобутні культури здатні об'єднувати людей у спільноти. Спільноти — це не просто групи людей зі спільними культурними ознаками, а цілісності, об'єднані культурно-психічним підтекстом, витвореним історично. Цим спільноти відрізняються від спільностей (наприклад, раси чи мовні групи), від договірних спілок чи «суспільств» у розумінні М. Вебера. Спільнотами є сім'ї, етноси, нації, релігійні общини тощо. Етнос — це спільнота, в яку люди об'єднані

культурними чинниками різної природи (міфи, звичаї, мова, вірування, установи й т. д.). Словом, «етнос» позначають, як правило, донаціональні культурні спільноти — общини, племена, союзи племен і т. п. Однак деякі етнологи (наприклад, М. Гумильов) уживають це слово в ширшому значенні, називаючи етносами також нації. Але якщо прийняти такий спосіб застосування слова «етнос» і вважати нації етносами, то слід наголосити, що *нації — це особливі етнічні утворення.* У чому ж полягає ця особливість? Перш ніж відповісти на це питання, необхідно врахувати, що слово «нація» у повсякденному та науковому вжитку застосовується двозначно. Німецький філософ та історик Фрідріх Майнекке у праці «Космополітизм і національна держава» розрізняє два поняття нації: а) нація як культурна спільнота («культурна нація», «нація-етнос»); б) нація як політична спільнота («політична нація», «нація-держава»).

Належність людей до націй-етносів не залежить від державних кордонів: вона визначається існуванням так званої «національної культури» й тим, яку саме національну культуру дана особа вважає «своєю», «рідною». Культурні нації, нації-етноси формувалися протягом століть шляхом переростання етногенезу в націостановлення. Політичні нації з'явилися тільки внаслідок виникнення національних держав, тобто після розпаду колишніх теократичних і монархічних імперій («наднаціональних держав»). Належність до політичної нації визначається громадянством, якщо при цьому громадяни відчувають і усвідомлюють себе часткою однієї громади («громадянського суспільства»). Українська політична нація сьогодні лише постає: нижче ми застосовуємо слово «нація» тільки в значенні культурної нації чи нації-етносу.

Нації не з'являються лише як просто продовження етногенезу, а шляхом творення нового типу культури, яка одержала назву «національної культури». Виникнення національної культури і є найважливішим чинником націостановлення. Але що таке національна культура? Пояснити природу національної культури найпростіше через її виникнення. Донаціональне соціальне й культурне життя (наприклад, в аграрному суспільстві) характеризувалося великою культурною різноманітністю; як показує Ернст Гелльнер у праці «Нації і націоналізм», в аграрному суспільстві не було ні спонуки, ні засобів для того, щоб витворити ширші культурно однорідні спільноти. Люди до появи нації усвідомлювали себе належними до общини, племені, села тощо. Не було єдиної культури, яка об'єднувала б навіть культурно споріднені племена в одну культурну спільноту. Творення національної культури (а отже, нації) полягало в тому, що з попередньої культурної різноманітності бралися якісь явища (міфи, легенди, епос, діалект тощо) і їм надавався статус спільної культури для всіх тих спільнот (общин, племен, сіл, міст і т. д.), які культурно об'єднувалися.

Виокремлення деяких елементів із попередньої етнокультури не було механічним процесом: культурна еліта, що виконувала цю роботу, творчо переробляла ці елементи, синтезувала їх у певну цілісність, творила ідеалізований образ нації чи, як іноді говорять, «національний міф». При цьому важливо було зберегти зв'язок цієї нової культури з тим етнокультурним підгрунтям, на основі якого вона виникала: адже тільки таким чином можна було забезпечити цій культурі перспективу утвердитися в ролі спільної культури. Аби національна культура з'явилась як реальність, не обов'язково було знищувати раніше існуючі культурні відмінності; достатньо було, щоб існування регіональних культур не заважало існуванню спільної, «паралельної» культури. Скажімо, якщо який-небудь діалект одержував статус національної мови, то досить того, щоб інші діалекти не претендували на цей статус.

Водночас із творенням національної культури, а то ще й до того, відбувалося перетворення в самосвідомості людей. Якщо раніше людина усвідомлювала себе належною тільки до якоїсь реальної невеличкої спільноти (сільська община тощо) чи до «уявної спільноти» (Бенедикт Андерсон), такої як «християнський світ» тощо, то тепер місце таких спільнот займає нова «уявна спільнота». Відбуваються зміни в ціннісних орієнтаціях: в ієрархії цінностей на вищий щабель підноситься нова цінність — нація (яка іноді навіть витісняє колишню вищу цінність — Бога). *Становлення націй рівноцінне творенню національної культури та національної самосвідомості.*

Утвердженню й поширенню національної культури та національної самосвідомості сприяли різноманітні чинники: адміністративні (роль аристократичних і монархічних адміністрацій), релігійні (роль реформації у творенні європейських націй), ідеологічні, економічні (роль капіталізму), технічні (поява друкарського верстата) тощо. Різні етнологи наголошують на ролі якогось одного чи кількох чинників. А проте варто мати на увазі, що творення кожної нації є унікальним процесом, і, отже, дослідник має встановлювати роль тих або інших чинників тільки шляхом конкретного історичного дослідження.

Національна культура — це передусім особлива сфера спілкування, що об'єднує індивідів завдяки наявності єдиного контексту спілкування. Цей контекст реально існує завдяки тому, що деякі культурні явища набувають загального значення незалежно від того, на якій регіональній основі вони виникають. Те, які саме явища є визначальними в цьому контексті, не залишається цілком незмінним: щось (як, наприклад, етнокультура) є більш сталим, тоді як значущість творів професійної культури більш піддатлива переоцінці. Процес національного самовизначення неперервний: весь час відбувається переосмислення того, якими «ми» були в минулому, якими є сьогодні і якими хочемо стати в майбутньому. Існує певна напруга між традицією (як вона осмислюється) й новаціями; ці процеси перебувають у діалектичній взаємодії.

При дослідженні національних культур в історії європейської та української думки існували — та й сьогодні існують — деякі крайні підходи й методології. Перша група таких методологій може бути названа детермінізмом і редукціонізмом. Детермінізм у філософії культури виявляється в тому, що життєві світи чи культури розглядаються як зумовлені якими-небудь причинами чи обставинами (географічними, біологічними, економічними, психологічними тощо). Ці підходи можуть бути названі також редукціоністськими, оскільки культурні явища пояснюються шляхом зведення їх до простіших явищ. Прикладами редукціонізму можуть бути: географічний — Монтеск'є, економічний — К. Маркс, біопсихічний — З. Фрейд, «біоенергетичний — Лев Гумильов і т. д. Основна помилка детермінізму (й редукціонізму) полягає в нерозумінні того, що всі зовнішні чи об'єктивні чинники входять у культуру лише як опосередковані творчою уявою: вони перетворюються, переосмислюються.

До крайніх методологій належать також надмірно голістські. Голізм у філософії культури (від ὅλος — весь, цілий) полягає в припущенні, що культури, зокрема нації,— це своєрідні організми або колективні особистості. Тобто самобутні культури й нації значаться як явно цілісні утворення. Приймається, що ця цілісність дана як природне явище, а не є наслідком дії об'єднуючих культурних чинників. Джерела цієї концепції, як правило, закорінені у філософію романтизму; певний внесок у підтримку цього погляду здійснив Гегель. Насправді навіть цілісність окремої людини є відносною: цілісність своєї особистості людина розглядає скоріше як проект, який вона мусить здійснювати все життя. Різні соціальні ролі, біологічні особливості й імпульси, різні періоди людського життя і т. д.— усе це, як правило, порушує цілісність особистості; тож аби досягти цієї цілісності, людина повинна докладати зусиль. Тим більше це стосується будь-якої самобутньої культури, в тому числі нації як культурної спільноти. Існування різноманітних тенденцій у ній, різнорідних вживлень (ще не «перетравлених» і т. д.) робить національну культуру й націю лише відносно цілісними. Видатні мислителі й діячі національної культури, по суті, змушені на кожному етапі національного буття переосмислювати заново тенденції, джерела культури, аби досягти гармонії, яка виявляється знову порушеною.

До крайніх концепцій у філософії культури належать також універсалізм і культурний релятивізм. Універсалізм вважає культуру в основі своїй загальнолюдською, універсальною. Трудність цієї концепції полягає у її неузгодженості з фактами: історія свідчить, що людство завжди було поділене на велику кількість культурно самобутніх спільнот. Не лише в минулому, а й сьогодні дослідник культури має справу не з єдиною культурою, а з великою кількістю різноманітних культурних традицій. Цей факт і став основою для протилежної концепції — твердження про те, що поняття загальнолюдської культури є фікцією: логіка, етика, право і т. д. творяться у просторі самобутніх культур, і отже, ніяких універсальних (загальнолюдських) логічних, етичних, правових стандартів не існує: поняття добра і зла, краси, права є відносними (релятивними), вони залежать від тієї самобутньої культури, в межах якої витворені. Культурний релятивізм іще називається фундаменталізмом: існує релігійний, класовий, національний фундаменталізм. Критика культурного релятивізму, чи фундаменталізму здійснюється через показ того, що в міру зростання контактів між культурами, розмикання їх ізольованого існування відбувається становлення людства як культурної спільноти.

Нація не є біологічним явищем, хоча біологічні та біоенергетичні чинники безперечно включені, як моменти, в процес етногенези й націогенези. Та визначальною є не енергія й воля окремих осіб (еліти), а енергія, котру містить у собі створювана культура — це є духовна, а не фізична чи біопсихічна енергія. Нація є різновидом духовної соборності людей: ця соборність забезпечується не волею, енергією та примусом якоїсь державницької чи культурної еліти, а тією моральною та естетичною силою, яку містить у собі національна культура. Це не означає, що вольовий чинник узагалі не має ніякого значення в бутті

нації й національної культури: творення нації і буття нації не відбувається в ідеальних умовах. Нація і національна культура є цінностями, що потребують підтримки й захисту; цей захист передбачає, отже, волю до утвердження цих цінностей і захисту їх від агресії з боку ворожих сил. Експансія однієї національної культури за рахунок іншої — це ще занадто поширене явище, і доки існують намагання одних націй розширити свій «життєвий простір» за рахунок інших, асимілювати інших, потреба у вольовому опорі цій агресії залишиться актуальною.

Кожна національна культура є самобутнім життєвим світом, у ній закодовані спосіб світосприймання та світорозуміння даної нації. І в цьому смислі національна культура містить у собі самобутній світогляд. Історики часто називають такі світогляди «ідеологіями». Однак треба пам'ятати, що тут слово «ідеологія» застосовується в широкому значенні слова, як світогляд (а не в розумінні «політична ідеологія»). Той світогляд, який містить у собі національна культура, не є раціонально впорядкованою системою ідей: спосіб буття цього світогляду в культурі не має характеру моделі, вживленої в художню тканину. Хоча дослідники пробують виокремлювати світогляди (як світоглядні моделі!) із самобутніх культур, але таким чином стереоскопічне бачення, вся полісемія й глибинність самобутньої культури спрощуються до площинного й лінійного бачення. Архетипи світосприймання і світорозуміння, закодовані в самобутніх культурах, не піддаються простому вираженню в абстрактних поняттях: архетип — це лише канва, що зберігає в собі різні перспективи й художнього, й раціонального тлумачення.

Сказане тут про національний світогляд як елемент національної культури дає розуміння того, чому просте раціоналістичне моделювання цього світогляду завжди залишає враження примітивізації. Ось чому «дух нації» чи «національну душу» швидше здатні висловити поети й митці, ніж схопити в чітких формулах аналітики. У філософії скоріше феноменологічні та герменевтичні методи, аніж суворо логічні здатні бути більш плідними для дослідження самобутнього світу національної культури й національної психіки. Ясно, що некритичне покладання на інтуїцію, коли кожен «духовидець» оголошує своє відчуття «духу нації» єдино правильним, теж загрожує крайністю — повним суб'єктивізмом у висновках. Вихід полягає в тому, аби дослідження світу національної культури й національної психіки поєднувало в собі інтуїтивні прозріння з самокритичною оцінкою тих висновків, які робляться дослідником.

Етногенез і націостановлення українців. Відомі політичні обставини не сприяли в минулому дослідженню етногенезу та націостановлення українців. У радянській імперії історики й етнологи займалися здебільшого дослідженнями етногенезу слов'ян, тобто надетнічної культурної спільності. Твердження про те, що принаймні східнослов'янські нації (білоруси, українці, росіяни) в минулому творили одну «народність», було пов'язане з ідеологією, яка ставила своєю метою знищити нації заради творення особливої, «радянської нації». Ось чому робився посилений наголос на культурні однорідності якщо не всіх, то принаймні східних слов'ян, з ігноруванням фактів, що цьому суперечили. Такий підхід одержав підтримку також у культурно-структурологічних дослідженнях (В. В. Іванов, С. А. Токарєв, В. Я. Пропп та ін.). Структуралізм методологічно зорієнтований на знаходження універсальних структур, моделей, архетипів і т. д., тобто знаходження спільного шляхом порівняння, а не індивідуалізацію та входження в самобутні культурні світи.

Тенденція наголошувати культурну однорідність та ігнорувати культурну різноманітність знайшла своє відображення передусім при поясненні культури Київської Русі. Твердження про існування культурно однорідної давньоруської народності було підняте до рівня офіційно прийнятої догми, й ціла низка вчених захищала її. При цьому зовсім нехтувалися факти, які свідчили про існування відмінностей у релігійних віруваннях, звичаях, побуті, способах соціальної організації в різних регіонах Київської Русі. Твердження про культурну однорідність Київської Русі почасти було наслідком ототожнення держави з культурною спільнотою. З факту існування однієї «офіційної» культури, зокрема однієї писемної мови, робився висновок про етнокультурну однорідність на великих просторах давньоруської держави.

Все ж попри названі тут підходи, які значною мірою підтримувалися відповідною ідеологією, низка українських істориків, археологів, етнографів розвивали у своїх працях концепцію про глибинні культурні джерела української нації. Тут немає потреби докладно заглиблюватись у проблему етногенезу та націостановлення українців: зупинимось лише на деяких найважливіших моментах. Передусім щодо хронологічних рамок процесу націостановлення. Бойд Шейфер, досліджуючи процес становлення європейських націй, датує хронологічні рамки цього процесу в межах XIII—XVIII ст. Установлення хронологічних меж націостановлення включає елемент умовності: все залежить від

того, яку частину етногенезу включати в націогенез. Окрім того, має значення й те, націостановлення відбувається інтенсивно чи мляво, чи воно переривається й утруднюється зовнішніми втручаннями і т. д. Становлення української нації перебігало повільно, переривалося й утруднювалося зовнішніми втручаннями.

Націостановлення українців, як і будь-якої іншої нації, не можна пояснити без звертання до етногенезу, до розгляду того, як перебігали етнічні процеси протягом тисячоліть і століть на тій землі, на якій згодом сформувалась українська нація. У ближчій ретроспективі тут важливий процес консолідації тих племен і племінних союзів, які входили в Київську Русь. Очевидно, що це групування перебувало під могутнім впливом адміністративних і політичних чинників (провідна роль полян-росів, феодальна роздрібненість тощо). Не можна недооцінювати ролі адміністративного чинника також у литовський період та в часи існування гетьманської адміністрації. Водночас є очевидним, що роль цього чинника в націостановленні українців була значно меншою, ніж при формуванні європейських націй чи, скажімо, російської нації. Це зумовлено відсутністю української державності після розпаду Київської Русі. Ця обставина взагалі підважила процес становлення української нації настільки, що він не може вважатися завершеним ще й сьогодні (не подолані наслідки російської асиміляції). В окремі періоди особливо чітко простежується роль релігійного чинника, наприклад у протистоянні польській асиміляції.

Особливість націостановлення українців полягала в тому, що державницька й культурна еліта, яка відігравала провідну роль у становленні багатьох націй, в Україні періодично асимілювалася чи знищувалася. Це дало підставу Івану Лисяку-Рудницькому говорити про демократичний, а не елітарний спосіб формування української нації (в зв'язку з чим він називає українську націю «неісторичною»). Справді, добре розвинена українська етнокультура, носієм якої виступав народ, давала змогу протистояти асиміляції тоді, коли культурна еліта значною мірою піддавалась асиміляції. Це не значить, що становлення української нації відбувалося без провідної ролі культурницької еліти (що взагалі неможливо). Йдеться лише про те, що зміна еліт відбувалася без успадкування націотворчої місії; наприклад, еліта в XIX—XX ст. не успадкувала цю місію від попередньої, а з'являється на основі широкого національного руху.

Становлення української нації залишиться не поясненим без урахування геополітичного чинника: велика демографічна мобільність, як наслідок передусім сусідства степу, вимагала колективних зусиль самозахисту. Нарешті, важливою є також роль професійної культури — в цьому розрізі достатньо згадати про роль поезії Шевченка.

Джерела й складники української культури. У загальнофілософському розумінні джерелом будь-якої самобутньої культури, в тому числі національної, є творча енергія соціумів та індивідів, що до них входять. У цьому відношенні культурна різноманітність світу є виявом різноманітності самої природи, її життєвих форм.

Та коли говорять про джерела конкретної національної культури, то не мається на увазі це загальне філософське пояснення. Оскільки національні культури — відносно пізні утворення в довгій історії людства, то, говорячи про джерела цих культур, дослідники намагаються згрупувати чинники, які так чи інакше визначили їх особливості. Кожна національна культура має як спільні з іншими, так і свої власні джерела становлення. Основні класи явищ, які можна віднести до джерел кожної національної культури, є такими: а) природне оточення, в тому числі фізичні й біологічні особливості носіїв даної культури; б) етнокультурні успадкування від давніх історичних періодів; в) історичні події, в тому числі соціально-економічні зміни; г) взаємини з сусідами й зовнішні культурні впливи; д) професійна культурна творчість і відповідно роль культурної еліти.

Не зупиняючись докладно на розгляді питання про джерела української культури, зазначимо лише ті з них, які належать до найважливіших. Це — природне оточення (земля); українські давні вірування й етнокультура взагалі; християнство; інші зовнішні впливи (східні та західні); професійна культура. Тут також не обходиться без крайнощів, коли одне з названих джерел вважається найважливішим для становлення української нації і національної культури. Причиною цих абсолютизацій нерідко є світоглядні чи ідеологічні орієнтації. Так, прихильники Рун-віри схильні до применшення, а то й заперечення християнства як джерела української культури; інші саме це джерело вважають найважливішим.

Обидва ці джерела є однаково важливими: применшення ваги одного за рахунок іншого не сприяє пошукові істини. Християнська віра, християнські етичні цінності не лише є важливою підосновою української професійної культури (в тому числі філософії), а й стали визначальною

ознакою українського народного світогляду. Така висока оцінка християнства як джерела української національної культури не заперечує, однак, ваги дохристиянських вірувань. Митрополит Іларіон, якого навряд чи можна запідозрити в особливих симпатіях до язичництва, говорить: «Віра народу лежить в основі його культури, й цієї культури годі нам зрозуміти без вивчення народної віри. А в основі цієї народної віри — більше чи менше — лежить таки його віра дохристиянська. У цьому вага дохристиянських вірувань. ... Сучасної духовної культури українського народу належно й глибоко ніхто не зрозуміє, коли він не знає його вірувань дохристиянських».

Якщо мати на увазі українську професійну художню творчість і філософію, то до джерел української культури належить також антична культура: давніше через південь, а пізніше через захід античні впливи постійно живили українську культуру та засвоювалися нею. Західні впливи, зрозуміло, не зводяться лише до цих чинників: від часів Київської Русі, а потім у литовський період важливим було також засвоєння деяких європейських політичних і правових ідей та установ. Усе це дає підставу віднести українську культуру до сім'ї європейських. Однак це не має вести до ігнорування східних запозичень, упливів та елементів в українській культурі. Омелян Пріцак поділяє джерела української культури на дві групи. До першої він відносить ті, що у своєму з'єднанні склали основу української культури: доіндоєвропейські, індоєвропейські, праслов'янські, балканські, іранські та алтайські. До другої — античні (грецькі, римські), германські, візантійські та західноєвропейські. Як бачимо, вчений надає великого значення східним елементам. Співвідношення західних і східних джерел та впливів є однією з поважних тем історичних, культурологічних і філософських студій в україністиці. Тут можна лише вказати на цю проблему.

О. Пріцак, по суті, ототожнює джерела й складники української культури, однак корисно було б ці поняття розрізнювати. Коли говорять про джерела національної культури, то мають на увазі явища, що допомагають з'ясувати становлення даної культури та її особливості. Про складники культури говоримо не в діахронічному (часовому), а в синхронічному контексті, тобто розглядаємо її склад у конкретний історичний момент. Хоча джерела й складники пов'язані між собою, але ототожнювати ці два поняття методологічно недоцільно.

Перш ніж говорити про складники української культури, необхідно взяти до уваги рухливість обсягу поняття

культури. Значення слова «культура» у різних контекстах мовлення то звужують (аж до того, що цим словом позначають лише мистецтво), то розширюють до антропологічного. Це є наслідком не стільки термінологічної недбалості, скільки наявності тісних взаємозв'язків між сферами культури в найширшому (антропологічному) значенні цього слова. Назвемо ці сфери: народна культура (етнокультура), релігія, професійне мистецтво (включаючи художню літературу), філософія, наука, морально-етична культура, політико-правова культура, техніка. Кожну з цих сфер можна, в свою чергу, поділити. Поняття культури, залежно від потреб, можна розширювати чи звужувати за рахунок включення чи виключення названих тут сфер. Говорячи про культуру, найчастіше виключають з обсягу цього поняття техніку (так звану «матеріальну культуру») та науку, але при глобальних підходах, коли порівнюються різні самобутні культури (чи «цивілізації» у А. Тойнбі), доводиться розглядати всі сфери у їх взаємозв'язку.

Ми не будемо тут аналізувати всі складники української національної культури, вкажемо лише на особливості деяких, найважливіших: етнокультура, релігія і професійна художня творчість. Етнокультура — це наслідок колективної творчості; джерело цього складника найдавніше. Етнокультура включає звичаї, фольклор, народне ремесло, мову. Унормована національна мова зазнала професійної обробки, але українська національна мова (більшою мірою, ніж деякі інші), витворена на народній основі. Етнокультура є найконсервативнішим елементом культури: її архетипи та стереотипи, в яких закодовано особливості світосприймання і світорозуміння нації, є визначальним чинником самобутності національної культури. На ранніх етапах становлення етнокультури її неможливо відділити від релігійних вірувань. В українську етнокультуру входять деякі символи, образи тисячолітньої давності (в колядках маємо відлуння магічних ритуальних дій, деякі елементи походять від часу трипільської культури й т. п.). Українська етнокультура, незважаючи на свій консерватизм, не залишалась протягом історії цілком незмінною: ідеологічні та соціально-економічні явища, особливо тривалі, впливали на етнокультуру, залишаючи в ній свої «осадки». Найбільший із впливів здійснило християнство.

Якщо ранні форми релігії привходять в етнокультуру, злиті з нею, то християнство як «зрілу» релігію не можна ототожнювати з етнокультурою; воно витворило свої установи (церкву), свої традиції. Християнство, як і будь-яка світова релігія, поширюючись, не зберігає свою тотожність;

важливо бачити, яку модифікацію воно дістає в межах даної національної культури. По-перше, аби утвердитися, що християнство в Україні ввібрало багато елементів етнокультури, по-друге, що релігійність українців зазнала західних, іноді суперечливих, впливів — реформації, протестантизму, католицизму. І. Л.-Рудницький зауважує, що не лише в політико-правовій культурі українців не прижився «візантіїзм», але їхня релігійність теж значною мірою є «унійною». Згадані впливи ослабили канонічний і ритуальний бік релігії; натомість була посилена роль «внутрішньої» віри; любов до ближнього стала настільки важливою умовою любові до Бога, що це, як у Шевченка, вело до «богоборництва». Образ суворого Бога-вседержателя та Бога караючого був пом'якшений в українців дуже поширеним культом Матері Божої. Всі ці ознаки «гуманізації» християнства знайшли свій вияв також в українській теософії (Г. Сковорода). Не можна недооцінювати і впливу католицизму на релігійні вірування українців, хоча цей вплив значною мірою був ослаблений необхідністю протистояти польському культурно-державному тиску. За всієї суперечливості цих західних впливів і наявності в українців різних релігійних конфесій національна релігійність українців («народне християнство») — явище значно більш цілісне, ніж може здаватися з першого погляду. Адже релігійність і світогляд народу не можуть існувати у відриві одне від іншого. Інша справа, що історичні умови не сприяли, аби особливості релігійної віри українців були виявлені в розбудові єдиної української християнської церкви, розробці теософії й теології; підпорядкування української церкви Московському патріархату — одна з найважливіших умов у цьому відношенні. І все ж особливості українського «народного християнства» виявлялися в народній релігійній творчості; крім того, релігійно-філософська традиція залишалася живою до початку XX ст.; вона здійснила, зокрема, вплив і на деяких російських релігійних філософів (Л. Толстой, В. Соловйов).

Українська професійна художня творчість і взагалі вся професійна українська культура (включаючи науку та філософію) має тисячолітню історію. Як уже зазначалося, вона належить до сімейства європейських культур. Наголошуючи на цьому, дослідники не стільки пов'язують з таким твердженням якусь оцінку, скільки формулюють важливу методологічну орієнтацію: без знання античних і християнських джерел, європейської філософії та культури багато чого в українській культурі не можна зрозуміти й пояснити.

Хоча етнокультура належить до важливих джерел самобутності професійної художньої творчості, але остання творить свої власні традиції: навіть найбільш «народні» витвори професійної художньої творчості наївно розуміти як «голос народу». Те, які елементи етнокультури привносяться у професійний художній твір і як вони переосмислюються творцем, доводиться досліджувати в кожному конкретному випадку. Професійна художня творчість має зворотний вплив на етнокультуру, особливо в період націостановлення. Хоча українська літературна мова, скажімо, й творилася скоріше на народній основі, ніж на традиціях попередньої писемної мови, але роль професійної творчості в цьому значно більша, ніж може здаватися.

Професійна культура (якщо слово «культура» застосовувати в широкому значенні) включає не лише мистецтво, а й науку та філософію. Філософія увінчує органічний і вільний розвиток національної культури. Ті нації, що в новий і новітній час зробили найбільший внесок у розвиток філософії (французи, англійці, німці), мали для цього дві найважливіші передумови: відсутність національного гноблення (тобто безперешкодний розвиток національної культури) та відносно високий рівень вільнодумства. Українська філософія розвивалася за інших умов; крім того, в умовах національного гніту український інтелект змушений був працювати на чужій ниві. Не лише філософія увінчує повноцінний розвиток культури, а й водночас філософські ідеї мають зворотний вплив на розвиток національної культури.

Дві концепції історії філософії. Дослідження історії філософії може здійснюватися двома способами: а) історія проблем та ідей може розглядатися незалежно від того, в межах якої національної культури вони розроблялись; б) історія проблем та ідей розглядається у контексті даної національної культури. Перший спосіб має перевагу логічної впорядкованості: тут у центрі уваги перебуває рух думки — постановка проблем і спроби їх вирішення. Саме так, як правило, здійснюється дослідження будь-якої науки — математики, фізики тощо. Вада цього підходу полягає в тому, що народження ідеї і формулювання проблеми виривається з культурного контексту. Іноді це призводить до хибного тлумачення самих ідей; їх пояснюють у якомусь загальному (і штучно витвореному) контексті, який міг бути й не визначальним для автора ідей. Це не значить, що такий підхід безплідний, але історик філософії має остерігатися того, аби, поєднуючи ідеї, що творилися на

5931
Міжнародний соняшно університет
БІБЛІОТЕКА
інв.N

різному культурному підгрунті, не спотворити змісту цих ідей. Запозичення й перенесення ідей із одного культурного підгрунтя на інший зумовлює їх переосмислення. Друга вада такого способу дослідження полягає в тій занадто великій ролі, яку відіграє концепція, обрана істориком філософії. Він, як правило, відбирає такі імена та твори, які вважає важливими з огляду обраної концепції, все інше ігнорує як менш важливе.

Дослідження історії філософії як історії національної філософії (англійської, німецької, української і т. д.) дає змогу дослідникові враховувати культурний контекст, тобто застосовувати герменевтичні методи,— писати «розуміючу» історію філософії. Відтак і запозичення якихось ідей та їх перетлумачення на іншому культурному підгрунті й витворення оригінальних ідей дістає більш адекватне пояснення. Це не значить, що другий підхід є єдино можливим і науково виправданим. Різні підходи мають розглядатися як взаємодоповнювальні.

Поняття національної філософії. Розуміння того, що таке національна філософія, може грунтуватися на наступному міркуванні. Оскільки національна культура містить національний світогляд, то національною є та філософія, яка так чи інакше висловлює цей світогляд. Можна це твердження обернути: по тому, які філософські традиції розвиваються в межах даної національної культури, можна судити про особливості світосприймання та світорозуміння даної нації. Не можна сказати, що ці твердження взагалі позбавлені підстави. І все ж таке розуміння національної філософії недооцінює автономію філософського мислення, яке завжди шукає власних підстав для прийняття тих чи інших тверджень, ідей і т. д. Сократ, який почав піддавати сумніву існування давньогрецьких богів і започаткував звільнення мислення від влади віри, по суті, вступив у суперечність із світоглядом давніх греків. Спроба врятувати назване розуміння національної філософії тим, що говорять про спосіб мислення чи «ментальність» нації, яка нібито знаходить вияв у національній філософії, веде лише до схоластичних суперечок. Ставлення філософії до усталених світоглядних стереотипів критичне: філософія безперервно піддає критичній переоцінці й свої власні традиції. Філософія — це постійний рух думки, який включає як свій момент і пошуки підстав самої думки.

Більш перспективне розуміння національної філософії не розглядає її як вияв національного світогляду або національної «ментальності»: визнається автономія філософії, вона береться так, як склалася історично. Приймається, що об'єктами дослідження в історії національної філософії мають бути будь-які філософські ідеї, що або витворені людьми, які належать до даної культурної спільноти (нації), або такі, що стали фактом інтелектуального життя даної нації. Отже, такий підхід дає можливість вивчати будь-які філософські ідеї, які на тій чи іншій підставі можуть розглядатися в контексті інтелектуального життя даної нації. Звичайно, цей підхід не виключає також виокремлення якихось переважаючих ідейних тенденцій чи способів мислення. Так, вважається, що англійська філософія — емпірично-аналітична, французька — раціоналістична, німецька — спекулятивно-ідеалістична й т. д. Переважаючою тенденцією в українській філософії вважається так звана «філософія серця». Однак, застосовуючи такі загальні характеристики, необхідно завжди пам'ятати, що маємо справу зі свідомо допущеними спрощеннями. Так, в українській філософії, попри релігійно-містичну чи релігійно-ідеалістичну філософську антропологію («філософія серця»), репрезентовану Григорієм Сковородою і почасти Памфілом Юркевичем, маємо філософські ідеї, які не вписуються в цю традицію. Фактично поза цією традицією лежать філософські курси професорів Києво-Могилянської академії чи, скажімо, аналітично зорієнтована філософія другої половини XIX — початку XX ст.; наприклад філософія Олександра Потебні чи Володимира Лесевича.

Отже, предметом дослідження в історії української філософії мають бути такі філософські ідеї, які за тими чи іншими ознаками можуть розглядатися як явище українського культурно-національного життя. Ці ознаки дуже різні: належність автора ідей до даної нації-етносу, його національна самосвідомість, мова написання твору, зв'язок з національними культурними традиціями, значення твору в контексті українського національного культурного життя, праця в українських національно-культурних установах і т. д. Жодна з цих ознак не може вважатися вирішальною й самодостатньою. Було б виявом догматизму наперед визначати набір тих ознак, за якими дослідник має включати якесь явище до предмета свого дослідження. Сам дослідник, включаючи те чи інше явище, вказує (явно чи неявно) й на ті підстави, на основі яких він це робить. І тут, очевидно, різні дослідники не обов'язково будуть згодні в тому, які саме явища інтелектуального життя мусять бути об'єктом дослідження. Скажімо, вплив творів Гоголя на освічених українців може вивчатися в контексті українського інтелектуального життя. Ясна річ, що Гоголь

у цьому контексті — це щось інше, ніж Гоголь у контексті російського культурного життя. Погляди Володимира Соловйова — в міру того, як нас цікавлять у цих поглядах впливи, скажімо, Памфіла Юркевича чи традиції, що тягнуться від Києво-Могилянської академії,— так само можуть бути об'єктом такого дослідження. Поширення ідей Канта, Шеллінга чи Гегеля в Україні, діяльність німця Йогана Шада в Харківському університеті (все це є важливими фактами українського культурного та інтелектуального життя) теж мають бути предметом вивчення в історії української філософії.

Навіть зв'язок з українським культурним та інтелектуальним життям не може розглядатися як абсолютний показник: ряд філософських творів у минулому з тих чи інших причин було вилучено з українського культурно-інтелектуального контексту. Серед цих причин на першому місці стоять політичні та ідеологічні. Така доля спіткала філософські твори Памфіла Юркевича, а також твори українських мислителів, що жили й творили в еміграції,— Івана Мірчука, Миколи Шлємкевича, Дмитра Чижевського, Івана Лисяка-Рудницького та ін. Їх зв'язок з українською культурною спільнотою, з проблемами українського національно-культурного життя не може бути поставлений під сумнів (та й написані вони здебільшого українською мовою), отже, вони також мають бути включені в контекст того спілкування, з якого були штучно вилучені.

У міру становлення й зміцнення української нації як політичної спільноти, у визначенні того, кого слід вважати українським математиком, фізиком, філософом і т. д., все більшу роль відіграватиме громадянство та мова твору. Оскільки українська політична спільнота має бути культурно об'єднана не лише на основі громадянської свідомості (тобто усвідомлення громадянином своєї належності до однієї громади — нації як політичної спільноти), а й на основі прийняття політичною спільнотою національної мови як важливого консолідуючого чинника, то громадянство й мова написання стануть вирішальними ознаками належності до української нації. Це не означає, що існування українців як нації-етносу з їх етнічною самосвідомістю втратить будь-яку вагу. І в майбутньому матиме значення, чи українець, скажімо, польського походження культурно інтегрується в польське культурне життя (мовою своїх творів, їх проблематикою і т. д.), чи його твори можуть розглядатися як факт українського національно-культурного життя. Те саме можна сказати про етнічних українців, які проживають за межами України: етнічний українець мовою своїх творів або їх проблематикою може виразно демонструвати свою належність до української нації як культурної спільноти (яка, як відомо, не знає державних кордонів); в інших випадках він сповна інтегрується в культурно-інтелектуальне життя тієї політичної нації, до якої належить. В такому разі його творчість навряд чи можна розглядати в контексті українського культурно-інтелектуального життя.

Рекомендована література

Булашев Г. Український народ в своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. К., 1992.

Гелен А. Основы философской антропологии // Человек в западной философии XX века. М., 1988.

Геллнер Эрнест. Нации и национализм. М., 1991.

Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. Л., 1990.

Дашкевич Ярослав. Перегук віків: три погляди на минуле і сучасне України // Україна: Наука і культура. К., 1993.

Жмир В. Ф. На шлях до себе (Історія становлення української свідомості) // Філос. і соціол. думка. 1991. № 1—4.

Іларіон Митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. Вінніпег, 1965.

Історія філософії на Україні: У 3 т. К., 1987. Т. 1.

Костомаров Микола. Дві руські народності // Історія філософії України. Хрестоматія. К., 1993.

Лісовий В. С. «Культура» та «цивілізація» (концептуально-семантичний аналіз) // Філос. і соціол. думка. 1992. № 12.

Лісовий В. С. Етнос і нація // Вісн. Академії наук України. 1993. № 10.

Маланюк Євген. Нариси з історії нашої культури. Нью-Йорк, 1954.

Нечуй-Левицький Іван. Світогляд українського народу. К., 1992.

Семчишин Мирослав. Тисяча років української культури. Нью-Йорк, 1988.

Тайлор Э. Б. Первобытная культура. М., 1989.

Чижевський Дмитро. Нариси з історії філософії на Україні. К., 1992. Розділи 1, 2.

ДАВНЬОСЛОВ'ЯНСЬКА МІФОЛОГІЯ — ПЕРЕДДЕНЬ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ

● Загальна характеристика слов'янської міфології. Джерела й методи вивчення ● Мотив космогонічного агонузмагання ● Космогонічна жертва ● Мотив «золотої середини» у давньослов'янських космогонічних уявленнях ● Ранньоісторичні уявлення. Перехід від космогонічної до ранньоісторичної схематики ●

Загальна характеристика слов'янської міфології. Джерела й методи її вивчення. Світ давньослов'янської міфології напрочуд різноманітний. Незважаючи на те, що її не було зафіксовано у сталій літературній традиції (як, скажімо, давньогрецьку чи давньоіндійську), народна пам'ять зберегла красномовні свідчення про світогляд наших предків.

Головними джерелами відомостей про зруйновану під час християнізації міфологічну традицію є середньовічні хроніки, аннали, вчення проти язичництва («Слова»), апокрифічні твори, пам'ятки східної географії та мандрівної літератури, твори візантійських письменників. Певний матеріал дають пізніші фольклорні та етнографічні зібрання, а також сучасні лінгвістичні реконструкції.

Аналіз цих різноманітних джерел дає можливість зробити висновок про загальну архітектоніку слов'янської міфології. Дослідники підкреслюють існування принаймні чотирьох рівнів міфології давніх слов'ян, що відрізняються за функціями міфологічних персонажів. Перший рівень характеризується найбільш узагальнюючою функцією богів. До нього належать Перун і Велес (герої «Основного міфу» слов'янського стародавнього світогляду), а також Сварог, Дажьбог, Мокош, Яровіт. До другого рівня відносять божества, що уособлювали сезонні господарські цикли та втілювали цілісність замкнених соціальних угруповань: Род, Чур. Елементи третього рівня складають персоніфіковані космоетичні поняття — Доля, Лихо, Правда,

Кривда тощо. І нарешті, до четвертого рівня міфології належать різні групи неіндивідуалізованих істот — домовики, русалки, вили тощо. Окрему групу складають персонажі міфологізованої історичної традиції. У східних слов'ян — це Кий, Щек, Хорив.

Щоб краще збагнути роль, що її відіграла міфологія в духовному поступі нашого народу, звернемося до самого феномена міфу. Через те, що звичне, принаймні для європейця, поняття міфу було запозичене саме з античної міфології, в науці (до XX ст.) поширюється поняття про міф як про легенду, оповідь. Розпочате наприкінці XIX ст. вивчення міфічної свідомості нецивілізованих народів Америки, Африки, Океанії, Австралії значно розширило поняття міфу. Дослідження представників різних шкіл у вивченні міфології, до яких належать передусім такі, як лінгвістична (Я. та В. Грімм, А. Кун, В. Манхардт, М. Мюллер, Ф. І. Буслаєв, О. О. Потебня), антропологічна (Е. Тайлор, Г. Спенсер, Дж. Фрезер, Б. Малиновський, Л. Леві-Брюль, Е. Дюркгейм), символічна (Е. Кассірер, О. М. Фрейденберг), психоаналітична (К. Г. Юнг, З. Фрейд), структуралістська (К. Леві-Строс, Дж. Дюмезіль) дали змогу виділити основні риси міфосвідомості, які відрізняють цей історичний тип культурної свідомості від інших типів, скажімо, таких як релігія чи філософія. Серед цих специфічних рис міфосвідомості слід назвати суцільне олюднення навколишнього природного середовища, яке привело до метафоричного зіставлення природних і культурних (соціальних) об'єктів, намагання пояснити світ за допомогою звичних антропоморфних образів. Однією з рис міфу є його глибока символічність. Це значить, що предмети, не позбуваючись своєї конкретності, можуть ставати тут знаками інших предметів або явищ, тобто символічно заміновати їх. Для міфу, і це повною мірою визначає його специфіку, характерна заміна причинних зв'язків прецедентом, походження предмета видається за його сутність. Унаслідок цього у міфосвідомості теперішній та минулий стан речей існують одночасно, обидва є реально існуючими у міфологічному «теперішньому».

На думку О. М. Фрейденберг, міф існує як синкретизм слова, дії та речей. Це абсолютно замкнена система пояснення світу, яка виключає вихід на інший рівень «раціональності». Водночас 988 рік не став для Давньої Русі тією межею, що поклала край розвиткові міфічної свідомості давніх слов'ян. Скоріше це було народженням цікавого явища в історії вітчизняної духовності — явища, котре має назву двовір'я. Воно проіснувало в східнослов'янській

культурі аж до XX ст. Смисл його полягав у тому, що язичницькі уявлення, обряди створювали в народній свідомості єдине синкретичне ціле з тими уявленнями та обрядами, що їх було запроваджено в процесі християнізації. Тож двовір'я виступає характерною рисою слов'янської середньовічної ментальності; в деяких регіонах слов'янського світу (на Поліссі, на півночі Росії) воно збереглося аж до наших днів. У народній свідомості відбувалося ототожнення язичницьких богів із святими та пророками християнської релігії (Мокоші — з Параскевою, Перуна — з Іллею, Велеса — з Власієм і т. п.), ототожнення язичницьких обрядів з християнськими (зберігання дорогоцінних камінців за іконою, встановлення берези за алтарем у церкві, влаштовування гойдалки на Великдень). Контамінація міфологічної та християнської свідомості відбувалася не тільки на рівні «народного християнства». Апокрифічні твори слов'янства підтверджують, що саме переспів мотивів слов'янської, східної та західої міфологій створював неповторну симфонію смислів, яка притаманна цим літературним пам'яткам. Для того, щоб чіткіше розмежувати християнський та язичницький рівні в народній свідомості східного слов'янства, звернемося до основних мотивів міфологічних уявлень стародавніх слов'ян. Це можна зробити за допомогою двох методів — структурного та типологічного.

Відомо, що міфологія східних слов'ян належить до кола індоєвропейських міфологій. Тож буде доречною спроба вичленити мотиви слов'янської міфології шляхом порівняння її з іншими міфологіями умовного індоєвропейського регіону. Цей метод дослідження слов'янської міфології був успішно застосований В. М. Топоровим, В. В. Івановим, М. І. Толстим, М. В. Поповичем. Ці дослідники довели, що найбільш репрезентативними у світоглядному плані є ті мотиви міфології, що пов'язані з космо- та антропогенетичними уявленнями. Користуючись структурно-типологічним методом та орієнтуючись на уявлення про космо- й антропогенез, слід виділити такі мотиви слов'янської міфології: мотив космогонічного агону-змагання, мотив космогонічної офіри, мотив «золотої середини». Безсумнівний інтерес становлять також ранньоісторичні уявлення стародавніх слов'ян, які стали останньою сходинкою між архаїчним міфологічним засобом опису світу та християнськими уявленнями про земний шлях природного світу та людства.

Мотив космогонічного агону-змагання. Мотив «початку світу» є центральним у міфологічному універсумі культури.

Саме в ньому найбільш рельєфно висвітлюється ідеально сконструйована модель світу, в яку носії певної культури вписують самих себе. Подібно до того як самоідентифікація особи здійснюється за допомогою архетипіки «тіні» (К. Юнг), що створює подвійну систему віддзеркаленості особи, так само архаїчна свідомість звертається до моделювання бінарного світу, базовими протилежностями якого виступають Хаос і Космос.

У слов'янській міфології космогонічні ідеї ще дуже виразно несуть на собі відбиток архаїчної протиставленості хаосу та космосу, про що свідчить безпосередній дуалізм сил, які беруть участь у створенні космобудови. Репертуар слов'янських космогонічних сюжетів досить різноманітний. До нього належать космогонічний сюжет про Рода («Слово про вдування духу в людину»), антропогонічна версія «Повісті временних літ» (під 1071 р.), літописна оповідь про «кліщі Гефеста-Феости» (під 1114 р.), численні апокрифічні та народні легенди. Відомий дослідник слов'янського народного світогляду О. М. Веселовський зазначав, що в історію дуалістичних учень (йдеться про богомильські космогонічні версії) слов'янські народи зробили свій вагомий внесок, який залишив відбиток на всьому розвої середньовічної культури.

За найбільш поширеною у народних легендах та апокрифічних розповідях версією творення світу є справою двох братів, або двох голубів, або Бога та Сатанаїла. Одвічним «материнським лоном», з якого походить всесвіт, здебільшого виступає вода. Одним із варіантів цього сюжету є поява «зеленого явора» (або «дуба») з водної стихії. Творінню передує «рада», що відбувається між двома учасниками космогенезу. Досить часто космогенез уявляється як добування з морського дна жменьки землі (або піску). Ця дія мислиться як заповнення певного простору, що треба «облаштувати»:

Тогди ми, брате, світ обснуємо,
Світ обснуємо й наситимо,
Світ наситимо й наповнимо.

Слов'янській космогонії притаманний агоністичний тип оформлення мотиву «початку світу». Згідно з сучасною етимологією, яку використовує Ф. Б. Я. Кейпер, agōnistés — «це «той», хто здатний зустрітися лицем до лиця, гідний двобою, переможець». У найзагальнішій інтерпретації агоністика — це така форма світобудівної моделі, в межах якої зустріч хаосу та космосу мислиться безпосередньо, має стрімкий, напружений характер і завершується

перемогою однієї з сторін. Безсумнівним є вплив південнослов'янських богомильських джерел на формування таких текстів у східнослов'янській традиції. Але водночас слід брати до уваги й універсальність соціально-символічного підгрунтя ідеї агону, що базується на дуально-фратріальній організації первісної спільноти (О. М. Золотарьов).

У слов'янській космогонії агон може бути виражений двома способами. По-перше, як реальна боротьба: протидія-сперечання двох початків світобудови і є процесом утворення цієї останньої. Скажімо, сюжет про діставання землі з вод первісного океану, який часто називається «морем Тиверіадським», являє собою пізнішу обробку сюжету про двобій космічних творчих сил. До цього ж кола текстів слід віднести пам'ятку, відому за списками XVI ст.,— «Сперечання Землі та Моря». У ній відтворено архаїчне сперечання за першість у світобудові між двома персоніфікованими сферами Всесвіту — Землею та Морем. У процесі сперечання ці дві сфери буття виявляють усі можливі варіанти їх взаємовідносин з іншими стихіями буття, іншими природними сферами. Їхня сутичка є одночасно креативною.

Ще яскравіше тема агону розкрита в апокрифічному сказанні «О семи планітах», яке наводить О. П. Щапов. Ця пам'ятка розповідає про космогонічний агон Бога та Сатанаїла. Цікаво, що одним із наслідків цієї боротьби стає відокремлення закінчення *-їл* від імені «Сатанаїл» і приєднання його до імені поводиря небесного воїнства Міхи, котрий з того часу набув ім'я Михаїла.

Сам «основний міф» слов'янської міфології (термін, що належить В. М. Топорову та В. В. Іванову) про двобій Бога Грози та Змія має агоністичний сюжет. Окремі епізоди цього міфу, які реконструйовано на базі східнослов'янських і балканських текстів, містять як мотив звільнення (дарунок скотини, що взагалі може інтерпретуватися як космогонічне дійство), так і всі відомі реконструйовані метафори індоєвропейського варіанта мотиву агона — «світове дерево», «скала», «вода» і т. ін. На думку О. М. Золотарьова, агоністично-дуальний мотив визначив і основну модель стосунків між головними богами слов'янського пантеону — Перуном та Велесом.

Якщо перший спосіб існування космогонічного агону — це агон-дія, то другий — це словесний агон, який співвідноситься із загадкою, взагалі гномічною формою здобуття істини. Вже найдавніші східні космогонічні тексти, які сягають III—II тис. до н. е., демонструють думку про співвіднесеність гармонії реального космогенезу з правильністю його словесного оформлення. Так, у ведійській космогонії переможець словесного агону мислиться як такий, що охоплений силою Бога-деміурга, він мовби повторює деміургічний агон Індри зі Врітрою. Українські фольклорні матеріали зберегли згадку про «космогонічну раду» щодо створення світу:

Коли не било з нащада світа,
Подуй же, подуй, Господи, із святим духом на землі!
Тогди не било ні неба, ні землі,
А но лем било синеє море,
А серед моря зелений явір.
...На явороньку три голубоньки,
Три голубоньки радоньку радят,
Радоньку радят, як світ сновати.

Модель словесного космогонічного агону яскраво викладено у «Вірші про Голубину книгу». У пам'ятці йдеться про діалог царів Давида Овсійовича та Волонтамана Волонтамановича стосовно походження всіх сфер світобудови: перший із персонажів ставить запитання, другий — відповідає на них. У діалоговій формі тексту міститься код, який дає змогу до безконечності розгортати розповідь про створення об'єктів світу. Модель, що представлена у «Вірші про Голубину книгу», тяжіє до нескінченного перерахування дискретних явищ природного та людського світу. У цій моделі світобудову зображено як породження природних і соціальних об'єктів, які мають прототипами своєрідні породжуючі сутності. Останні ж, у свою чергу, описані як абсолютно тотожні тим реаліям, які походять від них. Запитання та відповіді «Вірша...» поділяються на три групи. До першої групи належать запитання про походження основних космічних стихій, соціальних об'єктів і природи людини: «Від чого у нас світ почався? Від чого у нас сонце красне? Від чого у нас ясний місяць? Від чого у нас ночі темні? Від чого у нас зоря ранішня? Від чого у нас вітри буйні? Від чого наші думки? Від чого сей світ та народ?..»

Друга група запитань стосується предметів, які є старшими у своєму «класі»: «Котрий цар над царями цар? Котре місто містам отець? Котра церква усім церквам мати? Котра трава всім травам мати?..» Відповідно до двох типів запитань будуються і два типи відповідей. Перший — «У нас білий світ від Господа, самого Христа, царя небесного; Сонце красне від лиця божого...», другий — «Йордан-ріка всім рікам мати, Фавор-гора всім горам мати...» Слід зауважити, що перший тип запитань належить до індоєвропейської традиції співвідношення космічних стихій із

частинами тіла людини, що мисляться як продовження явищ природи. Нарешті, третій тип запитань пов'язаний із розгадуванням сновидінь, у яких ідеться про сутичку Правди із Кривдою.

Незважаючи на те, що типи текстів, де мова йде про агоністичний спосіб створення космосу, дуже різноманітні, спробуємо визначити той тип космогенетичної парадигми, до якого слід віднести слов'янські версії. Загалом легкість і миттєвість, що характеризують слов'янські версії агоністичного космогенезу, свідчать про те, що їх маємо віднести до такого типу космогенезу, в межах якого відносини між хаосом і космосом мисляться як відносини своєрідного обміну (концепція М. Мосса), взаємозумовлюють одне одного, перебувають у стані календарно-есхатологічної рівноваги. Хаос не є вже чимось абсолютно ворожим, небезпечним для космосу. Навпаки, креативний агон із ним стає необхідною творчою потенцією космічних сил.

Космогонічна жертва. Поряд з агоністично-дуальним принципом опису космогенезу міфологія східного слов'янства зберегла й інший космогенетичний мотив, а саме мотив космогонічної жертви, смисл якого може бути виражений таким чином: світ виникає внаслідок жертви Бога (Першолюдини). В архаїчних суспільствах, на думку Д. Фрезера, жертвоприношення розумілося буквально («Бог» ототожнювався здебільшого з царем), набуваючи пізніше символічного значення.

Вагомість антропного принципу у відтворенні архаїчною свідомістю просторово-часових, аксіологічних і предметних реалій буття не викликає сумніву. Уявлення про генезу світу з Єдиного, що тісно пов'язане із зазначеним принципом, спирається на значущість архаїчної нерозчленованості сфер свідомості та зовнішнього світу, які виступають спочатку як взаємопороджувальні та взаємовизначальні в онтологічному діалозі космогенезу. Занурена у діалог «Я» (свідомість) і «Ти» (природне доокілля) архаїчна свідомість надає перевагу смисловому багатству узагальнюючої одиничності, Єдиному, інтегруючі потенції якого стають моделлю будови космосу. Виходячи з принципу онтологічної проективності Єдиного, міфологема жертви є підгрунтям філософеми про онтологічно-смисловий центризм буття.

Мовою міфології поняття про Єдине маніфестовано як мотив космогенезу-жертвоприношення. Причому сама жертва стає рухомим посередником між світами хаосу та космосу. Жертва, що належить водночас і світові смерті, й світові життя, завжди здійснюється в невизначеному «міжсвітті». Вона є «сакральною» у власному розумінні цього терміна: не тільки як позитивно вище визначення буття, а й як його «прокляття», «провина», тобто як негативно найвище визначення. Медіативна та сакральна жертва поєднує всі три виміри космосу, що народжується: онтологічний, етичний та аксіологічний.

Якщо в цілому охарактеризувати східнослов'янські матеріали, то можна констатувати, що вказаний мотив є приналежністю трьох (напевно, синхронічних) щаблів міфологічної картини світу: мікрокосмічного, в якому переважає метафористика «життя—смерть—відродження»; мезокосмічного, який репрезентований землеробсько-календарною метафористикою: «повнота/багатство — злиденність», «розквіт — зів'янення»; макрокосмічного, в якому опис космогенезу подається у напружених, майже трагічних метафорах — «провини», «суду», «знівечення світу» і т. п.

Щодо першого (мікрокосмічного) рівня функціонування треба підкреслити принциповий паралелізм «життя» та «смерті» у слов'янському міфологічному світогляді: продовження життя в його рекреаційному сенсі є неможливим поза його співвіднесенням зі смертю, яка в цій опозиції виявляє свої життєдайні потенції. Звідси — синонімічність «весілля» та «похорону», навіть «мерця» та «врожаю». «Смерть», «поховання» були необхідною, майже повсякденною приналежністю культурного простору східного слов'янства, елементом візуально-просторового та часового структурування світу. Мається на увазі значущість «міфології предків»: поширення легенд про кладовища (згадаймо хоча б легенди про «могили волотів»).

Уявлення про смерть як про необхідний етап кругообігу життя створює підгрунтя слов'янських ритуалів на кшталт «проводів на той світ», що їх детально дослідила В. М. Вілецька. Сучасну свідомість вражає така риса ритуального умертвіння людей похилого віку, як нероздільність туги та радості, що супроводжують цей архаїчний обряд. Проте, виходячи з логіки неперервності кругообігу «життя—смерть—життя», стає зрозумілим, чому умертвіння старих супроводжується радісним очікуванням. Це очікування пов'язане не лише з надією на нове народження померлих, а й на благодійні дії, дарунки чи навіть урожай, добробут тощо. Предки, взагалі померлі, стають, отже, своєрідними «агентами» тих проективних бажань, виконання яких люди пов'язували зі світом «невидимим».

Постійні календарні або навіть спонтанні реляції зі «світом померлих» в архаїчній свідомості є синонімічними

космогонічними актами: померлий набуває статусу медіативної жертви, а надмогильні голосіння містять детальні описи потойбічного світу як негативного, а інколи й тотожного віддзеркалення «цього світу». При цьому «той світ» змодельовано за допомогою тих самих образів, що відіграють значущу роль і в моделюванні космології «цього світу». Це означає принципову ізоморфність двох світів, які є взаємопроектовними.

Найповнішого вираження «жертовна космогонія» у східнослов'янському світогляді набуває в комплексі обрядів, які пов'язані з землеробською метафористикою. Метою ритуалів, що мають календарний характер, є викликання родючості, врожаю за допомогою жертвування (розривання, спалення) фігури, що втілює подвійну негативно-породжуючу першооснову світу. У слов'янській календарній обрядовості такою фігурою виступала, наприклад, Марена, етимологія імені якої, зауважимо, амбівалентна: тут і значення «полуденна спека», і «сон», «туман», «темрява»; слово «мара», що споріднене з грецьким «блискучий», означає також «пагорб», «могильний пагорб». Семантична цілісність аналогічних слов'янських календарних обрядів (типу «спалення Костроми», «розривання Кострубоньки»), отже, здійснюється завдяки контамінації значень «світло — темрява», «старість — відродження».

Східнослов'янська «жертовна космогонія» в її згаданому вже нами мезокосмічному (землеробському) вираженні передбачає, що божество, яке вмирає — відроджується, виступає своєрідним «козлом відпущення» всієї спільноти, адже уособлює все «зле», «старе», «струхнявіле», що існує в соціумі та природі. Це «зле» може мати навіть цілком предметно-символічне втілення, яким був, наприклад, український «злиднів віз». Символічно навантаженими є й дійства спільноти щодо «смерті — вигнання» божества: привертає увагу сувора регламентованість міри участі різних соціально-вікових груп у здійсненні жертовного умертвіння. Община немовби укладає з напівблазенським опудалом божества угоду, одним із найважливіших пунктів якої є ототожнення перспективних надій спільноти з вітально-репродуктивними здібностями божества. «Смерть» божества означає в цьому випадку й «смерть» самого «старого» стану спільноти, за яким неминуче настане її «відродження» в оновленому вигляді. Отже, дії спільноти стосовно божества, котре віддається в жертву, є одночасно й дійствами, що зумовлюють або позначають соціально-символічні перетворення самої спільноти: так, ймовірно, що семантика слов'янського божества на ім'я Купало яскраво

демонструє його зв'язок зі значенням «суспільності», «угоди».

Двоїстість природи божеств, які в календарній міфології пов'язуються з «лихом» і «добробутом», «старим» і «новим», їхній реінкарнаційний характер набувають смислу в єдності сміхової та сумної природи ритуалу жертвоприношення. Стихія космогонічної іронії проймає всі слов'янські космогонічні ритуали. Церква боролася проти такого розуміння смерті: так, проти глузливого розуміння похорону, що, безумовно, є відлунням язичницьких уявлень про «похорон» Масниці, було спрямоване 23 запитання Стоглаву. «Голосіння» та «сміх» — це дві іпостасі «смерті» в двох її аспектах: «голосіння» означає початковий ступінь «умирання», «сміх» — кінцевий його етап, що поєднується з «відродженням». Містеріальність цих ритуалів і полягає в тому, щоб вивести, актуалізувати саме другу природу божества, яка у профанний час існує в прихованому вигляді.

«Календарна космогонія» поєднує в собі, як це показав М. В. Попович, символіку природних стихій, переважно «світу» й «темряви», а також символіку зміцнення або руйнування родинних відносин. Існує ще один, характерний саме для українського «стандарту пояснення світу» (М. В. Попович), семантичний вузол, а саме символіка «їжі», «повноти», «багатства», що протиставляється символам «злиденності», «голоду» та «нестатків». І слов'янські календарні обряди майже завжди пов'язані із сакралізованою їжею. Отже, міфологічної доби під «їжею» так само, як і під жертвоприношенням, слід розуміти дійства, пов'язані з перетворенням «смерті» в «життя». Тобто ми можемо припустити паралелізм метафористики «їжі», «жертви», «священної страви», «священного посуду», «вбивства» та «безсмертя». На користь цього припущення говорить і семантична спорідненість слів * mir, * pir, * zir, на яку звертає увагу В. В. Іванов.

Космогонічна семантика «їжі» має діахронічний та синхронічний аспекти. У діахронічному значенні семантика «їжі» має найближче відношення до уявлення про патрональну спадкоємність соціально-природного універсуму (згадаймо хоча б поширений ритуал поминання предків). Але «їжа», «бенкет» пов'язують світи не тільки діахронічно, а й синхронічно. Через метафору «їжі», що є чуттєво розгорнутим принципом «множинної одиничності», реалізується також уже згадувана нами ідея онтологічно-смислової проективності Єдиного: «світ» може бути репрезентований як космічний «бенкет» (пор., наприклад, давньоіндійські тексти, що пов'язані з космогонічним споживанням

соми), до якого залучено всіх космогонічних персонажів, а також периферійні сфери світобудови. До речі, з цією метафористикою пов'язана символіка стольного граду. Взагалі в контексті контамінації «світу» й «бенкету» значущими виступають саме соціально-символічні регістри, наприклад маніфестація «суспільності». Так, у варварських суспільствах важливим засобом ствердження взаємної лояльності центру й периферії, а також скріплення єдності спільноти були обміни дарами та бенкетами. «...Якщо епічний співець і перелічує учасників бенкету на мові станової ієрархії...— пише А. Я. Гуревич,— то сама повнота цього переліку свідчить скоріше не про загальностановий, а про позастановий (тобто навіть більш ніж інтегративний.— *Авт.*) характер бенкету...». Тож важливою маніфестацією незруйнованості світу, можливостей його рекреаційного оновлення стає інкорпорація спільноти в модель «бенкету», який відбувається інколи навіть (або саме) «під час чуми».

На зразок «високої офіри» бенкет також пов'язується з кодуванням семіозису «початку» та «єдиного», тому він актуалізується в ситуації переходу, «екзистенціальної межі». У такий спосіб, на думку М. Еліаде, відбувається міфологічне спростування історії, плину часу, які в межах первісної стигматизації простору людського буття оцінюються як лихо, як порушення священного правила: тільки повернення до моменту «початку» дає гарантії належності соціуму до «закону». Коловорот «багатства — злиденності» досить часто в межах землеробських культур, себто й у слов'ян, набуває значення коловороту «початку» та «кінця». Так, навіть в апокрифах і духовних віршах, а тим більше в календарних ритуалах, ми знаходимо саме таке значення ідеї календарного оновлення всесвіту. В одному з народних віршів — «Пісні про Лазаря» йдеться про двох братів, один із яких — багатій, а другий — злидар. За сюжетом вірша вони кінець кінцем немовби перетворюються один на іншого: багатий стає бідним і навпаки. Другим важливим елементом, який натякає на архаїчне підгрунтя «комплексу Лазаря», є те, що дивовижне перетворення відбувається на ловах: адже лови в цьому контексті можуть позначати «оновлення» взагалі.

Згідно з архаїчною логікою, як зазначалося раніше, «злиденність», «жебрацтво» та всі метафори «нестатків», що пов'язані з ними, не оцінювалися в міфологічну епоху як безумовно негативні. Безумовним є зв'язок «жебрацтва» з метафорами «скидання», набуття «нищого стану», втрати світової (тобто життєдайної) природи. Особливого значення в контексті вказаної метафористики набуває образ «старого сліпого жебрака» (Лазар, українське кобзарство, образ царя Едіпа у Софокла або ж короля Ліра у Шекспіра). Поширеність образу «старого над прірвою», його космогонічне звучання дає змогу пов'язати (за законами міфологічної негації-ствердження) його теперішню «сліпу» природу з минулою «сонячною», «життєдайною» сутністю, віщим талантом. «Сліпий» належить двом світам, тому може мандрувати в часі (сліпий Гомер).

Переходячи до макрокосмічного рівня жертовної космогонії, необхідно зазначити, що уявлення про абсолютну тавтологічну циклічність «початку» й «кінця», «смерті» й «відродження» не вичерпують міфологічної моделі космогенезу. Адже реальною альтернативою «автоматизму сприйняття», що характерний для міфологічної свідомості, є містеріальність міфосвідомості, тобто моделювання ігрової передбачуваності майбутнього, самонавіювання страху перед ним. Космогонічна ідея слов'янських ритуалів переходу полягає саме в можливості протягом «нульового часу» ритуалу інсценувати, викликати альтернативні форми поведінки, які, в свою чергу, приводять до створення оновленого космосу. Першим кроком до створення альтернативного космічного міфу є «космічний злочин», «провина». Найчастіше «злочин» та «провина» є належністю особи «царя—поета—жерця».

Напруженість семантичних значень космогонічної постаті «царя—поета—жерця» тяжіє до найнапруженішого емоційного уявлення в колі «жертовної космогонії», а саме до есхатологічної метафористики мотиву «занепаду світу». Метафорою «осібно-космічного» означення буття є етос життя та етос смерті «царя». В межах цього уявлення вікові характеристики царя, якого приносили в жертву, контамінували з макрокосмічними темпоральними характеристиками Всесвіту. Подібно до цього, на думку відомого дослідника О. Котляревського, стародавній слов'янин у щоденному русі сонця «...вбачав ціле життя живої істоти, подобу своєї особистої: воно народжувалось, швидко ставало юнаком, потім чоловіком, сповненим сил, поступово старіло і нарешті — вмирало».

Мотив «золотої середини» у давньослов'янських космогонічних уявленнях. У міфосвідомості досить чітке просторове розмежування світу співвідноситься з менш чітко вираженим уявленням про межі часу. У слов'янській міфології, на думку М. В. Поповича, мотив створення світу означає початок просторово-речового розгортання світобудови, а не започаткування часу: питання про витоки остан-

нього взагалі не порушується. Зверненість архаїчних уявлень про космогенез до просторового влаштування космосу зумовлює перевагу візуальних метафор його опису, тобто спрямовує космологічну модель не тільки на дихотомічність «далекого — близького», «високого — низького», «сакрального — профанного», а й на дихотомічність «упорядкованого — прекрасного», з одного боку, та «невпорядкованого — потворного», з іншого. Одним із найважливіших у цьому відношенні є мотив «середини світу», який був смисловим центром цілої низки космологічних сюжетів, до яких слід віднести: сюжет «камінь у фундаменті світобудови», «всесвіт як ремісничий виріб», «майстер-кувач як деміург всесвіту», нарешті, сюжети, в яких ідеться про золоту сутність «середини світу».

У слов'янському світогляді мотив «золотої середини» не набув такої цілісної розробки та універсального звучання, як, скажімо, в античному світогляді. Це пояснюється хоча б тим, що слов'янству був чужий широкомасштабний, навіть ідеалізовано-універсальний соціальний геометризм античного світосприйняття. «Золота середина» позначала у слов'ян досить камерний, розлитий простір, крім того, вона майже завжди поєднувалася з певною реальністю, що мала предметно-речовий характер. Найпоширенішим образом предметної основи-середини світу є сюжет «каменя у фундаменті світобудови». Цей космологічний сюжет набув поширення в апокрифічній літературі та поезії замовлянь. Типологічна близькість багатьох метафор сюжету «камінь у фундаменті світобудови» з античними та анатолійськими матеріалами дає підставу для гіпотези про індоєвропейські витоки цього образу.

В апокрифах часто згадується «камінь нерухомий», «білгорюч камінь Алатир». Свого часу В. Мочульський підкреслював своєрідність перекладу церковнослов'янського «ольтарь» як «камінь-алатир», «латир». Досить вірогідним є припущення щодо архаїчних ремінісценцій смислу алтаря як центра храму з «каменем як центром і фундаментом Всесвіту».

Семантика каменя присутня й у реконструйованій етимології давньоруського стѣна, котре сучасними дослідниками пов'язується з готським stains — «камінь» та давньогрецьким στια — «кремінь».

Найвиразніші спогади про сюжет «каменя» у фундаменті світобудови» містить поезія замовлянь, тобто досить-таки камерна модель космічності, яка пов'язується переважно з любовними замовляннями та проханнями про зцілення. Після зачину в замовлянні, як правило, йдеться

про «камінь» («камінь-латир»), котрий лежить або в «чистому полі», або в «окіян-морі». Навколо цього каменя угруповані всі дива замовляння. Найхарактернішими семантичними сполученнями, що розкривають космологічну роль «каменя-латиря», слід вважати такі: перший — це сюжет «золотокувача». В замовляннях чітко простежується зв'язок «каменя-латиря» з «кувачем» та «кузнею». «На морі, на кіяні лежить білий камінь латир, на том білому камені стоїть золота кузня. У той кузні Кузьма-Дем'ян, купальний Іван, має те собі Кузьма-Дем'ян дванадцять молодців, дванадцять молотів». Майстер-кувач у космологічній конотації подибується ще в одній українській легенді, яку наводить Б. Д. Грінченко: в ній ідеться про майстраковаля, що бере участь у двобої зі Змієм і перемагає його. Крім того, ім'я однієї з центральних фігур давньослов'янського пантеону — Сварога — також пов'язане зі смислами «змішування», «зварення» — діями, котрі є атрибутами коваля-цілителя-чарівника.

Другий важливий семантичний вузол, пов'язаний із мотивом «середини світу»,— це ствердження золотої, світоносної природи субстанції (найчастіше каменя), що міститься в центрі світобудови. Досить часто в замовляннях проти хвороб згадується «стул золотий», на якому сидить святий Микола з золотим луком. Дія відбувається на морі.

Ідею космологічного значення «золотої середини» підкреслює М. В. Попович. «Відсутність часових позначень для центру і зв'язок його з символікою вогню виявляються, очевидно, як ознаки позачасового характеру вогневої субстанції; її неминущість у певному розумінні»,— пише дослідник.

Символіка центра дає можливість типологізувати культурну самосвідомість східного слов'янства. Звичайно, кожна культура усвідомлює себе як таку, що перебуває в певній обраній точці світобудови: найповніше культурне самоусвідомлення в добу міфологічного світорозуміння відбувається в межах космологічного образу. Те, в який спосіб носії культури здійснюють метафоризацію свого уявлення про її просторову «обраність», може стати важливим чинником для типологізації самоусвідомлення цієї культури. Так, давньокитайська культура мислила себе як таку, найвища санкція якої міститься поза нею — у сфері Неба. Тому й просторове розташування китайського образу космічності пов'язане з пріоритетом Неба. Свою імперію китайці називали Піднебесною. Це означає, що космос китайської культури мав такий позначений простір розташування, котрий локалізується під аксіологічно найвищою

сферою буття — Небом. Стародавні греки уявляли Елладу в центрі всього іншого культурного середовища. Усі буттєво-життєдайні потенції еллінської культури усвідомлювалися в межах замкненого, центрованого образу космічності. Навіть місце перебування богів — Олімп — належить до цього видимого культурного ландшафту.

Слов'янський світ мислив себе розташованим не в самостійному, незалежному та благодійному центрі всесвіту, а на межі двох «космічностей» — Сходу й Заходу. При цьому зауважимо, що самоусвідомлення себе «на межі» не означає для слов'янства оцінки себе як спільноти, розташованої на периферії: це значить, що в межах слов'янського світогляду розташування «на межі» і є аксіологічно найбільш піднесеною формою та простором існування спільноти. Отже, культурне пограниччя та формування космологічної свідомості («міфу вітчизни»), яка відповідала такому уявному саморозташуванню культури на багато століть, а може й до сьогодні, визначили риси історіософського бачення слов'янської культури, а також її історичне самоусвідомлення.

Ранньоісторичні уявлення. Перехід від космогонічної до ранньоісторичної схематики. Формування ранньоісторичної свідомості слов'янства відбувалося на тлі специфічних факторів історико-культурного розвитку слов'янського етносу. Серед них слід назвати, принаймні, три.

По-перше, аж до VI ст. н. е. на території розселення слов'янських племен безроздільно панували родоплемінні відносини, й лише починаючи з VI ст. можна говорити про зачатки відносин майнової нерівності. Вищим етапом розвитку родового устрою на території східних слов'ян було створення племінних князівств («союзів племен»), що являли собою політичну форму доби воєнної демократії, тобто того перехідного періоду, котрий пов'язує останні кроки первісного ладу та перші кроки нового класового устрою. Урбанізація проходила надзвичайно повільно, як і сам процес складання єдиного етнічного самоусвідомлення східного слов'янства, що розташовувалося на величезній, майже неосяжній території.

Органічне злиття споріднених племен у єдине ціле, культурне освоєння території розселення («внутрішня колонізація») відбулося вже на межі IX—X ст., коли за князювання Олега здійснилася первинна ціннісно-етнічна консолідація східнослов'янського культурного світу. Літопис говорить про це так: «І сів Олег, князюючи, в Києві, і мовив Олег: «Хай буде се мати городам руським». І були в нього словени, і варяги, й інші, що прозвалися руссю». З діяльністю Олега літопис пов'язує й початок «ставлення» міст. Але етнокультурна однорідність східного слов'янства й на той час була, очевидно, досить неусталеною. У літопису (під 893 р.) бачимо таке свідчення цього: «Всі племена мали свої звичаї, і закони предків своїх, і заповіти, кожне — свій норов».

З огляду на сказане можемо стверджувати про певну «дірчастість» східнослов'янського культурно-географічного простору: острівці «окультуреного» простору перемежовуються тут з величезними неосвоєними в культурному відношенні територіями, що й спричиняло наявність «білих плям» у слов'янській етногеографічній свідомості. Згадаймо літописні відомості про характер розселення осередків слов'янства. Ми побачимо досить фрагментарну картину, конкретну у своїй прив'язаності до окремих суто географічних позначень: «А в деревлян було княжіння своє, а дреговичі мали своє, а словени — своє в Новгороді, а другі сиділи на ріці Полоті, котрі й називаються полочанами. Од сих же полочан на схід є і кривичі, що сидять у верхів'ях Волги, і в верхів'ї Двіни, і в верхів'ї Дніпра; їхній же город є — Смоленськ, бо туди сидять кривичі. Також сіверяни сидять на схід од них. На Білім озері сидять весь, а на Ростові озері — меря, а на Клещині-озері сидить те меря...» Літопис у ряду слов'янських племен називає й неслов'янські, лише потім вдаючися до розмежування слов'янських народів — полян, деревлян, новгородців, полочан, дреговичів, сіверян, бужан та волинян — від інших народів, «які данину дають Русі»,— чудь, весь, меря, мурома та ін. Увесь східнослов'янський світ мислиться літописцем мовби поділеним між різними «княжіннями» та їх центрами — містами. «Руська земля» описується як поліцентричний культурний простір, досить невизначений у «міжміських підпросторах».

Хоча виникаючі феодальні господарства й поєднували розрізнені східнослов'янські культури в одне ціле, стверджувати про культурну ентропійність, як і про наявність етнокультурної свідомості східного слов'янства навіть другої половини I тис. н. е., немає підстави. Говорити про виникнення у нього автентичного «міфу вітчизни» можна на фоні більш зрілих форм розвитку слов'янської ментальності, що пов'язані не з «голим географізмом», а з виробленням тієї своєрідної «політико-географічної міфології», яка існувала в часи становлення християнства на Русі. Не вдаючися детально в проблеми етногенезу, зазначимо лише одну з рис становлення етносвідомості східного слов'ян-

ства. Йдеться про певну піднесеність мови етноусвідомлення над повсякденною, предметно заангажованою лексикою буття носіїв певної культури. Так, у греків це була переважно мова геометрії, у китайців — мова стихій, у єгиптян — мова сакралізованих природних процесів, у сусідніх слов'ян — мова «піднесеної географії». Якщо опис простору Руської землі до оповіді про хрещення подається в образах безмежного, непомежованого просторища, то після оповіді про хрещення Русі основна культуростворююча інтенція князя-християнина описується як така, що спрямована на визначення культурного помежування слов'янського простору: «І сказав Володимир: „Се недобре є, що мало городів довкола Києва". І став він городи заводити по Десні, і по Остру, і по Трубежу, і по Сулі, і по Стугні. І став він набирати мужів ліпших і з словен, і з кривичів, і з чуді, і з вятичів і ними населив городи, була війна з печенігами». Хоча в цьому фрагменті ще залишається значущим зв'язок «культурного» простору з простором географічним, але тут ми вже визначаємо й значущість «простору міста» як сконцентрованого осередку культури на межі з «чужим простором». Київ стає не просто географічним, а й ціннісно-культурним центром Русі, іррадийовану силу якого мали посилювати міста «довкола Києва». Отже, з огляду на паралельні процеси «забудови міста» та «охрещення Русі» маємо підстави стверджувати, що «піднесеною» мовою, з допомогою якої східнослов'янська спільнота осягала свою єдність і культурну однорідність, є мова урбанізованої свідомості. Якщо для нехрещеного предка Володимира — князя Святослава — «середина землі» є там, куди «всі добре сходяться: із Греків — паволоки, золото, вино й овочі різні, а з Чехії та Угрів — серебро й коні, із Русі ж — хутро, і віск, і мед, і челядь», то навіть якщо ми зробимо знижку на ідеологічні уподобання літописця, різниця між Святославовим уявленням про «середину землі» та Володимировим залученням Києва до основної культурної світової осі (згадаємо хоча б квадригу коней мідяних) стає досить-таки вразливою, навіть коли припустити, що існувала вона лише у свідомості літописця. Але ж і його свідомість є частиною руської етносвідомості. Тож етноконсолідуюче значення масової урбанізації східнослов'янського культурно-географічного простору, що було безпосередньо пов'язане зі становленням християнської культурної топографії на Русі, є безперечним. Водночас у східнослов'янській літописній традиції мова географічного опису є мовою перших історичних узагальнень.

Зауважимо, що фольклорна пам'ять зберігає й іншу поетику опису образу світу. В міру заглиблення культурної наповненості географічного простору, який займали племена східних слов'ян, уявлення про світ розширювалися від вузьких меж родової общини до безмежності всесвіту, набуваючи при цьому й багатомірності. Як зауважує В. В. Колесов, «світ поширювався в очах та мові все далі, зникаючи за обрієм». «Двір» із простого «будинку» трансформувався в «будівлю», тобто й сам по собі створював багаторівневість світу: селище роду — світ сусідів — божий світ узагалі». Хоча модель «світ як будинок» обернена до синхронічно-горизонтальної, одномірної взаємодії мікро- та макроструктур і апелює до абсолютної феноменальності, простоти та природності образу космосу, звичності космічного ландшафту, все ж ця сама модель стала до певної міри одним із ретрансляторів християнської символіки в образну систему давньоруської культури (образ космосу як «будинку» сприяв рецепції християнського символу храму як образу світу), та, крім того, стала згодом основою патріотичної ідеї русичів.

Другим важливим фактором розвитку культури стародавніх слов'ян, котрий відчутно позначився на поступі та складанні слов'янського образу історії, є географічна й історична віддаленість і неможливість прямих контактів слов'янства з осередками середземноморського урбанізму. Поодинокі зустрічі з сучасними слов'янам передовими культурами Заходу та Сходу набувають нечітких окреслень, міфологізуються й у вигляді окремих фрагментів присвоюються образною системою слов'янської міфології (наприклад, «віки Траяна»). Однак при розгляді цього питання слід чітко розмежовувати сучасні упередження стосовно традиційно визначеної негативності «іноземного втручання» в становлення східнослов'янських етносів; упередження щодо джерел X—XIII ст. про «стилістику» переліку тих контактів, що їх мали слов'яни з іншими сучасними їм народами, й, нарешті, справжню картину цих контактів, яку більш-менш вірогідно можна реконструювати, спираючись на сучасні «польові» дослідження.

В контексті сказаного розглянемо одну з визначних рис автентичного, тобто ранньоісторичного, усвідомлення мислителями Давньої Русі та її місця в культурному синхронічному й діахронічному оточенні, яке мало найсуттєвіші наслідки в подальшому розвиткові східнослов'янського образу історії. На відміну від сучасного етноцентричного погляду на історію, що став результатом загальноєвропейського романтичного захоплення «національною ідеєю» (початківцем цієї справи був О. Гумбольдт), ранньоісторичний

погляд на динаміку етнічних стосунків більш толерантний. Це парадоксально на фоні реальних жорстоких, іноді кривавих «взаємовідносин» етносів між собою. Даність етнічних стосунків, яка увібрала в себе й «війну всіх проти всіх», і ідею тотального торгового обміну, було включено до образу історичної топографії поза намаганням обов'язкового аксіологічного градуювання етносів між собою. Найпоширенішою емоцією, що простежується в творах ранніх істориків, є скоріше подив, ніж невизнання та осуд. І це цілком зрозуміло: аксіологічність історії народжується разом із народженням світових релігій. До появи свідомості щодо зверхності та протилежності різних етичних образів світу існувало лише усвідомлення фізичної ворожості «іншого» народу та намагання територіального (відтак і реального) його усунення: тут уже не до діалогу, але ж і не до ідеологічного сперечання. Мотив «вибору віри», тобто більш-менш свідомого конструювання етико-політичного взірця, є належністю християнізованої (або ісламізованої) свідомості. Процес засвоєння або знищення чужих культурних цінностей відбувався цілком природним шляхом — це був шлях війни або торгівлі. Тож етнотворчі процеси відбувалися позасвідомо, за межами свідомого обгрунтування та вибору. Більш того, нормальним для погляду ранніх істориків і хронографів був ментальний простір відкритого культурного спілкування різних етносів, у якому можливі будь-які відносини між ними. В контексті сказаного цілком нормальним у «Повісті временних літ» звучить перелік мужів від «народу руського», який дано в оповіді про договір між Греками та Руссю 912 р.: адже саме «мужами руськими» були згадані Карл, Інгельд, Фарлоф, Вермуд, Рулав, Гуди, Руальд, Карн, Фрелав, Руар, Актеву, Труан, Лідул, Фост, Стемид. Простір становлення «народу руського» в тому вигляді, як його подано в «Повісті...», напрочуд позаетнічний, толерантний: Руська земля показана такою, що вбирає в себе відкритий навколишній культурний простір. Тож східнослов'янський світ розвивався, з одного боку, у відриві від найяскравіших на той час центрів світової культури, а, з іншого боку, залучав широкі культурні контакти до кола своєї внутрішньої топографії.

На формування історіософії слов'янства великий вплив мав і третій фактор — сусідство зі «степом». Значення останнього в історії слов'янської культури було неодномірним. З одного боку, «степові племена», які мали переважно індо-іранське походження, збагачували духовну культуру слов'янства своїми набутками, котрі позначилися в царині власне міфології (іранська «релігійна революція»)

та мови й мистецтва. З іншого боку, агресивність і напади кочових племен створювали реальну загрозу занепаду й утрати культурних цінностей. Наявність «степу», таким чином, підривала спадкоємний розвиток слов'янської культури, зумовлювала фрагментарність її поступу.

Таким чином, суперечливість переходу від космологічної до ранньоісторичної свідомості на тлі давньослов'янської культури полягає в тому, що незавершеність космологічної схематики, її камерний та етнічно звужений характер, відсутність у її структурі елементів загальності й універсальності співіснують тут із розвинутою історіософською свідомістю візантійських книжників, твори яких набули поширення у зв'язку з християнізацією Русі. Перенесені на терени давньоруської культури, ці твори були залучені до формування специфічно східнослов'янського «міфу вітчизни», котрий і мав стати вищим щаблем космології східного слов'янства, її завершальним кроком.

Рекомендована література

Булашев Г. Український народ в своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. К., 1992.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семантические системы. М., 1965.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

Костомаров М. І. Слов'янська міфологія. К., 1994.

Попович М. В. Мировоззрение древних славян. К., 1985.

Славянская мифология // Мифы народов мира: В 2 т. М., 1992. Т. 2.

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА КИЇВСЬКОЇ РУСІ

● Суспільно-політичні, економічні та культурні передумови виникнення й формування філософської думки ● Джерела філософських ідей Київської Русі ● Спосіб буття філософії та її розуміння в києворуській культурі ● Проблема пізнання ● Онтологічні та натурфілософські ідеї ● Сенс буття. Добро і зло. Боговиправдання, доля й промисл ● Погляди на людину ● Моральні уявлення ● Естетична свідомість ● Образ історії і сприйняття часу ● Уявлення про суспільство (влада — церква — людина) ● Характерні риси й особливості філософської культури Київської Русі ●

Суспільно-політичні, економічні та культурні передумови виникнення й формування філософської думки. Наприкінці IX ст. закінчилось об'єднання східних слов'ян у державних кордонах Київської Русі, що зумовило формування розрізнених племен в руський (український) народ. У цей період значно посилюється військова активність русів, вони здійснюють кілька походів на Близький Схід, Крим і Візантію.

На початку XI ст. триває розширення рубежів Русі, виникає багато нових міст і поселень. Остаточно формується ранньофеодальна держава, що активно налагоджує дипломатичні, економічні та культурні зв'язки, розвиває ремесло й торгівлю. Русь була однією з наймогутніших у Європі держав і відігравала визначну роль у її політичній історії.

Прогресуючий розвиток виробництва та перетворення виробничих відносин створювали ситуацію, за якої правлячі верстви завдяки використанню праці особисто вільного населення та через систему податків здобували значні матеріальні багатства. Верховна власність держави на землю давала можливість відчужувати додатковий продукт; дрібне товарне виробництво поєднувалося з натуральним господарством. Усе це спричиняло соціальну нерівність залежного населення та майнову нерівність феодалів. Утворився прошарок релігійної та світської інтелігенції.

Вагомим чинником духовного життя Русі була демократична традиція. Вона полягала в існуванні впливового народного віча, в тому, що митрополита Русі обирали церковний клір і миряни, в соборноправності церкви та її автокефалії. З християнством Русь ознайомилася задовго до свого офіційного хрещення 988 р. І все ж саме утворення Руської держави та введення християнства знаменували початок нової епохи в політичному, економічному й культурному житті Русі.

Поширення християнства супроводжувалося затятою боротьбою з народними міфологічними поглядами. Сама києворуська культура виникла на грунті багатої духовної культури, випрацюваної на попередніх щаблях історичного розвитку; надзвичайно потужно стимулювала її християнська релігія. Розквіт культури знайшов своє відображення у повсюдному поширенні писемності, створенні навчальних закладів, інтенсивному розвиткові архітектури, живопису, скульптури та прикладного мистецтва.

Одночасно з надходженням значної кількості рукописних книг із Візантії, Болгарії та інших держав християнського регіону, широкою діяльністю вітчизняних книжників — перекладачів, переписувачів і розповсюджувачів різної літератури створюється низка творів оригінальних. Писемні пам'ятки Русі поширюються також за її межами, суттєво впливаючи на розвиток культур Євразії. Духовна культура Київської Русі всотала античну культурну спадщину, надбання інших народів. Саме тоді було закладено підвалини вітчизняної філософії.

Джерела філософських ідей Київської Русі. Є кілька головних чинників, які визначили специфіку, особливості, характерні риси та парадигми філософської культури XI—XIV ст. Принаймні за кілька тисяч років до створення Київської держави в народній свідомості формувався певний образ навколишнього світу, способи його розуміння та освоєння. Сукупність усіх знань, традицій, вірувань народу, що існувала до Київської епохи, була одним із потужних чинників, які формували філософську думку Русі. Вплив дохристиянської культури, поступово послаблюючись, відчувався протягом усього середньовіччя. Дохристиянська культура співіснувала з християнською картиною світу. В кожної конкретної людини чи певного мислителя пропорція християнського й дохристиянського змісту світогляду була різною. Філософію творили письменні люди, котрі мали

змогу користуватися книгами та розповсюджувати свої твори; такими були головним чином представники християнського кліру, світські можновладці та окремі інтелігенти. Дохристиянські світоглядні ідеї перебували в усній традиції в підпільному стані, вони обслуговували ту частину населення, яка не перейнялася догматами християнського віровчення й перебувала в опозиції до державної, офіційної ідеології.

Християнська релігія, що стала визначальним джерелом філософсько-світоглядних ідей, докорінно перетворила світобачення руського народу, змінила стиль його мислення, напрями духовних устремлінь — визначила парадигму суспільної думки й продовжувала цю місію протягом тисячоліття.

Із прийняттям християнства на теренах Русі почалося розповсюдження християнської літератури. Головним джерелом світоглядних і філософських ідей, визначальним чинником, який формував ідеали, способи осмислення та переображення світу й людини, було «Євангеліє» та перекладені руською мовою окремі книги «Ветхого Заповіту». Без грунтовного знання змісту й духу цих творів годі намагатися зрозуміти й відчути філософську думку українського народу протягом X—XX ст.

Особливої уваги заслуговує те, що руські мислителі чітко й свідомо орієнтувалися на книги «Нового Заповіту» й учення Отців Церкви Василя Великого, Григорія Богослова та Григорія Назіанзина — представників каппадокійської школи, що існувала в Малій Азії у IV—V ст.

Значно збагачувала філософію зазначеного періоду антична філософська думка, яка знайшла відбиток у християнській канонічній і неканонічній літературі й у різноманітній за жанрами літературі релігійного та світського гатунку. Живилася Русь також ідеями західноєвропейської та східної культур.

За місцем свого походження та виникнення всі пам'ятки нашої давньої філософії можна поділити на дві групи. Першу складають тексти, що виникли на території Руської держави (оригінальна література), другу — ті, що різними шляхами надходили з інших країн і перекладалися слов'янськими чи руськими книжниками (перекладна література). Оскільки перекладна література осмислювалася, функціонувала й плідно використовувалася, її з повним правом можна вважати такою, що належить до філософської думки Київської Русі. На превеликий жаль, до нашого часу збереглося дуже мало пам'яток давньої писемності.

За своєю насиченістю, світоглядно-філософським змістом пам'ятки філософської думки неоднорідні. У таких перекладних творах, як Біблія та Євангеліє, «Діалектика» Іоана Дамаскіна, «Бджола», «Ізборник 1073 р.», «Ізборник 1076 р.», «Повість про Акіра Премудрого», «Александрія», «Шестиднев» Іоанна, екзарха Болгарського, «Хроніки» Георгія Амартола, Георгія Синкела, Іоанна Малали та Григорія Пісіда, «Палея Толкова», «Християнська топографія» Кузьми Індикоплова, «Історія іудейської війни» Йосипа Флавія, «Синайський патерик», «Повість про Варлаама та Іосафа», «Житіє Костянтина (Кирила) Філософа», «Фізіолог», апокрифічній та житійній літературі міститься чимало філософських ідей і концепцій.

Найавторитетнішими представниками в перекладній літературі були: Василь Кесарійський (Великий), Григорій Назіанзин (Богослов), Йоан Златоуст, Григорій Нисський, Кирило Філософ. Іноді трапляються імена Ісидора Пелусіота, Максима Сповідника, Феодорита Кірського, Єпифанія Кіпрського, Августина, Афанасія Александрійського, Євсевія Памфіла, Юстина Філософа, Йоана Синайського (Лиственичника), Кирила Александрійського, Кирила Ієрусалимського, Оригена, Єфрема Сірина. Антична філософія репрезентована іменами Арістотеля, Платона, Демокріта, Діогена та ін.

Багатий філософський зміст мають і твори вітчизняних мислителів. Це — «Слово про закон і благодать» Іларіона, «Успенський збірник», «Моління» Данила Заточника, «Слова» Кирила Туровського, «Послання» Клима Смолятича, «Повчання» Володимира Мономаха, «Послання» митрополита Никифора, «Ходіння» Данила Паломника, «Житія» Бориса й Гліба, «Вчення» Кирика Новгородця, «Повість временних літ», «Повчання» Серапіона Володимирського, «Печерський Патерик». Цікавими з філософської точки зору є багато інших перекладних та оригінальних творів, які в тій чи іншій мірі доповнюють наші уявлення про ідеї, концепції, побудови зазначеного періоду. До них належать різноманітні юридичні, релігійні, природничі, медичні тексти й такі невербальні джерела, як архітектурні споруди, іконопис, мистецькі та ремісничі вироби, здобутки історії, археології, фольклористики та історичного мовознавства.

Спосіб буття філософії та її розуміння в києворуській культурі. Ранньосередньовічні тексти є надзвичайно складними для історико-філософського аналізу. Важке не лише саме вичленування й інтерпретація філософських ідей і побудов з переважно релігійних, написаних непрофесійною філософською мовою текстів, а й здійснення такого роду вичленування та диференціації в умовах синкретизму се-

редньовічного світогляду. Недостатньо з'ясоване питання про способи викладу полісемантичних понять тогочасної культури й сама можливість адекватного відтворення їх сучасною філософською мовою в іманентному понятійному та категоріальному вияві. Маса невивчених та маловивчених проблем в історії вітчизняної філософії та обмежений обсяг цього розділу не дають змоги повною мірою викласти всі питання, пов'язані з даною темою.

Ще декілька років тому філософські пам'ятки XI—XIV ст. майже не привертали уваги істориків вітчизняної філософії. Це було зумовлено передусім пануючою атеїстичною ідеологією, традиційно відпрацьованими суто літературознавчими підходами, упередженим, усталеним у західноєвропейській та вітчизняній марксистсько-ленінській філософії підходом до предмета філософії, зневаженням здобутків свого талановитого народу. Євроцентристське, вузьке та обмежене розуміння філософії як самодостатнього, замкненого культурного утворення з притаманною йому логікою, спеціальною мовою, високим рівнем абстракції та специфічним предметом, що її належало викладати у стрункій формі теоретичних постулатів, перешкоджало зацікавленому науковому комплексному та системному її вивченню.

Відоме визначення філософії як особливої науки про загальні закони буття й мислення, що панувало нещодавно, було примітизованим, однобоким її розумінням. Визнання її наукою, позитивістський підхід до неї не враховував творчо-мистецький та художньо-пластичний характер філософствування, що не може обмежитися лише якимось певним предметом будь-якої науки, а прагне осягнути як матеріальний, так і (переважно) духовний світ, має свій окремішний філософський спосіб пізнання, свою філософську мову, специфічну (філософську) форму свідомості, є особливим видом духовної діяльності. Філософія — це не наука. Щоразу, коли людина свідомо ставить собі за мету знайти відповідь на глобальне питання, котре відрізняється від усіх інших — питання не про суть якоїсь конкретної речі або явища, а про суть і сенс буття у його цілокупності, коли вона з'ясовує граничні підстави буття,— вона вступає у сферу філософії. Саме в такій площині ставили питання наші давні книжники.

На відміну від західноєвропейської схоластичної філософії, що була диференційованою та самостійною формою знання, руська філософська думка осмислювала крайні основи реального й ірреального світу. Розвивалася вона в лоні не теоретичного, а духовно-практичного осмислення

світу. В кінцевому підсумку перевагою такого способу філософствування було те, що тоді як західноєвропейська філософія призначалася для вузького кола високоосвічених інтелектуалів, обслуговувала релігійну, юридичну та політичну сфери, вирішувала загальні, високоабстрактні завдання, руська філософія орієнтувалася на людяність, конкретне, земне та дохідливе православно-християнське навчання життю найширших верств населення. Вона давала відповідь на основне питання будь-якої філософії: як жити людині в цім світі.

Історико-філософські студії вітчизняної ранньосередньовічної культури перебувають на початковій стадії. Було б передчасним конструювати беззастережні й остаточні висновки стосовно загальних типологічних рис і особливостей філософії Київської Русі. І все-таки у повідомчому плані, окресливши й виділивши тенденції філософської традиції, що зароджувалася на початку XI ст., ми створюємо певні передумови розуміння її еволюції, осмислення її тисячолітнього шляху.

За такої постановки питання й у такій площині можна зазначити однорідність, соборність філософського знання, відсутність значних відмінностей у поглядах мислителів. Тут виразно звучить середньовічна догматичність, інтелектуальний ригоризм, уніфікація менталітету, налаштованість на зведення суперечностей світу до його несуперечливості й упорядкованості.

Прикметна відсутність філософських шкіл і напрямів, філософська полеміка, як правило, не зачіпала основоположних ідеологічних підвалин. Усі проблеми вирішувалися з огляду на християнські догмати.

Типологічно філософська культура Русі, зберігаючи повною мірою загальноєвропейський характер, включаючи в себе елементи західноєвропейської думки (де на той час панувала також християнська, але католицька релігія), все ж тяжіла до східної культури, східного типу ментальності. Її свідомо культивована спіритуальність, напружені пошуки сенсу існування, націленість на святість як позамежну цінність, те, що вона обмірковано й відверто цуралася того струменя західноєвропейської логіко-дискурсивної орієнтації філософії, що народжувалась у західній філософії, а в Новий час виродилася багато в чому в форми крайнього індивідуалізму та знавіснілого раціоналізму, випливала з географічного положення держави, особливостей суспільно-політичного розвитку, дохристиянської духовної традиції, інтенсивних культурних контактів із християнськими країнами Близького Сходу. Вирішальну роль

відіграв фактор прийняття східного, православного напряму християнства, що прийшов із Візантії, яка тривалий час перебувала у сфері впливів східних цивілізацій.

Усе зазначене свідчить про оригінальність і самобутність характеру вітчизняного середньовічного філософського процесу, речники якого творчо синтезували західну та східну думку, створивши своє, ні на що не схоже бачення світу. Загальновідомо, що в ранньому середньовіччі філософія перебувала в залежному від релігії стані, обгрунтовувала та обслуговувала її. Такий спосіб буття обмежував філософську думку, утримуючи філософську творчість у певних межах християнського світобачення, та водночас стимулював на вирішення гострих смисложиттєвих, глибоко екзистенціональних проблем, що хвилювали кожну середньовічну людину. Філософія апологетизувала, популяризувала й, головне, витлумачувала й коментувала Святе Письмо. Саме в інтерпретації, в екзегезі вбачала вона своє справжнє покликання, в ній знаходила свій духовний об'єкт і набувала в ній натхнення.

Як розуміли філософію руські мислителі?

Зазначимо передусім, що термін «філософія» подибується в багатьох рукописах. Ставлення до філософії не було однозначним. З одного боку, філософію розуміли як «зовнішню» (у її відношенні до християнства), античну систему знання та пізнання світу, і тому вважалася вона неістинною, не богонатхненною, певною мірою утворенням ворожим. З іншого боку, антична філософія органічно залучалася до системи християнського знання, філософізувала його, хоча й сприймалася як предтеча й складова частина християнської мудрості. В «Діалектиці» Іоана Дамаскіна філософія визначається як пізнання сущого, а оскільки воно суще, то пізнання природи сущого. Це — пізнання речей божественних і людських, тобто видимих і невидимих. Це — помисли про смерть, уподібнення Богу. Філософія є мистецтво мистецтв і наука наук, бо філософія є початком будь-якого мистецтва. Філософія є любов до мудрості: істинна ж мудрість — це Бог, а тому любов до Бога є істинна філософія. За визначенням із «Житія» Костянтина (Кирила) Філософа, філософія — це знання речей божественних і людських; знання того, наскільки людина може наблизитися до Бога. Філософія вчить людину ділами своїми бути подібною до Бога.

Ці визначення релігійно-філософські за формою й філософські за змістом. У Русі філософія набувала статусу мудрості, забарвлювалася мудрістю, розумілася як мудрість. Так, «Ізборник 1073 р.» кваліфікує мудрість як знання божеських та людських речей і того, яка є їх причина. Мудрість будь-якої людини походить передусім від Бога, її можна набути через знання, що містяться в книгах, і спілкуванням із розумними людьми. Мудрість християнська унікальна, універсальна, одвічна, незмінна, неминуща духовна цінність, невіддільна від високоморального способу життя, єдності дум і вчинків, джерело блага для індивіда й усього людства. Таким чином, мудрець або філософ — це особлива людина, що є носієм християнського знання, його духу, вчителем життя, теоретиком і практиком, який здатний вирішувати всі проблеми людського буття й показує своїм життям, як мають жити інші.

Проблема пізнання. Хоча в середньовічному християнському світогляді, як відомо, віра була вища за знання, проте інтелектуальні поривання зосереджувалися на різноманітних сферах дійсності. Пізнавальна діяльність спрямовувалася значною мірою не на осягнення взаємовідносин людини й природи, як у Давній Греції, а до Бога, а вже потім до світу й людини, котрі, як уявлялося, створені, живуть і мислять завдяки провидінню Бога. Однією з типових рис мислительної діяльності була віра в існування абсолюту, Бога, в можливість чуда, існування вищих сил — янголів та демонів. Критичний підхід до панівних догматів майже не простежується. Віра розумілася як відповідність дійсності («правда», «істина»). Водночас надзвичайно високий статус надавався розумові, раціональному осмисленню буття. Орієнтація на пізнання навколишнього світу й самої людини за допомогою розуму знайшла своє продовження в подальшій філософській традиції.

Значна роль відводилася темі істини та правди. Поняття «істина» охоплювало всі сфери людського буття й використовувалося для вирішення космогонічних, соціальних, етичних і естетичних проблем. Воно виконувало оцінювальну та пізнавальну функції, істину народив Бог. Оскільки Бог один, єдина й істина, котра не існує поза християнством. Світ існує в істині, живе за її законами. Збагнути її можна лише посередництвом Бога. Усе, що йде від Бога, є істиною. Бог проголосив істину, він є її втіленням, але вона «утаємничена» Богом. Тому вважалося, що пізнання необхідне лише заради того, щоб розкрити закладений у світ божественний сенс. Природа й світ утрачають тут самодостатність. Таким чином, істину розуміли як онтологічну, об'єктивно існуючу реалію, як саму дійсність, де сукупною й абсолютною істиною був Бог як рух пізнання, що відповідає дійсності, як найвищу духовну вартість. По-

няття істини певною мірою ототожнювалося з поняттям правди, справедливості, віри й виступало вже як аксіологічна, етична й естетична детермінанта й критерій, що мало впливати і впливало на весь комплекс стосунків Бога, людини й світу. Яскраво виражений діяльнісний, праксеологічний підхід до істини простежується в усьому корпусі руських текстів. Тогочасна людина прагнула не лише осягнути істину, а й насамперед утілити її в життя, в свої справи, воліла перебувати і жити в істині.

Києворуські мислителі стверджували принципову можливість пізнання світу й Бога, що грунтувалося на викладеному вище розумінні істини. Наголошувалося на тому, що істинна мудрість не є прерогативою античної цивілізації, що премудрість, яка походить від Бога, є не лише пізнавальною, а й онтологічною категорією. Премудрість, що разом із Богом брала участь у створенні та впорядкуванні світу, є похідною від нього, опосередковуючою ланкою між Богом і світом, Богом і людьми. Образ Премудрості (Софії) був предметом інтенсивної рефлексії не лише в руській думці, а й у подальшій духовній традиції.

Одним із ключових моментів пізнавальної діяльності виступає проблема слова. Згідно з християнським поглядом на світ у процесі його творення світ виник унаслідок вимовленого Богом Слова. Слово, за тодішнім уявленням, містило в собі креаційну силу, було й мудрістю, й розумом, несло доцільність, істинність і впорядкованість. Йому приписувалися всі функції його творця — Бога. Слово (Логос)-Христос вважалося посередником між Богом і людьми. Людина відрізняється від тварини тим, що вона розумна й словесна істота. Слово, мова — це властивість розуму, засіб спілкування й передання інформації. Усвідомлювалися єдність мислення й мови чуттєвого й раціонального пізнання та якісна різниця між ними. Розум є розум, а не слово, слово є слово, а не душа, і душа є душа, а не слово чи розум. Вони єдині й різні водночас.

У «Посланні» Никифора наявне античне вчення про три частини душі. Перша — «словѣсная» (слово, логос, розум, свідоме); друга — «яростная» (почуття, пристрасті, емоції, несвідоме); третя — «желанное» (воля, цілеспрямованість). Тут ідеться й про п'ять органів відчуття, які обслуговують «князя»-розум. Лише після кількох перевірок можна довіряти чуттям (зору, слуху), робити висновок про правильне відображення ними навколишнього світу.

З точки зору пізнавальної проблематики цікаве «Слово» Данила Заточника. Це справжній гімн розуму й мудрості, причому тут ідеться виключно про світську мудрість.

Мудра людина мусить мати відповідний суспільний статус. Правителі й держави, що підтримують розумних людей, дослухаються до них, мають значну перевагу.

Засобами пізнання були й неухильне додержання релігійних заповідей (адже лише так пізнавався Бог), молитва, спілкування з мудрими людьми та вивчення книг. Усі вони перебували в цілковитій відповідності з християнською доктриною і, на думку тогочасних мислителів, цілком забезпечували адекватне сприйняття світу. Культ книги, книжного знання, книжного просвітництва виступав сильною тенденцією, був фундаментальною філософсько-світоглядною орієнтацією вітчизняної філософської культури.

Важливе місце в пізнанні посідало серце. В нім корінилися думка, віра, воля, перебувала любов, завдяки якій можна було пізнати Бога й людину. Бог промовляв не до розуму, а до серця людини. Часто трапляється в наших давніх текстах вираз «розум серця». Людина, занурена в буття, втрачає свою первинну цілісність. Її розум, воля, душа керуються стихійними порухами. Духовна робота, що полягала в зведенні всіх сил і можливостей в одну точку, внутрішній центр, фокус, вважалася запорукою будь-якого виду діяльності й тим паче пізнання. Така точка зосередження (медитації) в православній традиції позначалася символом серця. Серце вважалось осереддям чуттів і перебувало в інтимному наближенні до Бога.

Відомою руським книжникам була й логічна наука. «Ізборник 1073 р.» містив у собі «Філософський трактат», який подавав опис і тлумачення «Метафізики» Арістотеля. Він складався зі статей: «Про різницю між сутністю і єством», «Про іпостась», «Про індивідуальне», «Про випадкове», «Про кількість і кількісне», «Про якість і якісне» тощо. Логічні правила й категорії використовуються також в інших статтях цієї пам'ятки.

Аналізуючи проблему знання у філософській культурі Русі, варто зупинитися на певних особливостях і характерних рисах, притаманних пізнавальній діяльності цього періоду. У своїх намаганнях осмислити світ тогочасна думка не зверталася безпосередньо до суті, основ певного одиничного явища, а підходила до нього через загальне, крізь призму релігійної догматики (Святого Письма й Святого Передання), християнської картини бачення світу й відповідно до того, як відбивався об'єкт пізнання в цьому загальному, витлумачувалось одиничне явище або предмет. У сфері пізнання, як і в інших сферах діяльності, існували ієрархія й етикет: вважалося, що світ і людину можна пізнати лише шляхом правильного («праведного») розуміння

і тлумачення того смислу («сокровення»), що його вклав творець (Бог). При вирішенні будь-якого питання індивід звірявся з канонічною літературою чи звертався до авторитетної особи. Це було не пряме, а опосередковане (через догмати) пізнання.

Специфічною рисою, зумовленою ревеляціоністським характером християнства, виступало не пряме, а символічне тлумачення дійсності. Це було гносеологічним фактором мислення, його певним методом і формою. Цікавою особливістю було витлумачення й розуміння світу посередництвом притчі. Притча пояснювалась як мова, здатна завдяки подібному образно й наочно представляти те, що необхідно зрозуміти. Багато перекладених та оригінальних творів написані в алегоричному, приповідному ключі. Усе це допомагало осягнути алогічні (природа Трійці тощо) догмати, що їх неможливо висловити на вербальному рівні.

Сама природа наріжних догматів християнства передбачала потужне напруження не лише інтелектуальних сил, а й почуттів та емоцій. На перший план тут виходять не так гносеологічні, як психологічні підстави й механізми процесу пізнання. Могутнім чинником останнього була синергія таких протилежних почуттів, як страх і радість, які одночасно відчував індивід під час пізнання.

Своєрідною рисою мислення було бачення дійсності через наочні образи, за допомогою яких пояснювалися складні для розуміння ідеї, догмати і явища. Необхідно відзначити прагнення середньовічних авторів до систематизації знань, явищ і фактів, що знайшло відображення у створенні збірок (компендіумів), написанні літописів тощо.

Нині існує багато визначень середньовічного стилю мислення, проте остаточно цю проблему ще не вирішено.

Києворуська філософська думка вирізнялася певною (усвідомленою) конвенціональною скутістю, канонічністю, заданістю. Свідомий, уніфікований, чужий античному релятивізму й софістиці, підхід до світу тяжів до одноманітності. Релігійний досвід превалював над філософським чи соціально-економічним. Монотеїзм християнства зумовив гносеологічний монізм. Античне споглядання спростовується, натомість панує розуміння знання як найвищої моральної чесноти, проголошується неподільність знання й моралі, знання й морального вчинку.

Онтологічні та натурфілософські ідеї. Основний догмат, що визначав картину світу, полягав у створенні Богом світу (словом) з нічого. Звідси випливало те, що всі природні процеси перебувають у залежному від Бога стані.

Він — джерело доцільності та впорядкованості природи. Бог поставив людину на чолі всього живого, отже вона втрачала відносно Бога самодостатність. Якщо в античному розумінні космос, що функціонував за законом круговороту, вважали за місце перебування богів, то християнство вбачало в різноманітних космогонічних уявленнях вторинне, другорядне. Підкреслюється безмежна могутність Бога. Сам акт творіння не потребував філософського осмислення, а підтверджувався наочною демонстрацією ідеї креаціонізму. Всесвіт, керований Божим Провидінням, бере лише пасивну участь у рятівній місії Христа, а на перше місце тут виходить людина.

Згідно з християнською космогонією розрізняється небо і земля, які мають матеріальну, фізичну природу й ідеальне Боже Небо. Напівсфера, що пов'язана з землею, охоплює останню. Це утворення прозоре, міцне. За тогочасними уявленнями, небозвід і земля спираються на стовпи й основи. Тут містяться сховища для дощу, снігу, граду й вітрів. Природні стихії сходять на землю крізь «вікна». Цю досконалу архітектурну споруду освітлено сонцем і місяцем. Небесні світила й зірки кріпляться на небозводі.

Небо, як місце перебування Бога, неприступне жодній людині, неприступні їй і земні глибини. Існувало уявлення про множинність небес, над якими розташоване помешкання Бога. Там перебуває його воїнство. За Апокаліпсисом, кінець земного існування призведе до створення «нових небес і нової землі», старий всесвіт, колишнє небо й колишня земля зникнуть, «згорнувшись, мов сувій». Це буде всесвіт для праведників, створений для спілкування з Богом.

Тогочасну людину, безперечно, вабив надчуттєвий, надприродний світ, де перебували Бог і світ чуттєвий, природний. Світ перший виник значно раніше від другого, тому йому приписували панування. Світ природний, земний не має статусу самодостатності. Другорядність його спричиняла до другорядності натурфілософії. Тому сенс буття полягав не в осмисленні світу, а в тому, як урятуватися в ньому. Природа та її явища вважалися потаємним знаком, символом, натяком і витлумачувалися за певними герменевтичними правилами, що свідчить про телеологічне сприйняття довкілля.

Ієрархізований та впорядкований світ, що підкоряється єдиному Богові, мислився за аналогією із земною Церквою, храмом, що захищає, рятує й об'єднує людство в єдине тіло.

Натурфілософські уявлення базувалися на християнсь-

кій картині світу й античних філософських ученнях. У текстах побутували античні, а домінували християнські ідеї. Так, «Шестиднев» демонструє близькість до грецької традиції, а «Християнська топографія» — до християнської. Відкидаючи античний геоцентризм, вона зображує світ за аналогією до земних будівель, як двоярусну споруду, тобто поділяє його на божественний (верхній) і людський (нижній), одомашнює його, пише, що земля чотирикутна. «Шестиднев» наголошує, що Сонце обертається навколо землі, земля ж має форму кулі.

Певного розвитку й сприйняття набуло античне вчення про природні стихії. Вважалося, що матеріальний світ і людське тіло складаються з чотирьох першоелементів: води, повітря, землі й вогню, котрі можуть перебувати в автономному стані, проте доповнюють одне одного та взаємотрансформуються.

Світ живої природи (фауна і флора) також сприймався в символічному та морально-навчальному плані. У таких книгах, як «Фізіолог», «Палея» тощо, анатомічна будова тварин і рослин, їхні фізіологічні особливості, способи життя й харчування, звички розглядалися відповідно до християнського світосприйняття, переносилися на суспільне та особисте життя, використовувалися як моральні приклади.

Всесвіт (макрокосм) олюднювався, сприймався як феномен, співвіднесений із людиною (мікрокосмом). Земний простір поділявся на свої (християнські) та чужі (чужинські) сакральні й мирські зони. Відповідно поціновувалися сторони світу. Наприклад, схід — це сакральний напрям. Виміри простору відповідали антропоморфним вимірам — довжині долонь, відстані між ногами й піднятими руками, відстані денного пішого чи кінського переходу тощо.

Слід зазначити, що згідно з середньовічною ментальністю етизації онтологічних явищ всесвіт виступав як арена непримиренної боротьби між воїнством Бога й диявола, Добром і Злом. Світ поділявся на неминущий, творящий, божественний, праведний, вишній, духовний, безсмертний і на минущий, створений, диявольський, грішний, дольний, матеріальний, смертний. Мислителі Русі всіляко намагалися пом'якшити ці бінарні позиції. Здійснювалося це, головним чином, за допомогою боговиправдання — теодіцеї. Відповідно до розуміння тим чи іншим мислителем суті християнського світовідчуття акцентувалося на безперечних перевагах потойбічного або земного. Прихильники крайнього спіритуалізму пропагували втечу з гріховного світу, вбачали в нім сховище зла, ідеалізували світ горішній. Носії оптимістичного, пройнятого буттєвою радістю

світогляду наголошували на гармонії земного буття й водночас не знецінювали значення потойбічного світу.

Такий підхід до світу (світів) приводив до певної онтологізації категорій Добра і Зла. Вони уявлялись як реальні космічні чинники, що визначають життя всесвіту, ними пройняті всі матеріальні та духовні явища. Пануюче на землі зло в есхатологічному майбутньому має перетворитися на вселенську гармонію для праведних, у Царство Небесне (Рай) і довічний хаос для грішних (Пекло). Таким чином докорінно зміняться всі параметри навколишнього та позамежного світу.

Сенс буття. Добро і зло. Боговиправдання, доля й промисл. Уявлення про добро і зло як нормативно-оціночні категорії моральної свідомості, що існували в дохристиянському світоглядові й античній філософії, в період середньовіччя зазнали значної трансформації. Релятивістський, споглядальний підходи до них неоплатоників християнські апологети замінили на однозначно християнське розуміння, яке полягало в необхідності залучення цих категорій для вирішення не лише космогонічних та онтологічних проблем, а й до проблем пізнання, етики, естетики та філософії історії. Усе оцінювалося в таких універсальних категоріях, як добро і зло, між якими немає середини, проміжних ланок, компромісів.

Добро розглядалось як сукупність факторів, що сприятливо впливають на окремого індивіда або спільноту. Базовою установкою мислення виступала ідея добра, іманентно притаманна Богу, і зла як позабуттєвого, не сущого, протилежного сущим добру й благу. Джерело зла вбачалось у відпаданні від істинно сущого Бога, у волі до гріха, біблійному гріхопадінні людини й частини янголів. Добро породжує лише добро, зло не існує саме в собі, а в чомусь іншому. Воно незакономірне для буття, випадкове, несамодостатнє. Це є зіпсоване благо. Кінцева мета людства й окремої людини — подолання зла, спокута першородного гріха, порятунок себе й інших. Оскільки благий Бог не є причиною зла, проте воно існує, поставало питання про конкретні його вияви. Відповідь вітчизняні книжники давали за пануючою концепцією боговиправдання, теодіцеї. Декларувалося, що страждання йдуть на користь, вони насилаються за конкретні провини людей чи народів, сприяють наверненню до віри. Бог порівнюється з лікарем, який видаляє хворі органи. Страждання загартовують, наближають до спасіння, до світу духовного. Вони — запорука майбутнього блага.

У багатьох писемних пам'ятках розвивалася теорія про «кари Божі», що пояснювала всі негаразди (природні катаклізми, війни, епідемії, хвороби) гріховністю населення країни, міста, села чи окремої людини. Кожен відповідає за все людство — цю думку наполегливо відтворюють численні висловлювання давніх рукописів. Час зникнення зла переносився в есхатологічне майбутнє.

Велика увага приділялася проблемі людської долі. Оскільки виключною детермінантою, що править світом, вважався благий Бог, доля світу й людини залежала від Промислу Божого. Своїм провидінням він охоплює всі без винятку явища дійсності, вчинки та думки істот, спрямовує їх до кінцевої мети — порятунку.

Такий підхід до означеної проблеми радикально відкидав дохристиянські погляди на долю як ірраціональну, сліпу та безлику силу, що все ж давала надію вимолити у богів певні поступки чи ліпший талан. Гострої критики зазнавали й античні розуміння долі, що передбачали можливість ухилитись, обманити або передбачити долю. Спростовуються астрологічні «вигадки» та різного роду гадання, котрі побутували «в еллінів» та ще не християнізованих співвітчизників.

На світоглядному рівні протиставлення ідеї провидіння ідеї долі відображало протиставлення осмисленого, розумного непізнанному, ірраціональному, детермінізм — індетермінізму. Наявне в текстах учення про індивідуальну відповідальність кожного свідчить про підсилення моралістичного начала, глобальне осмислення буття й існування, спрямованість до збагнення власної суті, рефлексії над усезагальним та особливим.

Погляди на людину. Оскільки світ вважався розколотим, була розколота й свідомість людини. Проте в межах зазначеного бачення природи людини існували дещо відмінні погляди на сутність людської природи. Прихильники рафінованого аскетизму проголошували її цілковиту гріховність, фатальне тяжіння до зла. Протилежним, суто православним був погляд, що не спростовував перший, проте наголошував на цілісності, соборності особи, на можливості викуплення з гріховності, виплекання добрих хистів. Цей погляд не доводив людського дуалізму до крайнощів. У Русі однозначно переважав другий підхід.

Рукописні тексти кваліфікують суть людини як «живот словесьм и сьмрьтьн». Саме розум і мова відрізняє людину від тваринного та рослинного світу. Тварини теж мають душу, проте тільки людина має словесну силу. Від неживої природи людина відрізняється наявністю душі й почуттів, від янголів — тим, що вони безтілесні, хоча й здатні говорити.

Мислилося, що в ієрархічній будові всесвіту, який сконструйовано у вигляді східців, нагорі стоїть людина, створена інакше, ніж долішній світ. Високе покликання людини пов'язане з творінням її за образом і подобою Божою. Людина безсмертна, призначена для духовного життя, вона наділена Божою благодаттю й душею. Тіло — це лише гріховна, тимчасова оболонка, сховище душі. Суть людини — душа і розум.

Якщо перекладні пам'ятки часто декларують негативне ставлення до тіла, то вітчизняні мислителі толерантніші в цьому питанні. Людину вони розуміють як істоту багатомірну, як «храм», де присутній Бог; отже, призначення людини — служіння Богові. Людина — це богообраний посередник між Богом і світом. Здатність мислити єднає її з Богом, а наявність тіла — з матерією. Два шляхи може обрати кожен: життя і смерть. Шлях життя — це шлях визвільнення від смерті, покори Богу, виконання всіх настанов віросповідання; він адекватний спасінню людини. Це тяжка й водночас радісна духовна праця. Шлях смерті — це шлях гріха, гордощів, непокори, що веде до негараздів і довічних страждань.

Попри досить потужну масу висловлювань песимістичного плану, все ж ригористичні та містико-аскетичні рекомендації не переважали в корпусі наших писемних пам'яток. Умонастрій і психологічні установки руського суспільства тяжіли до поміркованості. Християнська течія, що передбачала відмову від соціальних контактів, релігійного екстремізму, втечі від світу, не знайшла тут плідного грунту. В центрі уваги стояла звичайна істота Божа — людина з усіма притаманними їй вадами й чеснотами. Усі крайні вимоги до способу життя «істинного християнина» було відкинуто, натомість підкреслювалася необхідність відвертого, щирого ставлення до Бога і його творінь. Головною чеснотою й онтологічною категорією виступала любов. Усі християнські настанови щодо способу життя адаптувалися, спрощувалися відповідно до реалій руського суспільного буття й практики.

Природа людини полягала не лише у відмінності душі й тіла. Усвідомлювалася їх інтимна єдність, зрощеність. Людина мала дві природи — тілесну й духовну, людську й божественну, одначе ці природи мислились як єдине. Душа й тіло різні за своїми якостями, функціями, призначенням, та різні лише за їх єством. Людина — це сполучення душі

й тіла (їх треба розрізняти, але не розділяти розумом), вона не є душа і не є тіло, це є третє по відношенню до них, це цілісність. Існував поділ людини на дух, душу та тіло. Душа підлягає чуттєвим афектам такою ж мірою, як тіло, однак є фактором, стримуючим чуття.

Антична теорія про чотири першоелементи діяла не лише в онтологічному плані. «Ізборник 1073 р.», «Шестиднев» містять учення про те, що тіло людини складено з чотирьох стихій. Не можна казати, що тіло — це лише вогонь, або лише вода, воно складене з них. Душа — це просте, нерозривне ціле, не складене з елементів. Те, що людину створено «за подобою» Божою, значить «самовладність», тобто свободу волі та спрямованість на добро, за «образом» — безсмертя та нетлінність. Людина має копіювати Бога. Трапляється й визначення душі як матеріальної субстанції.

Актуальним було питання про добро і зло в людині. Визначалося, що людина не була створена злою, можливістю доброчинства володіє кожен. Природно-соціальні задатки однакові у кожної людини, вони розвиваються й примножуються в діяльності, практиці. Відмінності в мірі доброчинності походять через відмінності в способі життя. У боротьбі з особистим гріхом і суспільною гріховністю реалізувалась одвічно притаманна індивідові свобода. Критерій розрізнення добра і зла — розум. У боротьбі з гріхом вбачалася боротьба духовного й плотського начал, моралі й аморальності. Свобода — це свобода відмови від гріха, свобода відмовитися від будь-чого. Благо полягало не в задоволенні біологічних потреб, а в постійній моральній праці, самовдосконаленні, постійному піклуванні про ближнього. Оригінальні пам'ятки акцентують не на особистому спасінні, а на суспільному, активному, діяльному характері людської природи, необхідності мужнього протистояння негативним впливам.

Антропологічне вчення Русі несе в собі величезний заряд людяності, воно визнає примат духовно-раціонального й водночас культивує містико-духовне, пропонує цілий спектр стилів життя. Умова єдина — кожен із них має наближати до Бога.

Моральні уявлення. Християнське вчення за своєю суттю є моральною доктриною. Будь-яка подія в ньому осмислюється в моральному плані, поціновується з точки зору добра і зла. Цей постулат накладався на дохристиянські моральні уявлення, котрі залучалися до моральної доктрини Київської Русі. Основи дохристиянської моралі, що випрацьовувались протягом кількох тисячоліть, трансформувались, пристосовувались чи відкидались, поступово поглинались новою християнською мораллю, яку підтримувала державна влада. Руська моральна доктрина зазнала впливів східного та азійського народних світоглядів, античних етичних учень.

Абсолютним ідеалом етичної думки поставав Ісус Христос, тому більшість моральних норм було запозичено з Нового Заповіту. Грунтовні моральні настанови містились у Святому Переданні та іншій християнській літературі.

Моральні питання посідали значне місце в суспільній свідомості; вони були в центрі уваги вітчизняних мислителів. Оскільки загальноетичні проблеми вирішувалися в дусі пануючого віровчення, розглянемо деякі особливості вирішення їх.

Зазначимо передусім, що руські книжники творчо розвинули й поглибили окремі моральні принципи християнства. Так, складений на вітчизняному грунті «Ізборник 1076 р.» надзвичайно плідно використовував християнську ідею милосердя. Ця ідея переросла тут у принцип моралі, що не лише вимагав декларування необхідності бути милостивим до ближніх, а й проголошував милостиню як універсальну й абсолютну умову впорядкування всіх сфер і рівнів суспільних відносин, єдиний засіб гармонізації суспільних суперечностей. Цей абсолютний етичний і соціологічний принцип передбачав загальну взаємну любов і повагу громадян, їх взаємодопомогу. На практичному рівні втілення його передбачало пожертвування на користь бідних, послаблення в податковій системі, створення притулків для бездомних, обмеження сваволі княжої влади тощо. Це стосувалося правлячої верхівки суспільства та вищих церковних ієрархів. У сфері міжособових стосунків він мав реалізовуватися в прощенні боргів, необхідності встановлення соціальної справедливості, що висновувалося з принципу рівноправності людей. Головним аргументом на користь милості було те, що вона є запорукою спасіння, що викличе у відповідь милість. За такої умови на землі пануватиме мир і злагода. Принагідно зауважимо, що цей принцип згодом став традицією, його активно впроваджував у життя князь Володимир Мономах.

Моральні настанови засуджували такі людські вади, як гордість, заздрість, злоба, лицемірство, пияцтво, жадоба, хабарництво, обмова тощо. Заохочувалися не лише християнські чесноти, а й такі загальнолюдські форми спілкування, як дружба, шанування старших і батьків, визнавався високий статус жінки. Наскрізною ідеєю руської

етичної думки виступала конча необхідність правди та щирості. Ці домінуючі моральні категорії, а також категорії простоти й помірності створили той духовний стрижень, який пронизує вітчизняний менталітет і донині.

Нова, докорінно відмінна від попередньої, християнська мораль формувала нову людину — духовно досконалу, чисту в помислах і вчинках, перетворену зі старої, дохристиянської багатобожності й моралі в нову, спрямовану до Бога. Обожнення людини, наслідування Богові було надзавданням і квінтесенцією тодішньої моральної практики.

Поряд зі спіритуальною християнською мораллю й етикою побутувала народна мораль, заснована на давній традиції міжлюдських стосунків, яка включала загальнолюдські життєстверджуючі принципи, та мораль князівська, феодальна, де першість віддавалася таким чеснотам, як честь, гідність, хоробрість, патріотизм; цінностями виступали багатство, слава, пошана.

Відповідно до того, який тип моралі переважав у кожної людини, випрацьовувалось її ставлення до конкретних моральних проблем: феодальний прошарок суспільства намагався здобути все більше матеріальних благ і втіх, християнські подвижники прагнули звільнення душі й заповітної святості, народні верстви — добробуту, миру, праці.

Одним із найхарактерніших принципів, закріплених у князівських і церковних статутах і законах, було те, що на відміну від сучасних їм візантійських, тут суттєво обмежується право на кровну помсту (згодом її замінено штрафом), відмінено смертну кару, покарання каліченням. Натомість встановлено кару за образу дією чи словом, передбачено опікунство над сиротами та вдовами, заборонено розлучення через хворобу когось із подружжя, примус батьками своїх дітей до шлюбу, двоєженство, кровозмішення тощо.

Свідома орієнтація києворуської моральної традиції на людинознавство, людинолюбність, людяність, альтруїстичність, була тією наскрізною парадигмою, що відрізняла українську духовність протягом усього часу її існування. У цьому полягає вагомий внесок вітчизняної етичної думки у світову культуру.

Естетична свідомість. Світосприйняття середньовічної людини характеризувалося значною емоційністю, романтичним ставленням до природи й життя. І якщо в дохристиянські часи красивими й довершеними вважалися явища природи, пейзажі, досконалі людські тіла й обличчя, витвори природи чи людей, то з приходом християнства відбулися

значні трансформації естетичної свідомості, художніх смаків і вподобань. Надзвичайно розсунулися межі світобачення: церковна архітектура, іконопис, художнє виробництво, книжна й нотна грамота змінили ставлення до навколишнього світу, привносили духовність, глибину розуміння й чуття. Витворюється новий естетичний ідеал. Краса героїчних вояцьких подвигів відходить на другий план, натомість приходить захоплення красою самовідданого подвигу християнського подвижника; краса гедоністичного набування поступається аскетичній красі відмови. Книжність формує естетичне ставлення до книжної мудрості, загадок буття, парадоксів та антиномій християнського вчення, до процесу пізнання, до краси мисленого.

Поруч із казкою, билиною, піснею, загадкою виникає багато нових жанрів: ораторська церковна проза, притча, житійна література тощо.

Автор «Слова о полку Ігоревім» з любов'ю зображає героїзм і трагедію походу війська руського, розкриває зміст його через персоніфіковане сприйняття природи, з теплотою оспівує й малює образ рідної землі, батьківщини. Тісне поєднання естетичного й етичного у свідомості викликало зачудування подвигом братів Бориса та Гліба, які з істинно християнським смиренням, свідомо пішли назустріч смерті, що чекала їх від найманих убивць, посланців рідного брата. Ігумен київського Видубицького монастиря Мойсей Видубицький оспівує красу й славу князя Рюрика Ростиславича за його доброчинні справи, любов до народу та церкви, замилувано ставиться до збудованої на кошти князя стіни, що підпирала Михайлівський собор.

У пам'ятках красного письменства широко використовувалися ритористичні фігури, тропи, а в «Ізборнику» 1073 р. містився теоретичний трактат, що розкривав природу таких «творчих образів», як «лицетворіння», «притча», «інослов'я» тощо. Його перекладено було з грецької мови.

Характерною рисою вітчизняного мистецтва виступала єдність критеріїв естетичного й етичного. Краса чи потворність перевірялися мораллю, добро чи зло — естетикою. Найважливіший критерій художності полягав у людинолюбній і боголюбній християнськості та духовності, таким був і ідеал естетичної свідомості.

Образ історії і сприйняття часу. Поширення християнської релігії, книжності та писемності значно розсунуло світоглядні обрії руської спільноти, ознайомило її з набутками наукової, релігійної та філософської думки інших народів. Це викликало нагальну потребу в осмисленні

ойкумени та свого місця в світовому співтоваристві та світовій історії. Ще кілька сотень літ до хрещення у суспільній свідомості неподільно панував погляд на власну історію як етнічно локальну, обмежену відповідним географічним простором, а в історичній свідомості фіксувалися головним чином найважливіші події історичного буття: війни, переселення, небесні явища, родовід, кліматичні чи природні катаклізми, епідемії, недороди тощо.

Хліборобсько-скотарське господарство, що визначало спосіб життя, випрацювало погляд на час як такий, що випливає з циклічних змін пір року. Хліборобський календар регламентував усі види необхідних сільськогосподарських робіт і свята. Час плинув повільно, почасти він персоніфікувався, розпочинався зі створення світу й не мав свого кінця. Саме тому руські літописи вже християнських часів великою мірою зберігають і продукують усталене в минувшині бачення історії, та попри все політико-економічні й культурно-конфесійні реалії руського державного життя вимагали нового відповідного бачення, викладу й трактування історії.

Потреба обгрунтування державного суверенітету, боротьба із зовнішньою військовою загрозою, необхідність об'єднання численних племен і князівств для зміцнення могутності країни формували патріотичне, державницьке ставлення до власної та світової історії, вимагали осмислення ролі й місця окремих князівств у єдиному державному утворенні, ролі й місця Русі у світі.

Якщо в X—XI ст. ідея єдності Русі, необхідності об'єднання навколо стольного міста Києва звучить дещо притишено, то напереродні навали Золотої Орди заклики до єднання звучать на повний голос. Літописці вбачають за реальними подіями боротьбу світла з пітьмою, добра зі злом, бога з дияволом, православної віри з іновір'ям та поганством. Усі ці погляди викладено в «Повісті временних літ» та інших текстах.

Як і в усіх сферах суспільної свідомості парадигму для розуміння всесвітньої та вітчизняної історії задавало Святе Письмо.

Завжди, коли йдеться про середньовічний образ історії, в узагальненому вигляді відзначається його телеологізм, провіденціалізм, універсалізм, профетизм, есхатологізм та фіналізм. А як розуміли історичний поступ руські книжники? Спрощено це виглядало так. За Біблією земна історія бере свій початок від першого дня творення. За шість днів (перше Творення) Бог створив світ з усіма істотами, небо і землю. Перші люди поклали початок людському роду.

За Божим задумом історія не є примхою сліпого фатуму. Від початку до кінця вона цілеспрямована його волею. Свій задум він відкрив людям. Єдність історії мала забезпечувати віра людей у Бога та його обітниці. В історичній ретроспективі й перспективі, в хронологічній, філогенетичній та онтогенетичній послідовності людство проходить такі етапи: визначення, покликання, виправдання, прославляння.

Руські мислителі, одним із найкращих представників яких був митрополит Русі Іларіон, розуміли період історії від створення світу до народження Ісуса Христа як Ветхий Заповіт. Ветхий Заповіт — це старий світ, закон, рабство, виправдання, багатобожність, давня людина, темрява, тінь, невігластво, тимчасове пророцтво, богообраність одного народу. П'ятикнижжя Мойсеєве — Ветхий Закон — це старе, давнє, період гріха, горя, злочинів, неправди, несправедливості, тяжкої праці, чаклунства, ідолопоклонства, смерті. Цей період був прообразом докорінно нового етапу історії — Нового Заповіту. Новий Заповіт — це новий світ, благодать, свобода, спасіння, однобожність, нова людина, світло, істина, просвічення, виконання, повнота часу, любов божа до всіх народів, Євангеліє.

Новий Заповіт проголосив Ісус Христос. Зберігаючи спадкоємність із Ветхим Заповітом, Новий Закон відкидає всі попередні приписи, закони, мораль, спосіб життя. Давши людям Новий Заповіт, Христос радикально переображує світ, долю людства, природу. Переорієнтація руських книжників на Новий Заповіт випливала з розуміння того, що перед народженням Христа історія досягла критичної точки, межі свого існування, що світ уже не може перебувати в попередніх ідеологічних, юридичних і моральних рамках. Наявна система соціокультурних взаємовідносин вичерпала себе. Поступальний розвиток старого порядку речей досяг апогея, він має перейти в нову якість і площину буття. Що ж нового проголосив Христос? Передусім те, що доля людей і природи в його руках; він пообіцяв віруючим «нове небо і нову землю», назвав блаженними прагнучих правди, сумирних, злиденних духом, милосердних, чистих серцем, миротворців. Ветхий Заповіт вимагав не переступати клятьби, не гніватися, не вбивати, не перелюбствувати. Новий Заповіт засуджує сам факт жадання жінки, відкидає клятьбу, погрожує карою за гнівливість. Головна умова здобуття царства небесного — праведність, віра, молитва, піст, невибагливість, презирство до цього світу.

Між Старим і Новим Заповітами існував сакральний

символічний паралелізм і симетрія. Ветхозаповітні події — це приготування («тінь») до подій новозаповітних. Через Адама світ зазнав гріха й смерті; мученицька смерть Христа спокутувала злочин Адама. Сваволею, непокірливістю Адама людство стало грішним — послухом Христа прийшло до праведності. Новий Заповіт — це вже «Друге Творіння». Коли довершиться повність часу — історія перейде в нову фазу, в нове заперечення попереднього етапу. Це «гряде Друге Пришестя Христа», Страшний Суд, Небесне Царство, де не буде горя, хвороб, тяжкої праці й смерті.

В Іларіона епоха «закону» символізується образами Місяця, тіні, біблійної рабині Агарі, епоха «благодаті» — образами Сонця, істини, вільної Сарри. Народ наш, зауважує він, не одразу долучився до християнської історії, бо прийняв цю релігію значно пізніше за інших, проте «новий» народ руський має повне право влитися у всесвітню історію, бути рівноправним її творцем. За Іларіоном, старі закони віджили, віджили старі народи, й «гоже благодаті й істині на нових людей засяяти. Не вливають бо,— за словами Господніми,— вина нового, вчення благодатного, у міхи ветхі, в іудействі постарілі...» Новий християнський руський народ має великі потенції, мусить активно творити історію. Іларіон з розумінням і повагою ставиться до дохристиянського минулого свого народу, хоча й підкреслює його духовну недосконалість. Він пишається здобутками своєї держави, пророчить їй прекрасне майбутнє. Його «Слово» — одна з найкоштовніших перлин української та світової культури.

Таким чином, у ранньосередньовічній вітчизняній філософській думці історія сприймалася як жорстко детермінований, цілеспрямований, прогресуючий процес, що підкоряє єдиному законові природу й людність, веде їх до чіткої мети. Історія — це процес, наповнений сенсом, становленням і розвитком, що має свої етапи, своє завершення — досяжне постісторичне майбуття. Цей образ священної історії давав надію й оптимізм тим, хто вірив у нього й творив таку історію. Перехід від Старого Заповіту до Нового можна оцінити як зняття попереднього стану речей, перехід від тілесного до духовного, від незнання до знання, від формального до змістовного, від минущого, темпорального до вічного. «Третє Творення» — вже не тутешні історія і буття, а позаісторичне й позабуттєве існування. Сенс історії вбачався в поступовому моральному вдосконаленні людини, в намаганні якомога ближче наблизитися до Бога, в обожненні людини.

Попри те, що проблема часу в давньоруських текстах спеціально не аналізувалася, спробуємо деякою мірою реконструювати ці погляди. Отже, час бере свій початок із перших слів Біблії: «На початку...» Це абсолютний початок, після якого протяжність часу підкорена порядку створеного світу. Час — це творіння Боже і обрамлення історії. Бог послідовно включав усе створене ним у час (послідовність шести днів творіння), планомірно включає в нього землі й народи. Час наповнено змістом, закономірною послідовністю, він служить мірилом тривалості кожного етапу еволюції живого й неживого. Людина живе в часі, а Бог — поза ним, він трансцендентний.

У менталітеті Київської Русі співіснували два типи сприйняття часу. Дохристиянський визнавався коловоротом природи. Вважалося, що цей космічний час іде по безконечному колу. З християнської точки зору не безликий Космос чи якісь невизначені сили, а Бог-творець установив космічні та земні ритми, рух світил тощо. Життя — це вже не невідбутна плетениця часів, довічне повторення тих самих явищ, подій,— це спрямований розвиток, що має свої міри величини. Час випрямляється, випростовується, стає лінійним. Погляди людства звернені до «часу кінця», час виповнення якого — це таємниця Божа. Життя Христа тривало і в історичному (людському, земному) бутті, й у позаісторичному (Божому, вселенському). Його проповідництво віщувало близьке виповнення строків Царства Божого, надходження повноти часів. Час поділяється на частини — до Христа й після нього. Христос прийняв від Бога Отця естафету завершення сукупностей часу. Це є час християнської Церкви — історичний (земна Церква) і позаісторичний (Церква небесна) час. Христос і його Церква перебувають одночасно в двох площинах, вимірах часу. Відповідно переживається час на рівні спільноти (народ, держава) та на індивідуальному рівні. Його ділять на час до моменту хрещення держави чи людини й після цієї події. Акт хрещення переводить в інший план буття, долучає до божественного, абсолютного, майбутнього, транцендентального часу. Час християнства, час Церкви, час християнина пориваються до «Дня Господнього», коли теперішній вік дійде кінця. Віруючі християнської Церкви напружено очікували цей День, подвижницьки наближали його.

У суспільній свідомості випрацьовувалися психологічні установки, інтелектуальні інтенції активного включення свідомості в плин історії й часу, вони переживалися духов-

но та чуттєво, гостро відчувались кожним нервом суспільного організму й окремої людини.

У християнській свідомості існувало й циклічне сприйняття часу. Дні тижня, християнські свята закономірно повторювались, перебували у вимірі колообігу, але в кінцевому результаті час та історія набувають вигляду лінії, або швидше спіралі.

Уявлення про суспільство (влада — церква — людина). Питання про те, якими мають бути стосунки між владою, церквою та людиною, порушувались у багатьох давніх текстах. Основні принципи цієї проблеми руські книжники запозичували з Біблії та Євангелія, але цим вони не обмежувались.

Тут варто коротко зупинитись на відмінностях двох гілок християнства у ставленні до світської влади. Якщо в Західній Європі католицька церква багато в чому займала позицію зверхності над світською владою, а візантійська православна церква підпала під державну владу, то руська церква зайняла проміжне становище. В окремих випадках у певні періоди історії вона виявляла себе як значний чинник внутрішньої та зовнішньої політики, проте дотримувалася здебільшого відомого євангельського принципу окремішності від влади. Це не виключало водночас найактивнішої участі її в усіх аспектах життя своєї держави й свого народу, готовності до безкомпромісної жертовної боротьби за свої принципи, народне та державне благо, за політику, економічну, культурну й релігійну незалежність Русі.

Уже перші писемні тексти наголошують на необхідності ототожнення влади світської з Божою, князь вважався наступником Бога на землі, але практика життя спонукала до морального засудження церквою тих можновладців, які нехтують усталеною мораллю, визискують, чинять насильство чи неправий суд. Із гіркотою фіксують рукописи неможливість рівноправ'я між бідними й багатими, тими, хто має владу й хто не має її, констатують, що добитися правди у влади неможливо.

Руські книжники обгрунтовували політичну теорію «отчини»: кожне князівство має господаря й підлягає захисту «отчинним» правом від зазіхань інших князів. Перед адептами церкви стояло складне завдання, що полягало в необхідності сформувати поважне ставлення до цього інституту, допомогти його становленню, Церква уподібнювалася Небесній Церкві, і якщо на землі у храмі кожен може знайти божественний захист і дістати розраду, то на небі людина одержить усі блага, довічний спокій і щастя, якого вона не мала у житті земному.

Характерні риси й особливості філософської культури Київської Русі. Філософська думка Київської Русі — живе історичне явище. Воно мало свій образ, свій духовний досвід, відтворювало дух своєї епохи. Проте воно мало досліджене. Нині можна лише частково робити якісь безумовні висновки стосовно типологічних рис і особливостей стилю духовності києворуської доби. І все ж у ранньосередньовічній думці можна виділити такі принципи, ідеї та особливості: 1) загальна спрямованість на вирішення актуальних питань суспільного буття; 2) домінування духовно-практичної форми освоєння світу; 3) основна увага до питань соціальної практики, проблеми людини, пізнання, смисложиттєвої проблематики; 4) позамежна вірність духу й букві Святого Письма і Святого Передання, неухильне дотримання всіх канонів і традицій православної віри.

Руська філософія проповідувала мир між народами, гуманізм, була стійким прихильником громадянськості, патріотизму, гарячої любові до рідної землі, не страждала ні шовінізмом, ні космополітизмом. Вона засновувалася на ідеях рівноправ'я та спільності людства, необхідності духовного вдосконалення людей, віри в щасливе майбутнє.

У сфері соціальних і моральних стосунків домінували загальнолюдські ідеали добра й краси, зверненість до духовних благ, активної життєвої позиції, боротьби за соціальну справедливість, переконання в тріумфі духу й розуму, повага до суспільних інтересів, ідеали мужності, вірності, чесності, щирості та простоти. Єдність слова та вчинку, безнастанне плекання духу й моральності — неперехідні цінності тогочасної духовної атмосфери.

У пізнавальній діяльності верховенствували сильний потяг до знань, енциклопедичності, просвітництва, високої книжної культури. Можна відзначити поважне ставлення до предметів духовної та матеріальної культури, до людей, освічених у науках та ремеслах, до розуму й таланту. Велике значення надавалося набуванню мудрості як сплаву знання та його практичного втілення в життя і як способу життя, безкомпромісним пошукам правди й істини, бажанню осягнути культуру свого та інших народів, передати ці знання сучасникам і нащадкам.

Суто естетичне ставлення до світу природи й до людини, естетизація всіх аспектів буття, оспівування піднесеного, гармонійного, краси та міри проймало руську естетичну думку.

Усі ми покликані використовувати невичерпну духовну скарбницю нашого талановитого народу, послуговуватись потужним арсеналом засобів, способів тогочасної аргументації та художніх достоїнств творів руських мислителів: їхню жагучу публіцистичність, піднесено урочистий стиль, риторичні прийоми, емоційність, діалогічність, апеляцію до розуму й чуттів людини.

Духовні традиції української культурно-філософської спадщини чекають на своє виявлення, осмислення й використання.

Рекомендована література

Антология педагогической мысли Древней Руси и Русского государства в XIV—XVII вв. М., 1985.

Біблія

Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII вв. К., 1988.

Горський В С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (середина XII — середина XIII ст.). К., 1993.

Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X—XVII веков. М., 1990.

Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.

Златоструй. Древняя Русь. X—XIII вв. М., 1990.

Історія філософії на Україні: В 3 т. К., 1987. Т. 1.

Літопис руський. К., 1989.

Огієнко І. Українська культура. К., 1992.

Огієнко І. Українська церква. К., 1993.

Памятники литературы Древней Руси. XI — нач. XII в. М., 1978.

Памятники литературы Древней Руси. XII век., М., 1980.

Памятники литературы Древней Руси. XIII в. М., 1981.

Роменець В. А. Історія психології епохи Відродження. К., 1988.

Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. К., 1992.

Хрестоматія давньої української літератури (доба феодалізму). К., 1952.

Хрестоматия по древней русской литературе X—XIII вв. М., 1973.

Хрестоматия по древнерусской литературе. М., 1986.

ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ В ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНИ XIII—XV ст.

● Соціокультурне буття України XIII—XV ст. ● Духовна культура України XIII—XV ст. Тенденції та явища українського передвідродження ● Літературне й культурне життя України в XV ст. ●

Соціокультурне буття України XIII—XV ст. Розвиток духовної культури України XIII—XV ст. залишається найменш висвітленим в історичній та історико-філософській літературі. Стосовно цього періоду обмежуються загальним твердженням, що татаро-монгольська навала не тільки перервала розвиток Київської Русі, а й відкинула його назад на два століття, де власне XIII—XV ст.— це доба безповоротно втрачених можливостей. Таке твердження має право на існування, але вимагає деяких доповнень відповідно до конкретних реалій того часу.

Ще М. С. Грушевський зазначав, що не слід перебільшувати згубного впливу татаро-монгольської навали, а тим паче вбачати в ній чинник розпаду Київської Русі. Українські землі переживали й значніші потрясіння, та життя на них не припинялося. Як зорганізована держава, маючи східні землі за свої «улуси», золотоординці мали бути порівняно стриманими до них, наскільки це дозволяла дисципліна в самій татаро-монгольській орді. Мабуть, не випадковим є факт, що значна частина українського населення вважала за краще залежати від татар, аніж від князівської влади, нести тягар князівської адміністрації, терпіти князівські усобиці й вічні чвари. На цю особливість життя руських земель указують й інші дослідники, зокрема Л. М. Гумильов, обгрунтовуючи свою концепцію етносу. На підкорених землях татари не створювали нових державних організацій, а, навпаки, намагалися використовувати існуючі політичні структури, які ставали інструментом

утримання завойованих народів у стані безумовного послуху. Як наголошує О. П. Толочко, вони визнавали Київ столицею Русі, підтримували його авторитет і силу, поки наприкінці XIII ст. не довелося формувати новий політичний центр — Володимирське князівство.

В соціокультурному бутті та його ретроспективній реконструкції XIII—XV ст. не слід випускати з поля зору й те, що Київська держава була типовою монархічною імперією, і її чекала доля інших імперій того часу. Уже по смерті Володимира Мономаха посилюється процес її дроблення на окремі удільні князівства, кожне з яких намагалося вести свою самостійну політику. Цей процес особливо відчутним стає на початку XIII ст. Південні землі Русі, спустошені постійними набігами степовиків, поступово заселяються тюркськими колоністами. Ще в домонгольський період древляни майже не брали участі в політичному житті Києва. Крім Володимиро-Суздальського князівства, що вирізнялося негативним ставленням до Київської держави, віддаляються й намагаються вести власну політику Чернігівське та Переяславське, а пізніше й Новгород-Сіверське князівства. Посилюється роль Волинського й Галицького князівств, які, наслідуючи європейську політику, живуть завдяки дипломатичним зусиллям своїх князів порівняно спокійним життям, перетворюючись у найбільш «аристократичні» землі України. Об'єднавшися за Романа Мстиславовича в одне Галицько-Волинське князівство (1199), вони стають значною політичною силою за Данила Романовича (Галицького). Підпорядкувавши в 1239 р. Київ, Данило стає князем Київським, але переносить свою столицю в Галицько-Волинські землі, забравши з київських храмів усе найцінніше для своїх резиденцій.

Татаро-монгольська навала лише завершила ті процеси, що визрівали у внутрішньому житті князівсько-дружинницького устрою Київської держави. Користуючись загальною панікою після 1240 р., населення українських земель починає розвалювати рештки князівсько-дружинницького ладу, й ніякі погрози та розправи князів не в змозі затримати цей процес. Падіння Києва призвело до повного розпаду й занепаду економічного та культурного життя всередині Подніпров'я як політичного осередку князівсько-дружинницького устрою, що, власне, тримався на силі князівської дружини та «кращих людей», орієнтованого головним чином на захоплення інших земель, а не на захист рідної, на свої власні інтереси, а не на інтереси народу. Могутність і єдність Русі (ще раз підкреслимо цей момент) були тільки тоді, коли її верхи зверталися до народу в

скрутний для країни час, піклувалися про його долю, дбали про нього.

Українські землі розпадаються на окремі невеликі князівства, общини, якими управляють місцеві князі чи ради старійшин. У 1340 р. з рук «кращих людей» — бояр гине й Галицько-Волинське князівство, що викликало зазіхання пожадливих сусідів. У боротьбі за галицькі землі Закарпаття переходить до Угорщини, де встановлюється угорське право, а Галичина дістається Польщі. Що стосується інших українських земель, то з 40-х років XIV ст. вони поступово колонізуються Великим князівством Литовським.

Користуючись феодальною роздробленістю руських земель, їхньою політичною роз'єднаністю й ослабленням після нападу Золотої Орди, литовський князь Гедимін після захоплення пінських земель у 1330 р. завойовує й древлянські. Його син Любомир завойовує Волинь (1340), другий син Ольгерд — Чернігівсько-Сіверські землі (1350), а згодом займає Київ (1362), а після перемоги над татарами на річці Синюсі (1383) — Поділля. І тільки поразка Вітовта від Тамерлана на Ворсклі (1399) перепиняє шлях литовцям до Чорномор'я. Не увінчались успіхом і їхні спроби заволодіти північно-східною Руссю, де вони зустріли опір Московського князівства, війська якого під проводом Дмитрія Донського розгромили литовців поблизу Любутська (1372). Необхідність боротьби з татарами, з одного боку, й посилення могутності Московського князівства після Куликівської битви (1380), з іншого, фактично спричинили раптове зростання польської потуги, яка набирає сили після Кревської унії (1385). Згідно з цією унією передбачалось об'єднання Литви з Польщею через одруження польської королеви Ядвіги з литовським князем Ягайлом, котрий водночас ставав польським королем за умови прийняття католицизму, перетворення його на державну релігію Литви, приєднання до Польщі литовських, українських та білоруських земель.

Інтеграція українських земель у великому князівстві Литовському проходила без гострих конфліктів і значних змін у суспільному житті. Як пише І. Крип'якевич, місцеві отамани, старшини сільських общин відразу ж заводили приятельські стосунки з литовцями, з якими їх об'єднувала боротьба з татарами й те, що вони були православними та прийняли українську культуру, ставилися з повагою до українських звичаїв, установ. Приходячи до влади, литовські князі асимілюють на українських землях форми державності Русі, її правові принципи, завдяки чому колоні-

зація українських земель проходила без особливих труднощів з одночасним ослов'яненням самих литовців.

Українські землі перетворюються на удільні князівства, на чолі яких стають князі з литовського великокнязівського роду, водночас зберігають свої володіння й місцеві феодали. Вищі стани українського суспільства (потомки давніх князів, бояр) мають рівні права з литовськими, нічим не обмежуються, дістають місця у великокнязівській раді, центральній адміністрації. У своїх землях вони тримають намісників, воєвод, каштелянів, старост, завдяки чому їм належить майже вся влада на місцях, де вирішуються локальні життєві справи. Адміністративно-податна система, суспільно-політичний устрій, правові відносини грунтуються на староруському праві, закріплюючись у Литовських Статутах (кодексах Великого князівства Литовського) й навіть пізніше зберігають характер українських збірників законів. Урядування та міжнародні зносини ведуться руською мовою (білорусько-українською). Переважання руського елемента в литовській державі триває майже до кінця XVI ст., про що свідчить і народна творчість:

Польська квітне лацінoю,
Литва квітне русчизною:
Без той в Польщі не пробудеш,
Без сей в Литві блазнем будеш.

Український характер зберігають і міста. Православна церква продовжує займати провідне місце, а ієрархи вибираються з місцевого населення, під її опікою перебувають і школи. Все це дає підставу деяким історикам і культурологам (Є. Маланюк, І. Крип'якевич) розглядати два століття життя українців у Великому князівстві Литовському найщасливішим часом у їхній історії, оскільки українське громадянство (його вищі стани) почувало, що воно живе в своїй державі своїм державним життям, котре давало широкі можливості шукати шляхи до нових життєвих умов. Це особливо проявлялося тоді, коли протистоячи польському наступу, литовські князі зверталися до українських сил, як це було за Ольгерда, Свидригайла, відновлення в 1440 р. Київського та Волинського князівств.

На нашу думку, не слід абсолютизувати литовську державність в Україні. Звичайно, зазначений стан речей сприяв відновленню господарського та культурного життя, відродженню зруйнованих міст, розвитку економіки, торгівлі, культури, хоча про рівень останньої в XIII—XV ст. ми маємо досить незначні відомості. Однак Литовська державність як феодальна олігархія з часом починає вносити грунтовні зміни в управління українськими землями. Вся влада концентрується в руках великого князя та його намісників, якими фактично стають зукраїнізовані члени литовської династії. Уже в 90-х роках XIV ст. були ліквідовані найбільші удільні, майже незалежні від князівської влади князівства України (Новгород-Сіверське, Волинське, Київське, Подільське) й перетворені на провінції Литви. Відновлені знову в 1440 р. Волинське та Київське князівства через деякий час також були ліквідовані: перше в 1452 р., а друге в 1471 р. Католицька церква отримує не тільки землі, а й щораз нові привілеї. Українським містам надається магдебурзьке право (Київ одержав його в 1470 р.) за умови, що ним можуть користуватися тільки католики.

Те саме спостерігається й на польсько-литовських землях. Якщо спочатку, намагаючись тісніше прив'язати Галичину до Польщі, польські князі ще зберігали залишки руського права, носячи титул «пана Руської землі», рахувалися з настроями корінного населення, зберігали назву «королівства Русі», вживали в урядових справах на місцях українську мову поряд із латиною, то в 1434 р. цілком скасовуються давні українські права, заводяться польські управи й суди, засновуються латинські єпископати в Галичині, Володимирі, Холмі, Перемишлі.

У другій половині XV ст. відбувається повний занепад староукраїнського ладу, всіх залишків руського права. Все розчиняється в новому польському середовищі, а після зрівняння в правах української шляхти («кращі люди» — так стало називатися українське панство) з литовською та польською йде процес її окатоличення та ополячення, засвоєння польських прав і порядків, польських поглядів на українську культуру як щось нижче за польську. І хоча ці процеси дещо повільніше проходять в українських провінціях Великого князівства Литовського, куди майже не проникають чужі їм у культурному відношенні елементи, де управління ще залишається в руках місцевої аристократії, яка вважає себе вищою в культурному відношенні, ніж правляча нація, подальше зближення Литви з Польщею наприкінці XV — на початку XVI ст. завершується аналогічним чином.

Розвиток фільваркового сільського господарства обертається закріпаченням селян, уведенням панщини, втратою селянами громадських прав: права суду, власності на землю, права виходу. В XV ст. вільних селян на українських землях не існує (ще один потяг української шляхти до польського права), а якщо де й траплялися, то як виняток. Українське населення живе в українських провінціях як етнографічна маса, а не нація, хоча власне українцями за-

лишаються селяни, міщани та дрібне православне духовенство, а руська православна церква виступає єдиним інститутом, що має національну форму.

При розгляді соціокультурного буття України XIII—XV ст. слід враховувати й зазіхання на українські землі ще двох сил — Турецької (Османської) держави й Кримського ханства та Московської держави. Турецька феодально-військова імперія, сформувавшись на межі XIII—XIV ст. в Анатолії, захопивши Візантію, Балканський півострів, а в 1453 р. Константинополь, повела наступ і на українські землі. Її завойовницьку політику уособило Кримське ханство, що в 1440 р. відійшло від Золотої Орди. На перших порах воно виступало як союзник Литви, боронячи українські землі від східних татар. Однак спроби Литви бути в союзі одночасно і з Кримом і з Золотою Ордою, найзапеклішим ворогом Кримського ханства, приводить до того, що кримські хани визнають верховну владу Туреччини й із 80-х років XV ст. починають спустошувати українські землі Подніпров'я, Побужжя аж до Полісся та Західного Поділля. Ці татарські спустошення не знаходять відсічі з боку литовсько-польського уряду, який, щоб відкупитися від татар, навіть виношує проект про надання Кримському ханству поголівної данини з Київської, Волинської та Подільської земель. Захист українських земель узяв на себе народ, ті самі селяни й міське населення, яких продавали й продають чужі та свої політики, беручи на себе право говорити від імені народу, нехтуючи ним і згадуючи про його існування лише в критичні години. Так було і в даний момент. Саме селяни й міщани заклали основи національної самодіяльності й самосвідомості, фундамент для створення нових суспільних сил — козацтва та братського руху, котрі й поведуть потім перед у боротьбі українського народу за своє визволення.

Що стосується Московської держави, то, як відомо, з занепадом Київської землі економічне, політичне, культурне життя переноситься не тільки на захід, а й на північ, де, крім міст-республік Новгорода і Пскова, особливої ваги набуває Москва, з централізацією влади якої формується новий тип життя й господарства, що значно відрізняється від староруського. Як зазначає Л. М. Гумильов, колонізація Москвою північних та північно-східних земель, проникнення елементів і норм життя монгольських християн, народів цих земель створили своєрідний етнос та етнічну систему Росії. До речі, на дані елементи та їхні впливи у формуванні російського етносу задовго до Л. М. Гумильова вказував і відомий російський філософ Ф. А. Степун.

Здавна вважаючи себе за історичною та династичною традицією спадкоємцями Київської держави, московські князі, остаточно позбувшись у 1480 р. залежності від Золотої орди, союзника Литви, заявили свої претензії на українські землі. Підставою для цього стало те, що після одруження Івана III з грецькою царівною Зоєю за ним привласнюється титул «великий князь всея Русі», котрий не визнається Литвою, яка теж претендує на збирання українських земель.

Суперечки між Московським князівством і Литвою призвели до литовсько-російської війни, поразка Литви закінчилася угодою (1503), за якою до Московського князівства відійшли Чернігівсько-Сіверські землі з містами Чернігів, Новгород-Сіверський, і за Іваном III визнавався титул «великий князь всея Русі». Однак конфлікт між Московським князівством і Литвою на цьому не завершився, й періодичні війни між ними тривали аж до другої половини XVI ст. До національного питання приєднуються й конфесійні, пов'язані з концепцією Москви як «третього Риму», проголошення її після падіння Константинополя єдиним захисником православ'я. Цілком зрозуміло, що, крім зобижених українських і білоруських феодалів, які переходили під владу Московського князівства, вказане викликає симпатії до нього й простого народу, якому починають нав'язувати нову віру та звичаї.

Звичайно, значний вплив духовенства на українських землях змушував Польщу й Литву враховувати релігійні питання в своїх потугах закріпитися на цих землях. У XIV ст. польський король Казимир визнав відновлення Галицької митрополії. В 1376 р. з ініціативи литовського князя Ольгерда відновлюється Київська митрополія, хоча хіротизований у Константинополі на цю посаду Кіпріан не визнається Москвою й лише в 1389 р. він обіймає митрополичу кафедру з титулом «митрополит Київський і всея Русі», виправляючи обряди із студитського на єрусалимський статут. За твердженням І. Огієнка, український митрополит був обраний 1414 р., і відтоді починається відхід української церкви від московської, хоча, за іншими свідченнями, цей відхід починається тільки в 1458 р. при Казимирі Ягелончику. Доречно зазначити, що підписання київським митрополитом Ісидором унії на флорентійському соборі (1439) не тільки не принесло їй авторитету, а, навпаки, було неприязно зустрінуте українським народом, який відхилив унію. Із цим змушений був рахуватися польсько-литовський уряд у своїх протистояннях Москві, затримавши унію. Водночас постійна підтримка католицької церк-

ви, насадження католицьких єпископатів на українських землях і наступ на права місцевого православного населення робили Москву привабливішою в релігійних питаннях, ніж Литву в її орієнтації на католицькі сили Польщі та інородне окатоличене міщанство. Якщо ж узяти до уваги зростаючу загрозу християнському світові експансивної політики мусульманської Туреччини та її сателітів, активізацію дипломатичних і політичних дій Москви проти цієї загрози, то стане зрозумілим іще й інший бік симпатій і солідаризації з нею, орієнтації на неї українського народу хоча б як союзника в боротьбі за своє визволення.

Вище наведена реконструкція соціокультурного буття України XIII—XV ст. стає вихідною і для аналізу її духовної культури та стану філософської думки цього періоду.

Духовна культура України XIII—XV ст. Тенденції та явища українського передвідродження. Панування татаро-монголів, Великого князівства Литовського, Польщі, спустошливі набіги кримської орди негативно вплинули на розвиток матеріальної та духовної культури українського народу, яка досягла високого рівня за часів Київської державності. Однак було б надто спрощено вважати період XIII—XV ст. періодом культурного занепаду. Спільна боротьба народів України проти соціального й національного гноблення, проти іноземної агресії була найважливішим чинником у політичній консолідації всього українського народу, зумовивши й розвиток його духовної культури. Як і в попередній період, вона розвивається в руслі церковно-богословського змісту, але вже в XIII ст. з'являються твори світського характеру зі зверненням до реального, земного життя людини, усвідомленням нею сенсу свого буття та призначення. Найвидатнішим з них є Галицько-Волинський літопис, або Літописець Данила Галицького. Ця праця вважається одним із перших українських прозових творів. Обіймаючи значний період української історії (з 1211 р. і до 1292 р), він дає відомості про життя й діяльність Данила Галицького, його рід, боярську колотнечу, суперечки між Угорщиною та Польщею за Галицько-Волинське князівство, битву на Калці, навалу татаро-монгольської орди на Волинь та інші події того часу. Абстрагуючись від політичних симпатій чи антипатій автора твору, зазначимо, що, маючи своєрідну поліфонічну структуру, він уводить багато різних дійових осіб, долі яких переплітаються, мають динаміку розвитку, емоційне забарвлення. Літопис не обмежується тільки традиціями, притаманними творам цього напряму, а прагне показати людину

в усій її психологічній багатоманітності, збагнути мотивації її вчинків і дій у реальному, земному житті, що зближує його з авторами гуманістичної спрямованості ранньої доби європейського Ренесансу. Вбачаючи вищий сенс життя людини в служінні Вітчизні, захисті її, літописець підкреслює державні та дипломатичні здібності Данила Галицького, його мужність і хоробрість, лицарську чесність. Детально оповідається, як Данило об'єднує волинську вітчину, хоробро воює з Польщею та Литвою, виявляючи при цьому військові й дипломатичні здібності, балансуючи між сусідніми князівствами, щоб не тільки зберегти свою вітчину, а й розширити її володіння. В подіях повсякденного буття, конкретних життєвих ситуаціях висвітлюються й інші дійові особи літопису.

Починаючи з XIV ст. на українських землях значного поширення набувають такі явища культурного життя, як єретичні вчення та вільнодумство. Виникнення їх зумовлюється особливостями соціальної дійсності того часу й мають свою тривалу історію. Як і в інших країнах Європи, в Україні єретичні рухи та ідеологічні вчення, що їх виражали, були спрямовані на захист певних суспільних сил, які виступали проти національного та соціального гноблення. Якщо спочатку християнство вело боротьбу з «поганськими» (язичницькими) звичаями й віруваннями, то пізніше важливим джерелом розвитку єретичних ідей в Україні служить апокрифічна література, яка інтенсивно поширюється з часів прийняття християнства. Особливу роль тут відіграють апокрифи дуалістичного та есхатологічного змісту, що проникають в Україну з Візантії та Західної Європи. Серед єретичних рухів в Україні особливо поширеним було богомильство. Богомили, сповідуючи дуалістичне вчення про два начала світу — доброго Бога та злого сатану, виходили з того, що Бог створив невидимий духовний світ, а сатана — видимий світ і тіло людини. Витлумачуючи проблему добра й зла в аспекті цих двох начал світу, богомили раціоналістично підходили до інтерпретацій деяких християнських догматів, не визнавали Старого Заповіту, не поклонялися Христу, святим та їх мощам. Сліпому поклонінню Святому Письму вони протиставляли критичне мислення, основане на розумному ставленні до віри, скептичне сприйняття церковних обрядів (хрещення, вінчання тощо), висловлювали сумнів стосовно божественного походження церковних книг. Богомили не визнавали церковної ієрархії, виступали проти церковних володінь і церковного багатства, відкидали церковну організацію і не бачили потреби в посередництві між Богом

і людиною, як і необхідності в існуванні духовенства загалом, оскільки вважали, що духовним учителем і провідником може стати кожний, хто знає Святе Письмо й має ораторський хист.

Перекинувшись до Новгорода та Пскова, ця течія дістала назву «стригольників», позаяк засновником її в Новгороді став Карпо, який до цього був цирульником. Рух стригольників наприкінці XIV ст. був розгромлений, а його представників відлучено від церкви. Карпа та його прихильників у Новгороді після жорстоких тортур «свергоша с моста в Волхов». Проте відлуння руху «стригольників» ще довго давало про себе знати не тільки в Україні, а й у Росії, поки не було витіснене іншими єретичними течіями. Наприкінці XV ст. київський митрополит Йосип Солтан говорив про поширення якогось «самовільного вчення», послідовники якого не вінчаються, не хрестять дітей, не ходять до сповіді. У XIV ст. з Європи через Польщу приходять в Україну різноманітні реформаційні вчення раціоналістичного характеру: лютеранство, кальвінізм, антитринітаризм, соціанство. Розвиток культурного та духовного життя України значно активізується в XV ст., що дає підставу називати цей період українським передвідродженням.

Літературне й культурне життя України в XV ст. Певна стабілізація обстановки, відродження Київського князівства в складі Великого князівства Литовського сприятливо вплинули на його економічний і культурний розвиток. За правління князів Олельковичів розпочинається відбудова культових споруд Києва, піднімається з руїн і знову розписується знаменитий Успенський собор, розбудовується саме місто, активізується літературне життя в ньому. Зі стін Києво-Печерського монастиря виходять видатні пам'ятки українського книжного мистецтва — «Лѣствица» (1443), «Златоструй» (1474), здійснюється дві редакції знаменитого «Києво-Печерського Патерика» (1460, 1462), який справив значний вплив на подальший розвиток українського й усього східнослов'янського письменства. Звернення київських книжників до цього давнього джерела було не випадковим, а тим більше — не рецидивом середньовічного способу мислення. Воно зумовлювалося реальним життям тогочасної України. Прославлення історичного минулого Києва пояснюється в ньому безпосереднім значенням Київської держави, з яким пов'язується автономістична політика київських князів Олельковичів, їх прагнення повернути Києву роль головного осередку всіх українських

земель. І справді, Київ поступово знову перетворюється на центр раціоналістично-гуманістичного руху, який охоплює українські та білоруські землі Великого князівства Литовського.

В Україні різко зростає кількість перекладних видань, причому мовою, максимально наближеною до народної розмовної. Спостерігається відхід від однобічної орієнтації на візантійську літературу, хоча в загальній кількості перекладної літератури переважають видання релігійно-богословського змісту. Так, здійснюються переклади старозаповітних книг, пророцтв Даниїла та Єремії, книги Руф та Естер тощо. Характерно, що переписується біблійна література не з традиційних церковних зразків, а перекладається зі стародавньоєврейських оригіналів, достовірних стародавніх текстів. Це свідчить про те, що в інтелектуальних колах України другої половини XV ст. вже гуртуються сили, близькі за своїм духом до гуманізму з його методом мовно-текстуальної критики Святого Письма та відмовою від історично вироблених форм і догматів як ортодоксального католицизму, так і ортодоксальних напрямів православного християнства.

Крім творів релігійно-богословського змісту, значного поширення набувають літературні видання морально-етичного плану, повісті-притчі. Це перші українські редакції популярних ще в XIII—XIV ст. літературних збірників під назвою «Ізмагард», «Четья», «Бчола» та ін. Вони мають світський характер, збагачуються творами вітчизняних авторів, зокрема Климента Смолятича, Кирила Туровського, перших київських митрополитів Іларіона та Григорія, творами візантійського походження. У деяких із них, наприклад в окремих списках «Ізмагарда», підкреслюється корисність читання книг, трапляються гострі випади проти чернецтва й церковної організації. Відродження літературно-духовних традицій Київської Русі стає прогресивною тенденцією літературного процесу в Україні другої половини XV ст. Підриваючи основи неподільного панування візантизму у сфері духовної культури, воно сприяло формуванню власної національної літературної традиції. Про поступове звільнення від засилля візантизму свідчить поява західноєвропейської літератури. Це світські повісті «Олександрія», «Троянська історія», «Сказання про індійське царство», «Житіє Олексія, чоловіка божого» та ін. За своїм змістом і характером сюжетів вони наближаються до середньовічних лицарських романів з їх любовними інтригами, культом честі, різними авантюрними пригодами. Водночас їм притаманне захоплення героїчними подвигами, мужністю

й відвагою героїв, що несло на собі вже відбиток нового ренесансного літературного смаку.

Переважна більшість фахівців появу власне філософської літератури на українських землях пов'язують із діяльністю київського наукового гуртка книжників 40—60-х років XV ст. під назвою «ожидовілих». «Ожидовілі,— пише Д. Чижевський,— були тими, хто вперше ввів в українське культурне оточення твори суто філософічного змісту, що цікаві лише як філософічні й лише для читачів з суто філософічними інтересами». Він називає «Логіку Авіасафа», «Промову Мойсея Єгиптянина», «Арістотелеві врата» або «Тайная тайних», перекладених з арабсько-єврейських джерел.

Перш ніж перейти до розгляду названих праць, доречно зупинитися на вияснені історії їх появи в Україні. Зрозуміло, що політичне відновлення Київського князівства дало поштовх до перетворення Києва в значний господарсько-торговий центр, де активну роль у політичному й культурному житті почали відігравати міські ремісничо-купецькі кола. Саме вони були найбільш зацікавленими в практичних знаннях, наукових уявленнях про реальний світ і людину. На противагу теологічно-богословській орієнтації Києво-Печерського монастиря й морально-етичній духовній літературі верхів, у їхньому середовищі формується науковий гурток київських книжників. Про його існування засвідчують і російські джерела, зокрема, новгородський архієпископ Геннадій, Йосип Волоцький — головні противники «ожидовілих». Київське походження «ожидовілих» підтверджує В. М. Татищев, указуючи, що ця єресь почалася в Новгороді з оточення князя Михайла Олельковича київського, серед якого був «жидовин по імені Схарина».

Стосовно вибору творів для перекладу, то пояснення його слід шукати не тільки в посиленні зв'язків Києва зі Сходом, але й у культурній та економічній діяльності київського єврейства, що мало на той час дві досить впливові культурні громади — рабантську та караїмську, першу з яких очолив видатний філолог Мойсей Київський (Вигнанець). Останній, як припускають, був близьким до двору Олельковичів як радник Михайла Олельковича. Вірогідно, що його має на увазі В. М. Татищев, говорячи про «жидовина Схарину». Не виключено, що на прохання київських книжників єврейська культурна громада під керівництвом Мойсея Вигнанця здійснила переклад указаних творів та інших праць науково-природничого змісту, зокрема магічних, астрологічних і космографічних — «Шестокрил», «Космографія», які належать до логічних трактатів. «Логіка...»

дійшла до нас в одному примірнику, датованому 1483 р. Перекладена вона в Києві 1462 р. і часто називається «Київською логікою». Ця праця є першою частиною «Логіки» з трактату арабського філософа кінця XI — початку XII ст. Аль-Газалі «Спростування філософів». Переклад здійснено досить скорочено не з арабської, а зі староєврейської мови. Будучи містиком, Аль-Газалі обгрунтовував містицизм на певному скептицизмі щодо здібностей людського пізнання. Тому перекладачі взяли з трактату «Вступ до філософії», де викладається філософська термінологія, систему початків теоретико-пізнавальної логіки й метафізики. Саме тому праця Аль-Газалі викликала цікавість і серед європейського ренесансу, була перекладена на латину 1506 р. у Венеції.

«Промова Мойсея Єгиптянина» дійшла до нас у шести примірниках так званих «Московської пропедевтики» або «Московського органону». На думку дослідників, «Московський органон» підготовлений у Києві і входив до «Логіки Авіасафа», та пізніше був відокремлений від неї. Він складається зі вступу, «Логічного словника» єврейського вченого Мойсея Маймоніда, названого в перекладах «Словесниця Мойсея Єгиптянина» або «Промова Мойсея Єгиптянина», окремих розділів другої частини метафізичної праці Аль-Газалі «Повчання філософів» та невеликої післямови.

У найзагальнішому плані «Логіка Авіасафа» і «Логічний словник» Маймоніда — це виклад основ формальної логіки Арістотеля, а точніше «Першої аналітики». Тут дається виклад арістотелівського розуміння понять, суджень, їх класифікації, вчення про силогізми та онтологічні проблеми, хоча спеціально вони не розглядаються. Ці проблеми постають при розгляді основних категорій: *буття, субстанція, матерія, форма, тіло, єдине.* Вичерпно трактується атомістична гіпотеза, за якою тіло складається з неподільних як у бутті, так і в мисленні часток. Однак тут досить повно викладена й протилежна точка зору, згідно з якою тіло не є складеним із матерії та форми, а постає як дещо єдиносутнє в істині й бутті. Щодо класифікації наук у вказаних працях наголошується, що кожна наука має свій суб'єкт, є продуктом діяльності людини, відповідно до чого науки діляться на активні та споглядальні. До активних (практичних) наук належать етика, економія, політика. Споглядальними науками є ті, котрі залежать від предмета зацікавленості: Бог, небо, земля, суть життя, рослинний світ, метали, мінерали тощо. Істотним є поділ на предмети як такі, що існують поза всякою матерією (Бог, ангели, єдине), і такі, що можуть існувати тільки в матерії. Першим має

займатися теологія, або божественна наука, предметом якої є абсолютне буття, другими — фізика в арістотелівському розумінні. «Київські переклади логічних трактатів в другій половині XV ст.,— слушно стверджує І. В. Паславський,— унікальне явище для свого часу. Їх поява — одна з перших спроб у європейській науковій практиці перекласти логічні праці широкодоступною національною мовою». До речі, той же трактат Маймоніда був виданий у Європі латиною тільки на початку XVI ст.

«Арістотелеві врата» — книга енциклопедичного плану арабського походження, перекладена зі староєврейської скороченої переробки. Написана вона у вигляді систематичного викладу практичних настанов, які нібито Арістотель рекомендував Александрові Македонському щодо поведінки в сім'ї і поза нею, у сфері особистої гігієни, державної політики, причому всі ці поради він обгрунтував цікавими науковими даними з медицини та астрології. Після хрестових походів через єврейську та латинську версію праця обійшла західноєвропейські та слов'янські країни. Український переклад був здійснений у Києві зі староєврейської мови й набув значного поширення в Білорусії та Росії. У другій половині XV ст. вона ввійшла до рукописного збірника Київського Золотоверхого Михайлівського монастиря під назвою «Книга зовомая „Приточник"», скомпільована якимось Васком, писарем пана Миколая Радивиловича (1483). Списки цього твору в XV ст. були у Холмі, Вільно, з України або Білорусії потрапили в Росію.

Твір цей Арістотелю, звичайно, не належить. «Арістотелеві врата» складають другу книгу медичного трактату перського лікаря X ст. Аль-Разі «Наука про будову тіла та їх форму», а також про рідини, що в них переважають, та про інші дані, взяті з «Фізіогноміки», частина трактату «Про отруту» Маймоніда, повний переклад праці Маймоніда «Про статеве життя» та інші його праці, в тому числі й «Правила санітарії». «Арістотелеві врата» містять багато різноманітних даних із фізики, космології, географії, математики, астрономії, свідчень про тварин, рослини, мінерали. Книга цікава й тим, що, прославляючи роль і значення розуму й науки, чи не вперше в українській письменності наводить думки видатних арабських учених і філософів Ібн-Сіни (Авіценни), Ібн-Рушда (Авенрошта), античних авторів Арістотеля, Гіппократа, Галена та ін.

Власне філософська проблематика в «Арістотелевих вратах» представлена рядом питань онтологічного та гносеологічного плану, морально-етичними — про добро й зло, слово і безмовність (мовчання), віру в чудеса й магію, про

користь інтелектуальної діяльності. Більшість із цих питань, особливо онтологічних і гносеологічних, розглядаються з позицій арістотелізму або його інтерпретацій арабськими мислителями. Розуміння сутності світу пов'язується тут із визначенням того, що «єство завжди єсть одно». Досягається ця єдність не субстанцією, а акциденціями в дусі Арістотеля, котрий в основу єдності світу ставив форму. Повністю зберігається арістотелівське розуміння буття, вічності світу, руху, переходу від родового до індивідуального, який інтерпретується за перипатичним принципом індивідуальності. Співвідношення форми і матерії дається в «Арістотелевих вратах» в інтерпретації Аль-Фарабі і Ібн-Рушда.

Етичні проблеми в «Арістотелевих вратах» спираються на визнанні цінності таких чеснот, як справедливість, простота, міра та поміркованість, засудження скупості, заздрощів, зазіхання на чуже добро. У стосунках між людьми перевага надається розумові, а не силі. Проблема добра і зла тут пов'язується з діяльністю людини; стверджується, що людина створена для добрих справ, але чи чинить вона їх — залежить від неї самої. Зло також іде не з небес, а твориться самою людиною. Як і добро, воно залежить від реальних обставин, відносин між людьми. На відміну від поширеної в східнослов'янському світі візантійської концепції ісихастів, пристрасних представників філософії мовчання, «Арістотелеві врата» стають на захист слова, наголошують, що загроза премудрості йде від мовчання, котре стає перешкодою на шляху до наукового пізнання. Захист слова тут пов'язується з мовою і мисленням, мовою й культурою. «Арістотелевим вратам» притаманний культ розуму, вимоги процвітання мудрості. Мабуть, не випадково тут одна з порад цареві прямо наголошує на необхідності матеріальної підтримки інтелектуальної діяльності.

Важливе місце серед перекладних творів наукового гуртка київських книжників належить перекладам «Шестокрила» та «Космографії». В дусі традицій доби Відродження ці книги несли в освічені верстви арістотелівсько-птолемеївське вчення про Всесвіт, руйнуючи тим самим примітивні візантійсько-християнські уявлення про світобудову. Один із списків «Шестокрила» разом з іншими перекладами української літератури потрапив до Новгорода й став там основою раціоналістичного вчення єресі «ожидовілих». Спираючись на рівень знання того часу, «ожидовілі» відкидали церковну ієрархію, вимагали здешевлення церкви, виступали проти будівництва храмів, скептично ставилися до Святого Письма. Для них властиве заперечення чернец-

тва, яке, на їхню думку, тримається не на божественних, а на людських началах. Деякі з них відкидали віру в Ісуса Христа, вважаючи його земною людиною. Усе це відповідало інтересам і настроям міського населення, сприяло приєднанню до секти інших книжників, у тому числі й духовного оточення, яке зналося на вченні Арістотеля, що ще більше підсилювало елементи раціоналізму. Як і секта «стригольників», «ожидовілі» були розгромлені взимку 1491 р. Картину цього розгрому описує В. М. Татищев: «Повеле их далеко за градом остановити, и надели им шлемы берестены, а платье их посмоли, и постав на клячи бездельные лицом к хвосту, веле же их отойду мешеки велики наложить и на мешеках написать еще «Се воины сатаны», и таки вели тех хулителей християнства изгибоша». Однак остаточно секта «ожидовілих» у Новгороді була розгромлена тільки зимою 1565 р. не менш жорстоким чином: «Собор предал мучительной смерти многих еретиков, пожгоша их в клетке: дьяка Волка Курицина, да Митю Коноплева, да Ивашка Максимова, а Некрасу Рукавову повелено языка урезать и в Новгороде Великом сожегоша его, и тая же зимой архимандрита Касьяна юрьевского сожгоша і его брата, и многих еретиков сожгоша...»

Помітні зрушення в сфері духовної культури відбуваються в XV ст. і в Галичині, яка входила до складу польської держави й перебувала в близькості до країн Західної Європи. Центрами духовної культури тут стають Львів і Перемишль. У ряді інших міст Галичини й самої Польщі організовуються кириличні друкарні для випуску східнослов'янських книг. Найвідомішою з них стає друкарня Швайпольта Фіоля в Кракові. Саме в ній у 1483 р. вийшла перша друкована праця українського автора Юрія Дрогобича «Прогностична оцінка поточного 1483 року», а в 1491 р. стараннями галицьких культурних діячів видруковуються староукраїнською мовою книги «Осьмигласник», «Часословець», «Тріодь пісна», «Тріодь цвітна». Поява цих книг була викликана потребами культурно-національного піднесення, яке переживали на той час українські та білоруські землі. Тут все виразніше постають перші спалахи емпіричного споглядання природи, зацікавленість людською особистістю, її внутрішнім духовним світом. Це було близьким до гуманістичних ідей Ренесансу, з пропагандою яких виступив видатний культурний діяч України другої половини XV ст. Юрій Дрогобич.

Поглядам Ю. Дрогобича на світ, людину, історію властиве звернення до науки, звеличування сили знання та людського розуму. На його думку, людина здатна пізнати світ,

і ця здатність зумовлюється не божественним откровенням, а наявністю в природі непохитних законів, пізнаючи які, ми визначаємо наслідок за причиною і навпаки. Говорячи про великі можливості науки й людського розуму, Ю. Дрогобич указував, що завдяки їм можна осягнути й те, що для очей є незбагненно великим, у тому числі й обшири неба. Він постійно наголошував на необхідності вивчення природи та її законів, аби поставити їх на службу людині. У своїх віршових посланнях до папи Сікста IV писав, що його праці пройняті передусім турботою про людину, де наукові знання мають відігравати провідну роль. Уперше в історії науки Ю. Дрогобич навів географічні координати таких міст, як Москва, Львів, Дрогобич, Вільно (Вільнюс), Кафа (Феодосія), описав деякі вірусні захворювання, в тому числі й чуми. Він висловив думку про залежність погоди від географічної широти місцевості, можливість передбачення погоди шляхом тривалого спостереження за її змінами.

Звертаючись до питань, пов'язаних з історією, місцем і значенням людини в історичному процесі, Ю. Дрогобич виходив із того, що історія не є реалізацією наперед визначеного Божого промислу, а постає людською драмою в дії, де головне місце належить природним силам безвідносно до велінь Бога. Так, звертаючись до папи Сікста IV, він указує, що на папському престолі той опинився не з ласки Бога, не з волі Всевишнього, а внаслідок випадковостей, щасливого розташування космічних сил. Усе, що здобув папа в житті, здобуто завдяки його зірці, і на неї, а не на Бога радить Дрогобич покладатися йому в майбутньому. Автор висловлював уболівання за свій народ і бажання послугувати рідній землі. Він стверджував, що Львів і Дрогобич не є польськими містами й ніколи Польщі не належали. Ю. Дрогобич одним із перших сприяв поширенню гуманістичних ідей у себе на батьківщині, що готувало грунт для їх сприйняття у XVI — першій половині XVII ст.

Розвиток духовної культури в Україні, критичне ставлення до ортодоксальних догматів християнства, звернення до реального життя людини, проголошення сили розуму, здатності пізнати сили й закони природи, поставити їх на службу людині тощо засвідчують ті явища й тенденції, котрі не без підстав дослідники характеризують як українське передвідродження.

Рекомендована література

Грушевский М. С. Очерк истории украинского народа. К., 1991.
Грушевський М. С. Хроніка подій Галицько-Волинської літописи // Записки Наукового Товариства ім. Т. Г. Шевченка. Львів, 1901.

Гумилев Л. География этноса и исторический период. Л., 1990.
Єфремов С. Історія українського письменства (від початків до М. Костомарова). Мюнхен, 1989. Т. 1.
Історія філософії на Україні: У 3 т. К., 1987. Т. 1.
Котляр М. Найдавніша повість про Данила Галицького // Київ. старовина. 1992. № 1.
Крип'якевич І. Історія України. Львів, 1992.
Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. К., 1992.
Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні ідеї на Україні. К., 1991.
Огієнко І. Українська культура. К., 1992.
Паславський І. В. Зародження ідей раннього гуманізму (XV — початок XVI ст.) // *Кашуба М. В., Паславський І. В., Захара І. С.* та ін. Філософія Відродження на Україні. К., 1990.
Пашуто В. Т. Очерки по истории Галицко-Волынской Руси. М., 1950.
Татищев В. Н. История Российская. М.; Л., 1966. Т. 6.
Черепнин Л. В. Летописец Даниила Галицкого // Ист. записки. М., 1941. № 12.
Чижевський Д. Нариси історії філософії на Україні. К., 1992.

ГУМАНІЗМ ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ В УКРАЇНІ

● Становлення гуманізму ● Проблема людини ● Погляди на державу і право ● Історіософські проблеми ● Ідеї громадянського гуманізму ●

Становлення гуманізму. Вивчення проблеми гуманізму в Україні лише розпочато. Тому остаточні висновки будуть зроблені в майбутньому. Сьогодні ж на основі вже освоєного емпіричного матеріалу, значною мірою іншомовного, зроблено попередні висновки. Мова йтиме про недостатньо вивчену в історико-філософському аспекті переломну епоху в історії України — XVI — початку XVII ст.

Термін «відродження», як відомо, вживається в історії філософії для позначення сукупності філософських учень, які з'явилися в період розпаду феодальної формації й зародження капіталізму. А оскільки ці процеси відбувалися по всій Європі (де так само, раніше чи пізніше, вирішувалися подібні філософські проблеми), то цілком справедливо говорити про Відродження як про паневропейське явище.

Розвиток філософії Відродження відбувався на основі ідеології гуманізму, яка органічно влилася в філософію як її найважливіша частина і в якій знайшли своє відображення нові різнобічні запити людської особистості. В гуманізмі епохи Відродження розрізняють два етапи розвитку — ранній і пізній. Ранній, так званий етико-філологічний, або громадянський гуманізм, виник в Італії (кінець XIV — середина XV ст.) у зв'язку з вивченням і викладанням риторики, граматики, поезії, історії і моральної філософії на основі класичної античної освіти. Починаючи з останньої третини XV ст. гуманістичні інтереси зміщуються в теологію, натурфілософію, природознавство. Це — пізній гуманізм.

В Україні у XVI ст. внаслідок специфічних соціально-економічних умов поширювалися й розвивалися переважно ідеї раннього гуманізму. Починаючи з другої половини

XVI ст. у зв'язку з посиленням національного, соціального та релігійного гніту польською шляхтою й католицькою церквою українські мислителі, полемісти все частіше почали звертатися до проблем, які хвилювали представників пізнього Відродження, а також реформаторів. Якісно новий, вищий рівень розробки цих проблем починається з організації науково-культурного центру в Острозі, Лаврі, а особливо з часу відкриття Києво-Могилянської академії.

Таким чином, у розвитку ренесансного гуманізму в Україні можна виділити три етапи. Перший (приблизно до середини XVI ст.) типологічно схожий із раннім італійським. У цей час гуманістів цікавлять суспільно-політична проблематика, питання етики й естетики. У другому періоді (з другої половини XVI — до початку XVII ст.) відбувається інтенсивна розробка ранньогуманістичних ідей у переплетенні з реформаційними, а також з ідеями візантійського Відродження; активно формується історична самосвідомість українського народу, розвивається ідеал гуманістичного патріотизму. Третій період — друга третина XVII — початок XVIII ст. Протягом цього періоду розроблявся весь комплекс гуманістичних ідей у значно меншому переплетенні з реформаційними. В усякому разі, офіційно останні відкидалися.

Що ж спричинило поширення ідей гуманізму в Україні у першій половині XVI ст.? Передусім, соціально-економічний прогрес, що розпочався на українських землях наприкінці XV ст. і був зумовлений вступом феодалізму у фазу розвитку простого товарного виробництва. Піднесенню культури й освіти в Україні сприяли в цей час також досить велика кількість міст та їхня економічна незалежність, коли в деяких із них (уже з кінця XIV ст.) почало запроваджуватися магдебурзьке право. Тому попри тяжкі зовнішньополітичні умови економічний розвиток України йшов по висхідній.

У цей час виникають передумови зародження нового капіталістичного способу виробництва, буржуазних відносин; посилюється інтерес до рідної культури, історії, мови; пробуджується національна свідомість народу; з'являється необхідність розвитку освіти й науки. Про це красномовно свідчить, наприклад, збільшення кількості шкіл і підвищення їхнього освітнього рівня починаючи вже з середини XV ст. Та оскільки ні вищих, ні середніх навчальних закладів в Україні тоді не існувало, то багато українських юнаків по закінченні місцевих навчальних шкіл їхало продовжувати освіту до польських і західноєвропейських університетів. За даними вітчизняних і зарубіжних дослідників, це явище було масовим і тривалим.

За кордоном юнаки з України не тільки здобували вищу освіту, а й переймалися новими передовими ідеями, передусім гуманістичними. Вони переносили їх на рідний грунт, на якому вже формувалися передумови для сприйняття, функціонування та розвитку цих ідей. Подібне явище було характерним також для Білорусії того часу. А це засвідчує регіональний характер цих процесів, існування проблеми раннього гуманізму у східноєвропейській філософській думці в цілому.

Зачинателями гуманістичної культури в Україні й найвизначнішими гуманістами XV — XVI ст. були Юрій Дрогобич, Павло Русин із Кросна, Лукаш із Нового Міста, Станіслав Оріховський та ін. Майже всі вони після здобуття вищої освіти в західноєвропейських навчальних закладах діяли на українській території в так званому Руському воєводстві Польщі, куди, крім багатьох західноукраїнських міст, уходили також міста, які нині є польськими: Перемишль, Холм, Ярослав, Нове Місто, Ряшів, Санок. Ці міста щонайменше до початку XVIII ст. навіть в офіційних документах польськими не вважалися. Крім того, згадані гуманісти більшою чи меншою мірою усвідомлювали свою національну належність і дбали про рідну культуру незалежно від місця проживання та діяльності.

До українських гуманістів XV — XVI ст. ми відносимо лише тих, хто сам усвідомлював себе українцем («русином»); конфесіональні чи мовні ознаки при цьому не мають значення. Сказане аж ніяк не означає, що українські гуманісти того періоду не можуть одночасно бути зараховані до діячів польської культури.

Політичне становище на західноукраїнських землях, незважаючи на соціальний і національний гніт, було набагато стабільнішим, ніж на решті території України, знекровленої постійними набігами татарських і турецьких нападників. Тому саме в західноукраїнських містах зосереджувалося науково-культурне життя. Розвиток ремесла, товарно-грошових відносин, міст вів до появи в тогочасному суспільстві передбуржуазного прошарку. Серед населення третього стану з'являється досить значний контингент, безпосередньо не прикріплений до землі (міщани, козацтво, частина селян), роль якого в суспільних рухах, визначенні політичної орієнтації, формуванні нових ідей невпинно зростає. Саме в цьому середовищі створюється прошарок осіб інтелігентних професій — учителів, проповідників, друкарів, письменників, службовців магістрату, військової коза-

цької канцелярії, які висувають нові ідеї, концепції, вчення, що консолідуються в ідеологію людей третього стану. Ці ідеї несуть у собі тенденції відходу від провідного й панівного в той час церковно-теологічного світогляду, критикують його окремі положення, підривають основні догматичні твердження, але ще не заперечують цього світогляду загалом.

Ренесансна культура в своєму західноєвропейському варіанті розвивалася ранніми українськими гуманістами з кінця XV ст. в межах елітарної течії з характерною для неї витонченою інтелектуалізованістю, переважно наднаціональним і позавіросповідним характером, будучи адекватною формою відображення спрямованої на секуляризацію суспільної свідомості світської феодальної верхівки. Під кінець XVI — у першій третині XVII ст. розвиток цієї течії був продовжений на значно ширшому соціальному грунті новим поколінням гуманістів, які, подібно до своїх попередників, орієнтуючись на смаки й запити світської інтелігенції й конфесійно належачи до різних віросповідань, присвячували свою творчість осмисленню актуальних проблем українського суспільства. Ці поети й мислителі, на нашу думку, однаковою мірою становлять гордість як української, так і польської культури. У їхній творчості Відродження в Україні набуло найбільш зрілої форми.

Проблема людини. Філософія Відродження мала яскраво виражений антропоцентризм, головною проблемою якого була емансипація людини з пут метафізичного погляду на світ і з пут того суспільного існування, яке протиставляло «реальну» людину людині «справжній». У ренесансній антропології людина стає не лише найважливішим об'єктом філософського розгляду, а й виявляється центральною ланкою всього ланцюга космічного буття; причому стає центром світу вже не з ласки Божої, а з власної природи. Мислителі ренесансу прагнули бачити людину господарем землі, на якій живе, творцем вартостей, які поціновує. Власноруч будуючи своє життя, така людина не повинна була йти шляхом, визначеним творцем; її взаємини з великим світом природи вимагали тепер цілком нового осмислення. Не відкидаючи християнське вчення в цілому, гуманісти вбачали місце людини в світі не з точки зору гріхопадіння й порятунку, а як проблему гідності людини й прокладали таким чином шлях до нової обмірщеної антропології, привертаючи увагу до внутрішнього світу людської особистості.

В Україні середньовічні принципи філософування починають зазнавати значної деформації в XVI ст. у зв'язку з переорієнтацією філософської думки від богопізнання до пізнання людини та визнання її самоцінності. Причини цього явища мали не тільки зовнішній характер (Україна разом із Польщею рухалася тоді в руслі загальноєвропейських процесів), а й внутрішній: традиції давньоруської філософської думки, де проблемі людини надавалося великого значення. Через ці фактори проблема людини, її соціального буття, морального світу стала в Україні в розглядуваний період чи не визначальною. Тепер вона вперше була сформульована на рівні певної системи принципів, які давали її філософсько-теологічне розв'язання. Спираючись на здобутки своїх попередників, вітчизняні ренесансні митці XVI ст. розвивали ідеї гуманістичного антропоцентризму з його трактуванням людини як найвищої цінності, обгрунтовували стихійне самоствердження особистості в її суто земному вимірі.

Ренесансне бачення людини в контексті інших гуманістичних ідей поступово стало надбанням і української філософської думки. Цьому сприяла давня, від часів Київської Русі, традиція акцентувати увагу на проблемі людини, на осягненні її сутності та смислу життя. Людина мислилася вже не лише часткою природного космосу, а й «вінцем» природи й водночас її господарем. У XVI ст. українські мислителі вже трактували людину як найвищу цінність, як частину природи; вважали її творцем самої себе через причетність до божества; орієнтувалися не на «трансцендентну» людину, а на реальну, яка не маріонетка в руках творця, а відповідальний його «співробітник». У центрі філософських роздумів ставилася також проблема співвідношення Бога й людини, наближення Бога до людини (боговтілення), ототожнення Бога й людини, визнання її досконалим за своєю природою творінням, рівним божеству (Л. Зизаній, Рогатинець, Анонім); розуміння людини як істоти тілесної й духовно здорової, не зіпсованої «гріховним» минулим (Л. Зизаній, Рогатинець), а також обожнення людини (Л. Зизаній). Останнє ніким, за винятком небагатьох (передусім І. Вишенського), вже не зображувалося як результат відмови від світу й людськості.

Найбільше над проблемою людини та її сутності працювали С. Оріховський, К. Сакович та Транквіліон-Ставровецький. Оріховський хоч і стверджував з позицій християнської ортодоксії, що всі помисли людини в земному житті мають бути спрямовані на сходження до Бога, а також досягнення «богомисленості» й найвищого «благословенства», загалом був переконаним гуманістом, який сто-

совно «внутрішньої сфери людини й зовнішнього світу» мав свою особливу точку зору, відмінну від томістської. Кожна людина, вважав мислитель, має самодостатню цінність, і від неї самої залежить, чи стане вона гідною високого призначення, чи перетвориться на «огидну й нікчемну тварину». Подібних поглядів, до речі, дотримувався й Еразм Роттердамський.

Значну увагу приділяв вивченню людського єства, його природничо-науковому витлумаченню також Сакович. Він звертався до творів численних авторів різних епох, як середньовічних (Авіценни, Альберта Великого), так і новітніх (Дж. Кардано, Цезаря Баронія, Дж. Скалігера), не кажучи вже про античних, передусім Арістотеля. Сакович висловлював думку про неоднаковість природи людини та її змінність, що суперечило біблійній легенді про людину. Його твори «Арістотелівські проблеми» й «Трактат про душу» свідчать, що в колі українських мислителів зароджувався теоретичний спосіб вивчення людини та її діяльності.

Високо цінував людину й відводив їй поважне місце у всесвіті також Транквіліон-Ставровецький. «Людина,— писав він,— кшталтом и образом божіим, світлостю розумною и несмертельностю почтенний от бога и межи аггели в товаристви посажена». Широко використовувана в часи Відродження ідея єдності й відповідності мікро- та макрокосму розроблялася також українськими мислителями. Зокрема, Транквіліон написав із цього приводу окремий твір під назвою «О сотворен(н)ю чоловіка, которій малим миром нарицається», де поділяє людське тіло на верхню частину — небо і нижню — землю, і з цього робить висновок про єдність мікро- та макрокосмосу: «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». Прагнення наблизити людину до природи ріднить мислителя із західноєвропейськими гуманістами епохи Відродження. Послідовно проводячи ідею єдності макро- та мікрокосмосу, Транквіліон ототожнює людські почуття з природними стихіями: «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». Всесвіт мислитель поділяв на чотири світи, третім з яких, мікрокосмом, вважав людину. Сакович також уважав людину мікрокосмом, який відтворює його і відповідає йому. Тіло людини, на його думку, складається з тих самих стихій або елементів, що й нежива природа. Слідом за Гіппократом він твердив, що стихіям людського тіла відповідають його гумори. Людину як «мал мир» розглядав і Л. Зизаній.

Українські гуманісти епохи Відродження стояли на точці зору креаціонізму, але не всі вважали, що людина створена Богом і «по Божому образу». Деякі визначали людину як «досконалий витвір природи» (Оріховський). У цьому вбачаємо вплив Лукреція, вельми знаного нашими діячами. Прямі посилання на нього, щоправда, знаходимо в іншого українсько-польського гуманіста — Григорія Саноцького (Григорія з Саноку), котрий, як і римський мислитель, стверджував, що «початок всього походить із тих самих «зародків» (атомів.— *Авт.*) і всі творіння однаково дбають і піклуються про збереження роду й життя».

Вітчизняні мислителі, розмірковуючи над визначенням місця людини в світі, вирішували цю проблему в дусі філософського антропоцентризму з його кваліфікацією людини як найвищої цінності. Деякі мислителі (Віталій з Дубна, Фікара, Ісайя Копинський) подібно до реформаторів визначали місце людини посередині між двома протилежностями: між злом і добром, ницістю й величчю, стражданням і щастям. Відмінну позицію в цьому питанні займав Л. Зизаній. Він ділив земний світ на чотири рівні (стихії, рослини, тварини, люди), нижчий з яких підпорядковано вищому. Людина в ньому перебуває на найвищому рівні і є «царь и обладатель земных всѣх».

Вітчизняні мислителі замислювалися над вічним питанням про сенс людського життя, але якихось оригінальних думок у їхніх міркуваннях знаходимо мало; більшість цілком погоджувалася з патристичними тлумаченнями, які принижували земне життя й возвеличували посмертне, в раю, подаючи людям лише надію «на воскресіння мертвих і життя майбутнього віку» (Кам'янчанин). Тим цікавіше, що С. Оріховський як справжній ренесансний гуманіст зазначав, що до безсмертного життя шлях треба торувати, живучи розважно, чесно й побожно на землі, тобто фактично стверджував, що своє майбутнє людина готує власними руками. Земне життя, на його думку, має характер швидше засобу чи приготування й вимагає спрямування всіх зусиль людини до найліпшого використання земного часу. Оріховський називає людське життя «actio», тобто «дія», після якого залишається «справа».

Однією з основних чеснот у вченні про людину такі українські діячі, як Оріховський, М. Смотрицький, І. Копинський, К. Сакович, К. Транквіліон-Ставровецький, вважали

самопізнання, що допомагає людині досягнути внутрішнього, духовного оновлення, морального вдосконалення: «Одкрийте сердечні очі ваші і пізнайте самих себе... пізнайте самих себе, чим ви єсте... в чому покликання ваше...» (Смотрицький); «Познай самого себе, яко єсть-єс(ь) так дивное и розумное створен(н)я, кшталтом и образом божіим, світлостю розумною и несмертельностю почтенний от бога и межи аггели в товаристви посажоний» (Транквіліон). Наполягаючи на необхідності самопізнання, останній вважав, що основним у цьому процесі є пізнання людиною своєї духовної сутності. На думку Копинського, неодмінною умовою пізнання себе, що приводить до пізнання бога і єднання з ним, є попереднє «всѣх вещей в міре зримих і розумеваемых розсмотреніє». Концепція самопізнання переростає у нього в теорію «умного дьлання», яка включає в себе комплекс послідовних етапів — моральне вдосконалення, працю, самозаглиблення і, нарешті, пізнання Бога та єднання з ним. Таким чином людина досягає царства небесного, яке, як і Бог, міститься в самій людині. Пізнавши бога, з'єднавшись із ним, вважав мислитель, можна досягти блаженства не лише на небі, а й на землі.

Людина, проблема її самопізнання перебувають у центрі уваги й Саковича. Пізнавши себе, людина, на його думку, зможе краще керувати «домом свого тіла» — відчуттями, розумом, волею, вчинками. «А я,— писав Сакович,— можу сказати: ще непристойніше людині не знати законів своєї природи, не знати властивостей і обов'язків членів, з яких складається її тіло, не відати того, що зберігає її природу в цілості, і що веде до її руйнування». Людині дано знати про всі речі, міркував мислитель, але для чого все це потрібно їй, якщо вона не пізнає саму себе, не знатиме, з чого, ким і для чого створена. Натомість у Оріховського знаходимо непослідовність у підході до вирішення проблеми самопізнання. Поряд з гуманістичними висловлюваннями у нього трапляються ортодоксально-християнські. Так, слідом за Арістотелем він говорить, що людина може зрівнятися з Богом лише завдяки вдосконаленню розуму, «аби, пізнавши всі земні і небесні речі, до того нарешті прийшла, щоб пізнала й сама себе, а домігшися цього, справді рівною Богові стала». А в іншому місці твердить, що головне призначення людини полягає в тому, щоб, спираючись на божественні задатки, досягти пізнання Бога («аби з богом, у трійці єдиним, бути заодно») та вічного життя. В різних творах Оріховського можна знайти неоднозначні оцінки відомому вислову з дельфійського храму, латинізований варіант якого звучить «Nosce te ipsum» («Пізнай сам себе»).

Раз мислитель заявляє, що зосередження людини на собі є рисою найвищого блага, а іншим разом критикує засадничу помилку Арістотеля, бо давньогрецький філософ за остаточне добро людини прийняв принцип «Пізнай себе сам!» і в собі самому знаходить остаточну мету. Традиційний в українській філософії інтерес до проблеми самопізнання як одного з важливих аспектів висвітлення проблеми людини не припинявся й пізніше,— принцип самопізнання відстоював Петро Могила. Дальшого розвитку в історії філософської думки України вчення про самопізнання набуло у творчості Григорія Сковороди, який пов'язав самопізнання із «сродною» суспільно корисною працею.

Погляди на державу і право. Українські мислителі епохи Відродження висловлювали свої міркування про походження держави, форми державного правління, суть держави та її ідеал, проблеми війни і миру, обгрунтовували ідеї освіченої монархії, обмеженої законом. Виняткове місце тут належить С. Оріховському, в якого є спеціальні праці суспільно-політичного характеру, де він розлого викладає свої погляди на проблему держави й права. Це, передусім, «Напучення польському королю Сигізмунду Августу», «Хроніки», «Про природне право».

Зауважимо, що погляди Оріховського на державу в різні періоди його життя були відмінними. Крім причин загального характеру, які сприяли зміні, немалу роль відіграли, певно, близьке спілкування з папським нунцієм і тонким дипломатом Ф. Комендоні, а також особиста трагедія мислителя. Так, Оріховський одним із перших у європейській філософській думці став заперечувати божественне походження влади й держави, виступав проти підкорення світської влади духовній і за невтручання церкви в державні справи. Таким чином, він підійшов до проблеми держави зі світських, а не теологічних позицій, що було значним кроком уперед на шляху до звільнення політичної науки від теології. Вимагаючи покласти кінець втручанню папи у світські справи, він називав цього намісника Петра на землі «тираном, хижим вовком, лютим ненависником освіти, наук і мистецтва». Не кращої думки був він і про католицьких єпископів у Польщі, яких називав зрадниками держави, ворогами вітчизни, папськими шпигунами.

Оріховський писав, що маєстат єпископів ні в якому разу не повинен дорівнюватися до королівської гідності. Королю ж віддає мислитель і право призначення єпископів у провінціях, радячи вибирати таких, які «мають серед людей добру славу». Лише король, на його думку, може вино-

сити вирок своїм підлеглим, позбавляючи їх майна, слави й навіть життя. Що ж стосується єпископів, то вони мають залишатися в межах своєї влади.

За примат світської влади виступали в Польщі й реформатори, яким тривалий час симпатизував Оріховський, про що засвідчує його спілкування з ними та діалог «папіста» і «євангеліка», де автор вустами останнього заявляє: «не від капелана, але від лицарства польського король Польщі має своє королівство».

Слід зазначити, проте, що, заперечуючи керівну роль католицької церкви в державі, Оріховський висловлює часом компромісні й навіть протилежні думки. Це було зумовлене нетвердістю позицій прогресивних сил суспільства, що виступали проти феодального ладу в країні й католицької церкви зокрема. Тому Оріховському доводилося маневрувати, враховувати кон'юнктуру, політичну ситуацію в країні й заявляти, що «скіпетр держави король одержав завдяки волі божій» і що єпископ під час богослужіння не є підданим короля. Наслідуючи таким чином дух реформаційних учень, Оріховський відстоював ідею незалежності світської влади від церковної. Його однодумцями й послідовниками в цьому були польські діячі Ян Тарновський, А. Ф. Моджевський, а пізніше С. Кленович і Ян Замойський.

С. Оріховський, що мав прекрасну гуманістичну освіту, залишився світською особою за переконанням навіть тоді, коли всупереч бажанню обійняв церковну посаду. Цим і пояснюється, що в полеміці за пріоритет між світською владою й церквою він став на бік першої.

В часи Оріховського, коли в Європі (і в польській державі зокрема) відбувався процес розпаду феодалізму й розвитку буржуазних відносин, новий імпульс у своєму розвитку одержує вчення про походження держави із суспільного договору. Ця ідея, як відомо, зародилася ще в античні часи (коли робилися перші спроби природного пояснення явищ суспільного життя), але знайшла своє класичне завершення в працях ідеологів буржуазії, що боролася за політичну владу в XVII — XVIII ст. Значний внесок у розвиток теорії суспільного договору зробили діячі епохи Відродження, які стверджували, що королівська влада дана не Богом, а виникла внаслідок договору між людьми, котрі слухаються вибраного короля добровільно.

Всупереч Біблії і вченню Томи Аквінського Оріховський вважає, що король мусить піклуватися про тіло республіки, аби воно було здоровим, «бо в цьому похвала королеві, як і лікарю», «король вибирається заради держави, а не держава утворюється заради короля». Обов'язок короля, на його думку, захищати своїх підданих від внутрішніх і зовнішніх ворогів, він є сторожем у державі й повинен дбати, щоб громадяни слухалися його не з примусу, а добровільно. Короля, який не має сенату або має його у вигляді «нікчемного натовпу людей», котрий використовує республіку в своїх потребах, Оріховський називає «тираном, що дбає про однодумців, які вміють тримати язик за зубами».

Не зважаючи на те, що мислитель цитує висловлювання про державу Арістотеля, Платона й інших античних філософів, він не завжди погоджується з давніми авторитетами. Так, в Арістотеля дві основи виникнення держави — найвища необхідність і свобода волі, тоді як в Оріховського — це залежна від умов життя воля індивіда і вроджений інстинкт до суспільного життя.

Основним принципом етики громадянського гуманізму був принцип спільного блага (блага народу), головні ідеї якого — патріотизм, служіння державі, ідея суспільної активності, основаної на підкоренні особистих інтересів громадян спільному благу й т. ін. Про те, що благо народу є найвищим законом і метою державної влади, говорили Гоббс, Локк. Однак близькі ідеї трапляються і в їхніх попередників, зокрема у Оріховського, який усупереч вченню Томи й Августина (на думку яких держава є знаряддям для реалізації і моральних, і релігійних цілей індивіда) писав, що метою держави є гарантія права й користі кожного індивіда, перед котрим держава має цілий ряд зобов'язань. Але громадянин, на думку мислителя, має ще більше зобов'язань перед державою: його діяльність повинна бути спрямована передусім на інтереси держави й суспільства. Погляди Оріховського на принципи служіння суспільному благу особливо яскраво проявилися в «Напученні...», де він подібно до Еразма Роттердамського та Т. Гоббса заявляє, що король повинен піклуватися насамперед про благо народу.

Багато уваги приділяє Оріховський принципові добору дорадників і слуг короля, за допомогою яких слід правити державою. Подібно до Маккіавеллі він вважає, що це мають бути не просто люди, віддані королю, а такі, що дбають передусім про справи народу й держави. На відміну від Маккіавеллі, який радить королеві бути жорстоким і підступним у досягненні своєї мети, Оріховський вважає, що король мусить здобути ласку й любов підданих, їхню повагу й прихильність, бо без цього не може бути сильною його влада. Особливе місце в працях Оріховського відведе-

но любові до вітчизни, патріотизму як найвищій доброчинності. Мислитель переконує короля їхати на Русь, щоб стати її захисником. З притаманною гуманістам епохи Відродження прямотою й сміливістю він порівнює короля з нікчемним сторожовим псом, якщо той не зустрічає ворога на кордонах держави, а живе в столиці. З великою любов'ю й повагою говорить Оріховський про польського полководця Яна Тарновського, який завдав поразки під Вишнівцем великому загонові татар, котрі вторглися на західноукраїнські землі. На честь цього видатного діяча він написав трактат під назвою «Життя і смерть Яна Тарновського».

Принциповою вимогою існування й розвитку держави Оріховський вважав освіту громадян і короля. Він висловлює свої міркування стосовно реорганізації старих шкіл і відкриття нових.

Знаменно, що Оріховський, який належав до шляхетського стану й відстоював його привілеї, інколи виступав на захист селян, піклувався про їхні інтереси, радив, зокрема, так організувати військову службу в державі, щоб «селяни відпочили від податків». Тут, певно, соціальний фактор поєднується з національним, адже саме український народ унаслідок подвійного гноблення страждав найбільше.

Важливе надбання епохи Відродження і філософії Нового часу — розвиток теорії природного права, елементи якого трапляються ще у давніх софістів, стоїків, Арістотеля, а також у мислителів середньовіччя, представники якого (наприклад, Тома Аквінський) розглядали природне право як різновид божественного закону. Воно служило обгрунтуванням феодального ладу.

Носії нової, буржуазної ідеології вкладали в поняття природного права інший, ніж античні й середньовічні вчені, зміст; вважали, що воно існує незалежно від Божої волі. Ідея природного права активно використовувалася в XVI — XVIII ст. для критики феодальних порядків як таких, що суперечать природній справедливості. У цей час теорію природного права розвивали М. Козачинський, Т. Прокопович. Останній своєрідно ототожнював природне право (закон) із заповідями Святого Письма. Тим більш цікаво, що ще в середині XVI ст. ідеї природного права пропагував і розробляв С. Оріховський, який написав навіть трактат «Про природне право», де, за окремими свідченнями, висловлював прогресивні для того часу погляди. Але, на жаль, він до нашого часу не дійшов. Тому сьогодні про погляди мислителя на природне право, про значення, якого він йому надавав, можна судити лише за окремими висловлюваннями з інших його творів.

Природне право, на думку Оріховського, стоїть вище від людських законів, тому останні в разі необхідності можна змінювати. Жити у згоді з законом природи значить дбати, на його думку, про мир, злагоду й спокій у державі. До цього він закликав і польського короля, саме це має бути його «кінцевою метою і до неї король повинен направляти свою державу», якщо хоче зажити слави мудрого. Той же, хто чинить усупереч природному праву, й нехтує договорами, є, на думку Оріховського, найбільшим ворогом.

Погляди Оріховського на державу стали певним етапом у розвитку європейського вчення про державу в його просуванні від середньовічних концепцій до буржуазних теорій держави і права XVII — XVIII ст. Наш мислитель у цьому питанні виявився попередником таких буржуазних учених, як Г. Гроцій, Т. Гоббс, Ж. Боден та ін. В Україні ці ідеї пізніше розвивали полемісти та діячі Києво-Могилянської академії, зокрема Т. Прокопович.

Історіософські проблеми. В історіософських поглядах вітчизняних мислителів знайшли відображення соціально-економічні відносини того часу на українських землях, які характеризувалися розкладом феодального й зародженням елементів нового буржуазного ладу, для якого були неприйнятні старі світоглядні уявлення, коли головною рушійною силою історії вважалося божественне провидіння; коли історичний процес вважався проявом Бога, здійсненням передбаченого наперед божественного плану «порятунку» людини й розумівся як шлях до есхатологічного «царства Божого».

Буржуазні соціально-економічні відносини, зумовлені зростанням міст, розвитком внутрішньої й зовнішньої торгівлі, розширенням і зміцненням товарно-грошового обороту, появою мануфактур із їхнім чітким розподілом праці, сприяли розвиткові раціоналістичного погляду на історію як на процес здійснення «природного закону», розуму. Людина при цьому мислилася активним, творчим суб'єктом.

Ці нові гуманістичні погляди на історію, на роль і місце людини в історичному процесі знаходимо в більшій частині творів С. Оріховського, зокрема історичних, таких як «Промова до польської шляхти про ведення війни проти турків», «До Сигізмунда короля польського Турчика друга», «Щорічні записи від дня смерті Сигізмунда Старшого», «Життя і смерть Яна Тарновського». Позиція автора тут не завжди чітка й послідовна. Інколи має місце компромісна,

натуралістично-теологічна інтерпретація історії і навіть повернення автора до провіденціоналістської концепції історії. Подібне трапляється переважно в працях, написаних в останні роки життя мислителя, коли внаслідок душевного надлому, викликаного об'єктивними причинами, він перейшов на бік контрреформації.

У творах, написаних на першому етапі життя, Оріховський при поясненні історичних подій відходить від теологічно-провіденціоналістської концепції й усупереч релігійному фанатизмові проповідує активне втручання людини в історичний процес. Історичні події, на його думку, виникають не завдяки «Божому промислу», а завдяки людям, які беруть участь у цих подіях. Саме тому у нього дуже мало посилань на Біблію, а переважають античні імена, зокрема історики й філософи (Геродот, Фукідід, Плутарх, Платон, Арістотель та ін.), а в його історичних працях — також персонажі новітньої історії: філософи, історики, художники, королі, князі, полководці, державні діячі (князь Володимир, давньокиївська княжна — дружина польського короля Владислава II, Ян Длугош, Альбрехт Дюрер, Лукас Кранах, Еразм Роттердамський, Мартин Лютер, Меланхтон, полководець Ян Тарновський і численні західноєвропейські гуманісти, його сучасники й попередники). Цілком земними виявляються й стимули, заохочення й покарання за ті чи інші вчинки: не милосердя чи гнів Божий за життя, або пекло після смерті, а вічна слава або ганьба для людей нинішніх і майбутніх.

Інтерес до світової історії та історичного минулого свого народу знаходимо в творах багатьох українських учених розглядуваного періоду, зокрема й членів Острозького вченого гуртка та діячів Києво-Печерської лаври, які, побиваючися з приводу сумного стану України, згадували славні часи своїх предків, передусім княжу добу, коли київські князі панували на великих просторах від Сяну до Дону і їх поважали й боялися сусідні та дальні володарі. Вітчизняній історії присвячуються вже не якісь окремі сторінки чи фрагменти трактатів, а цілі твори, де багато місця відводиться звитязі запорізьких козаків у боротьбі з татарськими й турецькими загарбниками. Це, наприклад, донедавна невідома латиномовна поема Івана Домбровського «Дніпрові камени» (900 віршованих рядків), у якій починаючи від князя Кия (430 р.) йде в хронологічному порядку виклад героїчних сторінок історії українського народу аж до сучасних авторові часів (початок XVII ст.). Серед інших значних творів історичного характеру назвемо ще кілька: «Про вибиття татар перекопських під Вишнівцем року

1512» (Анонім); «Перемога над турками під Теребовлею 1524 року» (Микола Гусовський); «Роксоланія» (Севастян Кленович); «Про Острозьку війну...» (Симон Пекалід); «Дума українна» (Адам Чагровський); «Дії турецькі і змагання козацькі з татарами» (Мартин Пашковський). Автори звеличували у своїх творах людину як індивідуальність, як творця історії; захищали гуманістичну ідею, що проголошувала можливість дорівняння людини до Бога завдяки власним заслугам і гідностям.

Панівні в середньовічній історіографії провіденціоналізм і фаталізм були переборені гуманістами та поступилися місцем історично зумовленим учинкам персонажів, які стають активними суб'єктами дії. В людині починають цінувати такі якості, як власна гідність, талант, розум, звитяга, завдяки яким людина може звеличитися над іншими і зайняти високий ієрархічний щабель. Таким чином, вона дістала більші можливості впливати на хід історичних подій, направляти їх і змінювати на власний розсуд.

Як і західноєвропейські гуманісти епохи Відродження, українські мислителі вважали головною рушійною силою історичного розвитку й суспільного прогресу такі фактори, як виховання, освіта, знання, а також доброчинство, звитяга (virtus), котрі є, на їх думку, не тільки даром природи, але й набуваються протягом життя; особливо ж залежать від початкових знань і від доброчесного виховання, освіти. Бо як поле, писав Оріховський, хоч яке врожайне, без обробки й посіву залишиться безплідним, так і людина, якщо не примножує знань, нічого гідного в житті не зробить.

Особливий інтерес вітчизняні мислителі виявляли до історіографії. Вони вважали історію вчителькою життя і радили вчитися на історичних прикладах, особливо на діяннях великих особистостей, діячів, полководців, які, на їхню думку, стали відомими, славними, безсмертними лише завдяки тому, що мали мудрих, розумних вихователів: Олександр Македонський — Арістотеля, Павсаній Спартанський — поета Симоніда, Періандр — Талеса Мілетського, а Сигізмунд Старший — Длугоша. Згадується при цьому й освіченість київських князів та українських гетьманів. На відміну від середньовічних хроністів, які некритично ставилися до фактів, змішували реальне й легендарне, наші мислителі прагнули шляхом критичного аналізу історичних джерел встановлювати історичну правду, всіляко її дотримуватися й закликали до цього інших. Історик, говорили вони, нічого не повинен вигадувати, не керуватися ні дружбою, ні ненавистю, а писати лише правду.

У боротьбі з середньовічною концепцією розуміння історії починаючи з епохи Відродження, виникла, як відомо, світська філософія історії, куди великий внесок зробили Ж. Боден, англійські матеріалісти XVII ст. (Ф. Бекон, Т. Гоббс та ін.), а особливо Дж. Віко. Але вони мали своїх попередників, одним із яких був С. Оріховський. Незважаючи на всі слабкі місця й непослідовності, він заклав основу нової історіографії з виразним національно-патріотичним змістом. Історія набуває в його творах публіцистичного характеру, коли він приступає до вирішення конкретних, актуальних політичних завдань. У галузі внутрішньої політики — це зміцнення короля та шляхетської демократії, а в галузі зовнішньої — консолідація європейських християнських народів перед загрозою турецької агресії і боротьба проти османської Туреччини. Основні думки з цих питань зосереджені в «Напученні польському королю Сигізмунду Августу» і в двох промовах із приводу турецької загрози. Останні були складені за зразком Демосфенових «філіппік» і перекликалися з виступами таких європейських гуманістів, як Еней Сільвій, Б. Бекон, С. Брант, Ульріх фон Гуттен, М. Сервантес та ін.

Антитурецькі твори С. Оріховського видавалися в Європі багато разів. Вони являють собою виклад історії турецької експансії в Європу, на українські та польські землі зокрема. У них звучить палкий заклик до європейських народів згуртуватися перед смертельною небезпекою й дати відсіч турецькій навалі, що загрожувала не просто поневоленням, а знищенням європейської цивілізації. Цікаво зазначити, що мислитель не зупиняється на деклараціях, а дає й практичні поради стосовно організації оборони. У своїх творах Оріховський, незважаючи на віросповідні бар'єри, солідаризувався також із боротьбою південнослов'янських народів проти турецького поневолення, закликав їх до спільної відсічі загарбникам, що в ті часи було явищем винятковим.

У першій половині XVII ст., напередодні й під час національно-визвольної війни українського народу проти шляхетської Польщі, Європа вже добре знала про силу й мужність збройних сил України. Інакшим було становище в часи Оріховського, коли значна частина українських земель входила до складу Польщі як одне з 13 воєводств, яке зберігало, щоправда, назву «руське». Тому мислитель пояснює своїм європейським читачам походження назви «Русь» (Russia, Roxolania, Ruthenia, Sarmatia), її історію та географічні кордони. Оріховський захищав культуру України, її релігію, чим накликав на себе гнів католицької церкви

та польської шляхти. Знаменно, що від численних нападок захищала його «руська шляхта», до того ж не тільки словом (у сеймі), а й зброєю.

Оріховського можна з певністю назвати першим видатним українським полемістом XVI ст. Адже такий його твір, як «Відступництво Риму» є фактично відповіддю на паскіль католицького достойника Йоана Сакрана під назвою «Помилки вельми впертих русинів» (1500).

Вихідці з України, що здобували освіту в закордонних навчальних закладах у ті часи, записувалися часто поляками або ж «народу українського, польської держави». Ось як пояснює причини цього сам мислитель у листі до італійського гуманіста П. Рамузіо: «...щороку посилаємо до вас у Падую, що в Італії, багатьох юнаків... Нині вони в Падуї вважаються поляками, бо Русь є провінцією, що входить до складу Польщі».

Подібно до представників західноєвропейської гуманістичної історіографії, вітчизняні мислителі вважали історію засобом пробудження гордості народу за своє минуле, за благородне походження, засобом розвитку патріотичних почуттів, любові до вітчизни. Ці явища були цілком ренесансними, оскільки спрямовувалися проти проповідуваного церквою середньовічного космополітизму. Їх патріотизм виявлявся в симпатіях до Русі, піклуванні про її долю, в постановці найактуальнішої тоді проблеми — відсічі турецько-татарській агресії, що загрожувала передусім українським землям. Це питання порушувалося не тільки Оріховським у згаданих промовах, а й у творах інших українських мислителів. Сповнені патріотичного пафосу, громадянськості, ці історичні твори сприяли розвиткові патріотичних почуттів у суспільстві й в окремих особистостей, формували національну свідомість, історичну традицію. Це мало велике прогресивне значення, оскільки інтерес до історичного минулого свого народу пізніше, з початком XVII ст., став загальною тенденцією в розвитку духовної культури України.

Всупереч гегемоністським претензіям польської шляхти мислителі розвивають ідею рівності народів, а вивищення одних і приниження інших пояснювали не «казнями Божими», як це робили середньовічні хроністи, а причинами земними, залежними від волі людей. Вони нагадують польській шляхті про велич Давньої Русі, говорять, що сила Польщі й нині багато в чому залежить від Русі, бо кількість польського народу і його територія порівняно з могутньою й просторою Руссю не такі вже й великі. Відповідаючи недоброзичливцям, які заявляли про «цивілізаторську» роль като-

лицизму стосовно України, Оріховський спростовує їхні претензії, нагадуючи, що культура й письмо Україна прийняла ще в княжі часи від греків, а нині не нехтує й латиною.

Особливий інтерес наші мислителі виявили до історії своєї батьківщини, намагалися пояснити походження свого народу, нагадати про його славне минуле, довести давність історичних традицій. Так, цілком у дусі ренесансно-гуманістичної традиції, що виводила походження нових народів від великих давніх, і всупереч Меланхтону Сабіну та його численним польським послідовникам і компіляторам, котрі розвивали коцепцію «сарматського походження» слов'ян, мислителі намагаються довести, що слов'яни походять від давніх греків.

Історіософські погляди Оріховського, його грунтовні знання давньої й нової історії, велика ерудиція, пафос творів були високо оцінені ще за його життя не тільки на батьківщині, а й далеко за її межами й викликали захоплення та подив. Наприклад, у передмові до промови Оріховського «На смерть Сигізмунда», яку написав відомий італійський гуманіст П. Рамузіо, наш мислитель порівнюється з Ксенофонтом. Не був забутий Оріховський і пізніше, зокрема вітчизняними діячами культури. На нього посилались і продовжили гуманістичний напрям вітчизняної історіографії Христофор Філалет в «Апокрисисі», Захарія Копистенський у «Паллінодії», Й. Кононович-Горбацький у «Риториці», а також Т. Прокопович, який мав, до речі, «Хроніку» Оріховського у власній бібліотеці.

Ідеї громадянського гуманізму. Починаючи приблизно з другої половини XVI ст. на українських землях, що входили до складу Польщі, посилилося соціальне, національне й релігійне гноблення, про що свідчить і кілька законодавчих акцій, передусім політична Люблінська унія 1569 р. та Брестська церковна унія 1596 р.

До кінця XVI ст. українські можновладці переважно денаціоналізувалися й покатоличились. Але основна експлуатована маса українського населення, яка зберігала своє національне обличчя й православну віру, повела рішучу боротьбу за свої права. Форми її були різними: полеміка, організація братств, утеча від панів на Запоріжжя, збройні виступи. Особливо гострою виявилася боротьба навколо Брестської унії, що породила велику полемічну літературу — близько 60 творів православних авторів і близько 80 творів уніатських діячів. Це свідчить про непримиренну ідеологічну боротьбу, яка ідейно підготувала антифеодальні

виступи українського народу й завершальним етапом якої стала визвольна війна 1648—1654 рр. на чолі з Богданом Хмельницьким.

Виникнення основної маси братств також припадає на кінець XVI ст., тобто на розпал ідеологічної боротьби. Братства стали осередками організованої боротьби українського народу проти соціально-релігійного гніту. Вони формували ідеологію третього стану, який активно включався в цю боротьбу. Дійовою силою опору народу стало в цей час козацьке запорізьке військо, яке не шкодувало життя в протистоянні з зовнішнім ворогом, а часто заступалося за свій народ і перед внутрішніми кривдниками.

На рубежі XVI — XVII ст. в Україні склалися три соціальні сили, а відповідно — три ідеології, що зумовило різний ступінь їх національної свідомості, патріотизму і дбання про «спільне благо» свого народу. Православна церква, яка раніше нероздільно панувала на українських землях, втратила свою монополію. Тепер тут діють і борються за сферу впливу не тільки три основні віровчення (православне, католицьке, уніатське), а й розмай протестантських. Таке розпорошення національних сил не сприяло консолідації українського народу в боротьбі за національну незалежність.

Але незважаючи на ці несприятливі умови, наприкінці XVI — на початку XVII ст. Україна переживала певне економічне піднесення, передусім унаслідок зростання міст; почав набирати силу «третій стан», зацікавлений у розвитку науки й культури. Його ідеологічним забезпеченням стали ідеї гуманізму епохи Відродження.

На перший план виступає комплекс ідей, які називають сьогодні ідеями громадянського гуманізму: національна самосвідомість, патріотизм, громадянське служіння («спільне благо»), справедливість, політичні свободи. Деякі ідеї, що мали місце в українській філософській думці першої половини XVI ст. (наприклад, історіософські), продовжують функціонувати й пізніше, але на якісно вищому рівні. Якщо раніше, наприклад, національне або ототожнювалося з конфесіональним, або лише декларувалося, то тепер пропагується свідомо, цілеспрямовано, наполегливо. Не зменшується інтерес українських гуманістів до етики, до проблеми людини, війни і миру тощо.

Зазначена тут схема розшарування тогочасного суспільства проста, зручна й звична, але не бездоганна. Та й соціально-економічні фактори, що впливали на стан духовної культури в Україні, були не завжди безпосередніми й адекватними. У дійсності все було набагато складнішим. Не

всі православні були прогресивними діячами, як і не всі католики — українці й уніати — реакціонерами й ворогами українського народу. Перехід від одного віросповідання до іншого проходив не безболісно. Відомі трагічні хитання окремих визначних діячів української культури того часу: перехід в унію і повернення до православ'я (часом неодноразове). Однозначно, як зраду, кваліфікувати такі їхні дії не можна. Йшов активний пошук шляхів розвитку української національної культури в нових умовах, і віросповідання почало відігравати при ньому другорядну роль. Конфесійний патріотизм не слід ототожнювати з патріотизмом національним, як це, на жаль, має місце. В XVI — XVII ст. українці сповідували щонайменше три релігії, залишаючись українцями, називаючи себе «русинами». (Так само, як і поляки-лютерани, кальвіністи й аріани не переставали бути поляками.) Кожне з трьох угруповань українського суспільства виявляло національний патріотизм, дбало про «спільне благо» рідного народу. Інша річ, що, виходячи зі своїх класових (а не конфесійних) позицій, вони не однаковою мірою (та й не всі) прислужилися цьому суспільству й мали різну історичну перспективу, а то й опинялися по інший бік барикад.

Найменш дослідженим є внесок в українську культуру українців католицького віросповідання, більша частина яких через певний час втратила не тільки віру батьків, а й вітчизну. Доказів цього чимало, як чимало є й свідчень, що значна їх кількість не забували «яких батьків, чиї сини» вони є, і часто теж виступали проти соціального та релігійного гніту в Україні. Йдеться переважно про тих авторів, які, будучи правовірними католиками, більш-менш відверто наголошували на своєму українському походженні, вболівали за свій «рутенський народ», край, культуру, освіту. Живучи в межах тодішньої польської держави, вони прислужилися своїми творами, звичайно, й польській культурі. Тому справедливо говорити про них як про українсько-польських діячів. Мова йде передусім про таких переважно латиномовних авторів, як Іван Домбровський, Севастян Кленович, Адам Чагровський, Симон Пекалід, Шимон Шимонович, Йосип Верещинський, Станіслав Оріховський. Їхня творчість лише недавно почала розглядатися як явище української культури. Причина упередженого ставлення до них вітчизняних дослідників полягала передусім у тому, що польські вчені-медієвісти без найменшого сумніву зараховували їх виключно до польської культури. Другою причиною є наш, як не дивно, й досі живучий конфесійний патріотизм — вважати все неправославне, написане латиною чи польською мовами, чужим, ворожим.

Католики-українці — переважно елітарно-гуманістичне крило в українському гуманізмі епохи Відродження. Це були майже поспіль громадяни відомої вже паневропейської «республіки вчених», до якої належали всі найвидатніші тогочасні гуманісти Західної Європи. Щоправда, різниця між ними все ж була. Так, західноєвропейські гуманісти більшого значення надавали індивідуальним свободам, вдаючись до загальних, космополітичних декларацій. А вітчизняні гуманісти віддавали перевагу громадянським свободам, висловлювали вболівання за свою батьківщину, край, дбали про «спільне благо» свого народу. Це зумовлювалося конкретними історичними обставинами. Гуманістичні ідеї, які мали місце у філософській думці України наприкінці XVI — на початку XVII ст., не були чужими й тому крилу українських гуманістів епохи Відродження, яке розглядалося вище.

Йдеться передусім про національну самосвідомість, яка, будучи відображенням суспільного буття, реального способу життя, виявляє в свою чергу активний зворотний вплив на них. Національна самосвідомість можлива лише з появою історичної спільності людей — нації, яка виникає в період долання феодальної роздрібненості суспільства й зміцнення політичної централізації на основі капіталістичних економічних зв'язків. Подібні процеси, хай не в класичному вигляді, в Україні в цей період відбувалися. Багато зробили для зміцнення національної самосвідомості свого народу всі українські культурно-освітні діячі другої половини XVI — початку XVII ст.; вони брали активну участь у братствах, писали полемічні твори, засновували друкарні, школи, укладали підручники й словники, влаштовували диспути. Значний внесок у це зробили й українці-католики. З метою усвідомлення себе в світі вони прагнули утвердити гідність і рівноправність українського народу серед інших народів, вдавалися до прославляння історії Київської Русі, народу, окремих діячів. Не забували гуманісти при кожній нагоді розповісти читачеві про свою національну належність та про походження свого народу. Але якщо раніше для вияву свого патріотизму достатньо було вказівки «роксолан», «рутенець», «русь», «русин», «із Русі», то нині пишуться вже цілі твори з промовистими назвами: «Роксоланія» (С. Кленович), «Дніпрові камени» (Іван Домбровський) тощо. Вони писалися, як правило, латиною, щоб познайомити чужинські народи з краєм та історією рідного народу. Постійно підкреслювалася при цьому давність «ру-

ського народу», від якого походить «козацький народ». І це підкріплюється посиланням на достовірні історичні відомості, а не тільки на традиції та звичаї, як раніше.

Культурна спадщина українців-католиків є компонентом української культури. Їхній внесок став цеглинками того фундаменту, на якому розвинулася українська культура в наступні десятиріччя. Твори українських і українсько-польських гуманістів, про яких тут ішлося, пробуджували в народу почуття національної самосвідомості, патріотизму, громадянського обов'язку. Разом із творами українських полемістів інших конфесій вони прислужилися процесу згуртування українського народу у вирішальний період його національного буття.

Рекомендована література

Гарэн Э. Проблема итальянского Возрождения. М., 1986.

Голенищев-Кутузов И. Н. Гуманизм у восточных славян (Украина и Белоруссия). М., 1963.

Горский В. С. Историко-философское истолкование текста. К., 1981.

Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980.

Історія філософії на Україні: У 3 т. К., 1987. Т. 1.

Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. К., 1990.

Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. К., 1988.

Пам'ятки братських шкіл на Україні. К., 1988.

Памятники полемической литературы в Западной Руси. СПб., 1882.

Паславський І. В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI — першій третині XVII ст. К., 1984.

Українська поезія XVI ст. К., 1987.

Українська поезія XVIII ст. К., 1988.

Українська література XIV—XVI ст., К., 1988.

Філософія Відродження на Україні. К., 1990.

РОЗВИТОК РЕФОРМАЦІЙНИХ І ГУМАНІСТИЧНИХ ІДЕЙ В ОСТРОЗЬКОМУ КУЛЬТУРНО-ОСВІТНЬОМУ ОСЕРЕДКУ ТА БРАТСЬКИХ ШКОЛАХ

● Особливості духовно-культурного розвитку в Україні наприкінці XVI — на початку XVII ст. і внесок у нього Острозької академії ● Перехід українських книжників наприкінці XVI — на початку XVII ст. до ментальності Нового часу ● Філософське підгрунтя концепції старослов'янської мови в острозьких книжників. Значення самопізнання в процесі духовного становлення людини ● Особливості розвитку реформаційних ідей у творчості острозьких книжників ● Ренесансно-гуманістичні ідеї в Острозі ● Братства та їх роль у соціальному, культурному й релігійному житті українського народу ● Реформаційна спрямованість ідеології та суспільно-політичної діяльності братств ● Ставлення діячів братств до духовних здобутків княжої доби, східної патристики та західної вченості ● Проблема самопізнання у творі Ісайї Копинського «Алфавіт духовний» ● Київське братство та його значення в розвитку гуманістичних ідей в Україні. Творчість Кирила Транквіліона-Ставровецького, Мелетія Смотрицького та Касіяна Саковича ●

Особливості духовно-культурного розвитку в Україні наприкінці XVI — на початку XVII ст. і внесок у нього Острозької академії. Наприкінці XVI ст. починається новий етап у розвитку духовної культури й філософської думки в Україні. Цей етап позначається становленням нової ментальності, що виникає на грунті формування української версії реформаційної ідеології та ренесансного гуманізму. Ці два напрями розвитку тогочасної української думки викристалізовуються в складному процесі еволюції традиційних форм духовності, витворених книжністю княжої доби, містичним і раціоналістичним рухами XIV—XV ст. та їх синтезуванням із надбаннями раннього українського гуманізму, що вирізнявся певною мірою наднаціональним характером і схильністю до наслідування здобутків европейсь-

кого Заходу, які згодом модифікуються під дією «семантичного поля» української культури. Містична течія розвивалася в Україні на грунті переосмислення поширених у XIII — XVI ст. філософських ідей східної патристики та ісіхастських тенденцій «другого південнослов'янського впливу» кінця XIV — XV ст., привнесеного насамперед вихованцями відомої Тирновської школи болгарами Кипріяном і Григорієм Цамблаками. Раціоналістична течія пов'язана з діяльністю так званої єресі «зжидовілих». Учені-книжники, які належали до згаданої єресі, займалися перекладами з арабської та єврейської мов творів Аль-Газалі, Мойсея Маймоніда, інших філософів.

Тогочасні книжники усвідомлювали небезпечність ситуації, в якій опинилося наприкінці XVI ст. позбавлене державної підтримки східне християнство в його українсько-білоруській формі й українська культура загалом у результаті інтенсивного проникнення в Україну західних релігійних і культурних впливів, що супроводжувалось агресивним наступом католицької контрреформації. Наслідком такого усвідомлення були активні пошуки відповіді на виклик латинського Заходу. Цю відповідь вони знайшли, з одного боку, на шляху поглибленого осмислення попередньої традиції духовного життя й перегляду свого розуміння релігійних питань з огляду на історію східної церкви й українського народу, з іншого — на шляху збагачення вітчизняної культури засвоєними й переосмисленими на українському грунті західними ренесансними та реформаційними ідеями, що формувалися в атмосфері зародження культури українського бароко. Всі ці релігійні, національні, політичні й культурні чинники вплинули на організацію й розвиток шкільної справи в Україні. Водночас створення католицьких, єзуїтських і протестантських шкіл дало вітчизняним діячам певний взірець тогочасної європейської освіти. В Україні з'явилися нові школи, що не лише орієнтувалися на усталені, породжені українським варіантом східного християнства освітні форми, а й враховували потреби часу, шукали підходи до синтезу вітчизняної й західноєвропейської освітньої традиції. До таких нових шкіл належали братські школи та Острозька академія.

Особливу роль у піднесенні освітнього рівня й духовної культури тогочасної України відіграла заснована князем Костянтином-Василем Острозьким академія (1576—1636). За характером і змістом навчання вона була першою українською школою вищого типу.

Орієнтуючись на смаки й запити різних прошарків суспільства, в Острозькому культурно-освітньому осередку

розвивалися різні течії і напрями української культури. Осередок складався з колегії, або академії (під такими назвами згадується цей навчальний заклад у різних джерелах того часу), друкарні та науково-літературного гуртка. В Острозькій академії згідно з європейською системою навчання вивчали сім так званих вільних наук, що поділялися на trivium і quodrivium. У першому опановували граматику, риторику й діалектику, в другому — арифметику, геометрію, музику й астрономію. Найбільша увага приділялася trivium-у, насамперед мовам, позаяк перекладацька й літературна діяльність, необхідність засвоєння духовної спадщини минулого, надбань тогочасної західноєвропейської культури вимагали серйозної філологічної підготовки. В Острозі викладали старослов'янську, грецьку й латинську мови. Особливого значення з огляду на розвиток традицій української духовної культури надавалося двом першим. Латину було введено до програми з урахуванням того місця, яке вона посідала в системі гуманістичної освіти, що панувала в XVI ст. в усіх європейських країнах. Філософія як окрема дисципліна в Острозькій академії ще не фігурувала. Причиною цього була її невикремленість на українському грунті в певний тип професійної діяльності, функціонування її у формі ідей із філософським змістом, уплетених у тканину художніх, публіцистичних, історичних, богословських творів як теоретичне підгрунтя цих творів. Виняток становлять лише курси логіки, що називалися тоді діалектикою. Острозькі книжники вже розуміли корисність і необхідність логіки для ведення конфесійної полеміки, тобто вони усвідомлювали значення розвитку дискурсивного мислення для досягнення своїх ідеологічних цілей. А це відкривало в майбутньому шлях до розвитку світських, у тому числі природничих наук, позаяк уможливлювало не лише засвоєння істини, а й розуміння способу її здобування, методу пізнання, забезпечувало набуття прийомів виявлення помилок в аргументації своїх супротивників тощо.

Більшість викладачів Острозької колегії та книжників науково-літературного гуртка й друкарні мали прекрасну гуманістичну освіту, яку вони здобували в провідних західноєвропейських університетах або в домашніх учителів. Серед них найвідомішими були Герасим Смотрицький, Кирило Лукаріс (майбутній Александрійський і Константинопольський патріарх), Никифор Парасхес, Йов Княгиницький, Клірик Острозький, Василь Малюшицький-Суразький, Христофор Філалет (М. Броневський), Дем'ян Наливайко,

Ян Лятош (доктор Падуанського та Краківського університетів), Іван Вишенський, Кипріян, Симон Пекалід та ін.

Здійснюване князем Острозьким залучення до співпраці в осередку діячів різних конфесій, ідеологічних і політичних орієнтацій спричинило концентрацію в ньому значних як на той час інтелектуальних сил, сприяло інтенсифікації процесів взаємообміну ідеями, духовного взаємозбагачення острозьких книжників. Така співпраця поступово наводила багатьох із них на думку про необхідність пошуків альтернативного щодо Заходу й православного Сходу шляху культурного розвитку, який синтезував би здобутки, створені на грунті українських духовних традицій із трансформованими на вітчизняному грунті щойно запозиченими ззовні інокультурними елементами духовного життя. Острозькі книжники вперше в історії української думки обережно підійшли до здійснення такого синтезу.

Перехід українських книжників наприкінці XVI — на початку XVII ст. до ментальності Нового часу. Незважаючи на те, що під впливом зовнішніх чинників процес переходу до ментальності Нового часу в Україні наприкінці XVI ст. помітно інтенсифікувався, він усе ж таки відбувався доволі повільно. Причиною цього була особлива стійкість духовних традицій княжої доби. Більше того, все нове, що виникало, що створювалося самими ж острозькими книжниками, усвідомлювалося ними не як новація, а як повернення до предковічних духовних цінностей, що, з їхньої точки зору, було ознакою життєздатності й істинності згадуваних традицій і, відповідно, неспроможності всього того, що було привнесене західною думкою або суголосною їй. Так, наявні в творах острозьких книжників реформаційні ідеї всесвященства та спасіння особистою вірою витлумачувалися як одвічно притаманні ранньохристиянській і києворуській традиціям. Таким чином, становлення нового етапу в розвитку української думки, пов'язаного з формуванням реформаційних і гуманістичних ідей наприкінці XVI — на початку XVII ст., здійснювалося на грунті діалогу з традицією у формі повернення до неї на новому рівні історичного розвитку. При цьому в умонастроях і творчості книжників Острозького осередку переважала києво-руська та грекофільська орієнтація. Остання була підсилена духовними здобутками другого південнослов'янського впливу. Відповідно до настанов південнослов'янської книжної реформи в Острозі чітко розмежовували церковну й народну мову; високо оцінюючи справу Кирила й Мефодія, обстоювали життєздатність слов'янської писемності, всупереч католицьким

і реформаційним тенденціям піднімали авторитет слов'янської мови як «священної» мови православної церкви. Наслідком цього було видання слов'янською мовою Острозької Біблії (1581), доповнення острозького видання «Азбуки» грецькими текстами для читання й твором болгарського письменника X ст. Чорноризця Храбра «О письменах» («Сказаніе, како состави святый Кирил Философ азбуку по языку словенську и книги преведе от греческих на словенський язык»), переписування, перекладання й редагування візантійських і давньоруських пам'яток.

Філософське підгрунтя концепції старослов'янської мови в острозьких книжників. Значення самопізнання в процесі духовного становлення людини. Водночас за зверхніми виявами традицій другого південнослов'янського впливу проступає його світоглядне підгрунтя, а саме властиві Тирновській школі ісіхастські тенденції. Ці останні, поширені в Україні з XIV ст., разом із творами отців-каппадокійців та Псевдо-Діонісія Ареопагіта, активно використовувались острозькими книжниками для обстоювання власної позиції в полеміці з католиками й протестантами, були суголосні їх розумінню філософії як мудрості, з їхніми пошуками істини на шляху містичного єднання з Богом. Про це свідчать твори Герасима Смотрицького, Йова Княгиницького, Івана Вишенського.

У творчості цих книжників простежується тісний зв'язок між обгрунтуванням необхідності збереження й розвитку старослов'янської мови, вимогою абсолютної точності при перекладах з грецької мови на старослов'янську священних і богослужбових книг та ідеями ісіхазму. До речі, в основу реформи Євтимія Тирновського було покладено деякі погляди основоположників ісіхазму Григорія Синаїта й Григорія Палами. Свою роль тут відіграла містична віра в чудодійну силу старослов'янської мови. Ця віра традиційно пов'язувалася з осмисленням ролі слова в культурі Київської Русі. Остання характеризувалась уявленням про світ як про книгу, створену надсвітовим творчим началом з допомогою Слова, й про людину, «словесна» частина душі якої вважалася причетною до вічного буття. Божественна істина мислилася «сокровенною» в слові, передусім у священних текстах, що сприймалися книжником через створену Кирилом і Мефодієм старослов'янську писемність, яка мала для нього сакральний сенс. Тому осягнення цієї істини в процесі здобуття навичок розрізнення численних смислових відтінків слів, проникнення в їхню приховану духов-

ну сутність уявлялося одночасно й процесом становлення людини як особистості, її самостворенням. Ці ідеї набули свого дальшого розвитку в період другого південно-слов'янського впливу, а також в Острозькому осередку. Інтерес до них не згасав у зв'язку з загостренням уваги до проблеми «внутрішньої» людини й прагненням довести життєздатність духовних цінностей княжої доби.

Не менш важливого значення в процесі духовного становлення людини надавали тодішні українські книжники самопізнанню. Так, на думку Івана Вишенського, завдяки самопізнанню людина стає спроможною подолати свою земну форму й увійти у внутрішній духовний контакт із вищим буттям. Унаслідок цього осяяний небесним світлом людський розум проникає в приховану сутність вагомого повчального слова Біблії, а сама людина перетворюється з «ветхої», прив'язаної до земних бажань і пристрастей, на «нову», духовну людину. Свої думки про необхідність такого приготування у вигляді духовних подвигів до читання священних текстів Іван Вишенський супроводжує відповідними посиланнями на авторитетного для нього ісіхаста Григорія Синаїта. Аналогічні рекомендації для читання Біблії з «испытанием духовным» дає у своїй передмові до Острозької Біблії Герасим Смотрицький.

Уявлення про те, що осягнення істини можливе через самопізнання, грунтувалося на переконаності в нерозривному зв'язку між розумом окремої людини й супернатуральним Розумом — Богом, у безпосередньому контакті людського мислення й буття, що гарантувало зрештою істинність пізнання. Отже, самопізнання, на думку острозьких книжників, створювало передумови для проникнення людини в приховану сутність священних текстів, а осягнення божественного слова було умовою її духовного переображення, її становлення як особистості. Тому особливого значення вони надавали саме старослов'янській мові, через яку їхні предки пізнали істину Святого Письма, розвинули самобутню культуру Київської Русі, мові, яку вони вважали сакральною. Особливе значення, як зазначалося, мала містична віра в силу цієї мови. «В языку словенском лжа и прелесть его никакоже мѣста имѣти не может, ибо ани диалектик и силогизм поганских (ницующих правду божию во лжу), ани хитрорѣчием лицемѣрного фарисейства упремудряет, только истинною, правдою божиею основан, збудован и огорожен есть и ничтоже другое ухищрение в себѣ не имѣет, только простоту и спасение речителю словенского языка еднает»,— говорить Іван Вишенський. І далі стверджує: «Хто спастися хочет и освятитися прагнет, если до

простоты и правды покорного языка словенского не доступит, ани спасения, ани освящения не получит».

Наприкінці XVI — на початку XVII ст. поступово набирає сили також тенденція витіснення старослов'янської мови книжною українською з характерним для неї багатством народних слів і виразів. Це простежується у творах Герасима Смотрицького, Клірика Острозького, Христофора Філалета, інших острозьких книжників і навіть такого оборонця старослов'янської мови, як Іван Вишенський. Видану в 1619 р. «Граматику» Мелетія Смотрицького вже не можна назвати граматикою старослов'янської мови. Вона була граматикою радше слов'яноруської мови, тобто чогось середнього між старослов'янською й народною українською мовою. Згодом українські письменники поступово починають культивувати слов'яноруську мову в народному напрямі.

Особливості розвитку реформаційних ідей у творчості острозьких книжників. Під впливом потужного тиску контрреформації, що принесла загрозу поглинання української культури високорозвиненим Заходом, думка острозьких діячів активно працює в напрямі пошуку гідної відповіді латинському Заходові, максимально використовує потенціал русько-візантійської традиції, запозичує придатні для неї інокультурні елементи духовного життя. В результаті, так би мовити, зсередини, формується комплекс реформаційних і ренесансно-гуманістичних ідей, незважаючи на декларуване острозькими діячами неприйняття Реформації та західної вченості.

Виникненню ідей, суголосних реформаційним, у середовищі людей, що ототожнювали себе з ортодоксальним православ'ям, значною мірою сприяли певна подібність структури православної та поширених на той час у Польщі протестантських церков (відсутність великої дистанції між кліром і віруючими, дозвіл на одруження духівництва, фактична автономність національних церков, зверхність авторитету соборів над авторитетом патріарха, допущення богослужіння національними мовами). Важливе значення мала також деяка подібність морального устрою, способу мислення діячів Реформації й тодішньої української церкви. Спільною для цих різних течій християнства була наявність у їх ученнях характерної внутрішньої притягальної сили, джерелом якої був їх глибоко особистісний характер із властивим для них спрямуванням віруючих на пошук сенсу життя, на особисте переживання і внутрішнє осмислення біблійних істин з метою знаходження шляху власного спа-

сіння. Комплекс ідей, суголосних реформаційним, можна знайти в творчості Герасима Смотрицького, Клірика Острозького, Івана Вишенського. Проте найпослідовніше вони представлені в «Апокрисисі» Христофора Філалета.

Так у контекст реформаційної ідеології вписується акцентуація острозькими книжниками ранньохристиянської ідеї протиставлення Бога й світу, Бога й людини. Метою формування такого підходу до цієї проблеми західних реформаторів і українських культурних діячів був розрив установленого на основі теологічного переосмислення церковними ідеологами античних філософських систем сутнісного зв'язку, «сумірності» Бога й церкви чи Бога й ієрархії, Бога і земного соціального порядку, необхідність представити Бога альтернативою, а не вершиною цього порядку й таким способом покінчити в одному випадку з пануванням католицької церкви, а в другому — з панівним становищем православної ієрархії в суспільстві, зі спробами останньої утвердити свою владу завдяки союзу з католицькою церквою. Ця ідея була поширена в українській книжності й раніше, і така її популярність не в останню чергу спричинювалася шляхом розвитку християнства в Україні: від панівної церкви часів Київської Русі до гнобленої й упослідженої в Речі Посполитій. Отже, акцентування ідеї протиставлення Бога й світу привела острозьких книжників до заперечення авторитету церковної ієрархії (однак не церкви й церковної догми, як на Заході), до демократизації церкви й до ідеї спасіння особистою вірою.

Для острозьких книжників було характерним утвердження високої цінності «внутрішньої» людини, її онтологічної значущості. Адже «внутрішня» людина уявлялася їм надіндивідуальною, радше вона могла стати такою внаслідок розкриття в людській душі Божої благодаті, відшукання людиною в собі божественної істини. Пошук цієї істини здійснювався, як зазначалося, через самопізнання (що ототожнювалося з богопізнанням), причому останнє відбувалося не з допомогою теоретичної рефлексії, а на шляху містичного єднання з Богом, через «життя в істині». При цьому на відміну від деяких західних реформаторів, які вважали, що узріння лику Божого можна досягти виключно через даровану Богом благодать, безвідносно до зусиль індивіда, острозькі книжники були переконані, що перетворення людини із «зовнішньої» у «внутрішню» можливе лише через цілеспрямовану людську діяльність, у тому числі й суспільну.

Логічним наслідком послідовно проведеної ідеї протиставлення Бога й світу, Бога й людини, наявної в творах

острозьких книжників, як і в західних реформаторів, було уявлення про нікчемність, гріховність людської природи, граничне приниження й нівелювання її пізнавальних здібностей. І хоча вихідні можливості розкриття для себе божественної істини для всіх людей були однакові, проте ступінь досягнутого успіху, на думку острозьких книжників, залежав від щирості, наполегливості, волі й зусиль кожного зокрема. На основі цього Христофор Філалет, наприклад, закликає український народ не покладатися на «омылныхъ пастеровъ, яко хвалшивыхъ пророковъ» и «квасу фарисейского, то есть науки ихь хронитися», більше до Бога прислухатися, ніж до людей. Він учить своїх читачів спиратися на свій «богобойный о вѣрѣ розсудок» і з його висновками зіставляти зміст виголошуваних священнослужителями проповідей. Виходячи з реформаційної ідеї про вихідну рівність пізнавальних можливостей усіх людей щодо можливості їхнього проникнення в суть біблійних текстів, він обгрунтовує безпідставність претензій духівництва на монополію істини в питаннях віри.

Автор «Апокрисису» стверджує право світських людей на суд над священиками різних рангів аж до владик і митрополитів, а також право на усунення з посад тих ієрархів, які не виправдали надій, покладених на них паствою. Якщо, говорить він, усі належать до собору, то, значить і «до всѣхь власне синодальнихь справъ, а если жь до синодальныхь справъ, то и до суду, а за судом — и до скиданья з уряду выступныхь преложеныхъ духовныхъ».

Згідно з вимогою спасіння особистою вірою Христофор Філалет обгрунтовує ідею свободи совісті, право людини на свою віру й церкву. Подібно до західних реформаторів, він висловлює думку про право й обов'язок церкви, а значить і народу, й кожного його представника (бо церква сприймалася як добровільний союз віруючих) втручатися в різні сфери життя, в тому числі й у рішення та дії влади з метою усунення того, що не відповідає закону Божому й не узгоджується з внутрішніми моральними принципами віруючих. Така неоднорідна за національним складом і віросповідними традиціями держава, як Річ Посполита, вважає Христофор Філалет, має гарантувати права й свободи кожного з народів, що її населяють. Адже, ведучи дискримінаційну політику щодо того чи іншого народу, вона виступає порушником закону Божого. А це дає підстави підданим і зобов'язує їх у доступній формі боротися проти несправедливості, позаяк цього вимагають їх совість, принципи «істинного» способу життя.

Таким чином, у межах формування острозькими книж-

никами реформаційних ідей відбувалося становлення ідеології визвольного руху в Україні, в надрах теологічного світогляду з ідеї всесвященства, контролю й 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 свободи совісті виникає принцип інтелектуальної та моральної автономії особистості, усвідомлюються такі ознаки останньої, як вроджена рівність, свобода вираження своєї волі, висловлювань, свобода боротьби за свої права й переконання.

Ренесансно-гуманістичні ідеї в Острозі. Ренесансно-гуманістичні ідеї, наявні в поетичній творчості острозьких книжників, виникли на грунті старої православної традиції під певним впливом реформаційних віянь. Це спричинилося до формування ряду особливостей цього явища української культури. Однією з цих особливостей було їхнє опертя на середньовічний неоплатонізм, який, проте, вже почав використовуватися ними для обгрунтування індивідуальної людини в усьому її стихійному самоутвердженні, творчій могутності. Цей ареопагітський неоплатонізм у його українській рецепції вказував різні шляхи для влаштування земного життя й різні можливості спасіння: або за допомогою занурення в «океан» божественного світла, як у І. Вишенського, або через активну діяльність у суспільстві. Останнє ж свідчило про набуття неоплатонізмом ознак ренесансного антропоцентризму. У зв'язку з цим у творчості острозьких поетів простежується зміщення акцентів в уявленні про істинний спосіб життя. Перевага надається не подвижницьким діянням ченця, а добрим справам, здійснюваним у земному житті талановитою, діяльною творчою особистістю — державним діячем, книжником, поетом, воєначальником. При цьому, на відміну від західних гуманістів, не надаючи особливого значення красі людського тіла, вони акцентують увагу на духовній красі людини; в дусі барокової культури наголошують на її змаганні до духовної досконалості, наполягають на тому, що самоутвердження здійснюється не через досягнення нею певних егоїстичних цілей, а шляхом здобуття високого рівня духовності й служіння суспільному благові. Під останнім вони розуміють боротьбу за права свого народу, розвиток української культури, обстоювання своїх національних традицій, святинь і віри від зовнішніх зазіхань.

Як відомо, домінантою гуманістичного світогляду була ідея людини, чия цінність визначалася не шляхетністю походження чи багатством, а особистою доброчесністю, благородством, фізичною й моральною довершеністю, реалізацією творчих можливостей. Піднесення ролі індивідуальних рис людини, властиве ранньогуманістичному періодові розвитку духовної культури в Україні, знайшло своє продовження в острозьких літераторів. У їхній творчості значне місце посідало уславлення окремих осіб та їхніх вчинків, зокрема тих магнатів і суспільних діячів, котрі прагнули об'єднатися з міським населенням та дрібною шляхтою для захисту національної культури й інтересів свого народу, обстоювання «збройною й оружною рукою» народного буття, його мови та вірувань.

Особливо багато віршів було написано на герб засновника Острозького осередку — князя Костянтина Острозького. Авторами були Дем'ян Наливайко (відомий також своєю віршованою передмовою до «Листа» патріархові Мелетію та віршем «Прозьба чителникови о часъ» в «Лѣкарстве на оспалый умыслъ чоловѣчій») і Кипріян, вірші якого на герб князя були вміщені на звороті титульного аркуша поеми Пекаліда «Про Острозьку війну...». Просвітницьку діяльність Костянтина Острозького прославляє також Герасим Смотрицький у вірші на герб князя та у вірші, що був уміщений після передмови до Острозької Біблії.

Писав панегіричні поезії й Андрій Римша. Відомі, зокрема, його вірш на герб литовського канцлера Євстафія Волловича, вміщений у збірнику Мамоничів (1585) і «Эпиграмма» на герб канцлера Лева Сапіги, вміщена в Литовському статуті 1588 р. Жанр панегіричної поезії, започаткований острозькими книжниками, продовжував розвиватися й після занепаду Острозького осередку. До його найкращих зразків належать «Вірші на жалостный погреб П. Сагайдачного» Касіяна Саковича та вірші, присвячені Петру Могилі.

У поезії острозьких книжників висловлюється гуманістична ідея, згідно з якою одним із найдостойніших способів виявлення своєї внутрішньої божественної суті й любові до творця є здійснення людиною високого земного призначення, максимальна реалізація її творчого потенціалу, здобуття прижиттєвої слави з метою отримати земне безсмертя завдяки вдячній пам'яті нащадків, а також заслужити потойбічне спасіння.

Не менш важливе значення мала й трансформована на українському грунті ренесансна ідея доброчесності (virtus), у якій сфокусована ренесансно-гуманістична моральна філософія. Адже доброчесність передбачала життя згідно з законами природи, що в розумінні острозьких книжників

означало згідно з «внутрішньою», духовною природою, згідно з пережитими кожною людиною й інтерналізованими християнськими моральними принципами. Це означало також, за переконанням острозьких книжників, уміння приборкувати пристрасті, підпорядковувати їх велінням «духовного» розуму. Поняттю доброчесності притаманні такі риси, як цільність характеру, прагнення здобути особисту славу, мужність, талант, активна діяльність задля досягнення високих цілей (добробут рідного краю, захист його від ворогів, турбота про розвиток культури, освіти, шанування й захист віри предків тощо). Так, у вірші «На герб князів Острозьких» Герасим Смотрицький прославляє військові подвиги князя, котрий, не шкодуючи сил, відважно захищав державу від ворожих нападів.

Однак виявлення своєї доброчесності можливе не лише через здобуття військової слави. Набагато вищою метою, для досягнення якої має спрямовуватися енергія державного мужа, є, на думку Герасима Смотрицького, просвітницька діяльність, піклування про збереження вітчизняних духовних традицій, обстоювання релігійних і національних прав свого народу. У вірші «До читателя» Г Смотрицький порівнює князя Острозького з такими видатними діячами давньоруської історії, як Володимир Святославич, Ярослав Мудрий. Володимир Великий, говорить поет, Русь «крещенієм просвітив», Ярослав «зиданієм церковним Кієв і Чернігів украсі», Костянтин же Острозький «єдіну соборную церков писанієм возвисі» й увійде в історію своїм піклуванням про розвиток української культури, освіти, видавничої справи, насамперед виданням Острозької Біблії.

Свідченням наявності елементів ренесансного гуманізму в світогляді острозьких книжників було їхнє тлумачення ролі письменника в суспільстві, висока оцінка його праці, що також уважалася одним із засобів ствердження власної доброчесності. Адже завдяки їй нащадки зможуть ознайомитися зі своєю історією, предками, саме завдяки праці митця для майбутніх поколінь уможливлюється розуміння тієї чи іншої історичної епохи, створення образу її видатних представників. Тому невідомий автор «Ляменту» (поеми, написаної після острозької трагедії 1636 р., що поклала край існуванню острозького осередку), прославляючи працю письменника, порівнює її з подвигом воїна, котрий «живот свой яко бы на шанць выставляет», щоб заслужити «несмертельную славу», а також возвеличити й прославити у віках суспільних діячів за їхню корисну для свого народу діяльність. Він присвячує свою книжечку

митрополитові Петру Могилі, пошановуючи цим його за любов до науки, за те, що він кохається «в читанню книг потребных», згадує, що П. Могила «коштом немалым поширює освіту в Києві».

Своєю поетичною творчістю острозькі книжники зробили важливий внесок у створення нової метричної системи. Суть її полягала в поступовій заміні силабічного віршування вільним нерівноскладовим розміром, що виник під впливом рухомого наголосу, властивого українській народній мові. Це поєднання елементів старої й нової культури, старої й народної метричних систем було основою, на якій виникла оригінальна форма українських народних дум. Поетика острозьких книжників свідчить про їхню глибоку закоріненість у стару традицію. Але, використовуючи давньоруську духовну спадщину як знаряддя для пізнання своєї епохи, вони вже відчували дистанцію між своїм і давно минулим часом, творили новий культурний ідеал.

Цікавою в плані розвитку ренесансно-гуманістичних ідей в Острозі була творчість придворного поета князя Острозького латиномовного українсько-польського культурного діяча Симона Пекаліда, типового представника західного Ренесансу. В поемі «De bello Ostrogiano» («Про Острозьку війну»), присвяченій темі конфлікту (1593) князя та його сина Януша з селянсько-козацьким військом Криштофа Косинського, Пекалід розвиває ідеї гуманістичного антропоцентризму з характерним для нього уявленням про величезну потенціальну силу людини, стверджує гармонію земного й небесного світів, тілесного й духовного начал; виходячи з переконання про сутнісну причетність земного до божественного, зображає природу джерелом краси й естетичної насолоди. Йому чужий погляд на історію як на результат божого провидіння. В дусі ренесансного гуманізму він розуміє її як наслідок діянь видатних особистостей і вивчає минуле (зокрема Русі) для обгрунтування своєї соціально-політичної позиції. Як прихильник зміцнення шляхетської республіки Речі Посполитої — посилається на стародавні свідчення про об'єднання Литви з Русю, запрошення до владування в Литві руських князів, акцентує увагу на мирі, злагоді та взаєморозумінні між народами, закликає до релігійної толерантності в добу конфесійних конфліктів. Характерною ознакою творчості Пекаліда було визнання парадигматичної цінності за античною спадщиною.

Пекаліду властива більш раціоналістична й натуралістична концепція людини порівняно, скажімо, з відповідними уявленнями Г. Смотрицького та його однодумців. Де

в чому можна спостерігати точки зіткнення в їхніх концепціях, хоча в цілому їхні погляди на цю проблему розходяться. Як для Пекаліда, так і для Смотрицького призначенням людини, кінцевою метою її життя є здобуття потойбічного спасіння. Останнє, на їхню думку, досягається за допомогою доброчесності, а вона набувається шляхом активного земного самоствердження в різних сферах людської діяльності. Але якщо у Пекаліда це самоствердження передбачає всебічний гармонійний розвиток людини, її духу й тіла, націлює її на досягнення повноти життя й самовиявлення, то у Смотрицького метою земного самоствердження є духовне оновлення людини через пізнання своєї внутрішньої божественної сутності, настанова на приборкування почуттів і земних пристрастей, переважна увага до вдосконалення інтуїтивного, духовного та обмеження розвитку «тілесного», дискурсивного, розуму, націленість на захист віри предків.

Із контексту поеми випливає, що Пекалід у дусі ренесансно-гуманістичної концепції розглядає державу як очолювану королем природну організацію людей, що складається з різних станів, кожний з яких посідає належне йому місце в соціально-політичній ієрархії. Король уявлявся символом державної єдності, запорукою її внутрішнього спокою та зовнішньої безпеки, тобто королівська влада визнавалася гуманістами як найвища політична цінність, позаяк була втіленням національної й державної єдності. Останнє було особливо актуальним для Речі Посполитої кінця XVI — початку XVII ст., коли в умовах поширення республіканських традицій і свобод, здобутих шляхтою, виникає реальна загроза ослаблення держави.

З огляду на це будь-які соціальні потрясіння або національні чи конфесійні конфлікти були гідні суворого осуду й придушення, адже вони, на думку діячів Відродження, зазіхали на природний порядок, порушували мир і спокій. Водночас розкриття своєї істинної суті досягається людиною через здійснення земного призначення, шляхом реалізації своїх творчих можливостей, тобто через служіння самій собі, а відтак і державі або загальному суспільному добру. З цієї причини князь Острозький, його син Януш та інші магнати прославляються поетом за воєнні подвиги, державну мудрість, що виявлялася, за переконанням автора, в управлінні численними володіннями, ліквідації соціальних конфліктів, та у вірній службі монарху й пошані до нього. Гетьмана реєстрового козацтва Криштофа Косинського, козаків і селян Пекалід, згідно зі своєю концепцією держави, різко засуджує як винуватців соціальних потрясінь і порушників порядку в державі, хоча й віддає належне їхній мужності, сміливості, вмінню здобувати перемогу.

Історико-культурний ідеал Пекаліда — антична вченість — спричинився до його переконаності в необхідності засвоєння класичних мов, античної духовної спадщини, опанування вільних наук.

Значення діяльності Острозького культурно-освітнього центру в історії духовної культури України важко переоцінити. Серед усіх подібних осередків, що функціонували тоді в маєтках великих магнатів, він до певної міри був єдиним у своєму роді. Адже в ньому сфокусувався цілісний процес розвитку тогочасної думки в Україні. Тут, попри переважну ревність щодо обгрунтування православного вчення, утвердження розуміння філософії як мудрості з характерними пошуками істини на шляху містичного єднання з Богом, з властивим для острозьких книжників обстоюванням життєздатності традицій слов'янської писемності, розвивалися й реформаційні та ренесансно-гуманістичні ідеї.

В Острозькому центрі вперше переплелися києворуські, візантійські, болгарські та західноєвропейські (передусім польські) культурні й освітні традиції, незважаючи на взаємну упередженість їхніх представників і неминучу між ними конфронтацію за тих соціально-політичних умов. Тут було засновано бібліотеку з багатим зібранням богословської та наукової світської літератури, вперше зроблено спробу створення школи вищого типу в Україні й набуто цінний досвід, що допоміг Петру Могилі й іншим діячам Києво-Могилянської академії обрати потрібний шлях дальшого розвитку української освіти й культури.

Братства та їх роль у соціальному, культурному й релігійному житті українського народу. Наприкінці XVI ст. в Україні та Білорусі почали виникати й набувати дедалі більшого значення в суспільному, ідейному й культурному житті братства — організації православного населення міст. Як правило, братські громади створювалися при церквах і за формою нагадували національно-релігійні осередки. Насправді їхні функції були набагато ширшими. За умов, коли державна влада належала польському королю, а церковна — ксьондзам і православним владикам (яких більшість тогочасного населення України вважала відступниками), братства прагнули вивільнити свої громади з-під опіки обох цих влад і брали на себе деякі їхні обов'язки. Вони прагнули відмежуватися від світу соціальної несправедливості

й морального занепаду. Це саме було властиве й громадам антитринітаріїв, апабаптистам і деяким іншим реформаторам радикальних напрямів у Західній Європі.

Братства брали на себе виконання певних політичних, юридичних та інших суспільних функцій. Так, вони здійснювали представництво на сеймах, уписували свої протести до міських книг, обстоювали майнові, політичні, духовні інтереси українського народу, захищали його право обіймати державні посади, братися за ремесло й торгівлю. Братства мали свій суд, свою спільну власність, а також братську скарбницю. Вони фундували й утримували школи, друкарні, шпиталі, опікували бідних. Братства були вельми демократичними організаціями. Усі питання внутрішнього життя вирішували на загальних зборах. У проміжках між зборами керівництво громадою здійснювали чотири обрані старші брати. За власним розсудом, не підкоряючись церковній владі, навіть єпископам, братства обирали також проповідників і священиків, наймали вчителів і друкарів. За структурою, функцією, ідеологією це були типові громади реформаційного типу.

Хоча до братства входили представники всіх станів, основну їхню масу становили ремісники, купці, службовці магістрату, міські простолюди. Цим вони значно відрізнялися від громад лютеран, кальвіністів, братів польських або аріан, що існували на території Речі Посполитої, в яких переважала, особливо серед керівництва, шляхта. У братствах навколо шкіл і друкарень гуртувалися вчені й письменники-полемісти, зароджувалася й формувалася ідеологія людей третього стану, який піднімався на боротьбу проти соціального, національного та релігійного гніту. Братства були у Львові, Городку, Жовкві, Луцьку, Кам'янці-Подільському, Дубні, Ярославі, Немирові, Острозі, Любліні, Замості, Рогатині, Галичі, Шаргороді, Стрятині, Вінниці, Києві, а також у Могилеві, Мінську, Орші, Полоцьку, Єв'ї, Пінську, Вільно та інших містах.

При багатьох братствах функціонували школи й друкарні. Їхня діяльність сприяла демократизації освіти, зробила її доступнішою для широкого загалу. Саме братствам Україна завдячує величезним поступом у своєму духовному розвитку XVII—XVIII ст. Його підготував започаткований ними масовий освітній рух. За відомим свідченням архідиякона Павла Алепського, грамотність в Україні досягла досить високого рівня: «Починаючи з цього міста (Рашкова),— писав він,— і по всій землі руській ми помітили прекрасну рису, що викликала наше здивування: всі вони, за винятком небагатьох, навіть більшість їх жінок і дочок уміють

читати і знають порядок церковних служб і церковні співи... В землі козаків всі діти уміють читати, навіть сироти».

Найвпливовішим в Україні було Львівське Успенське братство, розквіт діяльності якого починається з 80-х років XVI ст. Серед його керівництва особливою активністю відзначалися Красовські, Рогатинці і Добрянський. Так само, як громади антитринітаріїв та інші реформаційні угруповання, братства мали покровителів серед вельможних осіб. Від 1585 р. покровителем Львівського Успенського братства стає князь Костянтин Острозький. Згодом до нього вписалися Кирило, Роман і Адам Ружинські, Лаврентій Древинський, Анна Потоцька з роду Могил та ін. У Львівській братській школі навчалися або викладали такі видатні діячі української культури, як Стефан і Лаврентій Зизанії, Мелетій Смотрицький, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Ісайя Копинський, Йов Борецький, Памво Беринда, Гаврило Дорофієвич, Захарія Копистенський, Сильвестр Косов, Ісайя Трофимович-Козловський. Біографи Петра Могили повідомляють, що він, зоставшися сиротою, був відданий родичем до цієї школи й звідти розпочав свій шлях до освіти.

Статут Львівського братства і його школи («Порядок шкільний») був зразком для всіх інших братств. Як видно із статуту, у Львівській школі викладали читання, рахунок, грецьку та слов'янську мови, основи риторики, діалектики, астрономії, музику, вивчали Псалтир, Часослов, Катехизис, Євангеліє. Філософія хоч і значилась у програмі, тут, очевидно, як окремий предмет не розглядалася, за винятком, можливо, логіки (діалектики). Під час вивчення інших дисциплін учні набували певну суму філософських знань, відомості про окремих філософів та їхні твори.

Братства внесли світський струмінь у духовну культуру України. Вони прагнули вивільнитися з-під опіки церкви та її ієрархії у справах шкільництва. Обраний ними священик, найняті вчителі цілком не залежали від вищої церковної влади й звітували тільки перед братством. Братчики принципово допускали можливість здійснення пастирських функцій мирянами та їхню участь у богослужінні. Вони не лише завдали відчутного удару монополії духівництва на заняття наукою та інтелектуальною працею, а й прибрали до своїх рук справу віри.

Реформаційна спрямованість ідеології та суспільно-політичної діяльності братств. Антицерковна, реформаційна за своєю суттю, спрямованість ідеології та суспільно-політичної діяльності братств — одна з найхарактерніших рис

ранніх періодів братського руху, який розгортався в атмосфері міських антифеодальних заворушень і селянсько-козацьких війн. Критика братчиками церкви здійснювалась у трьох напрямах. По-перше, вони вели боротьбу проти ідеологів католицької церкви, передусім ідеологів контрреформації, які обгрунтовували теократичні прагнення Ватикану, його експансіоністську політику щодо України. По-друге, ідеологи братського руху виступали проти православної церкви, що переживала глибоку кризу й розклад. Без цієї критики навряд чи можна було б говорити про власний реформаційний рух в Україні та Білорусі. Він зводився б тоді до впливів західноєвропейських реформаційних течій. Критика православної церкви, її ієрархії, кліру братчиками та письменниками-полемістами з цього погляду є дуже важливою, становить основу розуміння суті реформаційних подій у східнослов'янських народів, специфіки їхніх національних виявів. Ідеологи братств критикували православних ієрархів за відхід від віри предків, нехтування звичаями, мовою, політичною організацією свого народу. Ця критика мала не лише політичні, а й соціальні мотиви: православне духівництво розвінчувалось як таке, що визискувало й гнобило народ, дбало передусім про свої майнові інтереси й у цьому нічим не відрізнялося від католицьких прелатів. Особливо гостро критикували братчики розпусту, малоосвіченість кліру. По-третє, вони не залишали поза увагою й твори ідеологів нової реформаційної церкви — Лютера, Кальвіна, Цвінглі, польських антитринітаріїв, зокрема Симона Будного, Мартина Чеховця та їхніх ідейних спадкоємців. Ці ідеї зазнавали осуду майже всіма братськими полемістами, але ця тема не була першорядною в творах діячів братств.

Ставлення діячів братств до духовних здобутків княжої доби, східної патристики та західної вченості. Критикуючи церковну ієрархію й нерідко входячи з нею в конфлікти, братчики, як і західноєвропейські реформатори, виступали, одначе, не проти віри, а за «істинну» віру, яку намагалися всіляко зміцнювати шляхом повернення їй простоти й чистоти первіснохристиянських часів. Ця віра мала бути не тілесною, грунтуватися не лише на обрядах і церемоніях, а на внутрішньому переконанні кожного віруючого та його індивідуальному духовному спілкуванні з божеством. Відстоюючи православ'я в боротьбі проти католицизму й протестантизму, братчики прагнули зберегти й захистити віросповідні принципи, обрядовість, сприяли їх консервації. Виховуючи в такому дусі молодь, ідеологи братств добивали-

ся, щоб молоді покоління «не пили з чужого джерела», й тому вони звертаються до греко-слов'янських традицій духовного життя українського народу, до комплексу богословських, філософських, естетичних ідей східної патристики, культури й політично-правових уявлень періоду княжої доби. Без опори на традицію духовного й культурного життя своїх предків, без її захисту народ не міг вижити й зберегти себе, але водночас акцент на збереженні ставав певним гальмом у його дальшому розвитку. Більше того, він сприяв конфесійній замкнутості культури, властивій феодалізму. Ці риси — орієнтація на далеке минуле, намагання його зберегти, замкненість життя громад — великою мірою були властиві антитринітаріям та іншим радикальним напрямам реформації.

Ідеї неоплатонізму притаманні християнським авторам, зокрема еманативність божества, його світлова символіка, незбагненність і непізнаваність суті й даності енергії або її явищ, ієрархічність небесних духовних сил тощо були популярними й у творах братчиків. Найвищим авторитетом у питаннях про суть єдиного Бога, його множинності в Трійці, що обговорювалися у зв'язку з догматичними дискусіями про походження Святого Духа, був Діонісій Ареопагіт. Особливу популярність мали його твори «Про божественні імена» та «Про небесну ієрархію». У питаннях етики, внутрішніх стосунків у християнській громаді — а ці питання у вітчизняній культурі завжди мали першорядне значення — перевага віддавалася Йоану Златоусту. Його праця «Про священство» була видана в Острозі, «О воспитании чад» — у Львові, а на початку XVII ст. значна кількість інших творів — у Києві. При розгляді проблем самопізнання й морального самовдосконалення, душі й свободи волі братчики зверталися до отців-каппадокійців Василія Великого, Григорія Назіанзина, Григорія Нисського, а також Максима Сповідника, Єфрема Сірина, Йоана Листвичника. Значна увага після Діонісія Ареопагіта приділялася Йоанові Дамаскіну, «Діалектика» якого використовувалася як підручник у братських школах.

Братчики поширювали в списках і видавали твори не лише отців східної церкви, а й греко-візантійських авторів пізнішого періоду, рукописи яких надходили з Афона, котрий в часи іноземного поневолення південних і східних слов'ян був визначним ідейно-культурним центром. До них належав і твір святогорця, можливо, українського походження Фікари «Вертоград душевний». Виданий 1620 р. в друкарні Віленського братства, він розповсюджувався і в Україні. Передмову до нього написав видатний діяч Віленсь-

кої братської школи Леонтій Карпович. Крім визначення Бога як творця і «всемудрого изящного художника», у Вертограді йому дається характеристика всюдисущого і всепроникаючого «безначального оума», джерела світла, яке, одначе, «нѣсть свет вещественный или солнечный», а «присносущное сияние». Бог виступає не лише як «бытие просто бываемым и яко начало и мѣра», тобто закономірність, а й як те, що зберігає незнищуваність буття за всієї конечності окремих створінь — «бываемых». Фікара розвиває вчення про стихії, їхній рух, протиборство, а також єдність і світову гармонію, що забезпечуються Богом, який «неизреченным дружества законом воедино общенє страннолѣпно противные стихия связавый и неравночестный видимый сей мир согласен создавый». Макрокосм і світ зла не збігається: якщо перший має божественне походження, то суть другого, тобто світу миродержця — диявола й усіх нечистих сил, пов'язана не так з космічним, як із суспільно-моральним корінням. Завдання автора — вивести людину зі світу зла й наблизити до Бога. Для цього необхідне зречення світу зла, замкнення у сфері власної духовності, а далі самовдосконалення й самозаглиблення, бо хоча за своєю суттю Бог «неизслѣдимый, неописанный, невідомий і несказанный, непостижимый оум», при зосередженні на прагненні до єднання з ним усіх почуттів і думок людини він постає перед нею у всіх виявах та іменах.

Ведучи боротьбу проти наступу католицизму, теологічне вчення якого протягом століть обгрунтовувалося й удосконалювалося за допомогою логіки та філософії в західноєвропейських колегіях та університетах, братчики прагнули подолати його тим ідейним арсеналом, котрий був наявний у православному богослов'ї та в попередній українській культурній традиції. Але для цієї традиції ще не властиве було виділення філософії з недостатньо диференційованого ідеологічного феномена в окрему форму суспільної свідомості. Розвиваючись у надрах цього феномена під безперечною егідою богослов'я, вона була відома українському народові як мудрість, як загальний суспільно-побутовий досвід, як життя в істині. Певну відмінність українська філософська думка цього періоду являла собою й щодо таких проблем, як проблеми Бога й людини, її суспільної та моральної поведінки, історіософії. Однак проблеми логіко-дедуктивного виведення й методу, натурфілософії та метафізики, що розроблялися в західноєвропейській схоластиці, у східних слов'ян XIV—XVI ст. ще не знайшли достатнього розвитку. А оскільки все це вже було на озброєнні ідеологів католицизму, то братчики сприймали логіку, вчення про

зовнішню природу як щось чуже, вороже, як людський вимисел, «плотское мудрование», спрямоване проти божественної істини, даної в Біблії й творах отців східної церкви. Це було певне вирішення проблеми співвідношення філософії та богослов'я, яке знайшло відображення в багатьох тогочасних творах. Воно випливало з тієї функції збереження, консервації попередньої культури, що її взяли на себе братства.

Прикладом такого вирішення проблеми співвідношення філософії та богослов'я є полемічний твір «Пересторога», авторство якого досі не встановлено. Одні дослідники вважають, що її написав Йов Борецький, інші — Юрій Рогатинець. Відомо лише, що вона вийшла з кола діячів братського руху. Аналогічний підхід до розв'язання згаданої проблеми наявний і в «Алфавіті духовному» Ісайї Копинського. Розрізняючи розум «мира сего» і розум духовний, якому навчаються, на думку автора, від Святого духа, він з обуренням зазначає, що «днесь же не от Духа святого, но от Аристотеля, Цицерона, Платона и других языческих любомудрцев разума поучатся. Сего ради до конца ослепоша лжею и прельстишася от пути правого в разуме». Якщо зіставити наведені вище висловлювання з порадами Івана Вишенського Львівському братству — зосередити навчання у братській школі на граматиці, Часослові, Псалтирі, Катехизисі й не вдаватися до зовнішньої філософії поганських Арістотелів і Платонів, то можна побачити, що за своєю суттю ці поради становили не виняток, а загальне місце в тогочасній літературі демократичного спрямування. Критикуючи застосування логіки й силогізмів, твори Арістотеля й інших античних філософів, братчики виступали проти філософської зброї контрреформації, тих соціальних сил, які здійснювали експансію на українські й білоруські землі. Однак ця критика велася за допомогою філософських уявлень і категоріального апарату нижчого рівня проти вищого. Братчики ще не сприйняли результати опрацювання універсалій, логіко-дедуктивного виводу, проблем натурфілософії й метафізики, досягнутих схоластикою, а також того розширення світогляду, яке розпочали мислителі Відродження внаслідок звернення до античності.

Проблеми самопізнання у творі Ісайї Копинського «Алфавіт духовний». Спираючись на Біблію й твори східної патристики, братчики шукали відповіді на питання, що висувалися тогочасною дійсністю. Тому підхід до ідей у цих джерелах був вибірковим — вони інтерпретувалися відпо-

відно до потреб часу, вплітались в тканину контексту ідеологічного обгрунтування народно-визвольної боротьби. Тобто, прагнучи зберегти традиції й використовуючи старі ідейні форми, братчики наповнювали їх новим соціально-філософським змістом. І навіть на тому етапі розвитку братського руху, коли згадані джерела ще переважали, братчики переписували й видавали твори, в яких традиційні ідеї східної патристики були лише структурними елементами в системі оригінальних поглядів. І серед цього нового було немало й таких роздумів і міркувань, що тяжіли до реформаційної ідеології.

До подібних творів належить уже згаданий «Алфавіт духовний» Ісайї Копинського, діяча Львівської, а потім і Київської братських шкіл. Книга І. Копинського присвячена проблемі людини, піднесенню в ній морального, розумного й духовного начал. Одне з центральних місць в «Алфавіті духовному» відведене проблемі самопізнання. Традиція розробок цієї теми була актуальною і в наступні періоди розвитку вітчизняної філософії, аж до Сковороди. Пізнаючи себе, людина розкриває свою двонатурність, те, що вона тілесна й духовна, зовнішня й внутрішня. І перед нею виникає дилема, чому віддати перевагу: минущому, суперечливому, тлінному світові, з яким вона пов'язана тілом, чи своєму внутрішньому єству, розуму, безсмертному духові, яким вона подібна до Бога. Автор радить читачеві обрати другий шлях, що, на його думку, веде до пізнання Бога, єднання з ним, досягнення блаженства не лише на небі, а й на землі. «Познавый бо кто истинно себе, позна Бога, и познавый Бога, позна себе, с Богом соединен есть». Це ж знання Бога передбачає як пізнання людиною самої себе, так і попереднє пізнання зовнішньої природи.

Концепція самопізнання переростає в автора в теорію «умного діяння», яка охоплює цілий комплекс послідовних етапів — моральне самовдосконалення, працю, що стає потребою й радістю, зречення світу тілесних речей, очищення й просвітлення розуму, самозаглиблення і, нарешті, пізнання Бога та поєднання з ним. І тоді, ще до воскресіння тіла, тут, на землі, людина воскресає душею, набуває божественної благодаті, досягає царства небесного. Бог, наставляє Копинський читача, «весь в тебе есть, внутри тебе царство небесное, ты же его инамо ищещи, внутрь тебе пристосущное наслаждение, ты же о нем не разумешу». Це дуже близько й до «мысленного рая» ісіхастів, і до того, про що згодом писав Сковорода.

Чимало спільного з «Алфавітом духовним» у виборі розглядуваних проблем і до певної міри в способі їх розв'язання має «Діоптра» — книга українського письменника й мислителя Віталія з Дубна.

Київське братство та його значення в розвитку гуманістичних ідей в Україні. Творчість Кирила Транквіліона-Ставровецького, Мелетія Смотрицького та Касіяна Саковича. У 1615 р. створюється братство в Києві, яке починає відігравати провідну роль у братському русі. Водночас значно змінюється й розширюється соціальна база братства. Якщо раніше воно формувалося переважно з третього стану, то тепер до нього вступають і ті представники вищих прошарків, які не перейшли в католицизм, а прагнули боротися проти нього, зокрема Острозькі, Могили, Древинські й ін. Виражаючи свою підтримку Київському братству, до нього записується гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний зі своїм Військом Запорозьким. Ці факти відображали зростаючу потребу консолідації всіх прогресивних і здатних до боротьби сил народності. Водночас прихід у братства шляхти, магнатів, представників кліру, з одного боку, позначився на їхньому ставленні до православної церкви та її відновленої ієрархії (привів до соціального компромісу), з іншого — сприяв значному підвищенню освітнього рівня. Адже нові члени братства — вихідці із західноєвропейських колегій та університетів — прагнули, щоб їхні діти діставали не меншу суму знань, ніж випускники католицьких навчальних закладів.

Усі ці чинники сприяли приглушенню реформаційних настроїв і тенденцій у братствах, натомість з'являлися й почали розвиватися гуманістичні ідеї. Стало набувати права громадянства використання грецьких і римських античних джерел, а також, хоч і дуже обмежено, творів середньовічних і ренесансних західноєвропейських авторів, змінилося певною мірою й ставлення до світських наук. У філософсько-богословських працях тема піднесення людини до духовного (Бога) дещо поступилася місцем темам, пов'язаним з інтересом до природи, до людини з її суспільними відносинами. До останнього особливо спонукало введення риторики, яка, грунтуючись на досягненнях філології й розкриваючи громадське значення публічного слова, почала набувати за відсутності філософії як окремої дисципліни методологічного значення для гуманітарних дисциплін.

До нової плеяди діячів культури, тяжіючих до гуманістичного етапу розвитку братських шкіл, належать Йов Борецький, Мелетій Смотрицький, Касіян Сакович, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Хома Євлевич. Становить інтерес, зокрема, діяльність К. Транквіліона-Ставровецького, ви-

кладача грецької мови, проповідника, засновника пересувної друкарні, автора «Зерцала богословіи» (1618), «Євангелія учительного» (1619), «Перла многоцѣнного» (1646) та ін. Хоча вони були дуже популярними в усьому східнослов'янському регіоні, проте українське й російське духовенство знаходило в них чимало єретичних місць. За царським наказом 1627 р. «Євангеліе учительное» підлягало спаленню, а інші твори цього автора були заборонені.

Розглядаючи проблему «Бог і світ», Транквіліон створює вчення про чотири світи. Перший — це світ невидимих духовних сутностей, що належать до небесної ієрархії; другий — макрокосм, світ видимих тілесних речей, у якому живе людина; третій — сама людина, мікрокосм; четвертий — поєднання злих людей і грішників із дияволом, який певною мірою є самостійним творчим началом зла. На відміну від авторів «Алфавіту духовного», «Діоптри» та ін., які розглядають світ з метою обгрунтування необхідності його зречення й описують його за допомогою моральних категорій (він — зло, джерело гріха тощо), Транквіліон, розрізняючи чотири світи, передусім показує, що не весь світ — зло.

Радісне й просвітлене світосприйняття, наголошення на красі й доброті тілесного світу, в тому числі тіла й тілесних почуттів людини, зближує Транквіліона з мислителями доби Відродження. Подібно до них він, описуючи світ, поєднує вчення античних філософів і християнських авторів. Речі видимого світу, на його думку, утворюються зі стихій. Стихіям властиві взаємна протилежність і постійна боротьба, одначе саме це відношення стихій творить їхню цілісність і єдність. Усі тіла, що виникли зі стихій,— від зірок до найдрібнішої порошинки — мають у своєму рухові певну послідовність і наданий їм Богом «чин» (закономірність). Отже, Транквіліон визнає певну самостійність вторинних природних причин.

У центрі вчення Транквіліона перебуває проблема людини. На відміну від своїх попередників мислитель надає проблемі душі й тіла не лише морального, а й гносеологічно-природознавчого звучання. Без тіла й вегетативних процесів людина не може жити, а її душа — відчувати, розуміти, воліти, набувати й виявляти доброчесності, тому тіло — друг душі. Тут Транквіліон наближається до визнання властивої мислителям Відродження гармонії душі й тіла. Але оскільки людина складається з горньої й дольньої частин і має тіло від землі, а душу від Бога, то «человѣк есть отчасти свѣт, отчасти тма, отчасти ангел, отчасти звѣрь, скотина, чуждое воистину и дивное соединеніе — дух и плоть, смерть и живот, тлѣніе и нетлѣніе, плоть тлѣнна, нетлѣнный дух».

Велику увагу Транквіліон приділяє проблемі самопізнання, морального самовдосконалення, критиці моральних вад тогочасного суспільства. Засуджуючи суспільну нерівність, він звертається до ідей вселюдських рівності й братерства, яким надає релігійного забарвлення. «Бог,— говорить Транквіліон,— создал людей равными и едино им даровал душу разумную и бессмертную, а равно им даде вѣсь мир видимый, и еже в нем, и равно им едино небо покров, солнце и луна единый свѣтильник в дому их, и земля едина трапеза, и дождь равно проливается». Відчуваючи соціальну несправедливість, Транквіліон удається до ідеалізації відносин у ранньохристиянській громаді й хіліастичних ілюзій, які були властиві й західним реформаторам.

Ідейну атмосферу братств передають ораторські твори Транквіліона, присвячені світським сюжетам. Це передусім «Похвала мудрости», де прославляються науки, філософія, мудрість, розкривається їхнє прикладне значення в повсякденному житті кожної людини й усього суспільства.

Серед діячів і письменників другого періоду братського руху виділяється постать Мелетія Смотрицького. Величезне значення для розвитку культури українського та інших слов'янських народів мала його «Граматика», що була посібником для братських шкіл. Нею користувалися й у ході наукового опрацювання та нормування української, російської, білоруської, болгарської та сербської мов. Його твори «Тренос» (1610), «Верифікація прав... народу руського» (1621) та інші обстоюють гідність, права, звичаї, культуру, віру українців і білорусів. Своїм працям М. Смотрицький надає, на відміну від представників попереднього етапу братського руху, суспільно-громадського спрямування. Проблема людини, її душа, критика морально-соціальних вад тогочасного суспільства набувають у нього підпорядкованого значення. Закликаючи читача «Треноса» до людяності й звертаючись до його сумління та самопізнання, М. Смотрицький надає останньому не так морального, як громадсько-патріотичного звучання: «Відкрийте ваші сердечні очі, пізнайте самих себе, пізнайте батька і матір своїх, зрозумійте в чиєму і якому домі народились». Смисл полемічних творів Смотрицького — в пробудженні самосвідомості, громадської думки народу для боротьби проти поневолювачів.

Розглядаючи питання про співвідношення віри й знання, богослов'я та філософії, мудрості божественної й людської, світської, Смотрицький ще значною мірою йде в руслі традиції, якої дотримувалися й братства, в тому числі й стосовно негативного ставлення до використання філософії,

вчень Арістотеля, Платона, Піфагора для розв'язання теологічних проблем, однак фактичний зміст його праць уже суперечить цій традиції. Так, уперше в філософській думці східних слов'ян він широко спирається для аргументації своїх поглядів на ідеї гуманістів доби Відродження, зокрема на твори Франческо Петрарки, Миколи Кузанського, Лоренцо Вали, Еразма Роттердамського. Цим він, безперечно, сприяє утвердженню гуманістичних ідей у вітчизняній духовній культурі. Крім того, Мелетій Смотрицький значно розширює джерелознавчу базу вітчизняної філософії. Поруч з іменами античних письменників і численними представниками східної й західної патристики він називає багатьох середньовічних мислителів: Ансельма Кентерберійського, Дуранда, Беду, Альберта Великого, Бонавентуру, Тому Аквінського, Марсілія Падуанського, Джіроламо Савонаролу, тогочасних ідейних противників — Роберта Беларміна, Петра Скаргу. Згадує й тих авторів, яких безпосередньо не цитує, зокрема Сервета, Наливайка, Будного, Чеховця та ін.

Смотрицький уперше звертається в своїх творах до логіко-дедуктивного виведення, логічних операцій і методів, розроблених західноєвропейською схоластикою і вдосконалених пізніше розвитком філософії. Незважаючи на всі його негативні висловлювання на адресу арістотелівських силогізмів, він долає заборону застосування логіки до теології.

Цим же шляхом, спрямованим на розвиток гуманістичних традицій і загальне піднесення рівня філософської думки в Україні, йшов і Касіян Сакович. Перший відомий його твір — «Вѣршь на жалостный погреб зацного рыцера Петра Конашевича-Сагайдачного» (1622), написаний книжною українською мовою. Сповнений високого патріотизму й громадянських почуттів, він прославляє мужній і свободолюбивий «російський», себто український народ, його захисників — запорожців на чолі з гетьманом Сагайдачним, який загинув «для волности Отчизны».

У цей же період Сакович написав два інших твори, які, очевидно, призначалися як посібники для братської школи: «Арістотелівські проблеми, або питання про природу людини» (1620) і «Трактат про душу» (1625). У передмовах до них, перегукуючися з гуманістами Відродження, він високо підносить людський розум, пізнання людиною зовнішнього світу, наполягає на необхідності будівництва шкіл. На відміну від попередньої традиції, мислитель вище цінить освіченість, аніж побожність.

Велику увагу Сакович приділяє проблемі самопізнання, проте спрямовує її розв'язання не на осягнення Бога через

моральне вдосконалення й духовність, а на тілесну природу людини та її душу, пов'язану з відчуттям і мозком. Життєдіяльність людини як біологічного єства він пояснює законами природи й дією природного провидіння, яке заступає Боже втручання в природні справи. Пізнання тілесного єства людини, на думку Саковича, потрібне для того, щоб, вивчивши закони і властивості власної природи, вона жила згідно з ними, управляла собою, уникала того, що їй шкодить. У нього немає жодного заклику до аскези, надмірної стриманості емоцій, відчуттів, тілесних пристрастей. Усе це свідчить про наявність у творах К. Саковича гуманістичних тенденцій, про досить значне переакцентування пізнання з божественного на земне й людське.

Людину К. Сакович розглядає як певну єдність-мікрокосм. У людському тілі всі органи тісно пов'язані між собою в гармонійне ціле за допомогою чотирьох різновидів регулятивних механізмів: 1) механічного — стискання й розширення, тяжіння вгору і вниз; 2) перших і других якостей, а саме теплого, холодного, сухого й вогкого, легкого й важкого і т. ін. Голова є джерелом холоду, а серце — тепла; 3) гуморальних чинників — чорної і жовтої жовчі (тобто меланхолії і холери), крові і флегми; 4) анімальних духів, які є особливо тонкою матерією, що через порожні трубочки-нерви рухаються від мозку до органів тіла і навпаки. Всі ці механізми природні, їхня дія не потребує втручання жодних трансцендентних сил.

Мікрокосм Сакович характеризує як відтворення й відповідність макрокосму. Використовуючи античне вчення, що йде від Емпедокла, він показує, що тіло людини складається з тих же стихій або елементів, із яких побудована й нежива природа. В тілі людини, твердить Сакович слідом за Гіппократом, стихії відповідають основним його гуморам — рідинам. Ця праця — переклади й переробки з широким використанням народної мудрості (прислів'їв, приказок, віршів, українського гумору), середньовічного тексту арістотелівського апокрифічного твору.

У творі «Трактат про душу» душа розглядається в її відношенні до тіла, тобто автора цікавить передусім психофізична проблема. Тут ідеться про сутність душі, її походження, роди, влади або здатності; локалізацію, місце перебування після смерті. Хитаючись між арістотелівським розумінням душі як форми органічного тіла й платонівським як самосутності, Сакович більше схиляється до арістотелізму, ближчого до природничого й раціоналістичного тлумачення душі. Він надає перевагу думці про божественне походження душі, хоча, як видно з його твору, в Києві тоді

точилися суперечки між прихильниками її божественного й природного походження. Слідом за Арістотелем Сакович вважав, що душа має три роди — вегетативний, чуттєвий і раціональний. Але вони існують у людині не як три душі, а як одна, але обдарована різними здатностями — відчуттям, фантазією, пам'яттю, мисленням та ін. Сакович викладає вчення Платона про локалізацію душі в мозку й Арістотеля — про місце знаходження її в серці, віддаючи перевагу першому. Водночас у нього є ще й рудименти середньовічної теорії локалізації душі, за якою вся душа міститься в усьому тілі й у кожному органі та частині, позаяк вона є неподільною. Проблему смертності й безсмертя душі Сакович розв'язував у традиційному християнському дусі.

Йдучи слідом за Транквіліоном і Смотрицьким, Сакович продовжує роботу над опануванням термінологією, виробленою тогочасною світовою філософією. Він ширше, ніж Смотрицький, використовує спадщину античних філософів (зокрема називає Талеса Мілетського, Анаксімена, піфагорейців, Платона, Арістотеля, Плінія, Галена, Гіппократа, Плутарха, Ціцерона, Сенеку та ін.). Знає він і західноєвропейських середньовічних філософів і мислителів, учених, поетів доби Відродження (Кардано, Скалігера, Петриці, Кохановського та ін.). Сакович надає своїм творам філософсько-природознавчого характеру. Його виклад стає вже більш спеціалізованим, професіональним, теоретичним, філософським, ніж виклад попередніх українських авторів.

З розвитком шкільництва, полеміки й пов'язаної з нею публіцистики дедалі очевиднішою ставала недостатність їхніх філософських основ унаслідок опори на біблійні образи й поняття, твори представників східної патристики. Наявні в творах братчиків реформаційні, а згодом і гуманістичні ідеї не змогли конституюватися в цілісні етапи не лише через незрілість буржуазних елементів, а й через нерозвинутість теорії абстрактного мислення, його форм і методів, логічних, натурфілософських і метафізичних уявлень.

Потреби розвитку української філософської думки, запити конфесійної та національної боротьби привели братчиків до усвідомлення необхідності оволодіння не лише філософською зброєю противника, а й усією світовою наукою й культурою, передусім вивчення, переосмислення, засвоєння здобутків західноєвропейських мислителів і вчених. Уже перші кроки на цьому шляху дали змогу значно підняти рівень філософської культури, розширити спектр проблем, над якими працювали. Водночас ці кроки не завжди були вдалими, оскільки те, що вивчалося, не перетиналося з українською культурною традицією й через це не засвоювалося. Одначе досвід спроб і помилок допоміг мислителям наступних поколінь обрати правильний шлях — поєднати латинську й греко-слов'янську культурні традиції, вироблені в добу феодалізму, тобто два основні тогочасні типи європейської культури. Це був необхідний етап у розвитку нового світогляду. Він і став предметом роздумів діячів Києво-Могилянської академії.

Рекомендована література

Абрамович С. Д. Мелетій Смотрицький та проблеми філологічної культури бароко // Українська література XVI—XVIII ст. та інші слов'янські літератури. К., 1984.

Возняк М. Письменницька діяльність Івана Борецького на Волині і у Львові. Львів, 1954.

Ісаєвич Я. Д. Першодрукар Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні. Львів, 1975.

Ісіченко Ю. А. Києво-Печерський патерик у літературному процесі кінця XVI — початку XVIII ст. на Україні. К., 1990.

Колосова В. П. К вопросу о втором южнославянском влиянии на Украине и в Белоруссии: Философско-филологическая концепция Острожского кружка // Славянские культуры и мировой культурный процесс. Минск, 1985.

Копержинський К. Український письменник XVI ст. Василь Суразький. К., 1926.

Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI—XVIII ст. К., 1981.

Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія. К., 1990.

Немировский Е. Л. Острожские издания Ивана Федорова — выдающиеся памятники восточнословянской культуры // Федоровские чтения. 1981. М., 1985.

Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. К., 1990.

Пам'ятки братських шкіл на Україні. К., 1988.

Перетц В. Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI—XVIII веков. М.; Л., 1962.

Паславський І. В. Розвиток логічних ідей у вітчизняній філософії другої половини XV ст.// Філос. думка, 1986. № 6.

Соколов И. Отношение протестантизма к России в XVI и XVII в. М., 1880.

Кирилл Транквиллион-Ставровецкий. Євангеліє учительное. Рахманів, 1619.

Кирилл Транквиллион-Ставровецкий. Зеркало богословіи. Почаев, 1790.

Українське літературне бароко. К., 1987.

Філософія відродження на Україні. К., 1990.

Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII в. Отношение их к инославным. Казань, 1889.

ФІЛОСОФІЯ У КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКІЙ АКАДЕМІЇ

● Філософія Києво-Могилянської академії як синтез духовної спадщини київського «візантінізму» з філософськими надбаннями Заходу в межах культури українського бароко ● Уявлення про філософію та теорію пізнання ● Проблеми онтології та натурфілософії ● Етичні погляди вчених Академії ● Вчення про державу ● Роль Києво-Могилянської академії у розвитку філософської культури східних і південнослов'янських народів ●

Філософія Києво-Могилянської академії як синтез духовної спадщини київського «візантінізму» з філософськими надбаннями Заходу у межах культури українського бароко. Перший вищий навчальний заклад України Києво-Могилянський колегіум, що згодом став академією, був заснований Петром Могилою у 1632 р. Це був час, коли українське суспільство, прислухаючись, за висловом Є. Маланюка, до голосу інстинкту національного самозбереження, рішуче стало на шлях пошуку свого гідного місця в соціальній і політичній структурі тогочасної Європи, пошуку самобутніх форм участі в європейському духовному розвитку. Активізація зусиль щодо інтеграції в європейську цивілізацію передбачала необхідність подолання наявної в Україні наприкінці XVI — на початку XVII ст. своєрідної інтелектуальної ксенофобії. Остання була породжена полемікою навколо Брестської церковної унії 1596 р., конфесійними конфліктами, зіткненням традицій православного Сходу й латинського Заходу. Умовою такої інтеграції було засвоєння й переосмислення європейських духовних здобутків, у тому числі й надбань західної філософської думки, позаяк це уможливлювало рух до взаєморозуміння в тогочасному дискурсі культур, відкривало шлях до синтезу українських і західних духовних традицій. Попередній етап духовного розвитку України приніс із собою гуманістичне розуміння вартості людини, інтерес не лише до «внутрішньої» (релігійної), а й

до «зовнішньої» (світської) освіти, реформаційне усвідомлення значення народності, своєї національної окремішності, проблеми свободи совісті, права і індивідуального самовизначення.

Завдання синтезу духовних здобутків православної України й латинського Заходу полегшувалося тим, що воно здійснювалося в епоху бароко, яке, сполучаючи релігійний і світський компонент культури, формуючи цілісну єдність середньовічного теологізму з ренесансним індивідуалізмом, органічно вписувалося в контекст української духовної культури XVII—XVIII ст. з властивою їй на той час перевагою релігійної сфери. Своєрідність епохи бароко наклала свій відбиток на всі сфери життя й духовної творчості — літературу, мистецтво, релігію, політику, освіту тощо, а також на самих творців цих духовних цінностей, тобто вони творили культуру епохи бароко, а епоха формувала їх самих. Типовими постатями цієї епохи були професори Києво-Могилянської академії, про що свідчить не лише бароковий пафос і стилістична вишуканість їх церковноапологетичних і полемічних трактатів, поетичних творів, а й типово барокова різноманітність їх життя і діяльності. Так, засновник академії Петро Могила був сином молдавського господаря, професором, ченцем, митрополитом, учнем єзуїтів і творцем православного «Требника», борцем з католицизмом, протестантизмом і водночас із православною ортодоксією, автором ідеї християнського екуменізму в межах України. Теофан Прокопович, син київського міщанина, був студентом Київської академії, продовжував освіту в Римі, задля чого перейшов у католицизм і згодом, розірвавши зв'язки з католицькою церквою, повернувся до православної віри, став професором теології, філософії й математики Києво-Могилянської академії, автор багатьох підручників і наукових праць, найвпливовіша особа у «вченій дружині» російського імператора Петра І. Інокентій Гізель, імовірно, німець за походженням, закінчив Києво-Могилянську академію, удосконалював свою освіту в західних університетах, згодом — професор Києво-Могилянської академії, архімандрит Києво-Печерської лаври, філософ, сприяв виданню «Києво-Печерського патерика» (1661) й створенню першого підручника історії під назвою «Синопсис» (1674). Георгій Щербацький, випускник і професор Києво-Могилянської академії, літератор, філософ, прекрасний знавець грецької мови, редактор створеної Варлаамом Лащевським і виданої 1779 р. М. Бантиш-Каменським грецької граматики. Саме вони та їх численні колеги й учні привели до глибоких внутрішніх змін українську церкву, підняли рівень православ-

ного богослов'я, забезпечили розвиток професійної філософії, мистецтва, мовознавства, інших галузей знання, запровадили у Києво-Могилянській академії західні освітні моделі, сприявши докорінним зрушенням у мисленні тогочасного українського духівництва й світської інтелігенції. Наслідком цього була з'ява нового інтегрованого у тодішній світовий процес українського інтелектуала, що поєднав у собі знання духовної спадщини княжої доби з надбаннями західної вченості.

Потреба розвитку теоретичного мислення, утвердження у релігійній полеміці своєї віри й спростування іншої через жорстке ведення аргументації з обов'язковим при цьому вмінням вільного оперування поняттями й силогізмами сприяли усвідомленню українською духовною елітою необхідності опанування схоластичним методом. Ці потреби могло вдовольнити запровадження схоластичної системи освіти з загальноприйнятою тоді на Заході латинською мовою викладання.

Проте філософію Києво-Могилянської академії в жодному разі не можна назвати схоластичною в історичному значенні цього слова. Адже, як справедливо зауважує Дм. Чижевський, механічне перенесення й повторення в Україні XVII ст. розвитку західноєвропейської філософської думки XIII—XIV ст. практично неможливе. Безперечно, відповідно до епохи, в яку вона розвивалася, і завдань, які перед нею ставилися, ця філософія, як і західна схоластика згаданого періоду, була підпорядкована примату теології, розглядалася як помічник у справах віри, поєднувала догматичні передумови з раціоналістичною методикою, відзначалася особливим інтересом до формально-логічної проблематики. Але це була барокова схоластика з характерним для неї сполученням, радше синтезуванням взятих із прастарої традиції філософськи значущих ідей, що складали підгрунтя духовної творчості України попередніх епох з філософськими надбаннями латинського Заходу, із співіснуванням ретроспективності й традиціоналізму з підходами до формування ідеї наукового знання. У межах барокової схоластики здійснювався синтез досягнень західної філософії з духовною спадщиною київського візантинізму, ускладненого ісіхастськими тенденціями другого південнослов'янського впливу.

Під київським візантинізмом слід розуміти насамперед характерне для нашої культури домогилянського періоду уявлення про філософію як про мудрість, досягнення якої уможливлювалося виключно через релігійний і містичний досвід, себто через «тісний» шлях життя в істині, уявлення,

коріння якого сягає східнопатристичної традиції. Одначе цей процес синтезу старого з новим важко побачити «неозброєним» оком. Він простежується насамперед в особливостях рецепції на українському грунті західної філософії.

Переорієнтовуючись від практики містичного осяяння істиною, метою якого було досягнення через духовні подвиги одномоментного саморозкриття в людській душі божої трансцендентності, до інтелектуального пізнання істин віри, українські вчені-книжники вважали за необхідне опанувати все багатство створюваної протягом століть західної філософської думки. Так, у Києво-Могилянській академії вивчалися твори Арістотеля («Органон», «Фізика», «Метафізика», «Етика», «Політика», «Поетика»), Платона, Плутарха, Сенеки, Ціцерона, Псевдо-Галена, Діогена Лаерція, Боеція, Філона. Ідеї платонізму та неоплатонізму сприймалися в Академії переважно через патристичну літературу, зокрема через творчість Августина, Климента Олександрійського, Орігена, Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника, Василя Великого, Григорія Нисського, Григорія Назіанзина тощо. За часів Києво-Могилянської академії до наукового вжитку було введено ідейні надбання схоластичної філософії — твори Петра Ломбардського, Альберта Великого, Ансельма Кентерберійського, Томи Аквінського, Бонавентури, Гуго Сент-Вікторського, Гуго Страсбурзького, П'єра Абеляра, Дунса Скота, окамістів XV—XVI ст., Раймунда Лулія, краківського професора Міхаеля Вратіславського, Авіценни, Аверроеса, Маймоніда, Суареца, Васквеза, Овіедо, Аріаги, Толетто тощо. З представників новітньої філософії в Академії тією чи іншою мірою вивчали Маккіавеллі, Кардано, Галілея, Геміста Плефона, Тихо де Браге, Коперника, Бекона, Декарта, Лейбніца, Вольфа, Баумейстера, Ліпсія, Гроція, Спінозу, Гассенді.

Проте ставлення до творчості цих філософів, що представляють розвиток європейської думки від античності до Нового часу, у професорів Києво-Могилянської академії неоднакове. Саме в виборі та включенні у їх лекційні курси тією чи іншою мірою переосмислені ідеї одних мислителів і підкреслене дистанціювання від духовних здобутків інших, простежується згадуваний вже синтез спадщини київського візантинізму з надбаннями західної філософії, своєрідність рецепції цієї філософії на українському грунті. Такий синтез забезпечував неперервність традиції, тяглість нашої думки при переході від Середньовіччя до Нового часу, прекрасно вписувався в менталітет бароко з характерною для нього увагою до теології і водночас інтересом до натурфі-

лософської проблематики. Таким чином, у межах барокової схоластики, що була панівною в Україні протягом XVII ст., спостерігається тяжіння до тих мислителів, які в своїх ученнях поряд із натурфілософськими питаннями чільне місце відводили з'ясуванню проблем метафізики, проблем загальних основ буття, схилялися більшою мірою до концептуалізму, тобто наближеного до духовного досвіду наших книжників поміркованого варіанта середньовічної західної реалістичної традиції, де передбачалося існування у речах аналогів понять людського розуму, обгрунтовувалася подільність вищої сутності Бога на роди і види, участь надсвітового начала у вигляді індивідуальних форм у становленні одиничного й особистого буття, утвердження пріоритету активності божественного розуму над людським.

Згодом, у XVIII ст., коли барокова схоластика витісняється вольфіанською школою, знову ж таки простежується орієнтація на тих західних філософів, які утверджують перевагу умоосяжного світу над чуттєвим, інтелектуального пізнання над розумовим або дискурсивним і тим паче чуттєвим, утверджують онтологічну значущість «внутрішньої» людини, що знаходить своє вираження в оперті на самосвідомість. Останнє виявляється як у спрямуванню пошуків пізнання істини, так і в концепціях, що обгрунтовують шляхи здобуття індивідуального людського самовдосконалення та щастя. Отже, професори Києво-Могилянської академії, використовуючи здобутки окамістів XV—XVI ст., а також Джироламо Кардано, Галілея, Тихо де Браге, Коперника, в концептуальному плані орієнтуються на представників другої схоластики, філософської течії, що сформувалася у XV—XVI ст. в Іспанії і зробила спробу теоретичного узагальнення нових проблем соціального, культурного й наукового розвитку свого часу, спираючись на середньовічний спосіб філософування. Чимало ідей запозичують в Августина, схоласта XIII ст. Дунса Скота, переосмислюють спадщину Томи Аквінського, інших відомих представників схоластики. Починаючи з XVIII ст. професори Академії знайомлять своїх учнів із вченнями античних атомістів, а також з ідеями Гассенді, Бекона. Проте вони демонструють очевидне несприйняття атомістичних та емпіричних концепцій і дають їм негативну оцінку. Натомість знову ж таки неабияку схильність виявляють до філософських ідей Декарта й Лейбніца, які засвоювалися переважно з поширених тоді в Україні творів популяризатора й систематизатора вчення Лейбніца Християна Вольфа та через підручник представника вольфіанської школи Баумейстера. Не менш популярним був у Києво-Могилянській академії підручник

професора Сорбонни Пурхотія, в якому викладалася картезіанська система.

Філософія Києво-Могилянської академії була по суті першим етапом у розвитку професійної філософії в Україні. Вона була підпорядкована примату теології, розглядалася переважно як помічник у справах віри, являла собою одну з модифікацій шкільної, так би мовити, «відчуженої» філософії, була доволі несамостійною. Проте її значення полягає у створенні власного інформаційного поля, необхідного для майбутнього розвитку філософського мислення. Зрештою, без цієї філософії навряд чи була б можливою поява Г. Сковороди.

Уявлення про філософію та теорію пізнання. Професори Києво-Могилянської академії розуміли філософію як систему дисциплін чи всіх наук, покликаних віднайти істину, причини речей, даних людині Богом, а також як дослідницю життя й доброчесності. Істину вони ототожнювали з вищим буттям, тобто з Богом, якого називали також natur-ою naturans (творящою природою). Будучи переконаними в раціональності світу, професори Академії шукали істину на шляху дослідження наслідків Божої діяльності natur-и naturata (створеної природи). Під останньою вони розуміли насамперед сукупність ідеальних сутностей, що, на їхню думку, репрезентували в світі у вигляді індивідуальних форм речей вище буття й були закорінені в речах навколишнього світу та в людському розумі. Методом пізнання цих сутностей їм слугувала формальна логіка.

Процес пізнання І. Гізель, зокрема, описує відповідно до поширеної у схоластиці теорії образів (species). Речі зовнішнього світу, діючи на органи чуття, посилають їм, на його думку, чуттєві образи. Останні, потрапляючи на якийсь із органів чуття, відбиваються на ньому і стають «закарбованими образами» (species impressae). Закарбований образ, діючи на відповідний орган чуття, викликає відчуття, внаслідок чого цей закарбований образ стає вже відображеним (species expressae). І в свою чергу, відображений образ, що містить певну інформацію про якусь річ, стає об'єктом діяльності внутрішнього чуття.

У структурі внутрішнього чуття, виходячи з різних функцій, які воно виконує, І. Гізель виокремлював п'ять підвидів — загальне чуття, фантазію, оцінювальну здатність (aestimativa), пам'ять і розмірковувальну здатність (cogitativa). Загальне чуття — це внутрішнє чуття, з допомогою якого одухотворена істота розпізнає відчуття й об'єкт зовнішніх чуттів. До останніх належали зір, слух, нюх, смак і

дотик. Під фантазією, або здатністю уяви (imaginativa), розумілося внутрішнє чуття, завдяки якому жива істота на основі сприйнятих раніше образів створює для себе інші різноманітні образи, оцінювальна здатність уможливлює використання сприйнятих образів з метою осягнення інших речей. З допомогою пам'яті відтворюються минулі події. Розмірковуюча здатність притаманна лише людині і являє собою внутрішнє чуття, що діє разом з інтелектом.

З діяльністю внутрішнього чуття І. Гізель пов'язує наступний етап пізнання зовнішнього світу. Відображені образи зовнішнього чуття, що є формальним відображенням речей, діючи на внутрішнє чуття, утворюють закарбовані образи цього чуття, які називаються також інтенціональними. Останні внаслідок діяльності внутрішнього чуття, насамперед фантазії, утворюють відображені образи, що в процесі складної одночасної взаємодії з активним інтелектом сприяють виверженню цим інтелектом більш досконалих і простих, так званих інтелігібельних, тобто умоглядних образів (інтелект професори Академії згідно з традицією середньовічної філософії поділяли на активний і пасивний). Далі ці інтелігібельні образи, на думку І. Гізеля, сприймаються пасивним інтелектом і слугують пізнанню «сущого як такого, найбільш загальної основи, що абстрагується від сущого матеріального і духовного, створеного і нествореного, загального і одиничного, природного і надприродного, субстанції і акциденції».

Згодом деякі професори Академії заперечували теорію образів (species) і відхиляли пояснення механізму відчуттів за допомогою імпресивних та експресивних інтенціональних образів. Так, Г. Кониський уважав, що відчуття виникають в органах чуття внаслідок модифікації анімальних духів, яка відбувається або в результаті безпосередньої дії об'єктів, як у випадку дотику і смаку, або спричинюється субстанціональними потоками, що прямують від об'єктів до органа, як у випадку нюху, або ж із допомогою модифікованого об'єктом середовища, як у випадку зору — через світло, а слуху — через рухоме повітря. Ця концепція мала на меті усунення зайвих проміжних ланок між об'єктом і суб'єктом сприйняття і насамперед імпресивних образів.

Здобуття істини, отже, мислилося викладачами Києво-Могилянської академії як результат складного процесу пізнання, здійснюваного на двох рівнях — чуттєвому й раціональному. Важливим джерелом пізнання вони, на відміну від своїх вітчизняних попередників, уважали чуттєвий досвід. Він, на їх думку, даючи інформацію про зовнішній світ, створював засади для діяльності мислення. Останнє в процесі обробки даних чуттєвого сприйняття, з одного боку, виокремлює індивідуальні форми речей — так звані оцейності (haecceitates), що фіксують унікальність, неповторність тієї чи іншої речі. А з іншого — завдяки абстрагуванню того загального, що міститься у чуттєвих образах, створює передумови для вичленовування тих форм, що є вмістом смислової визначеності речей, щойностей (guidditates), себто прообразів речей, запрограмованих у Божому розумі ідей-універсалій. Вирішення проблеми пізнання буття Гізель пов'язував із чуттєвим пізнанням ще й тому, що виверження активним інтелектом умоосяжних інтелігібельних образів узалежнював від накопичування фантазією уявних образів (phantasmata).

Проте він застерігав, що фантазія має відношення до утворення інтелігібельних образів лише як організуюче начало, а пасивний інтелект, отримавши від активного інтелігібельні образи з допомогою дискурсу добуває з себе самого свої власні більш абстрактні образи. Ці застереження випливали з концептуалістського трактування Гізелем проблеми універсалій. Адже будь-який представник концептуалізму був переконаний, що у людському інтелекті зосереджено цілий ряд, як вони казали, речей, від яких людина не може утворити пов'язаних із чуттєвим пізнанням уявних образів і які не доступні для чуттєвого пізнання. Під річчю тоді розумілася не тільки матеріальна річ, а й будь-яка ідеальна сутність. До такого типу речей зараховувалися загальні поняття — роди, види, сукупність ідеальних сутностей речей (щойностей), що складають природу, Бог, ангели, одне слово, весь той ідеальний світ умоосяжних сутностей, що уявлявся філософові такого напряму істинним буттям і що, на його думку, вдавався до пізнання лише з допомогою чистого мислення. Через це діяльність чистого мислення — інтелекту — набуває у Гізеля автономного характеру.

Пізнання цього істинного буття, яке він уважав вищою метою філософії, а також пізнання сутностей речей матеріального світу, інтелект повинен був здобути від себе самого, позаяк вони (ці сутності) були його вмістом, знаходилися у ньому, а онтологічні аналоги цих понять містилися в речах навколишнього світу. До речі, виходячи з цього, Гізель стверджував, що інтелект лише в тому розумінні є чистою дошкою, на якій ще нічого не написано, що він ще не визначився щодо об'єкта свого пізнання з допомогою інтелігібельних образів. У процесі пізнання пріоритетного значення він надає не дії зовнішніх об'єктів на органи чуття, а самовизначеності інтелекту щодо цих об'єктів. Отже, досягти ясного й виразного знання природи, тобто осягнути сутнос-

ті речей (Бог уважався неосяжним), людський розум спроможний лише завдяки своїй відкритості до Бога, зв'язку, що існує між розумом окремої людини й супернатуральним Розумом-Богом, який, за Гізелем, переповнює інтелект світлом. І це небесне світло осяює його під час дискурсу. Саме в цьому пункті теорії пізнання, де обгрунтовується, що первинним і найважливішим у розкритті істини є момент інтуїтивного осяяння, контакту людського мислення і буття, простежується спадкоємний зв'язок між філософськими орієнтаціями професорів Києво-Могилянської академії та їх духовними попередниками в Україні. Тільки діячі братств і Острозького культурно-освітнього осередку йшли до цього осяяння через самопізнання й подолання свого власного «я» та злиття з надособистісною об'єктивністю Бога у суб'єктивному його переживанні, а професори Академії підходили до сприйняття прихованої в людській душі нествореної істини насамперед раціоналістичним дискурсивним шляхом.

Процес осягнення істини в академічних лекційних курсах мислиться як такий, що здійснюється на двох рівнях — зовнішньому, тобто на рівні чуттєвого пізнання об'єктів навколишнього світу, і внутрішньому, а саме на рівні розкриття істини з допомогою Божого осяяння. Ці два пізнавальні потоки сходяться, і наслідки другого коригують результати першого.

Незважаючи на обізнаність Гізеля з деякими відкриттями західної науки Нового часу, зокрема вченням Коперника, виявлення ним на відміну від його вітчизняних попередників значної уваги до натурфілософської проблематики, його філософський курс все ж відзначається традиціоналізмом, намаганням вписати свої ідеї в загальноприйняту в бароковій схоластиці арістотелівську картину світу. Остання передбачала логічне конструювання сущого, його опис як структури космосу речей, розкладених на сукупності ознак і впорядкованих у родо-видові послідовності, в осмисленні нових наукових і філософських ідей у межах усталених і освячених теологією концепцій.

В аналогічний спосіб уявляв собі процес здобуття істини Стефан Яворський. Теофан Прокопович, визнаючи важливу роль чуттєвого досвіду в пізнанні істини, не меншого значення в її осягненні надавав спогляданню. Досвід і споглядання він уважав двома ногами вченого, на які він повинен спиратися, щоб уникнути небажаного шкутильгання. У своєму аналізі чуттєвого досвіду Т. Прокопович значну увагу приділив розкриттю творчого характеру фантазії, що певною мірою забезпечує зв'язок між чуттєвим досвідом і спогляданням у процесі здобуття істини. На думку Прокоповича, розум, як і відчуття, пов'язаний із дією об'єктів. Одначе, називаючи об'єктом те, що пізнається, що протиставляється інтелектові, він акцентує увагу на активності розуму, розглядає його як силу, якій об'єкт підкоряється, завдяки якій він виявляється, причому виявляється саме тому, що опиняється у сфері впливу пізнавальних зусиль розуму. Це дещо нагадує міркування І. Гізеля про визначення інтелекту щодо об'єкта свого пізнання з допомогою інтелігібельних образів, хоча загалом у філософському курсі Прокоповича вже відчутні елементи емпіризму. Предметом істинного пізнання Т. Прокопович уважає те загальне, що повторюється, тотожне в речах, що відтворюється в поняттях. Важливого значення в процесі пізнання він надає методу. У своєму розумінні методу Прокопович спирається насамперед на вчення Арістотеля, свідченням чого є переважна увага до силогістичного дедуктивного виведення. Сутність методу він визначає як спосіб віднайдення невідомого через відоме і вважає, що розробкою такого вміння, способу або методу пізнання повинна займатися логіка. Істинне пізнання Прокопович характеризує як певне, очевидне й вірогідне. Наголошування саме на цих його особливостях пояснюється передусім поглибленим інтересом Прокоповича до математичних методів. На думку Прокоповича, ясність і очевидність випливає з самого природного процесу пізнання, в якому безпосереднє сприйняття предмета спонукає природне світло розуму узгоджувати з ним логічні операції. Подібний шлях здобуття істини обгрунтовує у своєму філософському курсі Г. Кониський.

Дещо інше розуміння філософії і шляху відшукання істини простежується у філософському курсі Георгія Щербацького, прочитаного ним у 1751 р. У ньому помітні значні картезіанські впливи. У дусі картезіанського раціоналізму Щербацький визначає філософію як науку або як «істинне, вірогідне, очевидне пізнання якоїсь речі, незаперечної і незмінної через певну істинну підставу чи причину, завдяки якій вона є ось такою або в кожному разі завдяки якій стверджується, що вона саме така, чи заперечується попереднє визначення». Дослідницький інтерес філософії при цьому спрямований на пізнання насамперед навколишнього світу й людини за умови опертя на людський розум, керований єдиним методом, що уможливлює здобуття істини. Цей метод має спиратися на самосвідомість, сутність якої виражена у Щербацького картезіанською формулою «мислю, отже існую» (cogito ergo sum). Обгрунтовуючи незаперечну очевидність і вірогідність наведеного судження, Щербацький, як і Декарт, ідеї якого він викладає за під-

ручником професора Сорбони Пурхотія, посилається на полеміку Августина зі скептиками, де Августин звертає увагу на неможливість піддати сумніву існування принаймні того, хто цей сумнів висловлює.

Прийнятність для Г. Щербацького визнати услід за Декартом це судження вихідним положенням філософії, як і метод пізнання цього філософа, пояснюється передусім наскрізною для картезіанської концепції пізнання й органічною для української філософської думки ідеєю переваги умоосяжного світу над чуттєвим і згадуваним уже усвідомленням онтологічної значущості «внутрішньої людини», що дістало свій вираз у самосвідомості.

Певний продуманий шлях або метод, уважає Г. Щербацький, потрібний для організації нашого мислення з його допомогою в той спосіб, щоб не підтвердити нічого напівістинного, щоб будь-що було з'ясоване нами не поспіхом, а ретельно. Але неможливо опанувати цей метод, застерігає професор Академії, якщо заново не взятися до розгляду того, що уявлялося вірогідним. Адже тільки новий і вичерпний аналіз дасть змогу відокремити істинне й певне від хибного й сумнівного.

Виходячи з визначення філософії як істинного, вірогідного й очевидного пізнання, Щербацький, спираючись на Декарта, в основу філософського мислення покладає принцип очевидності. Останній передбачає ретельну працю дослідника, спрямовану на перевірку будь-якого знання, будь-яких суджень, раніше прийнятих на віру.

Принцип очевидності Щербацький, як і Декарт, ототожнює з природним світлом розуму або зі світлом філософії. Це світло він розуміє як ясні й виразні ідеї. З виокремлення таких ідей шляхом відкидання усього сумнівного мусить розпочинатися пізнавальна діяльність людського мислення. Не можна сумніватися в усьому, стверджує Г. Щербацький, зокрема тоді, коли певні принципи настільки очевидні, що ми не можемо піддавати їх сумніву навіть за наявності такого бажання. Так я, приміром, говорить він, не можу сумніватися в тому, що ціле більше своєї частини, що дух потребує мислення, а тіло — протяжності. Адже в очевидній і виразній ідеї цілого я вичленовую частину, з якої воно складається; в ідеї духу я бачу мислення, в ідеї тіла — обмежену протяжність. Будь-що, що ясно й виразно виявляється причетним до природи тієї чи іншої речі, є істинним щодо цієї речі або може бути незаперечно утвердженим як істинне стосовно неї.

Ці ясні й виразні вроджені ідеї складають зміст природного світла розуму. Серед них Г. Щербацький особливо

виділяє ідею Бога, ідею істинного й хибного. Остання спрямовує філософа до істини й запобігає виникненню помилок або ж сприяє їх виправленню. Завдяки ретельній праці під час зосередженої пізнавальної діяльності, побудованій на розмірковуванні й умовиводах, з'являється ясне й виразне розуміння. Воно виникає, на думку філософа, з глибинного внутрішнього відчуття душі або свідомості. Це відчуття і є справжньою основою для схвалення здобутого результату.

Спираючись на вчення Декарта, Г. Щербацький усуває традиційне розрізнення розуму й душі і відповідний розподіл пізнання на чуттєве та розумове. Чуттєве пізнання він підпорядковує мисленню. Мислення, каже він, позаяк воно мислить без тілесних образів, називається інтелектом; оскільки воно воліє, іменується волею; коли сприймає через образи або уявлення, вважається фантазією; оскільки пригадує в разі душевних рухів або слідів, утворених у мозку, називається пам'яттю. Подібним чином мислення бачить за допомогою очей, чує вухами, відчуває запах носом, смак — язиком, торкається руками, ногами і т. ін. Якщо ж воно з допомогою внутрішнього чуття дещо про себе довідується, коли, приміром, розмірковує й певним чином розуміє про себе, що воно є, розмірковує, відчуває радість, біль і т. ін., такий спосіб сприйняття визначається як свідомість. Проте, незважаючи на визнання необхідності чуттєвих даних у процесі пізнання багатьох, за його словами, речей фізичних, моральних чи політичних, Г. Щербацький слідом за Декартом не надає особливої ваги свідченням відчуттів, пов'язуючи з ними скоріше виникнення помилок. У зв'язку з цим він ще з більшою мірою критичності, ніж І. Гізель, ставиться до поширеної в схоластиці тези, що в інтелекті немає нічого, чого раніше не було б у відчутті. Вважаючи це твердження хибним, Г. Щербацький переконаний, що в пізнанні істини треба спиратися на більш надійну основу, ніж свідчення відчуттів. Такою основою є природне світло розуму. Справді, вся наполеглива праця дослідника, здійснювана за допомогою правильного методу, спрямована на виведення й обгрунтування вроджених людині ідей. Джерелом цих ідей аж ніяк не є людські відчуття. При цьому істинне знання, на думку Г. Щербацького, досягається через розуміння, осягнення з допомогою природного світла розуму. Таке осягнення і є первинним у пізнанні, обгрунтування ж є вторинним, так би мовити, логічним оформленням знайденого результату, здійснюваним через аналіз і струнке доведення. Водночас аналіз створює передумови для такого осягнення, бо пізнання, вважає Г. Щербацький, не слід виводити зі впливу надприродного Розуму. Адже ос-

танній здійснює свій вплив пасивно, тобто цей вплив дає бажаний ефект лише за умови цілеспрямованої діяльності дослідника, керованого принципами власного розуму. Учителі й наставники, за переконанням Г. Щербацького, неспроможні дати людині ясне й виразне знання. Вони можуть виконати лише роль баби-сповитухи, щоб у той чи інший спосіб допомогти своїми порадами «вагітній відкриттям думці в процесі її природної творчості».

Наслідуючи Р. Декарта, Г. Щербацький стверджує, що людська свідомість, мислення «не є для себе світильником», не є продуцентом своїх ідей, отже, й не може бути гарантом істинності пізнання. Таким гарантом виступає тільки Бог, який і вклав у людину природне світло розуму, тобто ясні й виразні ідеї. Таким чином, основою об'єктивної значущості людського мислення є Божа всемогутність, що створила людську свідомість і суб'єктивний відповідник цієї всемогутності — принцип очевидності. Загалом філософський курс Г. Щербацького дає підстави стверджувати, що в українській думці середини XVIII ст. досить впевнено проклав собі шлях раціоналістичний погляд на філософію як на науку, що грунтується на істинному, вірогідному пізнанні з допомогою єдиного методу, в основу якого було покладено принцип очевидності.

Проблеми онтології та натурфілософії. Центральним моментом онтології у філософських курсах Києво-Могилянської академії було вчення про форму й матерію. Водночас зазначимо, що, всупереч усталеній у середньовічній схоластиці традиції висвітлювати питання онтології у метафізиці, професори Академії включають їх у натурфілософію, тим самим поєднуючи пошуки вирішення таємниці сутності буття з природознавчими дослідженнями.

Згідно з ученням про матерію і форму, викладеним в академічних лекційних курсах, в основі всього існуючого в світі лежить певний субстрат, що завдяки привнесенню форми перетворюється у ту чи іншу річ. Проте ми маємо різні варіанти трактування вчення про матерію і форму професорами Києво-Могилянської академії. Так, можна констатувати, що перенесене на середньовічний грунт і пристосоване до потреб схоластики арістотелівське поняття без'якісної матерії поступово наповнюється ними новим змістом. Замість уявлення про матерію як позбавлену будь-якого природного буття чисту потенцію, що набуває існування від форми, у більшості філософських курсів проводиться думка про наявність власного, відмінного й незалежного від форми існування матерії, утверджується її ненароджуваність, незнищуваність та певна активність. Водночас викладачі Академії, як уже зазначалося, не гіпостазують форми, не відривають їх від матерії. Вони обгрунтовують ідею віртуального передіснування форм у матерії, з якої вони виводяться за допомогою природних чинників. Не виходячи загалом за межі перипатетичних поглядів на проблему матерії, Т. Прокопович, приміром, намагається якоюсь мірою наблизити її трактування до уявлень Нового часу. Він характеризує матерію не лише як загальний субстрат усього існуючого, а й як протяжну, таку, що має ширину, довжину, глибину, висоту тощо.

Ідея наділення матерії певною активністю, самостійним існуванням і навіть протяжністю сприяла подоланню арістотелівського гілеморфізму й створювала певні передумови для виникнення механістичних концепцій, згідно з якими матерія являла собою сукупність вічних і незмінних первинних якостей або неподільних конструктивних елементів Всесвіту. Найближче до такого розуміння матерії підійшов Г. Щербацький. Його філософський курс є зразком глибокого переосмислення перипатетико-схоластичних ідей на основі використання філософських концепцій Нового часу, наповнення застарілих на той час положень і понять новим змістом. Так, даючи матерії усталене в академічних курсах філософії арістотелівське визначення як першого суб'єкта, з якого виникають чуттєві речі, він інтерпретує його в дусі філософії Нового часу. При цьому слід зазначити, що терміни «суб'єкт» і «об'єкт» вживаються викладачами Академії в їх середньовічному значенні, тобто суб'єкт вони розуміли як об'єкт і навпаки. У такий спосіб ці терміни часто вживалися й новітніми філософами, зокрема Декартом. Під цим суб'єктом, стверджував Г. Щербацький, слід розуміти певну субстанцію, протяжну, щільну й непроникливу, позбавлену будь-якої чуттєвої форми. Вона є, на його думку, або трьома елементами Декарта, або атомами Демокріта й Гассенді, або ще чимось, чого ми поки що не встановили.

Докладно викладаючи своїм учням погляди Декарта й Гассенді на структуру світу, будову матерії, Г. Щербацький помітно схиляється до картезіанського вчення. «Якщо ти спитаєш,— говорить він, звертаючись до своїх слухачів,— чи слід надати перевагу поясненню природи речей у Декарта над епікурівським, я відповім, що так». Свою прихильність до картезіанства Г. Щербацький обгрунтовує близьким йому в цьому вченні уявленням про Бога як найвищого творця й причину всіх рухів, характерним для Декарта визнанням безконечної подільності простору, запереченням наявності у природі порожнечі тощо. Незважаючи на значну

відмінність картезіанського вчення від філософських концепцій, що розвивалися у Києво-Могилянській академії, воно вочевидь більшою мірою тяжіє до тенденції розвитку української думки, ніж, скажімо, ідеї Епікура, Гассенді та їх послідовників.

Зберігаючи спадкоємність у процесі переходу української філософії від періоду барокової схоластики до відповідного філософським інтересам Нового часу етапу, Г. Щербацький зберігає сприйняте своїми попередниками визначення матерії та усталений поділ її на першу і другу. До речі, останній був дуже поширеним у схоластичній традиції. Однак, на відміну від багатьох своїх колег по Академії, він не визначає матерію як таку, що має власне існування, субстанційні форми, що виводяться з неї, і є однією з основ природних тіл. Адже за схоластичною традицією чимало професорів Академії розуміли під субстанцією саме природне тіло, тобто те, що складається з матерії і форми. Г. Щербацький прагне не відступати від усталеної системи понять. Визнає він і наявність бутності (entitas) в матерії, і припускає існування у ній субстанційних форм. Водночас у нього вже матерія, а не окреме тіло є субстанцією, а форма — це лише організація матерії (dispositio), те, завдяки чому тіло набуває певного буття або чуттєвого виду, те, що відрізняє його від інших тіл. Першоматерію Г. Щербацький визначає як нечуттєве тіло, яким, на його думку, є три елементи Декарта або атоми Демокріта й Гассенді, тоді як під другою матерією він розуміє саме чуттєве тіло: «Матерія може вважатися складеною з тіла і навпаки, адже друга матерія або чуттєве тіло виникає з тіла нечуттєвого, яким є першоматерія». Отже, він відходить від традиційного гілеморфічного уявлення про матеріальну основу речей як про хаотичний субстрат природи, перетворюючи у форму саму матерію і надаючи останній здатність до визначення.

Серед натурфілософських проблем, що розглядалися у філософських курсах Києво-Могилянської академії, значна увага приділялася проблемі руху. У багатьох із цих курсів, насамперед у тих, що складалися у XVII ст., переважала закріплена в схоластиці арістотелівська концепція руху. Вона, як відомо, не давала позитивного опису руху як такого, позаяк картина руху у фізичній доктрині перипатетиків задавалася через стан спокою. Рух розумівся як рух до певного кінцевого стану: природний рух — до відповідного даному тілові стану спокою, вимушений — до цільового прагнення двигуна. За такого підходу рух уявлявся цілеспрямованим процесом, здійснюваним між двома точками — початковою і кінцевою, у якому об'єднуються і майже ототожнюються протилежності: матерія і форма, кількість і якість тощо. Одначе ще більше, ніж на об'єднанні протилежностей, професори Академії акцентують увагу на боротьбі, на взаємному витісненні протилежностей і залежно від цього витіснення визначають рух. Там, де немає протилежностей, уважав І. Гізель, немає ні виникнення, ні загибелі. Така інтерпретація протилежностей, а також усвідомлення зв'язку руху з їх боротьбою є ознакою наявності елемента діалектичності в його розумінні. Уявлення про неперервність процесів розкладу й виникнення речей, що відбуваються у світі, їх переходів з одного стану до іншого підводило викладачів Академії до думки про неперервність, універсальність руху, заснованого на боротьбі та взаємному виключенні протилежностей. Це добре видно у лекційному курсі Т. Прокоповича. Останній пов'язував рух із суперечністю речей. Рух, стверджує Прокопович, виникає від протилежного. Боротьба протилежностей — необхідна умова тривання руху. Це, на думку Прокоповича, переконливо доводить і сама будова світу, і зміна тлінних речей у ньому. Ці речі так взаємно знищують одна одну, щоб зберегти й примножити бездоганність цього світу. Причому подібне не діє на подібне, а протилежності тягнуться одна до одної, а зустрівшись, вони, прагнучи до взаємного знищення, так починають діяти одна на одну, що річ, у якій вони містяться, починає змінюватися. У філософських курсах Києво-Могилянської академії наявне також поняття заперечення заперечення. Яворський, зокрема, розумів рух як послідовні акти заперечення, вважаючи кожен наступний акт запереченням заперечення.

Водночас у трактуванні проблеми руху в академічних філософських курсах спостерігаються й інші моменти, що зовсім не вписуються у межі перипатетичної концепції руху. Вони насамперед пов'язані з використанням сформованого в XIV ст. оксфордськими схоластами (Вільямом Хейтсбері, Річардом Свайнсхедом) учення про інтенсифікацію та ремісію форм. Воно становить інтерес у зв'язку зі сформульованим у ньому положенням про можливість зміни ознак (акциденцій) за відсутності матеріальних субстанцій, що були носіями відповідних акциденцій, тобто припускалася можливість зміни за відсутності субстрата. Такий погляд випливав із раціонального осмислення деяких моментів християнського віровчення. Йдеться, зокрема, про можливість прийняття душею благодаті не в однаковій мірі; досягнення нею різних ступенів досконалості та неможливість здійснення твакого досягнення завдяки субстрату як прин-

ципу подільності, а осмислення благодаті як якості, точніше, неперервного ряду якостей, без апеляції до субстрату. Так, у філософському курсі І. Гізеля робиться спроба зробити поняття якості, форми інструментом опису структури самого процесу зміни. Замість форми, яка на думку Арістотеля єдина й невіддільна від речі, тут виникає уявлення про ряд форм, із допомогою яких пояснюється процес зміни.

Розробка проблеми «інтенсифікації і ремісії форм» привела до зближення таких несумірних в арістотелівському вченні категорій, як кількість і якість, а також до зближення матерії і форми, що асоціювалися в античній та середньовічній філософії з категоріями кількості та якості, а водночас, і до відходу від перипатетичної концепції про незмінність субстанційних форм.

Кожна якість, на думку І. Гізеля, має досягти певного, відповідного своїй природі, найбільш досконалого ступеня, що зумовлений її внутрішньою і зовнішньою межами. Він стверджує, що збільшення інтенсивності відбувається в результаті дії, що являє собою додавання, а зменшення інтенсивності здійснюється шляхом віднімання, або відторгнення частин якості. При цьому збільшення інтенсивності свідчило про досягнення тілом досконалішого стану, а зменшення — про повернення його до попереднього, менш досконалого. Інтенсивність Гізель розумів як адитивне зростання, нагромадження градусів (ступенів) якості, що виникало через складання під час процесу інтенсифікації. Ці градуси якості були гомогенними, або того самого порядку, що й попередні, без жодної різниці, крім числової. Інтенсивність збільшувалася від однієї точки до іншої, причому Гізель не погоджувався з думкою вчених, що інтенсивність і розосереджування настають унаслідок розкладу попередньої якості й утворення нової, яка в індивідумі є тією самою за видом, тільки більш або менш досконалою. Збільшення інтенсивності якості відбувалося, на його думку, внаслідок складання, об'єднання наступної частини якості з попередньою.

Вчення про інтенсифікацію і ремісію форм мало велике історико-філософське й наукове значення. Пов'язане з прагненням кількісно оцінити й виразити якість, знайти кількісну межу тієї або іншої якості, воно було першою спробою сформулювати принцип взаємоперетворення кількості у якість.

Ще однією концепцією, що внесла значні зміни у прийняте в схоластиці арістотелівське розуміння руху, було наявне у філософських курсах Академії вчення про «impetus». Тут простежується компромісне поєднання перипатетичної

інтерпретації проблеми руху кинутих тіл із концепцією паризького оккаміста Жана Бурідана. Пояснюючи рух кинутих тіл, І. Гізель, зокрема, стверджує, що вони рухаються, по-перше, під дією наданого їм тілом-двигуном тиску (impetus), який стає їх внутрішньою силою, а по-друге, з допомогою середовища, насамперед повітря, що певною мірою сприяє прискоренню руху цих тіл. Тобто вчений проводить думку про рушійну здатність, яка передавалась одному тілові від іншого тіла під час поштовху,— одне з головних понять на шляху формування поняття інерційного руху. Теорія «impetus» виконувала в основному деструктивну роль, показуючи неадекватність логіко-онтологічної концепції Арістотеля меті створення чіткого несуперечливого вчення про рух. Свого часу в Західній Європі вона була каталізатором у процесі формування нової системи ціннісних орієнтирів, що приходили на зміну основним тезам фізичної доктрини Середньовіччя. Сам факт утвердження поняття рухомого тіла як вихідного пункту фізичної картини світу був важливий для становлення в Україні новітніх механістичних ідей.

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

Простір у лекційних курсах професорів Києво-Могилян-

ської академії мислився невід'ємним від речей і середовища, абсолютно позбавленим порожнечі. На їхню думку, навколишнє середовище й величезна кількість окремих тіл не зливаються, а стискаються між собою, тому простір уявлявся корелятивним відношенням між двома тілами, одне з яких охоплює інше, й обидва розділяються з допомогою межі. Він, властиво, ототожнювався з місцем, а воно в свою чергу визначалося через зіткнення. Простору надавався метричний характер через запозичену в схоластичній традиції категорію внутрішнього місця (ubi intrinsecum). Остання розглядалася як іманентна щодо речей ідеальна сутність. Г. Щербацький усуває зі своєї концепції простору цю категорію, замінюючи її ближчим до основного поняття механіки — ідеального тіла — поняттям математичної поверхні. Місце ж він інтерпретує як протяжність і ототожнює його з матерією.

Концепції часу, наявні в курсах філософії українських учених XVII—XVIII ст., ще значною мірою зберігали запозичену від схоластики складну ієрархічну структуру, в основі якої був дуалістичний поділ часу на земний і трансцендентний. Час поділявся на зовнішній, внутрішній, на час незмінних сутностей (aevum) і на Божу вічність (aeternitas). У руслі традиційних для Києво-Могилянського інтелектуального середовища просторово-часових уявлень вирішує проблему часу Г. Щербацький. Для нього час — це послідовна тривалість кожної речі. Ця тривалість, якій відповідає поняття внутрішнього часу, притаманна й ученням інших професорів Академії. Реальна, невіддільна від речей, вона, можна сказати, є самою річчю, позаяк саме річ триває. Що стосується Божої вічності, то Г. Щербацький визначає цей час за Боецієм як цілісне й завершене охоплення нескінченного життя й відносить його до компетенції метафізики. Водночас він звертає увагу й на роль свідомості у сприйманні часу (про це, зокрема, зауважував і його попередник — професор І. Кроковський). У дусі ідеалістичної психологізації часу Щербацький, посилаючись на Августина, стверджує, що кожна людина, чітко уявляючи собі, що таке час, не може, однак, ні пояснити, ні виразити словами, ні описати його, й висловлює думку про наявність у людей апріорного, вродженого поняття часу.

Обгрунтування професорами Києво-Могилянської академії ідеї невіддільності простору і часу від природних тіл, заперечення ними існування порожнечі свідчать про їхню орієнтацію у філософії на лінію Арістотеля — Декарта — Лейбніца. Адже саме така орієнтація відповідала потребам розвитку української філософії, забезпечувала тяглість вітчизняних духовних традицій при переході від Середньовіччя до Нового часу, забезпечувала синтез власних духовних надбань із західною вченістю.

Етичні погляди вчених Академії. Етика в лекційних курсах Києво-Могилянської академії поділялася на теоретичну й практичну. Перша займалася обгрунтуванням ролі людини в світі, розглядала проблеми сенсу життя, свободи волі, міри відповідальності за свої вчинки. Друга вказувала на шляхи й способи влаштування особистої долі, досягнення щастя, розробляла систему виховання відповідно до уявлень про досконалу людину.

Відомо, що ряд наукових відкриттів нової доби, насамперед відкриття Коперником геліоцентричної системи, доволі відчутно похитнули переконаність людини в центральному положенні Землі у світобудові, а водночас і уявлення про себе як про вінець і мету Божого творіння. Це спричинилося до втрати людиною відчуття своєї особливої значущості у світі, навіть до усвідомлення своєї нікчемності, розуміння самотності й загубленості у безмежжі Всесвіту. Філософія епохи бароко була покликана дати нову інтерпретацію проблеми людини. Вона звільнила її внутрішній світ від уявлення про утопічну гармонію світу й людини, утвердила її розуміння як важливої частки світобудови, унікальність якої полягає в поєднанні у її сутнісній основі атрибутів протяжності й мислення. Філософія цієї епохи розкрила трагічну внутрішню боротьбу неоднорідних за своєю природою душевних сил людини (адже людська душа складається з трьох частин, дві з яких — вегетативна і чуттєва — пов'язані з тілом, третя — розумна — з Божою вічністю). Вона показала також шляхи подолання спричинених цією боротьбою душевних сил внутрішніх конфліктів людини з самою собою, уможливила нове обожнення людини, проте не цілісної її природи, а лише розуму.

У дусі барокової ментальності професори Києво-Могилянської академії розглядають людину як частку природи й суспільства, що в єдиному ланцюгу світової детермінації мусить виконати відведену їй встановленим Богом природним законом роль, забезпечити гідне життя.

У зв'язку з цим становить інтерес розв'язання українськими вченими проблеми сенсу життя і вибір шляхів досягнення щастя. Сенс життя вони вбачають насамперед у творчій праці, спрямованій на власне й на громадське добро. При цьому в руслі світоглядних тенденцій барокової доби професори Академії можливість досягнення людиною щастя шукають у компромісному поєднанні задоволення прагнень

і потреб різних частин душі, тобто тілесних і духовних. Так, на думку Т. Прокоповича, необхідною умовою щастя є здобуття певного рівня матеріального добробуту, позаяк бідність і нестатки із щастям несумісні. Здобуття такого рівня він пов'язує з сумлінною працею, яку вважає обов'язком щодо себе, сім'ї, суспільства й держави. В основі праці, на думку вченого, лежить вигода, користь. Останню він зближує з доброчесністю і в той спосіб дає їй позитивну моральну оцінку.

Загалом досягнення щастя уможливлюється за умов дотримання людиною закону природного, морального, громадянського й Божого. Природний закон спричинює усвідомлення людиною потреби в праці й визначає схильність до її певного виду. Але людина має пізнати, до якої саме праці вона схильна. А це в свою чергу потребує вивчення нею своїх тілесних і духовних запитів, тобто самопізнання. Пізнавши себе та виявивши в собі здатність до того чи іншого виду праці, людина, на думку Т. Прокоповича, працює на себе, свою сім'ю, суспільство й державу. Таким чином вона підкоряється закону моральному й громадянському. Моральною метою людини, з точки зору професорів Києво-Могилянської академії, мусило бути досягнення блага в земному житті. Це благо вони називали зовнішнім, або благом долі. Воно передбачало досягнення певного рівня життя, достатку, здобуття гідного становища в суспільстві, почестей, які водночас свідчили про внесок індивіда в загальне добро, тобто сприяли благу суспільства, держави.

Наявна в академічних курсах етики теза про те, що саме через самопізнання людина здатна виявити закладений у неї Богом талант, схильність до певного виду діяльності, яка за умов свого розвитку забезпечує людині не якесь вимушене заняття, а продуктивну працю за покликанням, свідчить про спадкоємний зв'язок філософії Києво-Могилянської академії з попереднім розвитком української думки. Ця ідея була висловлена, зокрема, відомим діячем Острозького культурно-освітнього осередку Кліриком Острозьким, а свого найвищого розвитку досягла в концепції «сродної праці» Г. Сковороди. Одначе на відміну від Сковороди, у якого праця за покликанням збігається з суспільними потребами, Прокопович акцентує увагу на суперечності між працею за покликанням і працею обов'язковою, примусовою, що відображає суспільний і насамперед державний інтерес. При цьому особисті потреби він уважає другорядними, висуваючи на перший план державний інтерес. Водночас тут пропонується типове для барокової ментальності

вирішення проблеми через компромісне узгодження, гармонізацію різних прагнень та інтересів, що зрештою має забезпечити набуття індивідом необхідної душевної рівноваги.

Значну увагу приділяли вчені Києво-Могилянської академії проблемі взаємозв'язку волі й розуму. Визнаючи свободу волі, вони переважно пріоритетного значення надавали розумові. Останній, на їхню думку, здійснює моральний вплив на волю, даючи їй різні варіанти вибору між добром і злом. При цьому вони наголошували на необхідності гармонізації раціонального й вольового моментів у людині, що сприяло б здійсненню нею такого життєвого шляху, який привів би її до мети, тобто до блага, щастя.

Щастя, як зазначалося, професори Академії вбачали у досягненні життєвого успіху через сумлінну працю, бажано відповідну до природних нахилів індивіда й здійснювану ним задля добра власного, сімейного, громадського та державного. Цей життєвий успіх мав забезпечуватися не становою приналежністю до аристократичного роду, а виключно особистими заслугами. Засуджуючи станово-корпоративний ієрархізм, викладачі Академії виправдовують нерівність, породжувану неоднаковістю особистих здібностей та заслуг, тим самим реагуючи на зародження нових буржуазних відносин.

На думку українських мислителів, досягнення щастя передбачало водночас задоволення духовних потреб людини. До них належали пошук і пізнання істини, себто пізнання природи й Бога. Позаяк пізнання істини здійснювалося раціоналістичними методами, особливої ваги набула освіта. З нею викладачі Києво-Могилянської академії пов'язували надії на виправлення грубих звичаїв і вдосконалення людської природи, а також на позитивні зміни в суспільстві. Проте пізнання Бога вони пов'язували «з його ясним баченням», яке, на їхнє переконання, могло прийти лише з допомогою самого Бога через одномоментне внутрішнє осяяння, що забезпечувало контакт людського розуму з вищим буттям. Це також є переконливим свідченням синтезу в межах культури українського бароко філософських ідей, що функціонували в інтелектуальному середовищі братських шкіл та Острозького культурно-освітнього осередку з духовними надбаннями Західної Європи.

Вчення про державу. Києво-Могилянська академія зробила значний внесок і в розвиток політико-правової думки в Україні. Тут не лише були добре обізнані з доробком у цій галузі своїх попередників (Станіслава Оріховського-

Роксолана, діячів братств та Острозького культурно-освітнього осередку), а й ретельно вивчали західноєвропейську спадщину з проблем держави і права. До останніх слід віднести твори Платона, Арістотеля, Жана Бодена, Томмазо Кампанелли, Нікколо Маккіавеллі, Томаса Гоббса, Самуеля Пуфендорфа, Юста Ліпсія, Гуго Гроція, а також конституції та правові кодекси тогочасних держав. Згодом, по закінченні Академії, її випускники, спираючись на весь цей набутий ними теоретичний фундамент, а також враховуючи реальні політичні обставини й традиції тих країн, де їм доводилося жити й працювати, створювали свої оригінальні концепції державного будівництва. Одначе після Переяславської угоди 1654 року частина випускників Академії, що тією чи іншою мірою брала участь у реальних політичних процесах і водночас займалася політико-правовими проблемами, в теоретичному плані поділилася на дві групи. До однієї належали переконані прихильники незалежності України, які ставили собі за мету відірвати Україну від Москви й водночас, виходячи з міркувань політичної доцільності, припускали можливість її тимчасового альянсу з Польщею, Туреччиною або Швецією. Серед них були Сільвестр Косів, Йосиф Тризна, Мелетій Дзик, Варлаам Ясинський і найвидатніший з них — Пилип Орлик. До іншої групи належали ті, що з тих чи інших причин потрапили до Росії, стали її культурними та державними діячами і внаслідок цього вважали за необхідне всілякими способами сприяти інтеграції України в російські державні структури. Це — Стефан Яворський, Теофан Прокопович, Феофілакт Лопатинський, Гавриїл Бужинський та ін.

Першим серед політичних і церковних діячів, дотичних до академічних інтелектуальних кіл, зробив свій внесок у розвиток державотворчих ідей в Україні засновник Києво-Могилянської академії Київський митрополит Петро Могила. Розмірковуючи над проблемою співвідношення світської і церковної влади, він уважав, що за умов приналежності державної влади польському королеві в Україні мав бути здійсненим принцип зверхності влади православної церкви, на грунті якої було витворено своєрідний ідеологічний центр, опертий на українську релігійну та культурну традицію. Адже це в ситуації польського панування уможливлювало для українців утвердження свого колективного «я», своєї національної ідентичності. За умов же здобуття Україною в майбутньому власної державності П. Могила схилявся до ідеї зверхності влади сильного православного володаря, «філософа на троні». Про наявність у Київського митрополита саме таких підходів до вирішення цієї проблеми свідчать книги, які він добирав для видання у Лаврській друкарні. Зокрема це видно на прикладі виданого в перекладі з грецької мови твору Агапіта-диякона з порадами царю Юстиніану.

Пов'язана з Києво-Могилянською академією церковна і світська еліта, а також представники покозаченої шляхти ідеологічно забезпечили переорієнтацію політики Богдана Хмельницького та його наступників від козацького автономізму до розбудови самостійної української держави.

Важливим етапом в українському державотворчому процесі XVII ст. була укладена 1658 року гетьманом Іваном Виговським Гадяцька угода, автором якої був видатний державний діяч України Юрій Немирич. Вихований в інтелектуальному середовищі польського соцініанства і непримиренний противник будь-яких альянсів з Москвою, цей український магнат, ідеалом якого був державний устрій Швейцарії та Нідерландів, зробив спробу втілити на українському грунті новітні досягнення сучасної йому західноєвропейської політико-правової думки. Зважаючи на політичні обставини, насамперед неспроможність знекровленої у боротьбі за свою свободу України успішно протистояти ворожому оточенню, Ю. Немирич створює Гадяцький трактат, в основу якого поклав концепцію автономного Великого Князівства Руського, що на рівноправних засадах уходило до федерації з Литвою та Польщею. Це Велике князівство Руське мислилося Немиричем з усіма державними атрибутами — верховним трибуналом, урядовцями, державною скарбницею, грошовою одиницею та військом. З метою вписування України у європейські суспільні й політичні структури передбачалася її трансформація в аристократичну республіку. Теоретичним підгрунтям цієї концепції була поширена тоді в Європі теорія природного права й суспільного договору. Проте орієнтація переважно на європейську політичну теорію та практику, неврахування суттєвих особливостей суспільного розвитку України (особливо щодо вільної й озброєної селянської верстви, що потребувала уваги до своїх інтересів), а також інтриги Москви, яка скористалася з внутрішньої нестабільності, звели нанівець задум І. Виговського та Ю. Немирича.

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

В основу обох цих документів покладена ідея природного права й договірного походження держави. Народ виступає тут суб'єктом як обов'язків, так і прав. Задля загального добра він укладає договір з політичною елітою, насамперед з гетьманом, і передає йому частину своєї свободи заради забезпечення внутрішньої злагоди в суспільстві та зовнішньої безпеки. Цей договір зобов'язані виконувати і гетьман, і народ. Ідея контролю з боку народу щодо дотримання владою своїх договірних обов'язків не була новою для української політико-правової думки. Обгрунтована ще в творі діяча Острозького культурно-освітнього осередку Христофора Філалета під назвою «Апокрисис», вона займала чільне місце в лекційних курсах професорів Києво-Могилянської академії Йосифа Кононовича-Горбацького та Інокентія Гізеля. Вони визнавали за народом право не лише поставати проти правлячої еліти за умови порушення нею укладеного договору, але й позбавляти керівних осіб влади. При цьому в Орлика, зокрема, акцентується увага на тому, що Україна є «вільним князівством, і стани її вільно обирали гетьманів по своїй уподобі».

У своїй конституції П. Орлик на перше місце висуває проблему взаємин між гетьманом і народом. Простежується тенденція обмеження гетьманської влади й уведення елементів парламетського устрою. Передбачається це обмеження через постійну участь в управлінні державою генеральної старшини та генеральної ради. Остання мала збиратися тричі на рік (на Різдво, Великдень і Покрову) і вирішувати разом із гетьманом поточні державні справи, а також здійснювати контроль за гетьманом щодо шанування ним прав станів. Велику увагу приділено проблемі гармонізації інтересів верхівки й соціальних низів; останнім забезпечувався захист від визиску та гніту, створювалися умови для розвитку підприємництва й торгівлі. Провадився принцип вільного вибору урядовців різного рівня населенням, і лише після цього передбачалося їх затвердження на посаді гетьманом. Тенденція до політичного плюралізму в державному розвитку простежується в конституції Орлика в прагненні до унезалежнення української православної церкви, адже проголошувалася її підпорядкованість константинопольському патріархові.

З тих самих політико-правових засад підходить П. Орлик і до союзного договору, укладеного Україною з Московською державою 1654 року. Він стверджує, що Україна, уклавши цей договір як суверенна держава з метою встановлення спокою, свободи і ладу для свого народу, сумлінно виконувала всі його статті. Позаяк же Московський Двір всупереч угоді узурпував владу в Україні, козацька нація згідно з правом людським і природним «має право протестувати проти гніту і привернути уживання своїх стародавніх прав, коли матиме на це слушний час». Таке право, зазначає П. Орлик, у 1708 р. використали гетьман Мазепа й українські стани з метою захисту свого суверенітету. На основі цього права українські стани обрали своїм гетьманом після смерті І. Мазепи П. Орлика. Далі Орлик, посилаючись на принципи міжнародного права, закликає європейські держави допомогти Україні повернути свою свободу й указує на недооцінку ними агресивної політики Москви з огляду на безпеку самої Європи.

Отже, конституція П. Орлика була визначним здобутком української політико-правової думки початку XVIII ст. Вона, напевно, де в чому узгоджувалася з тенденціями політичного розвитку тогочасної Європи (зокрема щодо чіткого розмежування світської і духовної влад), де в чому, можливо, випереджала свій час. Це стосується насамперед певних спроб утвердження домінування принципів конституціоналізму й правопорядку над ідеєю абсолютної державності, що була панівною в тогочасній Європі. Останнє йшло всупереч політичній теорії і практиці тодішньої історичної епохи, епохи становлення абсолютних держав, і спричинилося до того, що Україна не змогла втримати свою державність, здобуту в тяжкій боротьбі.

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

Згідно з принципами концепції природного права Прокопович уважав, що держава існувала не завжди і виникла вона як результат усвідомлення людьми необхідності запровадження державної влади з метою забезпечення непорушності природного закону, стримування людських пристрастей і оберігання людського співжиття. Верховна монархічна влада, на думку Прокоповича, має подвійне походження. З одного боку, вона має договірний характер, коли народ передає свою волю монарху, а з іншого — божественне походження. Тут, очевидно, далася взнаки досить сильна в Росії тенденція до сакралізації монарха. Більше того, народ передає свою волю монарху раз і назавжди, вважає Прокопович, він не може відібрати її за жодних обставин, безвідносно до того, дотримується монарх уста-

новленого договору чи ні, дбає він чи не дбає про загальне добро. Народ у Прокоповича не є суб'єктом прав, він виступає лише суб'єктом обов'язків. Отже, йдучи за російськими політичними традиціями, він дещо в іншій формі обгрунтовує звичний для Росії принцип підпорядкованості всього у державі династичному інтересові володаря.

Вчення Прокоповича про просвітницько-абсолютистську державу цілком заперечує потребу в обмеженні царської влади, вкрай негативно оцінюється у ньому ідея самостійної і незалежної церкви. Джерелом переконаності Прокоповича в необхідності підпорядкування церкви державі був вплив на нього тих західних політичних теорій, що спиралися на реформаційну ідеологію. У межах останньої ідея підпорядкованості церкви державі чи радше відокремлення церкви від держави виникла на тлі заперечення принципів католицького теократизму і централізму, вивільнення держави від церковної опіки, формування ідеалу правової держави з відповідним розвитком підприємницьких орієнтацій та утвердження принципу свободи совісті, загалом трансформації церкви в організацію, побудовану на засадах громадського самоврядування, а не ієрархічної підпорядкованості. Реалізація ж цієї ідеї на російському грунті лише прискорила процес сакралізації царської влади, зміцнила абсолютистський, деспотичний політичний режим, надовго перекреслила надії на зародження плюралістичних тенденцій у російському суспільстві. Ідею підпорядкування церкви й духівництва державі Т. Прокопович обгрунтував у своїх творах «Пошук історичний» («Розыск исторический»), «Слово про владу та честь царську», «Духовний Регламент». У написанні останнього був зацікавлений Петро І, який і надав сформульованій у ньому концепції законної сили.

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

Водночас, обстоюючи абсолютистську форму державного правління, Т. Прокопович бачить монарха високоінтелектуальним володарем, філософом на троні, що править, спираючись на природне право, згідно з законами розуму, виходячи з міркувань загальнонародного добра, сприяючи зміцненню й процвітанню держави. Його концепція держави являла собою спробу створення російської просвітницько-абсолютистської версії теорії природного права.

Отже, професори та випускники Києво-Могилянської академії були авторами різних цікавих і оригінальних державно-правових учень, створюваних на грунті синтезу здобутків західноєвропейської і відповідно української чи російської політико-правової думки.

Роль Києво-Могилянської академії у розвитку філософської культури східних і південнослов'янських народів. Києво-Могилянська академія, другий після Острозької академії вищий навчальний заклад в Україні, відіграла важливу роль у розвитку духовної, в тому числі й філософської культури східних та південнослов'янських народів. У її стінах здобували освіту росіяни, білоруси, болгари, серби, словени, чорногорці, молдавани, греки, угорці. Європейський рівень навчання, активна наукова й освітня діяльність в Україні та за її межами, постійне розширення зв'язків із західними університетами зміцнювали авторитет Києво-Могилянської академії, сприяли її становленню як провідного інтелектуального осередку в православному слов'янському світі.

Вихованці Києво-Могилянської академії зробили величезний внесок у справу організації освіти і науки в Росії, значною мірою заклали основу для майбутнього розквіту культури цієї країни. В. Г. Бєлінський, зокрема, визнавав, що всі російські духовні училища були засновані або безпосередньо учнями Києво-Могилянської академії, або створювалися на грунті її освітньої моделі. Відомими діячами російської культури стали вихованці Києво-Могилянської академії білорус С. Полоцький, українці Є. Славинецький, Д. Туптало-Ростовський, С. Яворський, Г. Бужинський, Ф. Лопатинський, Т. Прокопович та багато інших. Більшість із них читали курси лекцій з філософії у Московській слов'яно-греко-латинській академії. Розвиткові культури й освіти Білорусії присвятили свою діяльність М. Смотрицький та Г. Кониський. У сербському місті Карловці реорганізовував школу на зразок Києво-Могилянської академії її вихованець М. Козачинський. Його праця на ниві культури й освіти Сербії, а також діяльність інших українських просвітників, що його супроводжували, високо оцінюється сербськими вченими.

Підтримуючи постійні зв'язки з європейськими вищими навчальними закладами, викладачі Академії знайомилися з новітніми досягненнями західної філософської думки, поширювали її ідеї у своїх лекційних курсах, перекладали їхні праці тощо.

Києво-Могилянська академія була тим духовним осередком, у якому не лише українська нація відшліфувала свій інтелект, але й який завдяки своєму потужному впливові сприяв культурному зростанню інших слов'янських народів.

Рекомендована література

Довга Л. До питання про барокову ментальність українців // Mediaevalia ucrainica: ментальність та історія ідей. К., 1992. С. 104—116.

Історія філософії на Україні: У 3 т. К., 1987. Т. 1.

Кашуба М. В. Георгий Конисский. М., 1979.

Кониський Георгій. Мала логіка // Філос. твори: У 2 т. К., 1990. Т. 1.

Кониський Георгій. Раціональна філософія, або логіка // Там само.

Кониський Георгій. Моральна філософія, або етика // Там само.

Кониський Георгій. Філософія природи, або фізика // Там само. Т. 2.

Кониський Георгій. Філософія надприродна, або метафізика // Там само.

Литвинов В. Д. Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України. К., 1984.

Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. К., 1992.

Ничик В. М. Из истории отечественной философии конца XVII—начала XVIII в. К., 1978.

Ничик В. М. Феофан Прокопович. М., 1977.

Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII ст. К., 1987.

Прокопович Феофан. Логіка // Філос. твори: У 3 т. К., 1980. Т. 2.

Прокопович Феофан. Натурфілософія, або фізика // Там само.

Прокопович Феофан. Етика // Там само.

Прокопович Феофан. Історичні праці // Там само. 1981. Т. 3.

Роль Києво-Могилянської академії в культурному єднанні слов'янських народів. К., 1988.

Стратий Я. М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. К., 1981.

Хижняк З. І. Києво-Могилянська академія. К., 1981.

Чижевський Дм. Сімнадцяте сторіччя в духовній історії України // Арка. 1948. № 3—4.

Чижевський Дм. Антична література в старій Україні // Наук. зб. Укр. Вільного ун-ту. Мюнхен, 1956. Т. 6. С. 266—279.

ФІЛОСОФІЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Життя і творчість ● Проблема світового зла й мета філософії ● Наука про Бога, або Вічну натуру ● Вчення про самопізнання людини та переображення її «серця» ● Біблійна екзегетика та символізм ● Етичні погляди ● Григорій Сковорода й Просвітництво ●

Життя і творчість. Григорій Сковорода, безсумнівно, є одним із найвидатніших представників історії української філософії. Його дивовижне життя мандрівного поета й учителя мудрості, сміливість думки та щирість почуттів, виявлені ним у пошуках особистого шляху осягання божества, його проповідницький пафос і відвертість у постановці питання про істинний сенс буття людини,— все це створює оригінальний образ мислителя, гідного бути віднесеним до ряду видатних діячів української і світової духовної культури.

Основні етапи життєвого шляху Сковороди відомі з твору його улюбленого учня Михайла Ковалинського «Життя Григорія Сковороди» (1785). Деяких суттєвих уточнень біографія філософа набула стараннями Д. Багалія (початок XX ст.) та Л. Махновця (70-ті роки).

Народився Григорій Савич Сковорода 3 грудня 1722 р. в незаможній козацькій сім'ї в селі Чорнухи на Полтавщині. З дитинства показав він «твердість духу», «нахил до богопочитання» та «охоту до науки». Зважаючи на це, дванадцятирічного Григорія було віддано у навчання до Київської академії — найважливішого осередку культури тогочасної України. Там він, «перевершуючи однолітків успіхами та похвалами», провчився з перервами до 1753 р., але так і не закінчив повного курсу, залишившись на все життя «студентом» (як він сам себе любив називати). Серед його вчителів — славетний філолог Симон Тодорський, ритор і поет Сильвестр Ляскоронський, видатні філософи й богослови — ректор академії Сильвестр Кулябка та префекти Михайло Козачинський і Георгій Кониський.

Навчаючись у Києво-Могилянській академії, Сковорода спілкувався з Самуїлом Миславським, Давидом Нащинським, Варлаамом Лащевським, Гедеоном Сломинським, які використовували свої знання в галузі теології, філософії, класичних мов для студій Біблії і були причетними до її так званого «єлизаветинського» видання.

Серед професорів і вихованців академії переважало на той час тяжіння до просвітницьких ідей; вони покладали свої надії на поліпшення суспільного добробуту, правочинності й моралі, пов'язуючи їх із піднесенням людського розуму, поширенням наук, освіти й мистецтв та реалізацією теорії природного права. Однак, винісши з академії добре знання мов, античної і загалом світової культури, Сковорода обрав інший напрям і спосіб філософствування. Так само, як і деякі її вихованці, зокрема Данило Туптало (Дмитрій Ростовський), Семен Гамалія, Паїсій Величковський, він пов'язував здійснення своїх ідеалів не з наукою про зовнішній світ і суспільною діяльністю, а з моральним удосконаленням і духовним поступом самої людської особистості, котрі мали набувати чинності не на основі впливу та дії церковних і державних інституцій та авторитетів, а її власного вільного вибору й вольових зусиль. Відповідно і формою викладу етико-антропософського вчення Сковороди був не академічний трактат, а байки, вірші, притчі, діалоги, листи. В них на високому рівні філософських знань і загальної культури Сковорода немовби повертається до тих роздумів про людину, її внутрішній душевний і моральний світ, що були притаманні мислителям демократичного спрямування кінця XVI — початку XVII ст. (Ісайї Копинському у творі «Алфавіт духовний», Віталію з Дубна — у «Діоптрі», Фікарі — у «Вертограді душевному», Кирилу Транквіліону-Ставровецькому в «Зерцалі богослов'ї» та «Учительному Євангелії»). Його зближує з парадигмою їхнього мислення й піднесення духовного начала у всьому сущому; і розуміння таких понять, як макрокосм і мікрокосм, видима й невидима натура, зовнішня і внутрішня людина, самопізнання, переображення й демократична та філологічно-критична інтерпретація Біблії, що використовувалася для викриття моральних та соціальних вад і суперечностей у тогочасному суспільстві й закладала підгрунтя для переходу від духовного протесту до їх активного усунення в дійсності. Вчення Сковороди, що акцентувало увагу на внутрішньому духовному світі людини та її серці, було глибоко закорінене в філософсько-поетичну й мистецьку традицію України.

Відомо, що Сковороду за неабиякі музичні здібності було запрошено до придворної капели цариці Єлизавети в

Санкт-Петербурзі. Пізніше спричинилася нагода виїхати на кілька років до Угорщини (з так званою Токайською комісією), де він скористався випадком поповнити свою вченість. Відомо й те, що деякий час Сковорода вчителював у Переяславському та Харківському колегіумах, але був вимушений залишити їх через непорозуміння з начальством. Доводилося йому також працювати домашнім вихователем у маєтках багатих поміщиків. Дружбу з одним із своїх вихованців — М. Ковалинським, який згодом став видатним літератором і культурним діячем, Сковорода зберіг до кінця свого життя, називаючи його своїм «духовним сином».

Всюди, де бував Сковорода, він звертав на себе увагу незвичайним складом думок і способом життя. Цей поет і музикант, знавець латинської, грецької, давньоєврейської та кількох сучасних мов, «любитель Святої Біблії», одягався «пристойно, але просто», спав не більше чотирьох годин на добу, вставав до світанку, ходив пішки за місто, був «завжди веселий, бадьорий, помірний, цнотливий, усім задоволений, шанобливий», «з усього виводив мораль, обирав та любив друзів по серцю їх, мав побожність без марновірства, вченість без чванливості, обходження без лестощів». Мандруючи по святих місцях, Сковорода підтримував дружні, хоч і не завжди рівні стосунки з православним духівництвом. Переказують, що йому не раз пропонували прийняти духовний сан, але одержували рішучу відмову.

Десь близько 1770 р. в саду Троїцького монастиря м. Охтирки Сковорода пережив внутрішній містичний досвід, про який згодом розповідав так: «Відчув я всередині себе надзвичайний рух... Весь світ зник передо мною; одне почуття любові, благонадійності, вічності оживлювало існування моє. Я проникнув у себе, і з того часу присвятився синівській покірності Духу Божому...» Це й стало початком його 25-річних мандрів, протягом яких Сковорода написав більшість своїх філософських трактатів. Не маючи постійного житла й уникаючи юрби, він спілкувався з небагатьма приятелями, а понад усе цінував спокій ланів, гаїв і пасік, примовляючи: «Подяка всеблаженному Богу, що потрібне зробив неважким, а важке непотрібним!»

Помер Сковорода в маєтку одного з своїх друзів у селі Іванівці (нині — Сковородинівка) поблизу Харкова 9 листопада 1794 р., залишивши після себе, крім рукописів, шлейф легенд і переказів. Розповідали, ніби він пішки пройшов усю Європу, ніби втік із власного вінчання, ніби мав дар пророцтва й лікував хвороби та ін. Образ Сковороди — мудреця в свитці з подорожнім ціпком у руці — довго зберігався в пам'яті народу, тоді як його важкозрозумілі творіння,

котрі він не дозволяв друкувати, були забуті майже на століття.

Проблема світового зла й мета філософії. Сковорода не побудував цілісної філософської системи. Він був скоріше поетом, аніж теологом чи філософом-систематиком. Зрештою, Сковорода й не ставив собі за мету створення самоцінних художніх образів. У його діалогах сперечаються не живі люди, а думки автора; в його трактатах явно проступає напруженість реальних, а не вигаданих душевних переживань. Сковорода не звертає уваги на догматичні богословські тонкощі, на логічні суперечності. Для нього важливе одне: передати свій внутрішній досвід, відобразити шлях сходження та переображення власного «серця» до висот духовності. Тому найкращим твором можна вважати саме його життя, письменництво ж виступає у порівнянні з ним дещо вторинним, епіфеноменальним.

Поезія Сковороди розкриває деякі почуття, що являли собою «психологічний поштовх» його філософії. «Охопили мене навкруг урази смертоносні, пекельні лиха оповили незносні, насунули острах й пітьма. Ах, люта година! Ах, злая часина!» — нарікає він. І далі: «Хвора душа мені, недужа аж до смерті. Ах, хто мене від сеї години звільнить?!» Ним опановує «дух тяжкий» — сум, туга, «хробак невсипущий» нудьги та журби. Звичайно ж, тут ідеться не просто про психологічні афекти, пересічні зміни настрою. Оця «душевна хвороба», «пекельна нудьга» підноситься Сковородою до космічного рівня. Він гостро відчуває якусь первинну надломленість буття, що веде до «страждання серця» та «душевного смутку». Йому якось незручно, незатишно в такому світі: «Не хочу до моря мандрувати, не хочу красні шати одягати. Під ними криється горе, смуток, страх та клопіт...» Цей страх має відчувати кожна розумна людина, бо загибель загрожує усім людським починанням: «Смерте страшна, замашна косо! Ти не щадиш і царського волосся...» Описи марності та плинності людського буття в світі («О горе сутнім в ньому!») з його вічною невдоволеністю й «гонитвою за порожнечею» набувають у Сковороди мало чи не біблійського «крику плачевного». Він використовує відомий із старозаповітних часів образ корабля в бурхливому морі: «Мій човник вихор борвію хитає. Се в прірву, се нагору укидає!» Серед поезій Сковороди зустрічаємо античну алюзію — віршовану фабулу про Тантала, котрий напросився на банкет богів, але пожалкував з того, бо з наказу Юпітера над його головою висів величезний камінь, який щомиті загрожував падінням.

Вихід з такого жахливого становища Сковорода вбачає

в досягненні внутрішньої свободи, незалежності від зовнішнього світу. «Полиш весь світ цей мерзотний»,— закликає він. Тільки самотність «відкриває небо». Треба звернутися всередину себе самого, подолати пристрасті, полишити гонитву за примарними принадами світу, за чуттєвими втіхами й досягти життя «тихого», «простого» й «бідного», тобто «вмерти для світу». Тільки так можна здобути «справжнє зцілення», досягти «блаженного спокою» та впізнати «істинне щастя»; саме в цьому полягає «мистецтво життя» — філософія. Філософствувати — значить «перебувати на самоті з собою»,— твердить Сковорода в одному з своїх листів. Усе життя людини має бути спрямованим усередину. Так само, як власну матір можна знайти вдома,— своє щастя людина здобуває всередині себе. Мета людського життя, те, чого всі прагнуть,— це «радість серця», «внутрішній мир», «веселість серця», «міцність душі». Саме вони є завершенням усього добра та найвищим благом і для філософів.

Висуваючи ідеал «евдаймонії», тобто вважаючи щастя, блаженство за вищу мету людського життя, Сковорода наслідує античних авторів, у творах яких він доволі знався. Дуже близьким до традиційних античних поглядів, зокрема до філософії стоїцизму, він є і в проповіді «автаркії» (самодостатності, незалежності від зовнішнього світу), «аскези» (стриманості, відмови від життєвих благ) та «апатії» (нечутливості, незворушності). Як і античні мудреці, Сковорода вбачає чинник людських страждань у «невірному розумінні» суті речей. Світ сам по собі не є винним у злі. Винуваті «думки», що спрямовані назовні, до «неістинного» обличчя світу. Зовнішність світу є «швидкоплинною річкою», тим-то й гонитва за нею й усіма благами, що вона обіцяє,— то безглуздя. Любов до зовнішності робить з людини раба. Видимість засліплює, веде в темряву помилок. І навпаки — істинне пізнання, що, не спиняючись на зовнішності, проникає в незмінну сутність речей, може стати основою справжнього щастя. Власне, Сковорода йде за відомим античним принципом тотожності щастя та істини. З одного боку, «дурна мудрість» світу, що солодкоголосими «сиринами» заманює в свої тенета, з іншого — істинна, «висока мудрість» («горнее мудрствование»), що приносить вічну радість, блаженство. Вороги людини — стихійні думки, темні погляди («мнения»), — твердить Сковорода. В людини, захопленої світом,— «дурні очі» й «дурна прозорливість».

Однак для Сковороди зло не є тільки хибним знанням. Він не зупиняється на «гносеологічному» аспекті людського страждання й висуває дуже важливе для його філософії твердження: коріння думок — в «серці» людини. «Зла» дум-

ка спричиняється «злим» нахилом серця. Тому чинник страждання — не тільки хибна думка, а переважно воля людини, вольовий акт, який відображує особистісний нахил, людську сутність, єство. (Згадаємо тут учення про «думки-воління» в збірці богословських містичних текстів V—VI ст. «Корпус Ареопагітикум»). Думки породжуються волею людини, воля має свій осередок у серці. Сковорода часто проголошує неможливість відокремлення раціонального й вольового компонентів учинку від серця як особистісного центру: «Усяк є там, де серцем сам».

Отже, для людини є два способи життя: «світський» — згубний, та «божий» — спасенний. Іноді Сковорода говорить про існування в людині двох воль — власне людської та божої. Людської волі треба позбутися, як гріховної, й тоді божа воля приведе до блаженства. «Щастя» та «радість серця» виявляються тотожними «царству божому», «святині». «Щастя, мир, рай — це Бог всередині тебе». Справжня наука живе не в знанні, а в діянні,— вчить Сковорода. Він уточнює, що не ганить ніякої «світської» науки, але найважливішою є «верховна» наука — знання про Бога. Це знання являє собою акт волі, внутрішній учинок. Людську мудрість треба замінити на божу премудрість. Тож Бог, премудрість є основою всього в світі, він є «натурою» світу, але натурою внутрішньою, прихованою, зрештою — духовною. Для його осягнення треба здобути «нове око», «нове серце». Світ видимий, «плотський», той, що ми бачимо «плотськими» очима, є злом, з ним маємо боротися. Християнське життя — то військова служба,— нагадує Сковорода старовинний вислів.

Таким чином, знаходження «правильного погляду» набуває значення долання гріха, зречення злої волі. Це вже не шлях розуму й розуміння, а шлях віри й любові до Бога. Антична «евдаймонія» начебто перетворюється у Сковороди в християнську «сотеріологію» — науку про спасіння. І справді: сам Сковорода веде мову про «Христову філософію». Для нього найвища мудрість — «філософствувати у Христі», Христос та істина — тотожні. Жити в істині означає жити в Христі. Але й саме християнське «спасіння» Сковорода розуміє досить «сумнівним» способом, з погляду церковної ортодоксії. Для нього немовби не існує теми «викуплення» — осереддя християнського віровчення. Подібно до західноєвропейських реформаторів, Сковорода розглядає Христа не як викупну жертву, принесену за гріхи людства, а як взірець і приклад терплячості, милосердя й любові. Для кожного, хто зробив це відкриття, Христос і є Спасителем. Такий підхід, коли теологічна проблема переноситься

в площину філософії й моралі, подибуємо вже в творі Петра Могили «Крест Христа Спасителя и кождого человѣка». Тут автор говорить, що кожна людина має свій характер, «своєго моля», який її постійно гризе, і тому опанування терплячості, вміння нести свій хрест потрібне й корисне не лише для досягнення майбутнього спасіння, а й у щоденному житті. В період первісного капіталістичного нагромадження перенесення площини розгляду, здійснюване реформаторами, опосередковано зумовлювалося реальними суспільними потребами — необхідністю вдосконалення майстерності виробника для його виживання у конкурентній боротьбі, що була неможливою без терпіння й наполегливості. Але вчення Сковороди не містило цих підходів до прагматики життя. Оминання викупної жертви Христа пов'язане у нього з оминанням жертв і офір, церемоній і таїнств церковних. На його думку (в цьому Сковорода перегукується з реформаторами), душа людини зв'язана з Богом безпосередньо, оскільки Бог та істинна, або внутрішня людина є те саме, і тому для їхнього спілкування не потрібна жодна проміжна ланка. Через те й процес внутрішнього переображення людини, за Сковородою, не потребує посередництва церкви. Хресні муки він тлумачить символічно: як смерть «старої», «зовнішньої», «плотської» людини та народження «нової», «внутрішньої», «духовної».

Кожна людина має прагнути до самопізнання, бо найкоротший шлях до Бога — через власне «серце», через відкриття в ньому «образу божого». Сковорода трактує цей процес, як «оживлення» людської душі, її «одухотворення». Зрештою, здобуваючи собі «нове серце», людина сама стає «сином божим», або навіть «богом», «обожується», «переображується». Тут покладає він мету всякого людського буття і, зрештою, філософії. «Главою діл людських є дух його, думки, серце. Усяк має ціль в житті, але не усяк головну ціль. Інший всі діла свої направляє, щоб дати життя череву; інший же — одежам та решті бездушних речей; філософія, чи любомудрість, скеровує усе коло діл своїх на той кінець, щоб дати життя духу нашому, благородство серцю, світлість думкам, як главі усього. Коли дух в людині веселий, думки спокійні, серце мирне, то все є світлим, щасливим, блаженним. Се є філософія».

Премудрість єдина для всіх: для поган і юдеїв, богословів і філософів. У цьому смислі філософствувати повинні всі люди. Церковні «церемонії» Сковорода пропонує відкинути, як непотрібну християнську «підлість», разом із спробами буквально тлумачити Святе Письмо. Біблія, головним чином алегоричними прикладами, навертає людину на шлях

самопізнання та переображення. Проповідь Сковороди дати «життя духу» претендує на роль своєрідних «ліків» для перемоги над «страхом», «тугою», «смутком». Внутрішнє переображення людського «серця», за вченням Сковороди, має подолати зло не тільки в окремій людині, а й на загальних рівнях — соціальному, а то й космічному.

За своєю загальною спрямованістю «внутрішнє християнство» Сковороди багато в чому перегукується з давньою традицією містичних учень: починаючи від містики платонізму (Платон, Філон, Плотін) та західної середньовічної містики (Гуго, Екгардт) до вчення «вільних каменярів» — масонів. Уже в першій половині XVIII ст. в Україні був переклад книжки Й. Арндта «Про істинне християнство», який здійснив, перебуваючи в університеті м. Галле, вчитель Сковороди Симон Тодорський. С. І. Гамалія переклав двадцять два томи творів Я. Бьоме, під його ж керівництвом був підготовлений «Серафимівський квітник або духовний екстракт із всього написаного Яковом Бьоме». Ряд книг, пов'язаних з діяльністю Гамалії в масонських ложах Петербурга й Москви, де він співпрацював із видатним російським просвітником М. І. Новиковим, учений передав до бібліотеки Києво-Могилянської академії. В цей же час в Україні стає відомим твір масона Л. Сен-Мартена «Про хибні погляди та істину», в якому автор закликає до відродження загального стану природної рівності на основі підпорядкування всіх людей принципові любові. Втім, мотиви «внутрішнього християнства» досить чітко простежуються й у власне українських авторів, які були надто далекі від того, щоб поривати з офіційною догматикою церкви (назвемо для прикладу Данила Туптала).

Зрештою, сутність «внутрішнього» християнства як світоглядного типу — у відновленні «божого образу» в людині та знищенні «образу диявольського». Головна його мета — «з'єднання душі з Богом», причетність до Божого єства. В цьому «зв'язку», «спілкуванні» або «дружбі» людського «серця» з Ісусом Христом як джерелом нашої душі містики вбачають друге «духовне народження людини». Переглядаючи історичне християнство, цей тип мислення бере від зовнішньої церковності лише її символіку й уважає суттєвим не стільки догмати й видимі таїнства, скільки «життя внутрішньої людини». В намаганні відновити втрачену гармонію людини, світу й Бога до картини всесвіту залучається своєрідна проміжна ланка — «світ символів», який, немов «сходи», підносить душу до божого буття. Оті символи знаходили і в природі, і в міфології, і в стародавніх пророків. За такої точки зору Святе Письмо втрачало свій зміст як

об'явлення історичного боголюдського процесу й перетворювалося на книгу притч та ієрогліфів, котрі потребують тлумачення.

Отже, за своїми ознаками філософія Григорія Сковороди має чимало рис, які тяжіють до християнської містики. Його вчення являє собою «практичну метафізику», далеку від інтелектуальних змагань так званої академічної філософії. І тому життєвий експеримент самого українського мудреця можна вважати найкращим викладом і справжнім утіленням його науки. Іноді здається, що Сковорода наближається до античного ідеалу «евдаймонії», проголошуючи життєвою метою людини щастя й блаженство, які він убачає в звільненні від тенет злого світу шляхом «правильного розуміння», в дусі стоїцизму. Втім досить наполегливо в його вченні провадиться традиційна християнська тема «спасіння» вірою та любов'ю до Бога. Але справжній центр ваги філософії Сковороди як «мистецтва життя» — у відкритті в собі «сина божого», «внутрішньої», «духовної» людини, що є основою «миру душевного» й істинного «блаженного життя». Головна мета вчення Сковороди полягає в проповіді набуття людиною містичного стану «обожнення» через внутрішнє «переображення» вольового центру особи — її «серця». В цьому процесі людині має допомогти розкриття таємниць символів Святого Письма. Що ж до світу зла й соціальної неправди, то вони походять від зречення кожною окремою істотою Божого (природного) призначення.

Однак саме поняття «Бога-натури» в ученні Сковороди — у його відношенні, з одного боку, до «видимого світу», а з іншого — до «внутрішньої людини»,— здається надто неясним при його визначенні. Тим-то це питання вимагає спеціального аналізу.

Наука про Бога, або Вічну натуру. «Багато хто питає: що то робить в житті Сковорода? Чим тішиться? Я ж Господом радію. Веселюся Богом, спасінням моїм...» — писав український філософ словами біблійних пророків. Відвернувшись від мінливої, підступної, злої «зовнішності» світу, Сковорода розумом і серцем шукав спілкування та єднання з вічною й непохитною «петрою» («каменем») — абсолютним божественним єством. «Зовнішнє» богопочитання з його обрядами й постами здавалося йому «церемоніальною дурницею», шкільна богословська книжність — «підлою квасниною». І Сковорода обирає шлях особистого богошукання, шлях позацерковного об'явлення, шлях просвітлення й екстатичної інтуїції.

Усю дійсність Сковорода поділяє на три «світи»: світ великий, чи «макрокосмос» — власне всесвіт; світ малий, чи

«мікрокосмос» — людина; світ символічний — Біблія. Такий поділ має в собі певну внутрішню логіку. Божественне життя проймає кожен з трьох світів, воно становить собою їхню творчу основу, справжню «натуру».

По-перше, божественна таємниця відкривається в природному світі. Той, хто вивчає природу, дивиться в божу сутність. «Створіння — поле слідів божих»,— пише Сковорода. «Система світу сього — храм Божий та дім його». Об'явлення Бога являє собою процес розвитку, чи росту, в якому присутні божественні цілі, або «думки» як рушійні сили. Бог відноситься до світу, як зародок до розкриття, як точка до числа, множини.

У розмаїтті смислових відтінків слова «натура» (лат. natura — природа) можна виокремити декілька основних: 1) єство, або субстанція; 2) джерело, народжуюче начало; 3) образ, форма; 4) вольова особа, керуюча істота, «Вседержитель». Усі ці значення Сковорода вживає у своєму вченні, намагаючись вирішити прадавнє й принципове питання європейської мудрості — питання про істинне або дійсне буття у його відношенні до буття неістинного, питання, що становить собою в більш розвинених філософських системах окремий розділ — онтологію.

Бог як Істина і Розум має, на відміну від мінливого єства, вічне перебування,— твердить Сковорода. «Нетлінним бути та Богом бути є те ж саме» («Листи»). Бог завжди був, є й буде, «вічно зеленіє дерево вічності». Бог є *найдавніше*, бо нічого не було перед ним, та *найновіше*, тому що нічого не може бути після нього. Бог — це безконечний кінець і безначальне начало; він перебуває поза часом і водночас утримує час. Сковорода називає Бога «вічною мірою», твердить про «вічні божественні форми», чи «вічні образи». «Вічність є твердінь, що завжди всюди твердо стоїть, та усю тлінь немов одежу носить» («Потоп зміїн»). Бог — це всезагальне та позапросторове начало: він усюди має свій центр, а округи — ніде. Колесо, кільце є «фігурою» божої вічності. В вічності — як у кільці: перша та остання точка є тою ж самою,— де почалась, тамо ж і скінчилась»,— пише Сковорода («Ікона Алківіадська»). Він часто порівнює Бога зі змієм, що тримає в своїх зубах хвіст.

Іншою невід'ємною ознакою Бога є його *єдність*. «Усяка всячина та сплітка не є блаженною. Тільки те є блаженним, що Єдине» («Вдячний Єродій»). Бог — однакова та нескладена єдність усюди, завжди, в усьому, єдність, яка є непричетною до частин. «Бог — точка, яка породила усіх нескінченних світських машин число». Пунктом усесвіту називає Бога Сковорода («Наркіс»). «Світ складений з машинок, а я вбачаю у ньому єдине начало, єдиний центр та єдиний розумний циркул (коло) у їхній множині» («Ікона Алківіадська»). «Бог — єдиний у всіх, а всі — в ньому»; інакше: «єдиний в кожному з нас та цілий у всякому». З єдністю Бога пов'язана й така його ознака, як *простота*. Все складне, всіляка суміш зазнають руйнування; тому Бог, вільний від множинностей і роздільностей, є не тільки єдиним началом, а і простим.

Нарешті, ще однією важливою ознакою божественної натури є *невидимість*, котра вказує на вищість онтологічного рівня, недосяжність божества для органів відчуття. «Вічність є всюди, і ніде її немає, тому що невидною є, закриваючи свою іпостась...» («Потоп зміїн»); «Дух є цілком безтілесним, нематеріальним, і тому таємно ховається в недосяжних сферах» («Листи»). Слід, однак, позначити певну відмінність ідеї невидимості в Сковороди та вчення про незбагненність Бога в класичній патристиці. Отці церкви акцентують не просто невидимість Бога, яка може бути подоланою певними зусиллями розуму, а його принципову позарозумовість. У цьому смислі Бог Діонісія Ареопагіта є незбагненним Мороком, божественною Темрявою, тоді. як Бог Сковороди в основному є Світлом і Сонцем, хоча й прихованим від звичайного, повсякденного зору.

Отже, за Сковородою, Бог є вічною єдиною невидимою натурою, котра «проникає» всесвіт, «утримує» його та керує ним (див., наприклад трактат «Початкові двері...»). Тут простежується своєрідний синтез платонівських та арістотелівських філософських побудов. Нагадаємо, що платонівська традиція загалом визнавала поділ буття на істинне та неістинне реальним. Висновками цього «світового розколу» мав бути або дуалізм із його визнанням реальності видимого світу й реальності зла, або моністичний ілюзіонізм із його відмовою визнати за «матерією» дійсне буття. Платонізм, починаючи з самого Платона, вагається між цими метафізичними крайностями. Своєрідним вирішенням проблеми була теорія світу як еманації (тобто витікання, випромінювання) Бога, що її логічно розгорнуто в неоплатонізмі. Традиція Арістотеля проголошує лише логічну протилежність істинного буття та мінливого світу природи. В арістотелівському поєднанні матерії та форми виробляється зріле поняття субстанції. Зрештою, розвиток як платонізму, так і арістотелізму міг бути грунтом для пантеїстичних побудов та визнання світу як розвитку безособового божества. Давньогрецькі уявлення про космос не давали можливості утворення завершеної ідеї Творця та «створення з нічого». Це є здобутком давньоіудейської релігійної думки, за якою світ

не є ілюзією, він має самостійне буття, але створене, тварне. При цьому світ виявлявся позбавленим реального становлення. Християнство під впливом іудейства «відірвало» Бога від природи, надавши йому вищий онтологічний рівень, і водночас спромоглося зберегти античну ідею розвитку, котра сформувалася пізніше в ідеї теозису (чи обожнення) тварної натури.

Сковорода демонструє в своєму вченні оригінальне поєднання давньогрецької думки та ідей християнства. Християнська наука про створення світу «з нічого» ігнорується ним, як і догмат про викуплення людського гріха Сином Божим. Христос у творах Сковороди виявляється далеким від євангельського боговтілення в історичній особі Христа. Він є для Сковороди символом ідеальної внутрішньої людини.

Якщо в потайниках природи міститься божественне життя, то чи не присутнє воно і в основі людського єства? Є один найкоротший шлях до Бога, і він пролягає через центр нашого власного «я», вважає Сковорода. «Пізнати себе самого — означає побачити Бога». В заповітній глибині нашого власного внутрішнього буття мерехтить іскра божественного світла; це — «образ божий», «внутрішня людина». Пізнаючи себе, ми стаємо тим, чим є в першоджерелі нашого єства. Відкриття Бога є відродженням і просвітленням людства, яке, немов дзеркало, відображує божественне світло.

Нарешті, по-третє: природа й людина являють собою таємницю, котра вимагає певного ключа до її розгадки. Таким ключем має бути сукупність символічних образів, які сприяють тому, щоб направляти нас до споглядання того, що перевершує всіляке розуміння. Біблія, зрозуміла на зразок кабалістичних текстів як книга емблем та ієрогліфів, становить основу символічної містики Сковороди. Біблія в її істинному значенні, поза історичним змістом,— це «сходинки» до Бога. Символи й алегорії цієї книги мають допомогти людині в самопізнанні, у відкритті своєї справжньої натури.

Ще на початку своєї творчості Сковорода присвятив роздумам про Бога невеликий віршований твір латинською мовою «Про Святу вечерю або про Вічність» (кінець 50-х років XVIII ст.). Тут він уперше викладає основи свого богослов'я, котре потім розвиватиме в інших творах. Сковорода починає з протиставлення мінливої видимості світу вічному божественному єству. Видимий світ, світ речей — то сон, тінь, ніщо. Навпаки, істинне суще — невидиме, його неможливо сприйняти через відчуття, бо воно приховане за масою плоті. Це істинне вічне буття — Бога — можна пізнати

лише розумом. Але розум має для цього отримати силу просвітлення від самого Бога. Розум мусить прокинутися, воскреснути. Усе має своє буття тільки через Бога. Бог є справжнім, істинним «тілом» та «річчю» ілюзорного космосу. Бог є світлом, він дає його доволі всім. Коли з'являється Бог,— тінь зникає. Зрештою, речі-тіні — це образи єдиного Бога. Образ може зникнути, але сам Бог не зникає, він лише змінює свій образ. У речах Бог відображується, як у дзеркалі, але насправді він єдиний. Бог розділяється, але водночас залишається цілим, його божественні сили невичерпні. «Невловимий» Бог» не щез, коли зникає, а коли залишається — зник». Він, як хитрий «змій», ховається, немов гачок у принаді. Бог має вивести людину зі світу речей, із «ніщо». Бог дарує справжнє існування. Пізнання Бога дає можливість зневажити смерть, бо вона приховує істоту, а не знищує її, і водночас полюбити смерть, бо з нею зникає страхіття світової ілюзії.

Десь через десять років у лекціях «Початкові двері до християнської доброзвичайності», що їх написано для викладання катехізису в Харківській колегії, Сковорода знову вдається до спроби викласти своє уявлення про вічне внутрішнє єство світу. Стародавні люди, пише він, подекуди помилково вважали речовину за Бога. Однак і тепер Бога мало хто розуміє. Насправді ж Бог — це дух, він усюди й завжди був і буде. Бог — це певна таємна сила, котра по всьому розливається та всім володіє. Це — своєрідна «всесвітня віра», до якої незалежно один від одного приходили всі народи. Бог — «невидима натура», яка утримує в русі «часову машину» всесвіту, як «машиністова хитрість». Як дбайливий батько, Бог годує та охороняє усі створіння,— це його загальний промисл. За своєю волею він усе може перетворити в грубу матерію, чи «грязь»,— що ми звемо смертю. Воля Бога — загальний закон, чи «устав». Бога порівнюють із математиком, геометром, гончарем і художником. У стародавні часи його йменували «буттям речей», «часом», «долею», «вічністю», «натурою»,— нагадує Сковорода. Але в християн йому ім'я — «Дух», «Господь», «Цар», «Отець», «Розум», «Істина». Останні два найменування здаються Сковороді найточнішими, бо розум — нематеріальний, а істина на відміну від мінливої речовини має вічне перебування. Бог перероджує людське серце. Бог є любов. Інакше: любов є союзом Бога й людини, «вогнем невидимим», котрим запалюється людське серце до божого слова.

Щоб наголосити на «якісній» відмінності Бога від плоті, Сковорода виводить у цьому творі вчення про «премудрість божу», котра виступає благодійною силою, якою во-

лодіє Бог. Як людський розум діє в різних частинах тіла, так і Бог через різні органи, що їх сполучено його премудрістю, чинить дії на загальну користь. Бог-розум дав нам свою премудрість, яка є його портретом та печаткою. Премудрість нагадує архітектурну симетрію, чи «модель», що «простягається нечутно по всій матерії, та робить усю сполуку міцною та спокійною». Таємно розлившись по всіх членах «політичного корпусу», що складається з людей, вона робить його мирним, твердим та благополучним. Місто, родина, держава, котрі засновані на божественній моделі, бувають раєм, небом та «домом божим». Якщо людина творить своє життя за цією моделлю, то в ньому панує святиня, щастя, благочестя. Від божої премудрості залежить особливий промисл у створенні людського роду. Відбиваючись у душі, вона робить нас істинними душею й тілом, людьми милосердними, справедливими, стриманими та розумними. Вічна божа премудрість (інакше: «благодать», «образ божий», «світло», «божа воля») завжди була притаманна людям («раніше за часи Авраама»). Потім вона з'явилася в образі чоловічому, зробившись боголюдиною. Перші християни назвали божу премудрість Христом, тобто «царем», бо вона спрямовує всі держави й кожну людину зокрема до вічного й тимчасового, посейбічного щастя. Невидима божа премудрість існує «під маскою» в книгах пророків: вона своєю таємною присутністю зробила ці книги мудрими.

Думки Сковороди про Бога зумовлюються його наукою про внутрішню людину. Як і до світу, Сковорода піднімається до Бога від людини. Основне для нього — його внутрішній досвід. Тому якщо його богопізнання обмежене особистими душевними переживаннями й не охоплює в усій повноті та глибині неосяжності філософських завдань, пов'язаних з умоглядом про Бога, то його власні (не завжди однозначні) твердження про Бога мають характер особистого переживання, далекого від псевдологічних висновків.

Внутрішня людина — це божественне в людині. Ідеальна форма людського єства, котру можна знайти в «тайниках» свого серця, є образ Божий, який існує вічно. Всі особисті форми окремих людських істот містяться в єдності досконалої та єдиної людини — Ісуса Христа. Ця людина вже не створена Богом, а народжена ним. Він — його Син Єдинородний.

Іноді Сковорода веде мову про «премудрість» як основу світу, встановлюючи тим самим його онтологічну самостійність. Третій світ — Біблія — є справжнім, реальним Словом Божим, об'явленням і втіленням Бога. Тому сама

Біблія стає істотою божого порядку. Сковорода прямо каже, що Біблія є Богом.

Спираючись на здобутки апофатичної теології (передусім на твори Діонісія Ареопагіта), Сковорода стверджує: «Найвища істота властивого собі імені не має». Але, хоча в прямому смислі до Бога не можна віднести жодного з імен людської мови, Сковорода обмежено користується цілим рядом «божественних імен». У цьому також виявилось використання ним вітчизняної традиції, в якій поєднувались апофатична й катофатична теологія.

Вчення Сковороди про Бога було одним із етапів трансформації середньовічного поняття Бога відповідно до уявлень Нового часу в філософській думці України. Бог перетворюється у нього в єдине духовне начало, або натуру, якій у його структурі універсуму протиставляється натура матеріальна. «Весь світ,— говорить він,— складається із двох натур: одна видима, друга невидима. Видима називається творінням, невидима — Богом. Ця невидима натура, чи Бог все творіння пронизує і вміщує, скрізь і завжди був, є і буде». Називаючи Бога природою, мислитель переносить його з неба у світ речей. Бог є не поза світом і не над ним, а в ньому. Водночас Сковорода не лише поєднує, а й розмежовує, розділяє духовне й тілесне. Вони являють, на його думку, «незлитне поєднання», і цей термін найглибше характеризує їхні відносини. Тобто Бог, невидима натура є, за Сковородою, іманентним світові, матеріальній природі, речам, усьому сущому й водночас не переходить у них, не зливається з ними, а продовжує бути відокремленим духом, чимось, що «завісою приховане і дверима закрите». Щоб добратися до нього, треба відкрити завісу, зняти матеріальні шати, відчинити тілесні двері, тобто перейти межу. Це одночасне переміщення Бога в тілесну природу і відмежування від неї дає змогу характеризувати вчення Сковороди як *іманентний трансценденталізм*. Відомо, що такий трансценденталізм буває натуралістичним і гносеологічним. Сковорода належав до першого з них.

В часи Сковороди трансценденталізація Бога провадилась у двох напрямах. За допомогою уявлень про вторинні причини й системи розроблених понять (трансценденталій) Бог усе більше почав виводитися за межі створеного ним світу, ставитись над ним, вважатися лише його першоосновою. Це був шлях до *деїзму*. Але був і інший шлях: ототожнення Бога з субстанцією, перенесення його в природу, замкнення в речах, тобто шлях до *пантеїзму*. Сковорода тяжів до другого з них. Але не можна зводити його вчення лише до пантеїзму. Оскільки, на його думку, Бог проймає всі ре-

чі й охоплює своєю присутністю весь світ, то можна сказати не лише, що Бог у всьому, а й що все в Богові; а таке розуміння співвідношення Бога й світу називається *панентеїзмом*. Усі ці вчення були пов'язані з перетворенням теософії на філософію, з формуванням найзагальніших філософських понять, що замінили і зняли в сфері філософії поняття Бога, зокрема поняття філософського абсолюту. Філософія Сковороди саме й відображає ці процеси.

Таким чином, Сковорода визначає Бога як «вічну єдину невидиму натуру» трьох «кіл буття», або «світів», з яких, на його думку, складається всесвіт: космосу, людини та символічного світу Біблії. Бог — це Розум, або Дух світу, який до того ж являє собою найвище благо всього існуючого. Часто висловлювання філософа мають пантеїстичне забарвлення: видимий світ уявляється «еманацією» божественного джерела. Проте іноді, навпаки, Сковорода дуалістично загострює протиставлення Бога і світу, Духа і плоті, як двох ворогуючих натур. Він наполягає на співвічності видимого світу, чи матерії, божественній натурі; подібним чином тінь співвічна яблуневому дереву. Вчення Сковороди про дві натури радше нагадує платонівські «світ ідей» та «світ речей», ніж ортодоксальний християнський догмат про Творця та його створіння. Божественну Трійцю Сковорода символічно розуміє як «початок», «середину» й «кінець», тобто як субстанцію, чинник і ціль існування світу речей, виражаючи це в образі світового кола. Звернемо увагу й на те, що Христос у Сковороди не є боговтіленням традиційного євангелія. Радше Христос є вічним божественним Духом, який діяв у пророках і потенційно присутній у кожній людині. Христос є образом «вічної людини»,— тієї «божої іскри», котра прихована в надрах людського єства.

Вчення про самопізнання людини та переображення її «серця». Умовою можливості єднання з божеством, набуття істотою переображеного серця є первинна вкоріненість божого єства в людській натурі. Бог є одвічно присутнім всередині людини; завдання останньої полягає лише в своєрідній актуалізації божественного, пробудженні божественного «зародка» в глибинах людської душі. Бог є найближчим для людини. Кожна людська істота несе в собі божу іскру. Бог не тільки є прихованим у людській душі,— він є її джерелом, істинним корінням. Саме в цьому значенні Сковорода тлумачить євангельський вислів про царство боже, що знаходиться всередині людини.

Життя людини Сковорода розуміє як процес безперервного духовного росту, засобом котрого виступає самопізнання. Цей духовний ріст має певні етапи. Спочатку людина є мовби зверненою всім своїм єством назовні. «Усі ми любопрахи»,— пише Сковорода. Не знаючи істинних цінностей, відчуваючи муки Тантала, людина вимушена ганятися за привидами, за плинними радощами світу, які, за висловом М. Ковалинського, «напоєні соком кореня їх», «соком тліну та руйнування».

Потому настає другий етап, так би мовити, «комплекс абсурдності існування», бо не можуть «плоть, тінь і прах» задовольнити властиву людині жадобу душевної радості. «Любов до тіні є матір'ю голоду, а сього батька дочка є смерть». Саме на цьому етапі, потрапивши в духовну безвихідь, людина й стає перед необхідністю самопізнання. «Не можна поза собою відшукати. Справжнє щастя всередині нас є»; «Невпинно думай, щоб пізнати себе»; «Збери розпотрошені по пустелях світських, по шанолюбству, по сріблолюбству думки твої та увійди всередину себе»,— звертається до читача Сковорода.

Значне місце в його творах посідають докази необхідності зазирнути всередину себе у пошуках вищих божественних цінностей. Для пояснення своїх думок Григорій Сковорода використовує яскраві образи. Тінь дерева, яку приймають за саме дерево, птахи, що клюють намальовані плоди,— отаким є алегоричне зображення гонитви людини за привидом минучих радощів.

Переображення своєї свідомості шляхом спрямування психічної активності всередину себе з метою подолання поглиненості зовнішнім світом для наведення порядку у власному «домі» становить третій етап процесу духовного формування людини. Власне зміст вислову «Пізнай самого себе» вбачається Сковородою у важливому поділі «мечем духовним» світу, людини навпіл: на зовнішнє і внутрішнє, на тлінне й вічне. «Розділи себе усього... Розділи на хвіст й голову»; «Розділіть серця ваші»; «Розділи себе, щоб пізнати себе».

Мислителі епохи Відродження теж говорили про двоїстість «обличчя» світу, проте концепція самопізнання людини у Григорія Сковороди як новий етап розвитку культури долає характеристичну для Відродження рівноцінність рис, котрих набуває кожне явище. Сковорода, настійно підкреслюючи нерівнозначність двох рівнів сприйняття явища й надаючи головне значення осягненню його духа, створює теорію, відмінну від ренесансної. Якщо для філософа культури епохи Відродження світ — це своєрідний маскарад, де при зміні точки зору обрис речі лише змінюється на інший, то Сковорода каже про те, що в явищі слід розрізняти зовніш-

ню форму й внутрішній зміст. Розділити світ і людину означає, за Сковородою, відокремити, розрізнити «чесне (святе)» від «недостойного», «підле» від «дорогого».

Усвідомлення роздвоєності світу ставить людину перед проблемою вибору. Причому цей вибір зостається справою всього його подальшого життя: під час кожного вчинку людині необхідно максимально напружувати душевні сили для надання переваги інтересам вищого гатунку. Душа людини являє собою немовби поле «борні» між вузьким, приземленим баченням світу з його турботою про непотрібні дрібниці та піднесеним світосприйняттям, яке, не втрачаючи окремих частин, вміщує водночас всесвітню широту й осягає природу в цілому. Обгрунтування синтезу окремого й загального Сковорода вбачає в тому, що в мікрокосмосу й макрокосмосу — один початок і кінець, загальний корінь, що тлумачиться, як божа сутність.

На перший погляд, твори Сковороди дають змогу зробити висновок про ствердження ним можливості повного й кінцевого переходу на новий рівень свідомості. Однак визнання конечності процесу самопізнання збіднило б світоглядну позицію українського мислителя. Сковорода розумів, що уявлення про людину як про істоту тільки духовну було б абстракцією. Насправді індивід невід'ємний від своєї «нижчої», матеріальної природи: «Чи можливо, щоб була людина без плоті, крові й кісток?» Ідеалом для Сковороди був не аскетичний фанатизм, не загин плоті, а «зміщення центру ваги» свідомого життя особистості, ціннісна переорієнтація. «Ми дотепер безплотної невидимості не удостоювали поставити в число єства та вважали, що вона — мрія й пустота. Але тепер в нас, всупереч тому, видимість є травою, лестощами, мрією й щезаючим цвітом, й вічна невидимість міститься їй головою, силою, каменем основи й щастям нашим».

З концепції Сковороди випливає, що самопізнання — це процес, який супроводжує весь життєвий шлях людини, бо постійне зіткнення двох натур мікрокосмосу породжує рушійну силу розвитку особистості. Найкращим підтвердженням цього був життєвий шлях самого Сковороди, особистість якого була вільною від закостеніння, а доля — від статичності.

Отже, людина, перебуваючи між «небом» і «землею», намагається об'єднати їх собою; в процесі самопізнання людина постає, за Сковородою, немовби вічним вектором, який спрямовано від землі до неба. Боротьба протилежностей у людині являє собою ту необхідну суперечність, з котрої черпається енергія для постійного духовного розвитку. Це не

означає, що гармонія двох людських начал на основі безумовного підкорення матеріального духовному є недосяжною. Це означає лише, що не існує межі душевному вдосконаленню.

Зазначимо, що як тільки індивід стає спроможним побачити в собі ідеал, раціональне самопізнання доповнюється неподоланою емоційною тягою до цього «нетлінного образу» самого себе.

Характеризуючи якісний перехід від повсякденного до філософського усвідомлення, Григорій Сковорода часто використовує два образи. Мова йде про «смерть Наркісса від любові до самого себе» та «пробудження сплячого від глибокого сну». Сполучення протилежностей (смерті й пробудження) свідчить про важливість зламу, який відбувається в свідомості. Смерть — це загибель старого, зверненого до зовнішнього світу свідомого погляду. Пробудження — це народження нового світосприйняття, що веде до душевної гармонії.

Таким чином, вирішення проблеми самопізнання, за Сковородою, криється у співвідношенні двох рівнів свідомості, котрі можуть бути охарактеризовані як вузьке, приземлене бачення світу, що концентрується на зовнішньому боці речей (феномені), та якісно нове, піднесене, універсальне світосприйняття. Складний процес самопізнання приводить людину до осягнення своєї природи. Причому той ідеал, до якого прагне людина, цей Син Божий, «внутрішня людина» — то виявлення людської природи загалом і виявлення водночас індивідуальних особливостей особистості; отже, ідеальна людина являє собою поєднання окремого й загального.

В процесі самопізнання людина приходить до розуміння того, яка праця найбільше відповідає її природі. Сковорода вперше в історії української філософії вводить поняття «спорідненої праці», в якій убачає одну з найважливіших передумов досягнення людиною щастя, реалізації дійсно людського способу життєдіяльності, самоствердження особи. Адже споживання матеріальних благ, розкішне, пересичене життя він не вважає основою людського щастя. Найвищу насолоду і справжнє щастя приносить людині праця за покликанням, яка відповідає пізнаній внутрішній природі, її потребам і вродженим схильностям. У такий спосіб Сковорода підходить до ідеї перетворення праці з засобу існування у найпершу потребу природи і найвищу насолоду особистості. В цій ідеї опосередковано відбивався протест трудящих проти важкої підневільної праці та їх віковічні мрії про працю без зовнішнього примусу, за внутрішнім покли-

канням, що дає радість творчості й уподібнює людину до свого творця. «Прибуток,— писав Сковорода,— не є звеселяння, але задоволення потреб тілесних, а якщо звеселяння, то не внутрішнє; рідне ж звеселяння сердечне живе в діянні спорідненому. Тим воно є солодшим, чим спорідненішим. Коли б насолода в багатстві жила, то чи мало багатих?.. Багатством забезпечується одне лише тіло, а душу веселить споріднене діяння».

Сковорода вважав, що кожна людина має нахил до того чи іншого роду діяльності, що зумовлюється її природою. Якщо одні його попередники (зокрема, П. Могила) розглядали ці нахили як дар Святого Духа, що дає людям різні здібності (рівна нерівність), а інші (Т. Прокопович, Г. Бужинський) зосереджували увагу на суспільній потребі й необхідності в тих чи інших родах діяльності, то Сковорода пов'язує нахили людини з природою і переносить їх зумовленість у внутрішній світ особистості. «Всі ми не до всього, а до цього (тобто конкретної діяльності.— *Авт.*) кожна добра людина народилась». Лише праця за природним нахилом виконується з радістю й охоче. «Де ж візьмеш охоту,— говорить Сковорода про працю,— без природи? Природа є первісна всьому причина і саморушійна пружина. Вона є матір охоти...» Природа запалює до дії і зміцнює в праці, роблячи її солодкою. І навпаки, праця, що суперечить природі й серцю людини і виконується з примусу, не дає радості й утіхи, є малопродуктивною і не приносить користі суспільству. Неспоріднена праця, за Сковородою, є основним джерелом усіх суспільних бід. «Хто умертвлює науку і мистецтво? — Неспорідненість.— Хто позбавив честі чин священницький і чернечий? — Неспорідненість. Вона кожному стану є отрута і вбивця. «Вчителю, йду за тобою». Йди краще ори землю чи носи зброю, чини купецьку справу чи ремесло твоє. Роби те, до чого народжений, будь справедливим і миролюбним громадянином».

Отже, «спорідненій» і «неспорідненій» праці мислитель надавав великого суспільного значення. Він мріяв про таке суспільство, в якому люди зможуть реалізувати свої природні здібності й нахили в спорідненій праці й отримуватимуть від неї радість і відчуття повноти свого буття. Але для цього природні здатності передусім мусять бути виявленими, розкритими. Освіта й виховання можуть їх лише вдосконалювати, але не створювати, бо вони є дар самої природи. Тому хоча Сковорода й надавав великого значення навчанню й наукам, він не вважав їх основним чинником самореалізації людини і досягнення нею щастя. Ні тривалі й далекі подорожі, ні вивчення зовнішньої природи за допомогою фізики чи астрономії не роблять людину щасливою. Саме з приводу цього Сковорода говорив: «Не хочу наук я нових»; «Кинь Коперникові сфери, глянь в сердечні печери». Не освіта й знання взагалі роблять людину щасливою, а лише ретельне вивчення себе відкриває їй шлях до щастя, спокою, душевної злагоди. Кожен має пізнати себе, свої природні нахили й здібності. А оскільки суспільство складається з окремих людей, то це є шлях і до загального блага. Тому самопізнання виступає у Сковороди як універсальний засіб перебудови, переображення людини й світу, усунення світового зла.

Ідея переображення, як зазначалось, є центральною у філософській творчості Сковороди. Всі його твори перейняті пристрасним закликом, зверненим до кожної особистості, стати істинною людиною, із зовнішньої — внутрішньою, із тілесної — духовною і в такий спосіб поєднатися з Богом, а отже, з природою всього сущого. Ідея переображення у Сковороди вже вміщує вимогу жити в гармонії з природою, яку розвивав і Жан-Жак Руссо, але український мислитель акцентує увагу саме на духовній природі.

Ідея переображення, або теозису має багатовікові традиції у світовій філософській і теологічній думці. На відміну від тогочасних західних авторів, які шукали шляхи переображення через раціоналістичне теоретизування і логіцизм, Сковорода був ближчий у своїх роздумах до зеленізованого християнства грецьких отців і пізнішої вітчизняної традиції, котра широко використовувала їхній доробок. Вона виходила з переконання, що людська природа не є статичним, замкненим та автономним єством, а в самому своєму існуванні визначається через зв'язок із Богом, подібно до якого людина створена. Переображення є процесом наростання цієї подібності, він передбачає свідоме спрямування на його здійснення всієї волі, розуму, чуттів та інших пізнавальних потенцій. Занурюючися в глибини свого духовного єства до його архетипів, що містяться в серці, людина пізнає саму себе й водночас розкриває свою внутрішню божественну природу, зливаючися з нею. Засобом переображення у Сковороди є самопізнання; і хоча сам він пережив містичний досвід, цей засіб не містить у собі жодної містичної техніки.

Якщо основна ціль людського життя — єднання з божеством, а Бог є прихованим у всіх речах як їх «невидима натура», то й людина теж має божественне начало. Звідси — пізнання Бога є передусім самопізнанням, тобто пізнанням своєї справжньої, «істинної» природи. Самопізнання, по-перше, являє собою умовне розділення всього навпіл

«мечем духовним», тобто набуття вміння розрізнювати «смертне» та «вічне», «плоть» і «дух». По-друге, воно веде до обожнення та переображення людського єства: душа «одухотворюється», істота набуває нове божественне серце, в певному смислі стає Христом. Самовладна людська воля перетворюється на божу волю, котра починає діяти в людині. Отже, дуалізм Сковороди є умовним, він лише демонструє відправний пункт і кінцеву мету на шляху самопізнання. Процес пізнання людиною самої себе має дві сторони: власне знання, яке можна умовно назвати «містичним гнозисом», та момент емоціональної напруги, любов до Бога — «містичний ерос». Переображення як кінцевий пункт самопізнання, набуття «нового серця» є відтворенням божого образу в людині. Віра людини, котра має замінити «думки» («мнєнія»), — це не тільки «впевненість», а й сильний мотиваційний чинник, вічне тяжіння душі до свого духовного коріння.

Біблійна екзегетика та символізм. Належачи до християнської культури, зокрема до тієї її духовної течії, котра проголошувала відхід від зовнішніх форм релігійного поклоніння та повернення до внутрішнього містичного змісту первісного християнства, Сковорода в пошуках богословсько-філософського об'явлення звертався до Святого Письма. Можна без перебільшення сказати, що Біблія була основним джерелом його філософствування.

Перше знайомство з біблійними текстами відбулося ще в ранньому дитинстві, а глибоке й свідоме студіювання змісту Святого Письма припадає на вік близько 30-ти років. Цей період людського життя сам Сковорода вважає дуже важливим для духовного формування, це — вік духовного перелому, «вік Христа». Відтоді мислитель демонструє справжню любов до Біблії, оспівуючи її як свого «друга» або навіть «наречену» чи «дружину». Не тільки поезії Сковороди, а й усі його діалоги та трактати спрямовані на те, щоб віднайти правильне тлумачення змісту Біблії та передати його читачеві. Сковорода часто цитує Старий і Новий Заповіт, знаючи їх мало не напам'ять. Ця перейнятість біблійним духом, до речі, відвернула від його науки багатьох істориків і шукачів «чистої науки», котрих бентежив образ мандрівного дячка, який проголошував нібито загальновідомі повчальні сентенції. Але вважати так — означає не лише не розуміти справжньої оригінальності Сковороди, а й відлучити від філософії її великий період, коли вона розвивалася в надрах теології і була радше теософією.

У чому ж Сковорода вбачає цінність Біблії? «Ця книга вчить богознанню та премудрості». Біблія, зрештою, являє собою ту «землю обіцяну» та «світ блаженний», пошуками яких зайнята людина. «Біблія складається з тих же самих слів та речей, що й інші книжки, ба навіть з набагато гірших та варварських. Але в несмачних речей моїх водах, як в люстерці, боголіпно світить невидиме, але найсвітліше око боже, без котрого уся ваша корисність є пустою, а краса — мертвою».

Для Сковороди (і в цілому він відрізняється від традиції біблійної критики, що також проголошувала повернення до істинного християнства) Біблія — не просто історичне, хай і священне (тобто за божим об'явленням), свідчення про життя Христа і Його вчення, котре потрібно розкопати з-під пізніших напластувань. Біблія — це особливий онтологічний рівень світу, особливий еон. У певному значенні Біблія — це сам Бог, а не тільки шлях до Бога. Розкриттю цього божого єства в Біблії й присвячена екзегетика Сковороди. Адже утаємнений зміст Біблії прихований під маскою притч, приповістей і символів. Сковорода веде мову про «таємні образи Біблії». Біблія є своєрідним «лабіринтом», Сковорода порівнює її з міфічним сфінксом або змієм. Біблія — це загадка, яку потрібно розгадати, і саме цей процес розгадування приведе людину до Бога.

Багато хто, говорив Сковорода, розмірковує про Біблію, але мало хто досягає істинного її розуміння. Зовнішню «церемоніальність» не можна приймати за справжній внутрішній зміст Біблії. «Ми уявляємо себе у фортеці Святого Письма і, можливо, не знаємо, що таке бути хрещеним, що означає вкушати від священної їжі. Якщо це зрозуміле за своїм буквальним змістом, як звичайно думають, то для чого було говорити про таїнства?»

Центральний символ Біблії — Сонце. Воно «є архетип, цебто первісна та головна фігура. А копії та віцефігури — нечисленні, усю Біблію наповнюють. Така фігура називається антитипос (прообраз, віцеобраз), тобто замість головної фігури поставлена інша. Але всі вони до свого джерела течуть — до Сонця...» У Біблії є дві сторони: тлінна і вічна, матерія і форма; особливість її полягає в тому, що усю тлінь проймає вічність, а вся матерія сповнена божественних ідей. «Біблія є неправда та буйність божа не тому, що нас брехні навчала, але тому, що в неправді надрукувала відбитки та доріжки, котрими повзаючий Розум підноситься до найвищої істини». Таким чином, кожний відбиток є символом. Ці символи відкривають у нашому грубому практичному розумові інший розум — тонкий, спо-

глядальний, окрилений. Біблія є вічнозеленим плодовим деревом. І плоди цього дерева — таємноутворюючі символи. Коли розум людський, приступивши до дерева, зриває божий плід, листя опадає в належне йому тлінне місце.

Етичні погляди. Самопізнання людини, на думку Сковороди, має своєю остаточною метою «мистецтво життя», яке він називає «найвеличнішим» з усіх мистецтв. Значення філософії в житті людини пов'язується ним із вищою мудрістю, що встановлює критерії пізнання й діяння. Людина шукає щастя і знаходить його через самопізнання. Вихідні постулати світогляду мислителя, що уможливили вихід на проблеми людської поведінки, мають за основну вимогу «жити за натурою», здійснити вибір «спорідненої» діяльності. Людина мусить виховувати себе в такому дусі аж до «другого народження». Не слід спотворювати природне, воно — всьому начало. Того, що воно відміряє людині, досить для життя, отже, слід задовольнитися малим. Найвищим усвідомленням цього задоволення є «вдячність» — певний ціннісний рівень людського буття. Вдячність, або евхаристія, поширюється Сковородою на Бога, батьків, благодійників. Мислитель розвиває смислову послідовність: вдячність — благочесність — самозадоволення. Завдання виховного процесу в його розумінні — зберегти здоров'я й навчити вдячності.

Перекладаючи книжку Плутарха «Про спокій душі», Сковорода описує способи й умови досягнення незворушності. Серед них — спокійна, чиста совість. Міркуючи про мистецтво життя, Сковорода застерігає від головного ворога — світу, який у його уяві постає «нарум'яненою мавпою», «прикрашеною труною». Світом править демон глупоти, проти якого застерігав, як відомо, також і І. Кант. Дурість як поєднання глупоти й злоби виступає у дослідженнях відомих моралістів головною рисою людського роду. Найбільше вона виявляється там, де людина відчайдушно, сліпо і, головне, вперто продовжує чинити саме те, що завдає їй шкоди, роблячи абсурдним своє життя.

Викладаючи принципи мистецтва життя, Сковорода підкреслює, що бути щасливим означає пізнати себе, свою природу, творити свою долю й перебувати в тому, що тобі споріднене, але додержуватися відповідності «всезагальній посаді», тобто місії благодіянь і послуг. Мислитель навіть наводить визначення вдячності, описує природовідповідні людські вчинки й риси характеру. Це — «твердь» і «здоров'я серця», котре все має за благо і через це укріплюється. Блаженними плодами життя називаються радість, веселощі, задоволення. Вони спричиняються «тишею сердечною», остання — вдячністю. Сковорода мислить її як «чистий, тихий благовонний дух», «ясну годину світлого смислу». Усі терни й будяки бувають від заздрощів, заздрість — від ремствування, а те — від невдячної волі, що невсипущим хробаком удень і вночі гризе дух. Для людського життя гавань і надія — в евхаристії. Вдячність задовольняється власним змістом, не зазіхає на чуже. Невдячність породжує смуток, нудьгу, жадобу, заздрість, що її прагнуть задовольнити улесливістю, крадіжкою, ворожнечею, кровопролиттям, тобто всією безоднею беззаконності. З нею пов'язуються вічна печаль, збентеження, зніяковілість, відчай. Саме так живе весь світ. Отже, саме невдячність, за Сковородою, перебуває в основі всіх негативних рис людини.

Мислитель співвідносить вдячність і благочестя. Воно іменується дочкою вдячності, а та — дочкою духу віри. Розкриваючи психологічні залежності морально-етичного порядку, Сковорода розвиває вчення про автаркію, або самозадоволеність, відповідаючи цим на запитання, як можна «бути самим собою» — благочестивим і вдоволеним. Як і «вдячний Єродій», людина має бути вдячною за те, що в неї є, задовольнятися малим, пам'ятаючи, що вчинки користолюбства гублять, розбещують натуру. Вони відволікають від справжніх цінностей, притупляють переживання буття, заважають «другому народженню».

Усвідомивши для себе причетність людини до об'єктивно значущої основи — надіндивідуальної природи, Сковорода розгортає в ціннісно-смисловий ряд низку моральних відносин, що завершуються «вдячністю». В ній людина не втрачає власної гідності, а навпаки, дістає стимул для змістовного спілкування з іншою людиною на основі поважання її особистої самобутності.

Людська досконалість, грунтуючись на «мистецтві життя», вивільняється від усього наносного, переборює спокусу жадоби до речей, яка обертається втратою себе у вульгарній прив'язаності до предметного світу. Досконалість дає людині можливість відчути різноманітність і багатство її окремих переживань на тлі єдності з невимовною, «незбагненною» основою буття. Ця основа не стоїть над людиною, не відділена від неї прірвою. Людина — в ній, вона — в людині. Акт самопізнання є для людини актом адекватного їй способу розкриття вічної загальнолюдської основи власного буття.

Григорій Сковорода й Просвітництво. Європейське XVIII століття традиційно йменують «віком Просвітництва», або

ж «філософським віком». Власне, ці два визначення окреслюють основний мотив та основний метод зазначеної доби. Дух XVIII ст.— весь у пошуках природи як людського єства, як принципу життя взагалі, в його виявленні за допомогою світла розуму, в узгодженні з ним людського вчинку та соціального устрою.

Дивні суперечності епохи — розкіш та убозтво, химерність і геометризм, раціональність і чуттєвість — походять від того, що розум Просвітництва, обертаючись навколо центрального поняття — природи, керується трьома рядами думок: теологічним, біологічним та психологічним. Природа є божим світлом, божим створінням, божество проймає її; і тому природний стан, до якого прагне думка й воля століття, являє собою стан небесний, стан божої простоти. Водночас природне трактується як інстинктивне, тобто як стан вільного розквіту фізичних потреб — рушійних сил усякого розвитку, для котрих культурні нашарування становлять собою лише зайвий тягар. І нарешті, найбільш глибоке й проникливе розуміння, якого досягає XVIII століття, шукає і знаходить природність у глибинах людської душі. Природа тут — це певна внутрішня сила життя в її мимовільному цвітінні та рості, до якої цивілізація привносить саму механічну обмеженість і роздробленість. Природна тенденція людини — самоствердження, прояв усіх її здібностей. Але ця сила не є протилежною самопожертвуванню та співчуттю. Внутрішній плин життя зв'язує всі істоти; дія цього джерела зумовлює природність добра. «Мета» внутрішньої природної сили — всебічний розвиток особи, який виключив би можливість зла. Якщо XVIII століття визнає двигуном учинків егоїзм, то цей егоїзм розуміють таким чином, що він при належному розвитку пов'язується з піднесеними, величними цілями і тому ніскільки не суперечить суспільному благові. Релігійне почуття у формі вдячності та поклоніння є таким же природним і має своїм джерелом той самий плин життя.

Це доба філософської критики, доба відкидання звичних повсякденних поглядів, доба показної зневаги до моралі й традиції в ім'я сміливого зривання маски з прихованої за хибними кумирами людської сутності та з затьмарених людським невіглаством підстав буття.

Просвітництво — секулярна доба. Зовнішні форми богопочитання уявляються непотрібним додатком, богословські тонкощі догмату — хибним мудруванням, церква — паразитуючою бюрократичною інституцією. Бог «філософського віку» — це «внутрішній» Бог, природна доцільність, двигун світової машини, або ж містична природна сила,

яка керує явищами світу, певний всесвітній закон чи устрій речей. Від такого уявлення про Бога недалеко й до атеїзму, й чимало представників Просвітництва роблять цей крок. Христос — учитель мудрості, філософ або ж утаємничений символ природного закону, зрозумілий лише посвяченим і просвіченим. Святе Письмо — книга мудрих приповістей, ієрогліфів і символів; усі його чудеса мають бути або відкинутими як людські вигадки, або ж витлумачені за законами науки. І справді, якщо Бога не відкидати, а визначати його як всесвітню внутрішню творчу силу, то чому б не оволодіти секретами цієї сили, для того щоб оволодіти всією природою? Це — шлях магії, і вік розуму стежить за таємним впливом планет на долю, здійснює дивовижні хімічні досліди, шукає вічну молодість та безсмертя. Проте якщо божественне життя проникає в усі природні явища, то воно присутнє і в самій людській істоті, міститься в її серці, живе в прихованій глибині його душі. Треба лише через самопізнання віднайти в собі «божу іскру», осягнути Бога в собі, зняти затьмарююче покривало усякої зовнішності. Це — шлях внутрішньої релігійності, яка знаходить своє місце в добу загального захоплення науковим знанням.

Отже, філософія Сковороди є складним явищем; у ній ідеї, що належать до різних етапів історико-філософського розвитку, поєднуються в одне ціле. В його творах можна знайти і властиве для доби Відродження широке використання творів античних авторів та їх переклади, й притаманне реформаторам розуміння Бога, церкви, таїнств і обрядів, критичне тлумачення Біблії та одночасне визнання її єдиним джерелом віри. Його ідеї про самопізнання, споріднену працю, моральне виховання співзвучні епосі Просвітництва. Одні ідеї Сковороди тяжіють до містики, інші — до пантеїзму. Все це дає можливість характеризувати Сковороду як мислителя доби бароко, яка припадає в Україні на XVII—XVIII ст. і компенсує в філософській думці нашого народу пропущені в порівнянні із Західною Європою етапи культурного та філософського розвитку.

Філософія бере свій матеріал із життя, є його ідеальним (чи ідеалізованим) відображенням. Однак історія дає нам переконливі приклади того, що й життя подекуди будується за філософським взірцем. Такі приклади ми знаходимо в постаті й давньогрецького мудреця, і середньовічного містика, й вільнодумця епохи Просвітництва. Звичайно, можна бути водночас і автором величезної метафізичної системи, і «світською» людиною; навіть, граючи за правилами суспільного середовища, користуватися ласкою

властителів світу сього. Але коли йдеться про *ідеал філософа,* про той тип мислителя, що сторонньому може здатися дивакуватим нонконформістом, котрий відмовляє іншим у праві обмежувати порух власної думки чи «релігійним догматом», чи то «суспільними інтересами», про людину, котра живе згідно зі своїм ученням,— ми зупиняємося в пошані.

Чому ж ми підсвідомо вимагаємо від філософа *філософського життя?* Чи не доста створеної ним умоглядної системи? Насправді ж філософія ніколи не вміщувалася в межі суто наукової, інтелектуальної діяльності. Філософія в її духовних вершинах є способом існування, який має охопити всі психічні прояви людини — від інтелектуальної, емоційної та вольової сфери аж до кінцевого втілення вчинку. Філософія у її найглибшій сутності — це не тільки світобачення, а й світовідношення. Саме тому ми часто називаємо філософа мудрецем і вчителем життя, вбачаючи в його долі справжню цілісність натури. Приклад такої цілісності серця, розуму та вчинку уособлює в собі український філософ і поет Григорій Сковорода.

Рекомендована література

Багалій Д. І. Г. С. Сковорода. Український мандрований філософ. Х., 1926.

Ковалинський М. Жизнь Григорія Сковороди // Сковорода Григорій. Повне зібр. творів: У 2 т. К., 1973. Т. 2.

Махновець Л. Григорій Сковорода. Біографія. К., 1972.

Сковорода Григорій. Дослідження, розвідки, матеріали. К., 1992.

Сковорода Григорій. Повне зібр. творів: У 2 т. К., 1973.

Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. Варшава, 1934.

Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912.

УКРАЇНСЬКИЙ РОМАНТИЗМ: ФІЛОСОФІЯ І СВІТОГЛЯД

Сутність романтизму, умови його розвитку в Україні та специфіка ● Романтизм як світоглядна основа нового українського письменства ● Шеллінгіанські витоки філософії українського романтизму ● Кирило-Мефодіївське братство ● Елементи романтизму в Україні другої половини XIX ст. ●

Сутність романтизму, умови його розвитку в Україні та специфіка. Романтизм, охопивши різні галузі культури Європи XIX ст., постав як реакція на обмеженість класицизму, протиставляючи «бездушній розсудливості» раціоналістичного просвітництва культ почуттів і творчого екстазу, любов, містичний культ природи, художню творчість, релігійність переживань, ідеалізацію минулого. Засновниками цього руху стали діячі ієнського гуртка філологи Ф. та А. Шлегелі, поети Л. Тік, Ф. Гарденберг (Новаліс), до яких приєдналися філософ Ф. Шеллінг та проповідник і філолог Ф. Шлейєрмахер. На формування романтизму значно вплинули німецькі письменники й поети Гердер, Лессінг, Шіллер, Гете, Гаман, які привнесли ідею розвитку, єдності світу, пантеїстичного світосприйняття з його обожненням природи, історичного підходу як до природи, так і до культури, до суспільного розвитку як історії людства, розуміння суспільства як органічної цілісності, відповідальності людини перед людством.

Романтики виступили за свободу життя й творчості, право кожного вірити в те, в що він вірить, бути щасливим на свій лад. Їхньою стихією стали поезія, афоризм, буяння думки, сміх та іронія. Природа для романтиків стала не результатом уявлень, а абсолютною реальністю, об'єктом поклоніння, а не покорення, де мистецтво, поезія — засоби проникнення в таємниці природи без порушення її першозданної гармонії. Об'єднуючим началом для романтиків постає культура як продукт діяльності людей і водночас

стимул цієї діяльності. Своє вираження вона знаходить у народній творчості, де народ є носієм, творцем культури. З розвитком культури пов'язується мова. Мовою людства постає поезія. Звідси вимога дослідження рідної мови, народної творчості, народного життя, що виражає «душу народу», вивчення фольклору, етносу, міфології зі зверненням до суб'єкта їх творення — народу, «народної душі» як носіїв надіндивідуальних смислів і значень. Якщо до цього часу народ розглядався абстрактною одиницею, що за спільності побутової культури й мови все ж не міг претендувати на роль суб'єкта історичного процесу, то завдяки романтизмові він став суб'єктом культури. Цим самим романтизм відіграв важливу роль у розвитку національної самосвідомості західноєвропейських народів, духовної культури та її квінтесенції — філософії. Можна без перебільшення стверджувати, що без німецького романтизму не було б і німецької класичної філософії.

Розбуджуючи національну свідомість західноєвропейських народів, романтизм знаходить сприятливий грунт і в Україні, специфічним чином переломлюючись через її соціокультурне життя. Реалії цього життя полягали в тому, що в Україні не було ні «єдиного середовища», ні своєї державності. Виборені народними масами за часів національної боротьби під проводом Б. Хмельницького, вони скоро впали, закінчившись Руїною, а сама Україна з польської провінції обернулася на провінцію російську. І хоча після переділів Польщі українські землі (за винятком Буковини, Галичини й Закарпаття, що відійшли до Австро-Угорщини) були з'єднані, та це з'єднання відбулось уже в рамках Російської імперії. До складу її відійшли також Польща й Литва. І якщо останні зберегли деякі елементи автономії, залишившися князівствами, то всі сфери життя України були підпорядковані інтересам Російської імперії. Колоніальна політика, розпочата Петром І і продовжена Катериною II, знищуючи сліди давньої автономії, залишалася наріжним каменем політичної лінії царського уряду, який всіма засобами «з'єднував» українські землі зі загальною «сім'єю» корінних російських губерній.

Утвердження колоніального режиму в Україні несло з собою економічну експлуатацію, ліквідацію структур самоврядування та нищення культурних інституцій. Упроваджується російська мова в судах, вводяться російські закони, русифікуються школи, робиться все, щоб перешкодити становленню української національної культури, задушити її в самому зародку, загальмувати духовний розвиток народних мас, культура, мова яких розглядаються як щось

«нижче» порівняно з вищою культурою елітних станів. Останні, отримавши «Жалованную грамоту дворянству», з козацької старшини, українського панства перетворюються на «благородних російських дворян», яким уже стає не до народу, його мови, звичаїв і рідної культури. Русифікується значна частина міщанства, інтелігенції. Відкриваються нові навчальні заклади, що мають «зближати молодь з російськими поняттями й звичаями, передавати їм загальний дух російського народу». Політику русифікації проводить і православна церква, яку віддають під нагляд політичної влади. Література того періоду, відображаючи суспільне й духовне життя, зокрема й те, що було специфічно українським, трактувала його здебільшого, за висловом Дж. Грабовича, як доповнення чи дублювання російського, імперського контексту, тобто функціонувала й сама як додаток до імперської російської літератури.

Подібні тенденції простежуються і в Галичині, де всебічна полонізація, а потім влада Австро-Угорщини ведуть до зневіри у власних силах, здатності протистояти процесам національного збайдужіння й повсюдного утвердження психології обивательства. Духовенство й інтелігенція, будучи спорідненими з простим народом, все ж таки дивляться на нього з погордою, відгороджуються чужою мовою й культурою. Культура, література за умов загального почуття залежності та вторинності стають двомовними: на українських землях у Росії — російсько-українськими, а в Галичині — німецько- та польсько-українськими. Український народ залишається сам-один, і нікому було стояти за інтереси його культури, яку він продовжував творити, утримуючи в пам'яті драматичні події історії та обстоюючи право на людську й національну індивідуальність. Саме народна творчість, народне життя закладають світоглядну основу української культури, до якої звертається нова демократична інтелігенція. Ідеї романтизму для неї стають співзвучними з прагненням національного відродження України.

Проблема романтизму, його сутності, діяльність культурних діячів, які його репрезентували в Україні, філософські питання, котрі вони ставили й вирішували, неоднозначно висвітлюються в нашій історичній, тим паче в історико-філософській літературі. Провідні українські історики й культурологи (М. Грушевський, І. Огієнко, Є. Маланюк, Г. Шпет, І. Крип'якевич та ін.) лише констатують факт впливу ідеї народності й романтизму на розвиток української культури, але розглядають не стільки його філософсько-світоглядні, скільки соціально-культурні аспекти. І хоча ще

С. Гогоцьким було виявлено взаємовпливи німецького романтизму й класичної німецької філософії, його точка зору так і не знайшла свого продовження. Лише згодом Д. Чижевський зробив першу спробу зв'язати ідеї романтизму з розвитком філософської думки в Україні. Український романтизм він власне й виводить із впливу шеллінгіанства, називаючи романтиками учнів і послідовників Шеллінга в Україні: Д. Велланського, А. Дудровича, М. Максимовича, професорів Рішельєвського ліцею в Одесі К. Зеленецького та М. Курляндцева, представника романтичної психології П. Авсенєва, водночас наголошуючи, що універсалізм романтичного світогляду вплинув на Т. Шевченка й П. Куліша, а пізніше на П. Юркевича, О. Потебню й на одного з «найвидатніших українців усіх часів» — М. Гоголя. Зіставляючи погляди вказаних культурних діячів і філософів з основними засадами романтизму, можна визнати справедливість твердження Д. Чижевського. Включення до названих імен М. Шашкевича замкне коло представників українського романтизму.

Романтизм як світоглядна основа нового українського письменства. Вікопомним в історії відродження української культури С. Єфремов називає 1798 р., коли вийшла поема І. Котляревського «Енеїда». На його думку, саме вона завершила попередню еволюцію національного життя в Україні й стала вихідним пунктом для подальшого його розвитку. З неї в українському письменстві починається поступ демократизму й людяності, боротьби за права людини й нації, простування до волі й добра. В той час, коли вважалося, що українська мова живе тільки в устах селян, є синонімом «мужицтва», «неуцтва», «некультурності», Котляревський показав, що український народ має свою власну багату мову, історію та культуру. Філософські абстракції Г. Сковороди в найкращому дусі романтичної традиції вилились у нього конкретною формою літературної діяльності українською рідною мовою, яка виростає з народних говорів, пісень, звичаїв, моралі, обрядів. Звернувшися до класичної спадщини — поеми Вергілія, І. Котляревський намалював картину української дійсності свого часу. Засудження хижацтва, здирства, розпусти, паразитизму, цілковитої байдужості до життя простого люду поєднались у нього з глибоким гуманізмом, любов'ю до свого народу, повагою до нього, пишанням його героїчною історією, вболіванням за його долю, моральним осудом кріпацтва. Він змальовує духовну велич народу, його моральну перевагу над привілейованими верствами суспільства, постійно підтверджуючи, що героїчні діяння, дух патріотизму притаманні саме простим людям. Такими постають троянці. Найсвятішими для них є бойове побратимство, вірність громадському обов'язкові, дружбі, слава й військова доблесть. Не розкоші й багатства, а волі — ось чого вони прагнуть, завдяки чому саме вони, а не боги, «олімпійці», «вседержителі» є справжніми господарями землі, її володарями. Рідність Котляревського з романтизмом сміх, політична сатира, особливо тоді, коли йдеться про викриття ворожого народові. Ідеями народності, романтизму, демократизму, антикріпацькими тенденціями сповнені й інші твори Котляревського («Пісня на Новий 1805 князю Куракіну», «Наталка-Полтавка», «Москаль-чарівник»), у яких народне слово виграє всіма відтінками романтичних барв високої якості національного характеру.

Світогляд І. Котляревського, оснований на сприйнятті реального земного буття з усіма його суперечностями та внутрішніми колізіями, набував глибокого філософського змісту в утвердженні духовних сил народу, життєлюбства, оптимізму, мужності простих людей у їх нелегкій буденній справі, справжнього, а не позірного сенсу людського існування.

Ідеї романтизму й народності, переломлюючись під кутом зору потреб національної самосвідомості, стають вихідними й у творчості представників харківського осередку літератури П. Гулака-Артемовського та Г. Квітки-Основ'яненка. Перебуваючи під впливом Гете й Шіллера, вони не тільки звертаються до духовного багатства українського народу, а й теоретично обгрунтовують письменство на українській мові, розкриваючи чистий дух і велику героїчну душу в тихому, сумирному селянському образі, в невигадливому житті тих, кого називали «простолюдином», позбавленим культури. В поезії українських народних звичаїв вони вбачали «народну душу», правду народну, а їхніх носіїв уважали творцями й хранителями культури.

Чільне місце серед українських романтиків належить М. Максимовичу. У своїх збірках народних пісень він показав, що вони є найвищим типом мистецтва, котре має стати зразком для письменства. Український народ є носієм і володарем такого мистецтва, яке по праву можна поставити поряд з найкращими зразками народної культури Європи. М. Максимович показав, що творцем цієї культури є саме та безіменна народна маса покріпаченого й пригнобленого люду, на яку з погордою дивиться українське панство. Мова цього народу близька до мов західного та східного слов'янства. Вона зачалася в найдавніші часи, бо

самі українці є давніми автохномами в своїй країні — на території від Дунаю до Дону. Це знімало почуття вторинності й залежності українського народу, доводило його самостійність, рівність із іншими народами та право на своє життя, національну культуру, її самоствердження й розвиток.

М. Максимович, працюючи в галузі мовознавства, фольклору, етнографії, історії, археології, уже виходив на теоретичне узагальнення цих наук із позиції новітніх на той час філософських побудов, зокрема натурфілософських ідей Шеллінга. На його думку, завдання філософії полягає в проникненні у внутрішнє знання та єдність предметів, а філософа — у зведенні головних галузей знання до загального начала й розвитку їх у струнку систему. Предметом філософії є всі предмети конечного пізнання, тому філософія має бути історичною наукою. Обстоюючи ідею розвитку та єдності природи, Максимович у розумінні світу еволюціонував до матеріалізму. Так, не погоджуючись із Шеллінгом і Океном та їх прихильниками, які розглядали природу як втілення ідеї, він обстоював матеріальну єдність світу, доводив, що все в природі складається з єдиної всезагальної речовини. Органічна природа виникає на певному етапі розвитку неорганічної природи в процесі її складних перетворень, існуючи незалежно від свідомості. Наші знання про природу є відображенням реально існуючих процесів і явищ об'єктивної дійсності. Прогрес науки, як і природи, не має меж. Виступаючи проти вузького емпіризму й абсолютизації раціональних форм осмислення дійсності, в теорії пізнання Максимович обстоював єдність теорії й практики, аналізу й синтезу, вимагав конкретного історичного підходу до вивчення природи, феноменів культури, суспільного буття, врахування історичного досвіду, умов та рівня розвитку науки.

З основними засадами світогляду романтизму пов'язані пошуки шляхів до національного самоусвідомлення українського народу на Галичині провідним діячем «Руської трійці» — Маркіяном Шашкевичем. Він, за справедливими оцінками Я. Розумного, одним із перших зумів філософські засади естетики романтизму державних народів об'єднати з принципами романтизму народів бездержавних, яким був український народ. А їх відмінність полягала в тому, що романтизм літератури й культури державних народів, наголошуючи на індивідуальності творчої природи людської діяльності, утверджував органічну єдність людини з одухотвореною природою, культивував творчу фантазію, символи та міфи, які надавали поезії емоційну вниклість і пророчу функціональність, тоді як романтизм народів бездержавних робив наголос на історизмі, фольклорі, в яких убачав закодований національний етнос, на звеличенні ролі національної мови.

На перше місце в своїй творчості М. Шашкевич ставив мову, вважаючи її найважливішою зовнішньою і внутрішньою ознакою національної самобутності. Спираючись на дослідження Я. Коллара, східноукраїнських романтиків (І. Котляревського, Г. Квітки, Є. Гребінки, М. Максимовича), він доводив, що українська мова має значний лексичний та ідеомовний апарат для комунікування понять усіх сфер культури, науки й філософії. В піснях, обрядах, народних образах він убачав закодованість етнопсихології, підсвідомого національного «я» разом з національним побутом. На основі такого підходу Шашкевич з'ясовував загальні й морально-етичні риси українського народу, його культурне обличчя, історичний досвід.

Романтикові Шашкевичу властивий анімізм природи як відбитку Божої краси, компонента етнопсихології та національної естетики, що набуде особливого звучання в творах Т. Шевченка. Він показує повну гармонію з природою русинського народу, який «порозумів», «обняв природу», «до серця її пригорнув», а та зрозуміла народну душу. В метаморфозуванні природи Шашкевич виділяє два чинники — творчу уяву й розум, з одного боку, ставлячи наголос на ідеальному та ірраціональному в творчості, а з іншого — надаючи великого значення людському інтелектові як вольовому та пізнавальному чинникові. Він закликає вірити в етичний розум, сильний і високий, оповитий вічною добротою, виплеканий красою природи, приручений чистим серцем.

Вбачаючи в природі емблематичну та символічну мову, Шашкевич широко послуговується символами, алегоріями, міфами, метафорами. Так, свобода й піднесення поетичної фантазії подається ним у подобі орла; історичне минуле уособлюється історичними образами й постатями: Ярослав Мудрий символізує законність і державну владу, Ярополк (син Володимира Мономаха) — лицарство, Б. Хмельницький, С. Наливайко персоніфікують відродження й повстання народу. Сама Україна в Шашкевича прибирає образ місяця, покритого хмарами, Дністер постає міфопоетичним синонімом надчасового існування світу. Всі ці образи й символи Шашкевич переймає з народної традиції, ліричних пісень і дум, романтичного образного матеріалу античних гностиків.

М. Шашкевичу певною мірою вже притаманне політич-

не мислення з виходом на ментальні, політичні, моралізаторські й історіософські питання. Українське минуле Шашкевич підносить майже до рівня сакральності й казкових реалій, наголошуючи на лицарських подвигах часу, а також звеличуючи тих сучасників, які не гордують своїм народом, шанують його мову й звичаї. Постійно вводячи в романтичний світ образ людини-велетня, підкреслюючи мужність, альтруїзм і моральну вищість народів, які зуміли в собі знайти сили подолати похмурі обставини, Шашкевич сюжетами й темами про добрі старі часи, про руських лицарів і лицарів думки намагається розбудити в своїх сучасників бажання повернути «руську славу» і «руську власть».

Романтичне світорозуміння, засоби й форми літературно-культурної творчості дають змогу зрозуміти «загадковість» М. Гоголя — «блудного сина України», який тільки тепер повертається на терени своєї Вітчизни. Виходити тут треба з того, що на відміну від класицизму, який визнає допущення можливості іманентного вдосконалення в конечному, умовах цього світу, правда романтизму, за висловом М. Бердяєва, лежить у незадоволеності конечним і захованості цього світу, прагненні до того, що лежить за межами раціонального порядку. Згідно з романтизмом, досконалість творчого доробку в цьому світі може бути лише символічним знаком другого, досконалості в іншому світі, іншому плані буття й небуття. Буття у Гоголя й постає в безконечності п-вимірів разом, а не поступово, як це мислить наш розсудок, спрощено й витягнуто по частинках, одне за другим, добиваючись своєї однозначності, що постає «дурною однозначністю» при зіставленні її зі справжньою великою істиною. Щоб розкрити багатовимірність світу, буття, він і вводить новий набір архетипів, міфів, мовних понять-образів, прошарків боготворення. Він розкриває неправду з тим, щоб досягти вищої досконалості мистецтва, а від нього сягнути досконалості життя. Мета творчості — оживити душу, роздмухати пломінь, який починає згасати. Цього можна досягти не розумом, волею, а чуттями, емоціями, що здатні глибоко й жваво реагувати на життя.

На початку своєї літературної творчості М. Гоголь звертається до народного життя, його побуту, історичного минулого, черпаючи в них матеріал для своїх творів. Широко послуговуючись природним гумором для ідентифікації українського духу з його здатністю розуміти природу, іншу людину, риси українського він вбачає в широті й могутності того народу, який зріс на порубіжних землях, буйна воля якого не могла терпіти законів і влади, народу войовничого, сильного своєю спільнотою, вірою, безпечністю та вільністю і буянням життя. Європейський за своїм географічним положенням і азіатський за способом життя, звичками, одягом, цей народ увібрав дві протилежні частини світу, дві різнохарактерні стихії: європейську обережність та азіатську безпечність, простодушність і хитрість, сильну діяльність і велику лінивість, прагнення до розвитку і вдосконалення й бажання нехтування всяким удосконаленням. Дух цього народу виливається в поезії, пісні, які зливаються з життям, мають такий живий голос, що, здається, промовляють словами, мовлять мову, кожний вислів якої проймає душу. Гоголю, як і іншим романтикам, властиві закоханість у природу, обожнення її, злиття з нею, використання її символів, пошуки абсолютної цінності й свідомості останньої межі в світі, через які тільки й лежить шлях до самого світу. Призначення людини полягає в тому, щоб привносити в світ гармонію, добро, красу, працювати над вічним, що є найдорожчим для нас, завдяки чому знайти своє місце в світі.

Звертаючись до природного та людського буття, Гоголь показує, що в природі все йде доладно, мудро, гармонійно, тоді як у суспільстві (світі) панує безладдя, безглуздя, душевне господарство запущене, занедбане, занехаяне. Кругом неправда душі — сонний характер, нещирість, паскудність, зверхність, байдужість, млявість, бездіяльний стан, дух темряви й негації, чорнота душі, мертвий застій, мертві душі. Щоб поліпшити світ, виправити його, потрібно над усе взятися за господарство душі людської, визволити людину від хвороби смерті її душі. Болісно роздумуючи над метафізичними проблемами зла, Гоголь доходить висновку, що зло й брехня глибші від переходу соціальних форм і мають свою реальність у самій глибині життя. Ключ до світу, життя лежить у власній душі людини.

М. Гоголь, висловлюючи оптимістичну віру в те, що все йде вперед, усе направляється на добро, водночас переконаний і в тому, що можливість такого поступу потребує розкриття неправди, ревізії життя, знаходження коріння зла. Причина зла, на його думку,— в черствості й мертвості людини, якій бракує глибини чуття, несвідомості глибин і таємниць своєї душі. Отже, людині потрібно пізнати саму себе, свої помилки, вади. Зробити це слід не для того, щоб нищити й руйнувати, а щоб творити добро. Засобом викриття хиб і вад людини Гоголь вибирає сміх. Зароджений з національного українського гумору, цей сміх, за зауваженням Є. Маланюка, в холодному Петербурзі хутко втратив живі та погідні властивості й перетворився на якусь демо-

нічну здатність бачити тільки негативне, «ницість ницої людини». Мислитель аналітичного складу, Гоголь немовби розкладає людину, котра вочевидь розпадається на складові частинки, стає мертвою, спрощується, скорочується й навіть обертається на алегорію одного органа, внаслідок чого стає калікою, потворою, а муза самого Гоголя — відьмою, прихованою помстою. Сприймаючи людину, що розвалюється, він руйнує її органічний, цілісний образ, який постає у письменника чудовиськом — потворна галерея «мертвих душ», здеградованого, здегенерованого колишнього панства, образи національного відмирання покозаченої шляхти.

В останні роки життя М. Гоголь, не бачачи реальності умов удосконалення людини в недосконалих формах дійсності, лякаючись своєї демонічності бачити «темні» стосунки людського буття, в пошуках правди й добра звертається до Бога. В ньому він убачав світ почуттів, розуму, правди, світ, який несе з собою гармонію і закон, творить усе прекрасне. Ставлячи над усе любов, яка вища за все тлінне, минуще, Гоголь закликав жити для любові, оскільки сама людина є витвором любові Божої до неї.

Шеллінгіанські витоки філософії українського романтизму. Західноєвропейський романтизм сприяв не тільки літературно-культурному розвиткові українського письменства, а й формуванню філософської думки в Україні, де суттєве значення мало сприйняття й осмислення на початку XIX ст. ідей класичної німецької філософії Канта, Фіхте й особливо Шеллінга. Дещо пізніше російськомовна філософія України знайомиться з філософськими ідеями Гегеля шляхом студій української молоді в німецьких університетах і через запрошення до країни західних професорів, серед яких в основному були вихідці з Німеччини. Характерно, що саме через Україну йшло проникнення ідей Канта, Фіхте, Шеллінга в Росію шляхом перекладу їх праць на російську мову. Першим, хто приніс шеллінгіанство в Україну й Росію, був професор Петербурзької медико-хірургічної академії, виходець з України Д. М. Велланський.

Удосконалюючи свої знання за кордоном, у Вюрбурзі він прослухав лекції Шеллінга, став поширювачем і захисником його ідей, пристосовуючи їх до теоретичного узагальнення природничих наук. Співзвучно до романтичних ідей раннього Шеллінга він вважав, що метою дослідження природи є не емпіричне й поверхове пояснення окремих фактів, а пошук загальних принципів, єдності й гармонії в природі.

Саму природу, світ він розглядав як народження, відображення загального життя, суттю якого є абсолютний розум, абсолютна ідея, наголошував, що весь світ володіє життям, і все, що в ньому є, то лише види прояву цього «загального життя». Тут немає абсолютного спокою, все перебуває в стані постійного руху, під яким він розумів виникнення нового, сходження, розвиток. Із точки зору Велланського, життя неорганічного світу розкривається в динамічних процесах магнетизму, електризму та хімізму, створених матерією. Косність матерії й існування в природі нематеріального свідчить про існування верховного абсолютного розуму. Органічна природа міститься в неорганічній так, як душа в тілі або ідеальна істина в реальній формі, й тому однієї без іншої зрозуміти не можна. Обстоюючи цілісність природи, вчений звертав увагу на подібність органічних процесів з космічними, підкреслював, що лише в людині здійснюється цілісна організація світу на землі.

Справжньою філософією він вважав фізіологію, яку не відокремлював від фізики. Що ж стосується пізнання, то Велланський пов'язував його з трьома самосвідченнями людини: момент спостерігаючого суб'єкта, розгляд об'єкта й пізнання самого себе. Тільки тоді, коли людина пізнає себе, знайде в собі внутрішній світ, здійснюється пізнання абсолютної сутності природи. Звідси випливає реальна послідовність наук: фізика — органічна фізика або фізіологія — антропологія. Суперечність усього існуючого вчений розглядав як закономірність, котра пронизує весь світ, усі матеріальні та духовні явища. При всьому романтизмі своїх поглядів, на відміну від інших романтиків, що абсолютизували роль і значення поезії, філософію Велланський ставив вище від поезії, наголошував, що вона не може бути справою всіх людей, і філософії не можна нікого навчити, оскільки для неї потрібна природна самостійність кожного.

На все життя Д. Велланський зберіг любов до України, листувався з визначними діячами української культури (М. Максимовичем, М. Білозерським, І. Мартосом та ін.). Справжній характер нації вбачав тільки в простому народові, його житті, культурі.

Ідеї натурфілософії Шеллінга знайшли сприятливу основу для свого розвитку в Рішельєвському ліцеї; провідниками їх тут стали М. Д. Курляндцев, К. П. Зеленецький, Й. Г. Міхневич.

М. Д. Курляндцев, професор військових наук, а пізніше математик Рішельєвського ліцею — перший перекладач праць Шеллінга на російську мову, пропагандист шел-

лінгіанської філософії. Дотримуючись позицій об'єктивного ідеалізму Шеллінга, близьких до пантеїзму, властивого романтичній традиції, він стверджував, що природа й людина створені єдиним, вічним началом — Богом, вони одухотворені божою думкою. Природа постає як гармонійне ціле, витвір досконалого життя. Як прихильник дедуктивно-синтетичного методу в дослідженні природи він критикував всеіндуктивізм, метафізичні погляди, захищав єдність і взаємозв'язок усіх явищ природи, ідею динамічного її розвитку. Вчений критично ставився до природознавців-емпіриків за те, що вони в процесі пізнання поділяли природу на особливі світи, підмінюючи закони вигадками. На його думку, це веде до розумового хаосу, підриває могутність самого пізнання, оскільки абсолютизація досвіду обертається недооцінкою теоретичного мислення, здатного пізнати світ у його єдності матеріального й ідеального. Водночас критикував схоластичні побудови й середньовічний світогляд, високо оцінював учення Коперника, Галілея, Ньютона.

К. П. Зеленецький, філолог за фахом, виступив автором ряду теоретичних публікацій, у яких розвивав ідеї шеллінгіанства. В дусі цього вчення він вважав, що життя складається з двох стихій: безумовної сутності самого духу, який не підлягає свідомості, та сукупності вражень зовнішнього світу й спостережень власної свідомості. Першу він називав підметністю, суб'єктивністю як вищу єдність і байдужість духовній сутності, другу кваліфікував як предметність, що є вищою від багатоманітності й складності безконечних змін у просторі й часі видимого світу. Першим законом духу Зеленецький називав закон самосвідомості. Дію цього закону вбачав у тому, що дух виходить із стану спокою, замкнутого в собі стану, переходить у явище — положення часткове й часове, що вимагає певної діяльності. Предметом цієї діяльності духу виступає явище, а метою — пізнання. Досягаючи цієї мети, дух визначає зміст явища в системі буття, оволодіває ним і усвідомлює це. Така самосвідомість і є першим законом діяльності духу. Дух оволодіває тільки тим, що узгоджується, відкидає несутнє, й тому явища предметності перебувають у духові, не порушуючи його самобутності, оскільки вона є свідомістю розумності, а сам процес пізнання постає як єдність чуттєвого й раціонального. У науці досвід і умогляд одне без одного безсилі, якщо тільки умогляд не хоче бути пустим привидом, а досвід тільки речовим. У пізнанні досвід і розум завжди діють нерозривно.

Знання К. Зеленецький розглядає як формальну сторону доступності розуміння речі, де діяльність реальності полягає в єдності, злитті внутрішньої та зовнішньої сторін життя, а закони буття й закони пізнання постають законами розуму. Тотожність духу (мислення) й буття (природи) — найкращий спосіб доведення істини, оскільки тут зіставляється те, що відображується, з тим, котре відображує. Мислення Зеленецький розглядає як діяльність розуміння свідомості, осмислення діяльності духу, який спочатку сприймає явище, оволодіває ним, потім розглядає його як щось дане, конечне, визначене. Першим моментом мислення є страждання, другим — власне мислення, третім — споглядання духом явища як думки, буття свідомості. У цьому напрямі дух діє під виглядом фантазії, результатом якої є повідомлення, потім — у вигляді розуміння, наслідком якого стає істина й воля. Конечним результатом постає благо. Загальним напрямом дії людського духу для Зеленецького, як і для значної частини романтиків і самого Шеллінга, є релігія: бо якби дух із першого оволодіння не був розумним як справа рук передбаченості творця, то він упав би в безсиллі перед світом баченого.

Історію К. Зеленецький розглядав як життя роду людського, що знаходить своє втілення в житті народу. Сутність людства складається з тих самих стихій, що й сутність кожної людини: духовної (діяльність релігії, духовна, розумова діяльність) і тілесної (промислова, мануфактурна, торговельна діяльність). Народ, вибираючи мету і здійснюючи її, має свої особливості. Політична історія є історією боротьби взаємних відносин осіб, які відображають життя людства. Кожний народ має свою історію і проходить три періоди розвитку: дитинство (як стихія племені), зрілість (організоване тіло) й старість (вичерпність стихій). Політичне буття народу завжди відбиває буття його внутрішніх духовних і промислових сил. Першому періодові властива перевага фантазії, другому — розсудку, третьому — розуму. Ставлячи питання про історію філософської думки в країні, Зеленецький не без підстав зауважував, що вона у нас була не історією філософського знання, а історією відношення до нього.

Шеллінгіанство під впливом романтичних традицій було притаманне Й. Г. Міхневичу, професору Київської духовної академії, а з 1839 р.— професорові філософії Рішельєвського ліцею. Філософію він розглядав як науку свідомості, котра вивчає все те, що є в ньому, тобто загальні начала, початкові форми, вічні закони й конечні цілі. Як така, наголошував Міхневич, філософія є знання не тільки суб'єктивне, а й предметне, оскільки без знання предмета, що пізнається, не буває знання пізнаючого суб'єкта. Прагнучи в

своєму баченні поєднати все з собою і себе з усім, свідомість розкриває свою діяльність у трьох актах: прагненні від себе до не-себе (від людини до світу), від не-себе до себе і від світу людини до першоджерела всього — Бога. Вказане, на думку Міхневича, свідчить про те, що філософія є наука не емпірична, а умоглядна, випливає з ідеї, хоча в самому розумі важко відокремити природне від надприродного, визначити межі й показати ступінь природної діяльності розуму.

Питання про співвідношення філософії й релігії Міхневич розглядав із теїстичних позицій, заявляючи, що першою й основною істиною, на якій тримається все наше знання, є істина буття Бога — «Бог є верховне начало і останній кінець усього». Наявність цієї істини, з одного боку, обмежує розум, а з іншого — відкриває можливість здолати цю обмеженість шляхом звернення до Святого Письма з його вірою в Христове Одкровення. Звідси вимога Міхневича, щоб гордий розум людини не піднімався над розумом Бога, а перебував у належній слухняності вірі. Це не перешкоджало Міхневичу звертатися до інших систем німецької філософії, завдяки чому він виробляв елементи історичного підходу до зіставлення етапів розвитку філософської думки, що вже було новим у її осмисленні. Свідченням цього може бути висока оцінка Міхневичем філософії Гегеля, заслугу якої він убачав у перетворенні філософії в науку абсолютного саморозвитку духу, науку свідомості. В осмисленні змісту цієї науки Міхневич значною мірою тяжіє до академічного напряму філософії того часу, хоча переважаючими в його творчості все ж таки залишаються елементи романтизму.

Кирило-Мефодіївське братство. Синтез ідей романтизму й народності в єдності літературного, соціально-політичного та національно-визвольного аспектів знайшов своє відображення в діяльності й творчості діячів Кирило-Мефодіївського братства. Організоване в Києві в грудні 1845 р. воно проіснувало до березня 1847 р. До його складу ввійшло близько ста представників різночинної інтелігенції — чиновників, учителів, учених, письменників, студентів. Душею організації були її фундатори: чиновник при Київському генерал-губернаторстві М. І. Гулак, професор Київського університету М. І. Костомаров, колишній студент цього університету В. М. Білозерський, геніальний український поет Т. Г. Шевченко, культурний діяч П. О. Куліш. Найважливішими програмними документами Товариства були написані М. Костомаровим «Книги буття українського народу»

(відомі під назвою «Закон божий»), «Статут слов'янського товариства» і звернення до найбільших слов'янських народів — росіян, українців, поляків. Засудження автократизму й тиранії в документах братства поєднувалося із захистом ідей соціальної свободи й рівності, рівноправності й братерського союзу народів, простим і дохідливим поясненням українському читачеві, що український народ може й мусить бути суб'єктом історичного процесу нарівні з іншими народами.

Зберігаючи ідеї романтизму й народності, переломлені через конкретні умови соціального буття українського народу та його духовну спадщину, «Книга буття» в стилі євангельських пророцтв, перейнятих ідеями месіанства, віщує: «Бог создав світ: небо і землю і населив усякими тварями і поставив над усею тварью чоловіка і казав йому плодитися і множитися і постановив, щоб род чоловічеський поділився на коліна і племена, і кожному колінові і племені даровав край жити, щоб кожне коліно і кожне племено шукало Бога, котрий от чоловіка недалеко, і поклонялись би йому всі люди і віровали в його і любили його, і були б усі счастливі.

Але род чоловічий забув Бога і отдався диаволу, і кожне племено вимислило собі богів, і в кожному племені народи повидумували собі богів і стали за тих богів биться, і почала земля поливатися кровію і усіватися попелом і костями, і на всім світі сталося горе, і біднота, і хвороба, несчастя, і незгода.

...І так покарав Господь род чоловічеський, що найбільша часть його, сама просвіщенна, попалась в неволю до римських панів, а потім до римського імператора.

І став римський імператор царем над народами і сам себе нарік богом».

Далі мовиться про те, що й у нові часи людям притаманні ті самі гріхи, які були в давнину. Всупереч діячам культури, які вважали, що серед усіх народів лише поляки зосталися чистими перед Богом, всупереч Москві як «третьому Риму», Костомаров вважав праведним український народ. Із давніх народів до суспільного ідеалу (свободи) не наблизились, на його думку, ні євреї, ні греки. Давні вибрані народи мусили дати місце новим європейським народам, у тому числі наймолодшому з племен — слов'янському. Але й християнські молоді народи почали відбиватися від божих заповітів. Польща стала країною найтяжчої неволі, бо панство там без жодного закону вішало й убивало своїх кріпаків. Москва утвердила в особі самодержавного царя ідола й довершила великий гріх, знищила вільне новгород-

ське народовладдя. Тільки один український народ не любив ні царя, ні панів, а сформував «істеє братство» — козацтво. Небезпечна для сусідів дія політичних принципів старої України спровокувала війни з нею Польщі та Москви. Політично Україна згинула, але репрезентовані нею політичні принципи переможуть. Народ, «найменьший в народах», позбавлений державності, стане зразком для багатших і зорганізованіших. «І встане Україна з своєї могили, і знову озоветься до всіх братів своїх слов'ян, і почують крик її, і встане Слов'янщина, і не позостанеться ні царя, ні царевича, ні царівни, ні князя, ні графа, ні герцога, ні сіятельства, ні превосходительства, ні пана, ні боярина, ні крепака, ні в Московщині, ні в Польщі, ні в Україні, ні в Чехії... Україна буде неподлеглою Річчю Посполитою в союзі слов'янськім». Щодо останнього в «Статуті...» зазначалось: «Приймаємо, що духовне і політичне сполучення слов'ян є істинне їх призначення, до якого вони прагнуть... Приймається, що кожне плем'я повинне мати правління народу і зберігати повну рівність співгромадян, по їх народному християнському віросповіданню і стану».

Формулювання таких положень вимагало певної опори на наукові дослідження. Безумовно, що на становлення світогляду Костомарова значний вплив справили філософська спадщина вітчизняних мислителів, з якою він був добре ознайомлений, його власні пошуки й дослідження, де на перше місце ставились проблеми історіографії, рушійних сил суспільного розвитку, національного питання, життя народу та його культура. В осмисленні цих проблем він спирався на вчення найавторитетніших представників світової історичної науки, починаючи від романтизму до епохи позитивізму. Тут Костомаров цілком виправдано виступив проти сучасної йому історіографії школи істориків державності, особливо російської, представники якої абсолютизували принцип державності, перетворивши державу як таку в єдину істинно діючу історичну силу. На його думку, головним недоліком історіографії є те, що вона ковзає на поверхні життя минулого, не розкриваючи самого змісту цього життя в усій багатоманітності — побуті, звичаях, почуттях, прагненнях. Історія не зводиться лише до історії державності. Для історичного аналізу вихідним пунктом має бути не держава сама по собі, а здійснення людини в певній спільноті та асоціаціях, де людина не губиться й не блукає серед політичних надінститутів. В історичному процесі народ — не бездушна маса, не матеріал для держави, а жива стихія історії. Він є змістом, а державність — це тільки форма, яка живиться діяльністю народу. Вивчати історію

треба насамперед як історію народу, його духовного життя, яке постає вирішальним в історичному процесі. Водночас, зазначав Костомаров, найдетальніший опис подробиць домашнього, юридичного, громадського побуту буде мертвим, якщо він позбавлений живої душі народу, його надій і прагнень.

М. Костомаров уже в ранніх дослідженнях, зокрема в «Мысли об истории Малороссии», вперше в українській історіографії ретельно з'ясував хід і сутність історії України, зв'язаних з культурним і духовним життям народу. Це відбилося в програмних документах братства. Пізніше, повертаючись до цього питання в працях «Правда москвичам про Русь», «Дві руські народності», дав розгорнуте епічне полотно історичного процесу України. Він доводив, що український народ має свою історію, мову, культуру, психологію, показав, що етнічна спільність народностей не є одвічною й незмінною категорією, а постає змінним організмом. Формування державності завжди йшло таким чином, що сильніша народність пригнічувала слабші, намагалася підкорити, а іноді асимілювати їх. Тому жодна держава, в тому числі й Російська імперія, не складалася з однієї народності, і навряд чи є народ, у якому б не можна було виявити нинішнє й минуле існування складових частин, які володіють своєю самобутністю. Це стосується й українського народу, його місця й становища в Російській імперії.

Доводячи окремішність українського народу, його культури й світогляду, Костомаров пов'язував це з такими рисами, як індивідуальність, нахил до ідеалізму, глибока релігійність, демократизм, замилування свободою, нехіть до сильної влади. Усе своє життя він обстоював самобутність українського народу, його право на гідне існування, на розвиток національної культури, рідної мови. Важливим чинником піднесення національної свідомості, розвою духовної культури він вважав розвиток освіти, науки. М. Костомаров був послідовним у несприйнятті пустого базікання, гри в національну культуру, якими намагалися деякі діячі підмінювати реальну, конкретну роботу. Вирішення національного питання Костомаров вбачав у децентралізації Російської імперії, в становленні федеративних засад у взаємовідносинах народів Росії, де кожному з них гарантуватиметься право мати свій уряд, рівність громадян незалежно від віросповідання, походження та суспільного становища. Авторитаризмові він протиставляв єдність і спільність народів у федеративно-демократичній організації суспільства, принцип рівності всіх багатств при збереженні приватної власності, знищення класів і злиття народу в єдине ціле.

Звичайно, на той час ідея федеративного устрою держави була не новою для соціально-політичної та філософської думки Західної Європи, з якою Костомаров був обізнаний. Її проповідував І. Кант, обстоюючи добровільний союз «федерації всіх держав», де гарантоване право всім членам суспільства. Перейшовши від Канта до романтиків, ідея союзу народів, всезагальної держави як всезагальної форми творчості, за якою кожний народ має право на територію, що він займає, захищалася Фіхте, Шеллінгом. Переваги федеративного устрою значною мірою демонструвалися Сполученими Штатами Америки, чого не могли не враховувати братчики. Однак Костомаров, вірний своїй історіософській концепції, аж ніяк не обмежувався зовнішніми впливами цих ідей, а шукав їхні реальні витоки в народному житті саме свого народу. Обгрунтування федеративної організації державності він знаходив в історії Київської Русі, її удільно-вічовій системі, котра тяжіла до федеративних засад, на основі яких формувалась державно-адміністративна структура, що випливала з суті становища слов'янських народів, їхнього життя. «Удільність», із точки зору Костомарова,— це такий лад, за якого самобутні частинки, не знищуючись і не припиняючи своєї окремішності, разом утворюють одне державне тіло. Найповніше переваги такого устрою проявилися в Україні тоді, коли замість довільних князівств почали виступати самобутні землі за природним поділом. Україна завжди прагнула саме до такої форми державності, набуваючи її в організації українського козацтва. Зважаючи на те, що історія України не знала повного федералізму, Костомаров усе ж таки вважав за потрібне пов'язати розвиток українського народу саме з такою формою організації. «У майбутньому Слов'янському союзі, в який ми віримо і до якого сподіваємося,— зазначається в програмних документах братства,— наша південна Русь повинна становити одну державну цілість на всьому просторі, де народ говорить українською мовою, зберігаючи єдність (з Росією), заснованій не на згубні, мертві централізації, але на ясні свідомості рівноправності своєї власної користі...» При цьому Костомаров постійно підкреслював, що визнання за народом окремішності, права своєї особистості при загальній та особливій свободі не веде до ворожнечі між народами, до «роз'єднаності» й «відокремленості». Навпаки, якщо державне начало поважатиме народності, ставитиметься до них не як до другорядних, підпорядкованих, нижчих, а як до самобутніх, самоправних, тоді не може бути ні незадоволення державою, ні ворожості до інших, разом з'єднаних народностей.

Романтичним світорозумінням пройнята вся творчість Костомарова. Його романтизм випливає із самої української культури. Це особливо відчутно, коли соціальні та національні мотиви переломлюються через колізію свого часу, духовне відродження людини, що властиве й іншим братчикам, особливо П. Кулішу та Т. Шевченку.

Світогляд П. Куліша формувався під впливом багатьох чинників. Він добре знав сучасну йому вітчизняну та західноєвропейську культуру, соціальні вчення. Був знайомий з творами Бекона, Декарта, Спінози, французьких просвітників XVIII ст. Позитивно оцінював дослідну філософію Бекона, «скептицизм» Декарта, з симпатією ставився до філософії Спінози, вплив якого відчутний у ранній період його творчості. Грунтовно вивчав нову західноєвропейську філософію, особливо німецьку. Та емоційній, імпульсивній натурі Куліша більш за все імпонувала романтична традиція, хоча й тут він був непослідовний. Так, Д. Чижевський зазначає еволюціонування поглядів Куліша від романтизму до позитивізму, від релігійного світогляду до культу миротворчої науки, від православ'я до позитивної релігії для всіх людей і народів, від козаколюбства до козакофобства. Дослідник вбачав у цьому не тільки трагедію Куліша, а й романтичної культури загалом, яка, йдучи від однієї протилежності до іншої, швидко повертається назад. Єдине, в чому він був послідовний,— це в ідеї України, її воскресінні. З цієї ідеї виростає міцне коріння його романтичного світогляду, який за всіх хитань Куліша все ж таки залишається стрижневим у його творчості.

Передусім попри всі зміни поглядів на релігію Куліш завжди був релігійною людиною, і ставлення до релігії у нього було типово романтичним. Так, зазначаючи, що релігія виступала глибинним двигуном українських діячів 40-х років, стосовно себе він писав: «...а я був дуже релігійним. Без фанатизму і нетерпимості... я був ентузіастом біблійного слова. Воно подібно гарячому вугіллю запалило серце моє і любов, дружбу і свого роду патріотизм — патріотизм українського слова». Визнаючи ідею творення світу Богом, Куліш ототожнював Бога й природу, розглядав Бога як «душу душі вселенської». Звідси і його вимога узгодження дії людини з законами природи. На думку Куліша, дерево, злаки, навіть мінерали краще узгоджуються з законами природи в своєму житті, ніж так званий вінець природи — людина, бо перші просто наслідують природу, тоді як людина починає мудрувати й відступати від неї. Проте це не означало заперечення Кулішем можливості пізнання явищ природи, використання набутих знань у людській діяльності.

Він був твердо переконаний, що наука потрібна людям, але за умови, що вона не відхилятиме ідеї «царства Божого» як вільного, тотожного самому життю джерела оновлення, «слова життя, науки наук», носієм яких є Ісус Христос.

Подібним чином підходив Куліш до пояснення суті людини, історичного розвитку суспільства. Дотримуючись позиції фаталістичного детермінізму й надаючи йому есхатологічного забарвлення, він вважав, що безконечний космос дає людям закон громадянського життя, в якому домінуюча роль належить ідейним духовним чинникам. Ідеї безсмертні, як безсмертна душа людини, в глибині якої (в серці) концентруються всі переживання, помисли, надії, пророча сила. Між серцем людини і зовнішнім у ній точиться постійна боротьба, боротьба поверхні й глибини душевної. Тому потрібно прислуховуватися до живого голосу душі народу, відкинути все зовнішнє, вороже, шкідливе, наслідувати історичну ідею — слово Боже, відбитком якого є ідеал народний. Та знову ж таки, відводячи домінуючу роль в історичному розвитку людства ідейним, духовним і моральним началам, Куліш не заперечував ролі та значення матеріальних, економічних факторів. Схвалюючи твори Сміта, Кене, він наголошував, що «сила економічна завжди багато значила: без неї сила моральна — що душа без тіла».

Розглядаючи питання про роль народних мас і особи в історії, Куліш висловлював суперечливі й часто протилежні думки. В одних випадках він вихваляє народ, високо цінує його боротьбу за своє визволення, в інших — заявляє, що до кращого життя можуть привести лише освічені одиниці, оскільки несвідомий народ є пасивною масою і не здатний до самостійних розумних дій. Відзначаючи роль і значення українського козацтва в боротьбі за національну незалежність, Куліш дає досить негативну оцінку й самому козацтву, і його провідникам (С. Наливайку, Б. Хмельницькому) за виступи проти законного уряду. Тут мається на увазі польський уряд, з боку якого Куліш не вбачає систематичного гноблення українського народу, а навпаки, вважає, що польським панам Малоросія зобов'язана своїм речовим статком. Вигнання поляків з України, на його думку, було водночас і вигнанням південноруського панства, яке мало неспростовне право на володіння землею. Прецінь дещо раніше сам він зазначав, що поляки були твердо переконані в походженні мужиків від Хама, в тому, що вони створені для праці на панів. Українське ж панство, займаючи різноманітні урядові посади в гетьманщині, привласнювало собі обманом і насильством козацькі землі.

Загалом, прив'язавши історичну ідею до слова Божого, Куліш менш за все цікавиться майбутнім і теперішнім, романтизує минуле, звертається до нього як такого, що закодоване у вічному, але засипане, забуте, існує, як скарб. Свідчення про нього він шукає в народній творчості, поезії, вважаючи, що поезія є первісною по відношенню до історії й філософії. Романтичне усвідомлення цінностей минулого, як вічних і сталих, зумовило пошук Кулішем культурних ідеалів у минулому, заклик повернення до нього. Конкретним утіленням цього постає його хутірська філософія, як своєрідна реакція на міщанство та псевдоцінності бездуховної цивілізації й урбанізації.

Куліш звинувачує урбанізацію в розбещеності народу, у відступах від віри й віковічних звичаїв своїх батьків. «Не хочемо,— заявляє Куліш,— ніяких благ цивілізації, коли за сі блага діти наші не вмітимуть із нами, під нашу старість, розмовляти, коли вони нас, а ми їх через їх велику освіту, не розуміємо». На противагу такій «цивілізації» й «освіченості» він обстоює хутірську філософію, основану на вимозі повернення до життя природи, правди людської і людської душі, де ще зберігаються справжні, на його думку, цінності людського буття.

До П. Куліша, як і до М. Костомарова, міцно прилипло тавро в імперські часи «сепаратиста», а за радянського періоду — ідеолога українського буржуазного націоналізму. Таким він ніколи не був, і сам постійно вважав себе російським письменником в імперському, а не в етнічному плані. Однак це не перешкоджало йому бути палким патріотом своєї Вітчизни, думати про неї, ставити її в центр своїх творчих пошуків, доводячи свій патріотизм до україноцентризму. Визначальним стимулом своєї праці Куліш вважав збереження національних традицій, розвиток української культури, ствердження почуття національної свідомості. Особливу увагу він приділяв українській мові як передвічному скарбові народного серця. Саме мова, рідне слово, на його думку, вернуло нам повагу між іншими народами, заклало підвалини під наше життя та історію. З цих позицій засуджував він відсутність національної пам'яті, а водночас і панегіричне вихваляння свого історичного минулого, висміював тупість української шляхти й зрусифікованого міщанства, закликаючи до людяного в людині. «Читайте книги, чужих авторів,— пише Куліш,— а проте своєї мови рідної і свого рідного звичаю вірним серцем держітесь. Тоді з вас будуть люди як слід». Високо оцінював він роль і значення російської літератури, та водночас обгрунтовував необхідність становлення нової української літератури, яка

зайняла б гідне місце серед культур і літератур інших народів. Не відкидав він і досягнень світової культури, з урахуванням яких вважав можливим федеративний устрій Росії як парламентарної республіки, до якої мала ввійти Україна.

Як справедливо зазначається, цитатами з Шевченка, як цитатами з Біблії, можна доводити «все», і кожна «ідеологія» чи «партія» у нас може за їх допомогою з тріумфом проголошувати Шевченка «своїм», відтворюючи вигідний для себе образ. І справді, в шевченкознавстві часто витворюється культ поета й бажане його бачення. Звертаючись до цього питання, Г. Грабович виділяє три найбільш узагальнених образи Шевченка: з точки зору соціалістичного реалізму Шевченко подається як матеріаліст, атеїст, революційний демократ, речник народу, що полум'яно закликає зі зброєю в руках виступати проти кривавих гнобителів, «більшовик, але не вповні ленінський і не без помилок»; у розумінні Донцова — крицевий носій національності, державної ідеології, лідер-трибун, що закликає до безжалісної розправи не тільки з ворогом-окупантом, а й зі своїми нікчемними й запроданими земляками; з точки зору народництва (від Костомарова до поетів та публіцистів наших днів) Шевченко сприймається як Пророк і Геній, мислиться лише крізь призму народу; з ним ідентифікується Україна, українство, потреби й доля українського народу. Звичайно, в кожному з зазначених образів Шевченка є частка істини; в цілому ж він постає настільки заромантизованим, що говорити за його власний романтизм не доводиться. Натомість романтизм становить єство його поезії і є не просто результатом впливу західноєвропейських ідей (хоча це не виключається), а органічним зростанням з традицій народної творчості.

Широкий діапазон суджень щодо світогляду Шевченка, його витоків. На думку Є. Маланюка, Шевченко, як і Гоголь, вийшов з єдиної верстви козацької, яка потім під адміністративним тиском російської імперії роз'єдналась. Якщо Гоголя породило українське дворянство, котре національно деградує, то Шевченка — закріпачене селянство, де є значні відсотки колишньої шляхти, в якій відбувається повільний процес регенерації. Потрапивши до Петербурга, він своїм «селянським» національним здоров'ям не тільки не відчув згубного впливу його життя, а й зумів оформити свою розумну національну суть, висвітити орієнтири державності, акумулювати національний дух, передати його не тільки живим, а й майбутнім поколінням. У його творчості синтезована єдність душі й тіла, духу України, й саме завдяки цьому синтезові людина постає в нього як образ Божий: вона ніколи не скалічена, однакова в добрі й злі, багата внутрішнім змістом.

Світогляд Шевченка, зміст його поезії І. Крип'якевич виводить не з суспільного стану поета, як це робить Є. Маланюк, а із сутності умов, у яких він жив і творив. А це — зростання там, де доживали свій вік очевидці коліївщини, де були живі згадки про козаччину, де співали думи про Хмельницького, де були злидні, нужда й упокорення селянина-кріпака. Глибоке знання життя, традицій боротьби за волю й не менше прагнення до неї дало йому змогу інстинктивно відчути минуле, виробити свій погляд на світ, давні часи й події, звернутися не тільки до сучасників, а й до потомків із закликом вирішувати вічні проблеми, що сягають самих основ національного буття. Звернувшись до минулого в ідеалах народної традиції, він знайшов мотиви, співзвучні своїм ідеалам суспільної справедливості, свободи й національності, протесту проти політичного гніту й усякого посягання на свободу й гідність людини, людської особистості. Саме цим він і заклав міцні підвалини національного відродження.

Д. Чижевський, характеризуючи світогляд Шевченка як «антропоцентризм», сутність якого полягає у зведенні людини в центр усього буття, всього світу, як природи, так і історії, всіх сфер людської культури, зумів розкрити специфіку цього погляду, особливо стосовно природи. З точки зору цього світогляду, природа постає в поета як щось підпорядковане людині, резонатор або дзеркало, прислуховуючись і вдивляючись у які, людина чує й бачить саму себе. Природа відгукується на все, що діється в серці людини, відбиває її внутрішнє життя в наочних образах і символах. Проте як саме природа відгукується на життя людського серця, говорить з людиною, озивається до неї, підслуховує її, сумує, хвалить Бога, плаче, сміється,— все це залежить від того, що переживає людина, яка завжди залишається в центрі образу, історії, історичної події.

Визнаючи справедливою характеристику світоглядних позицій Шевченка Д. Чижевським (хоча вона властива й попереднім оцінкам, але чітко не виражена), доречно звернути увагу на ту особливість формування світогляду поета, на яку вказує Г. Грабович. Він підкреслює, що в центрі світогляду творчості Шевченка стоїть насамперед відчуття самого себе, власної долі й болю, свого «я», чітко структурованих через інтенсивний автобіографізм самого митця як поета, носія Слова. Шевченко й став великим поетом, Генієм, Пророком тому, що духовні колізії свого часу зро-

бив драмою свого життя, а патріотизм — мірою справжньої любові до людини. Саме через символізм автобіографізму витворюється модель усього творчого світу Шевченка з чітким висвітленням гостроти поділу на демони добра й зла, без жодного компромісу середини стосовно самого себе й стосовно інших. Тому у сфері його творчості вміщується все, оскільки воно людське.

На сторожу людського ставиться Слово, носієм якого є сам поет. Зливаючи свій голос із голосом Бога, він постає пророком, а його слово — пророчим. Подвижницька постать пророка надає силу поетові, а відкритість, здатність оголити себе й бачити правду надають сили пророцтвам поета, вимагають дотримуватися сили правди й не «лукавити з собою». З пророцтвом поета пов'язується ще один елемент романтизму його світогляду — міфотворчість. Міф постає тут аналітичним і систематичним окресленням пророцтва, з'єднанням холодного розуму з гарячими почуттями, засобом висвітлення захованого, затіненого, вищого й віщого, віщування правди, модернізації цієї правди як відповіді на сучасне для митця, репрезентованого минулим, за яким знову ж таки стоять не ідеї, сили, події, а люди. Вказане й зумовлює цілісність світогляду Шевченка як Генія й Пророка, силу й славу його великої правди.

Т. Шевченко не лукавив із собою в послідовній антикріпацькій і антицаратській позиції, критиці соціальних, економічних і політичних порядків самодержавно-кріпацької Росії, справедливо вважаючи кріпацтво й самодержавство основою не тільки небаченого гноблення народів, а й причиною відсталості самої Росії. Боротьбу за справедливість, щастя й добро проти зла і насильства Шевченко тісно пов'язував з ідеєю милосердя, яке розумів як істинно людське почуття, співчутливе ставлення людини до людини, прагнення робити добро, допомагати здолати горе, нещастя. Він гнівно засуджував тих, хто принижував беззахисного, топтав його гідність, обманював, зобижав людину, робив їй зло, спричиняв муки й страждання. Милосердя визнавав вищою основою людської гідності, духовності, людських стосунків, дій, учинків.

Світоглядні позиції Шевченка зумовили його ставлення до минулого, історії. Візія світу у нього за всієї загальнолюдської спрямованості глибоко національна, позачасова. Символічним кодом у ній зосереджуються колективні надії і пам'ять, минуле, сучасне й майбутнє, розкриття яких дає змогу пізнати правду й про приховані колективні гріхи, й про «золотий вік». В історичному інтелектуальному ключі все це спрямовується на глибоке відчуття української історичної долі й колективної душі, природним чином поєднуючи, здавалося б, несумісні способи мислення — мислення XVIII ст. козацько-станового патріотизму як апофеозу України, її історії й права, з романтичним апофеозом світової своєрідної релігії народу. Проявляючи значний інтерес до історії України, Шевченко в минулому бачить передусім живих, конкретних людей, які стогнуть у кайданах (стогнуть так само, як і сьогодні), усвідомлює, що неправда є неправда людська, неправда царів, панів, попів, а неволя є неволя мужицька, неволя українська. Особливо цікавлять його в історичному минулому України події, пов'язані з визвольною боротьбою українського народу проти своїх поневолювачів, соціального рабства, національного гноблення. Він високо цінував Запорізьку Січ, історичних діячів, які стояли на чолі визвольної боротьби українського народу, сприймав і цінував їх такими, якими вони були.

Т. Шевченко, виражаючи ненависть до царату й російських поміщиків, які вважали Україну своєю провінцією, не переносив цієї ненависті на російський народ, на кріпаків, що конали в неволі, як і кріпаки українські. Любов до українського народу поєднувалась у нього з любов'ю до інших народів, із вірою в те, що не має бути ні уярмлених, ні знедолених. Він культивував почуття єдності й дружби народів, визнання за ними права вільно розпоряджатися своєю долею, гідною людського існування, без усякої зверхності над іншими в «сім'ї вольній, новій».

В українській літературі Шевченко був першим, хто закликав українців не цуратися самих себе, довів, що самостійність і самоутвердження України має історичні й соціальні виміри. Він завершив процес формування нової української літератури, розвинув і утвердив українську літературну мову як фактор національної самосвідомості, могутню зброю в розвитку культури українського народу. Шевченко спростував великодержавне твердження про те, що українська мова взагалі не існує, й погляди русифікованого, «освіченого» панівного класу на українську мову як на мужицьке «нарєчіє». Поет розглядав рідну мову як культурне надбання, найбільшу духовну цінність народу, виступав проти її засмічення, за подолання примітивізму, закликав навчатися чужого й не цуратися свого.

Типово романтичним було ставлення Шевченка до релігії, яке формувалося, на думку Д. Чижевського, певною мірою під впливом Д. Штрауса. У щоденниках, творах поета багато гострих висловів проти церковної обрядності, всіляких забобонів, проти зловживань релігії з політичними цілями, проти релігійних воєн, кровопролиття й сліз в

ім'я релігійних пристрастей. Архієрейську службу Божу Шевченко розглядав як щось «тібетське», «ляльковy комедію», Апокаліпсис вважав алегоричною дурницею як занепад справжньої релігійності. Він відкидав у релігії все те, що робило з неї якусь абстрактну силу, яка байдужа до потреб людей, виступає проти індивіда, перешкоджає вільному розвиткові особи, задоволенню її внутрішніх потреб. Для Шевченка релігія мала сенс як засіб боротьби за свободу людини, її щастя. Ось чому, відкидаючи те, що затуманює, псує, закриває вічний святий, істинний зміст віри, він постійно цікавився релігійними проблемами, перечитував Біблію, часто цитував її, називав «єдиною моєю відрадою». Справжньою вірою вважав народну віру, яка, зберігаючись у народних звичаях, обрядах, душі простого народу, вимагає встановлення безпосереднього зв'язку та відносин між Богом і людиною, без будь-яких посередників чи інших об'єктів наших поклонінь. За старими традиціями ідеалізував Богоматір як ідеальний тип матері; антропологізуючи Христа, наближав його до людини, цінував у ньому найкращі людські якості, високе, святе, правдиве. Для Шевченка Ісус Христос поставав захисником гноблених, виразником їхніх надій, прагнень, де любов до людини, повага, чуйність, взаємодопомога в праці, подолання труднощів і незгод виступали тією основою, без якої людина черствіє, робиться грубою, втрачає гідність, проявляє самолюбство, попирає інтереси й права інших. Стосовно самого християнства, то в творчості поета воно постає у вигляді того типу народної релігії, в якій, за образним висловом Є. Маланюка, Христос за плугом іде, а Марія несе йому їсти.

Елементи романтизму в Україні другої половини XIX ст. Романтизм, сприяючи пробудженню української національної самосвідомості, продовжував зберігати свій вплив в Україні навіть тоді, коли на Заході він поступився місцем іншим культурним течіям. Попри всі зміни соціальних і світоглядно-ціннісних орієнтацій, романтизм знаходить своє відображення в поглядах українських письменників, поетів, учених, культурних діячів, особливо істориків та філологів. Звернення до минулого, спроби через його осмислення знайти вихід на сучасність, подати його як певні символи, образи, закодовані в народному житті минулого, народній культурі, творчості, мові, загальне захоплення ними є невід'ємним супутником творчості більшості українських культурних діячів (В. Антоновича, М. Драгоманова, О. Кістяківського, П. Чубинського та ін.). Особливо чітко романтичні традиції проявляються в творчості українського вченого зі

світовим ім'ям, визнаного фахівця в галузі загального мовознавства, фонетики, граматики, семантики, етимології, діалектології, теорії словесності, фольклору, етнографії О. Потебні.

Загальна спрямованість досліджень О. Потебні про походження мови, взаємозв'язок мови та мислення, що мали значне філософське звучання, змістовну осмисленість і співвіднесеність зі станом суспільної думки того часу, вимагали пошуку відповіді на питання, пов'язані з переробкою чуттєвого досвіду людини, діяльністю її свідомості. У вирішенні цих питань ученого не задовольняли ні класична німецька філософія, ні споглядальна гносеологія метафізичного матеріалізму. Уже в своїх ранніх працях («Мысль и язык») він піддає критиці об'єктивний і суб'єктивний ідеалізм за те, що перший приймає предмети і явища природи за втілення їхніх ідей, а другий заперечує об'єктивне існування світу. Визнаючи, слідом за Кантом і Гегелем, ідею творчої активності суб'єкта пізнання, Потебня не сприймає також метафізичного та вульгарного матеріалізму, що розглядали пізнавальний образ лише механічною копією, фотографією дійсності. На основі досягнень сучасної йому науки він стає на шлях визнання первинності матерії і вторинності свідомості, стверджуючи, що якість предметів, їхні властивості не можуть існувати в окремій ідеальній сутності від самих предметів. Визнаючи всезагальний і універсальний зв'язок предметів і явищ світу, Потебня вказує на об'єктивність причинно-наслідкових зв'язків і відносин, на наявність у матерії причини самої себе, де мислення, ідеальне є властивістю матерії. Основою пізнання є чуттєвий досвід, джерелом якого виступає об'єктивна реальність. Однак, на думку Потебні, чуттєве сприйняття хоч і є основою пізнання, воно ще не дає нам знання субстанції, якості й дії, загального й необхідного, того, що складає фундамент науки. Усе це стає можливим завдяки наявності в людському мисленні раціональних форм пізнання. Тут Потебня йде за Кантом, але на відміну від нього заявляє, що визначальну роль у мисленні відіграє слово, мова. Лише завдяки мові людина змогла піднестися до вершини наукової діяльності й творчості. Тільки мова є засобом утворення понять, без яких неможлива ніяка наука.

Поставивши питання про співвідношення мови й мислення, Потебня передбачає саме ті колізії, що хвилюватимуть майбутніх представників гуманітарних наук, а його ідеї, розвинуті іншими дослідниками, приведуть до перевороту в багатьох галузях знання. Серед них — розмежування мови й мислення, синхронії і діахронії, навіть у більш сучас-

ному, ніж у Ф. де Соссюра, розумінні. Переконання Потебні в тому, що світ здатний сприйматися через мову, що саме вона формує думку, допомогли йому побачити у міфі, фольклорі, літературі (цих постійних об'єктах романтичних звернень) похідні у відношенні до мови модельні системи, до чого через деякий час прийде тартусько-московська школа семіотики. Та ріднить його з романтиками не просто звернення до міфів, фольклору, літератури. Для Потебні, як і для романтиків, мова є не ізольований феномен. Вона нерозривно пов'язана з культурою народу. Слідом за Гумбольдтом він бачить у мові механізм, який породжує думку. В мові немовби закладені творчі потенції, а думка проявляється через мову, де кожний акт мовлення є творчим процесом, у якому не повторюється готова істина, а відбувається постійний процес народження нової. Творцем мови є народ. Мова народжується «народним духом», який зумовлює національну специфіку мови. Згодом ця ідея «мови нації» з ухилом в етнопсихологію набуде розвитку в працях багатьох дослідників, у тому числі М. С. Трубецького та Г. Г. Шпета. Потебня одним із перших застосував антиномії для описування явищ мови і ранніх стадій картини світу; тим самим був безпосереднім попередником структурних методів для описування мови й семіотичного підходу до надмовних феноменів. Через усі свої наукові дослідження він послідовно проводив ідею історизму, єдності теорії і практики, наголошуючи, що теорія і практика в дійсності, в своєму наявному бутті тісно й нерозривно пов'язані між собою, відрізняючись лише в думці, мисленні.

Елементи романтизму певною мірою вплинули на світоглядну основу соціальних ідей Потебні. Він визнавав вирішальну роль праці та знарядь виробництва у становленні суспільства, вважав, що саме завдяки мові й знаряддям праці людина виділяється із тваринного світу. Основу суспільного прогресу вбачав у нагромадженні й переданні знань від покоління до покоління. Інтенсифікація суспільного прогресу залежить, на його думку, від того, хто здійснює передання знань, у яких верствах суспільства проходить їх нагромадження. Учений вважав віру в краще майбутнє людства потребою людини, бо без такої віри вона по-людському існувати не може. Підкреслюючи вирішальне значення народних мас у суспільному розвитку, Потебня звертав увагу й на роль особи в історичних процесах, указував на те, що без участі особи історія перестала б мати людський характер і перетворилася б на теологію. Він був глибоко переконаний, що розвиток цивілізації відбувається в інтересах усього людства. З цієї точки зору виступав проти спроб використання досягнень цивілізації для пригноблення інших народів, стверджуючи, що подібні дії завдають шкоди людству. Основними принципами у відносинах народів Потебня вважав рівноправність і взаємоповагу. Постійно звертаючись до історії української мови, народної творчості, теоретично обгрунтовував право кожного народу розвивати свої здібності за допомогою рідної мови.

Вихідні положення та ідеї романтизму в другій половині XIX — на початку XX ст., за умов посилення національно-визвольної боротьби українського народу за свою незалежність, залишились співзвучними, крім О. Потебні, й для інших видатних культурних і політичних діячів України — М. Василенка, В. Винниченка, В. Липинського, І. Огієнка. Романтизм послуговував їм не тільки в плані теоретичних узагальнень як світоглядних засад. Вироблені під його впливом теоретичні побудови переносилися на практичну площину розбудови української національної державності.

Таким чином, знайшовши для себе сприятливий грунт на теренах України, переломившись через специфічні особливості її соціокультурного буття, романтизм сприяв становленню нової української літератури, пробудженню національної свідомості українського народу, виявленню його національної ідентичності, виробленню історіософських, соціально-політичних концепцій та ідей, орієнтованих на збереження народної пам'яті, мови, культури, захист їхньої окремішності та подальший розвиток відповідно до нових історичних реалій.

Рекомендована література

Білецький О., Бурлачук В. Ми філологи // Сучасність. 1992. № 7.

Бородій М. К. Данило Михайлович Велланський. К., 1992.

Велланский Д. М. Пролизия к медицине как основательной науке. СПб., 1805.

Велланский Д. М. Обозрение главного содержания философии естествознания. СПб., 1812.

Велланский Д. М. Опытная, наблюдательная и умозрительная физика. СПб., 1831.

Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: В 4 т. М., 1862. Т. 1—4.

Грабович Джордж. Плоди колоніалізму та пастки постколоніалізму // Сучасність. 1992. № 7.

Грабович Г. Шевченко, якого не знаємо // Сучасність. 1992. № 11. С. 100—112.

Грушевский М. С. Очерк истории украинского народа. К., 1990.

Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 1986.

Зеленецкий К. П. Опыт исследования некоторых теоретических вопросов. Кн. 1—4. М., 1835—1836.

Зеленецкий К. П. О языке церковнославянском. Одесса, 1846.

Єфремов С. Історія українського письменства (від початків до М. Костомарова). Мюнхен, 1989.
Костомаров Н. И. Лекции по русской истории. Ч. 1. СПб., 1861.
Костомаров Н. И. Исторические произведения. Автобиография. М., 1986.
Костомаров Н. И. О преподавании на южнорусском языке // Київ. старовина. 1992. № 3.
Котляревський І. П. Твори. К., 1980.
Крип'якевич І. Історія України. Львів, 1992.
Куліш П. Листи з хутора. Пб., 1861.
Куліш П. Хуторская философия и удаленная от света поэзия. СПб., б/г.
Куліш П. О. Вибрані твори. К., 1968.
Курляндцев Н. Д. О начале, постепенном развитии и настоящем состоянии опытной физики. Одесса, 1832.
Максимович М. Малороссийския песни. К., 1827.
Максимович М. Украинския народныя песни. Ч. 1. Кн. 1. М., 1834.
Максимович М. История древнерусской словесности. Кн. 1. К., 1839.
Маланюк Є. Нариси з історії нашої культури. К., 1992.
Михневич И. Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях. Речь в торж. собрании Ришельевского лицея, 20-го июня 1839. Одесса, 1839.
Михневич И. Г. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. Одесса, 1850.
Огієнко І. Українська культура. К., 1991.
Основьяненко Грыцько. Малороссийския повѣсти. М., 1837.
Пінчук Ю. Ідеолог Кирило-Мефодіївського братства // Київ. старовина. 1992. № 5.
Потебня А. А. Слово и миф. М., 1989.
Пресняков О. Поэтика познания и творчества. Теория словесности А. А. Потебни. М., 1980.
Розумний Я Маркіян Шашкевич — символ національного відродження // Сучасність. 1992. № 6.
Русалка днѣстрова. Львів, 1837.
Скуратівський В. Микола Костомаров // Сучасність. 1992. № 9.
Тарас Шевченко. Документи і матеріали. К., 1963.
Толочко П. Видатний історик України і Росії // Київ. старовина. 1992. № 5.
Чижевський Д. Нариси історії філософії на Україні. К., 1992.
Шевченко Т. Г. Твори: В 5 т. К., 1978—1979. Т. 1—5.

УКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЧНА ФІЛОСОФІЯ XIX ст.

Академічна філософія та зміна типу філософствування ● О. Новицький про предмет, завдання й поступальність розвитку філософії ● С. Гогоцький як історик філософії ●

Академічна філософія та зміна типу філософствування. Ідеї, концепції, узагальнення нового українського письменства та творчої інтелігенції, витворені на грунті романтичного світогляду і його елементів у філософії Шеллінга, внесли значний доробок у формування духовної культури України, сприяючи постановці й осмисленню важливих смисложиттєвих проблем і національного відродження. Однак вони все ж таки були далекими від професійного філософського рівня, тяжіючи скоріш до чуттєво-емоційного, символічного сприйняття світу, ніж до його духовно-теоретичного осмислення. Останнє, починаючи з XIX ст. і впродовж нього, здійснюється в межах академічної філософії, під якою, як правило, розуміють власне професійну філософську культуру, що витворюється на кафедрах академічних світських і духовних закладів. Зазначимо, що таке розуміння академічної філософії досить умовне з точки зору рівня її викладання в університетах і духовних академіях, які представляли тоді ці заклади в Україні зокрема і в Російській імперії загалом.

Розглядаючи стан філософської думки в Україні того часу, слід указати, що ставлення до неї, як і в усій Росії, було неоднозначним. Якщо відкриття Московського університету (1755) вихованець М. Ломоносова М. Поповський розпочав із промови про користь філософії та заклику до її вивчення, то пізніше викладання філософії в університетах двічі заборонялося (1809, 1850) як шкідливої і такої, що веде до нігілізму. У боротьбі проти нігілізму, «мудрствування нових філософських систем» виключалось у викла-

данні філософії все те, що не могло бути обгрунтоване Святим Письмом. У вищих навчальних закладах (за винятком духовних академій, де зберігалися курси історії філософії, метафізики, етики, в силу чого в повному розумінні цього слова «академічною» можна назвати філософію саме даного типу навчальних закладів) курс філософії зводився до логіки та психології або ж до вольфіанської моральної філософії, вершиною якої поставала «Нравоучительная философия в науку благородного юношества» Хр. Баумайстера.

У придушенні вільного філософствування того часу значну роль відіграла православна церква, котра вела таку саму реакційну політику, що й царський уряд. Якщо спочатку ідеї православ'я в озброєнні українських культурно-церковних діячів виражали інтереси пригноблених, то з набуттям православ'ям панівного становища церква почала відбивати інтереси православного українського та російського панства й монархії, не забуваючи й про свої власні. Вона мала всі права контролю над духовним життям Російської імперії та її провінцій, однією з яких була Україна. У 1817 р. міністерство народної освіти з'єднується з духовним відомством, і професори філософії проходять сувору цензуру, яка виключала всі елементи вільнодумства, котрі не вкладалися в окреслені духовним відомством межі. Придавлена згори, філософія замикалась у собі. До неї ставились як до науки, що не дає ніякого зиску. Та попри всі заборони й стримування філософія торувала собі дорогу, чому сприяло відкриття нових навчальних закладів, поширення й осмислення нових ідей західноєвропейської філософії, зокрема німецької, що водночас ламало старі традиції та типи філософствування. Певною мірою на цей процес вплинула й діяльність П. І. Лодія, професора Львівського, Краківського, а пізніше Петербурзького університету.

На перших порах своєї діяльності П. Лодій виступив як послідовник Хр. Вольфа, переклавши етичний твір Хр. Баумайстера, хоча ставився до вольфіанства критично, намагаючись доповнити його ідеями І. Канта, почасти полемізуючи з ним. Постійно звертаючись до Канта, Лодій розвивав сенсуалістські погляди на проблему пізнання й саме з цих позицій полемізував із Кантом, критикуючи його за суб'єктивний ідеалізм, скептицизм і агностицизм, розрив чуттєвого й раціонального, емпіричного та логічного. Згідно з його власною точкою зору, світ існує сам по собі, поза нашим розумом. Знання виникають у результаті дії предметів зовнішнього світу на органи почуттів, ставлячись до дійсності як копії до оригіналу. Стверджуючи достовірність даних чуттєвого досвіду, вказуючи на їхню роль у процесі пізнання, Лодій підкреслював, що за допомогою мислення людина може пізнавати світ, відкривати властивості речей, закони розвитку природи. Істинність знання він вбачав у відповідності наших суджень предметам матеріального світу такими, якими вони існують самі по собі, поділяючи істину на різні форми: метафізичну, логічну, моральну та фізичну. Критерієм істини вважав несуперечливість і одностайність думки більшості людей, що досягається за допомогою розуму й досвіду.

Звертаючись до філософії Канта, Лодій виступав проти його спроби провести принципову межу між формою й змістом, сутністю та явищем, зобразити мислення незалежним від буття. У кантівській теорії пізнання Лодій вбачав шлях до заперечення об'єктивного існування речей, відрив чуттєвих уявлень від зовнішнього світу. Агностицизм Канта він виводив з апріоризму, зокрема суб'єктивно-ідеалістичних уявлень про простір і час. Критично ставився Лодій до суб'єктивно-ідеалістичних учень Берклі, Юма. Розглядаючи проблему співвідношення душі й тіла, він із деїстичних позицій заперечував божественний характер походження душі, релігійних уявлень про її безсмертя, доводив зв'язок психічних явищ із діяльністю мозку, вказуючи на те, що коли всі органи людського тіла будуть нормальними, а мозок пошкоджений, то ми не матимемо ніяких відчуттів, не кажучи про складніші психічні акти.

В соціально-політичній галузі П. Лодій виступав з філософським ученням про природне загальне державне право. На жаль, праці «Природне право народів», «Повний курс філософії», в яких концептуально викладені погляди Лодія з цього питання, не були опубліковані й загинули, що перешкоджає об'єктивному аналізові його філософської спадщини. Та хоч би яким неповним був аналіз цієї спадщини, безумовне одне: пропаганда й критичне осмислення нових досягнень західноєвропейської філософської думки не могли не сприяти орієнтації на неї академічної філософії в Росії та Україні. Активно виступав учений за розвиток освіти й науки, критикуючи тих, хто намагався заборонити викладання філософії в навчальних закладах Росії. Він заявляв, що така заборона суперечить «здоровому глузду й правилам логіки». Вплив П. Лодія, як і Д. Велланського, був досить відчутним в Україні; він посилювався завдяки українському студентству в столичних навчальних закладах.

Представниками академічної філософії в Україні стали Харківський університет, Рішельєвський ліцей (Одеса),

Київська духовна академія та університет св. Володимира в Києві.

Харківський університет, відкритий 1805 р., завдяки ініціативі громадськості та В. Каразіна став значним осередком поширення не тільки романтичного світорозуміння, а й нових течій західноєвропейської філософії. Ректором університету В. Каразін запросив одного з перших авторів підручника логіки в Росії, професора філософії Петербурзького гірничого корпусу І. С. Рижського, а першим професором філософії став німецький філософ І. Б. Шад, рекомендований на цю посаду Шіллером, Гете й Фіхте.

В Харкові І. С. Рижським підготовлено ряд посібників із логіки й лінгвістики, опубліковано переклади праць Дідро, Гольбаха, Монтескьє та інших французьких екциклопедистів. Основу власних поглядів ученого склало критичне переосмислення праць Баумайстера, Хр. Вольфа, Гольмана. В онтології та теорії пізнання Рижський обстоював первинність матеріального світу по відношенню до людської свідомості, виступав проти вроджених ідей, заявляючи, що не існує ніяких понять про речі, які містяться поза нами, доки вони не діють на наші почуття. Всяке пізнання починається з відчуттів, але ніколи не зупиняється на цьому ступені розвитку. Якщо відчуття дають нам знання зовнішніх властивостей буття, то у внутрішні причини якості проникає розум. Природа в своїй багатоманітності постає як книга, з якої людина черпає свої знання, збагачуючи розум і вдосконалюючи досвід.

І. Рижський висловив ряд цікавих думок про виникнення та розвиток мови, її залежність від рівня розвитку науки, літератури, філософії, від специфічних особливостей кожного народу. На його думку, мова виникає в процесі становлення людини. Вона є сутністю нашого духу, має своїм початком або джерелом відображення речей. І. Рижський виступав за розвиток освіти, в якій вбачав один із найважливіших чинників розвитку й перетворення суспільства.

І. Б. Шад читав у Харківському університеті курс логіки. Філософські погляди вченого значно змінювалися протягом його діяльності. Деякий час він спирався на твори Канта, які справили на нього подвійне враження. З одного боку, кантівська філософія приваблювала його ідеєю свободи та гідності людини, а з іншого — відштовхувала приниженням розуму, підпорядкуванням розуму вірі, що вело до «духовного» рабства. Тому від Канта він переходить до філософії Фіхте, стає його послідовником, згодом — послідовником Шеллінга; зводячи філософію до абсолютної тотожності суб'єкта й об'єкта, водночас критично ставився й до самого шеллінгіанства.

У поглядах І. Шада на природу переважає пантеїстична тенденція, особливо при розгляді єдності всіх її сфер. З точки зору вченого, природа матеріальна, а вся матерія наділена двома силами, що є її джерелом змін і розвитку. Ці позитивні й негативні сили існують як у неорганічній природі, так і в органічній, у людському суспільстві. В неорганічній природі вони проявляються у вигляді притягування та відштовхування, в органічній — подразливості й відчуття, а в людському суспільстві — як бажання та здатність мислити. Спосіб продукування, який ми спостерігаємо в органічному царстві, має місце в усій природі, бо ніщо не відбувається без сутичок і безперервної боротьби двох протилежних видів. Завдяки цьому все в природі поєднується, вона стає начебто одним організмом, не перестаючи народжувати нові й нові покоління, знаходячи в цьому задоволення. У природі ніщо ніколи не старіє й не буває безплідним: із старості народжується юність, із самої смерті б'є ключем нове життя.

Таке розуміння природи зумовлювало гносеологічні погляди Шада, його критичне ставлення до кантіанства. На його думку, гносеологія Канта веде до антиномій, у яких протилежності доходять до взаємовиключення, тоді як вони мають бути в єдності. Знову ж таки, постулювання критичного розуму Канта не здатне допомогти людині й тому, що воно грунтується не на знанні, а на уявленні. Шад визнає тільки один розум, а різним він здається, оскільки виявляє себе в різних функціях як теоретичний і практичний, між якими не існує абсолютної протилежності. Щоправда, сам розум він тлумачив дещо теологічно, як відображення «абсолютного розуму», що є творцем світу. Однак, долаючи кантівський апріоризм, закони й принципи логіки Шад виводив не безпосередньо з розуму, а з дійсності, доводячи його здатність пізнавати речі в собі, абсолютне.

Процес пізнання поставав у Шада як єдність чуттєвого й раціонального, де чуття — це канал, за допомогою якого відбувається зв'язок із дійсністю, формуються категорії як для діяльності розсудку, так і для діяльності розуму. Перший має справу з досвідом, об'єднує протилежності формально, другий — з ідеями, що вносять у світ єдність і гармонію. Розум є і в функціях мислення, і в функціях хотіння, бо в першому випадку він робить реальне ідеальним (розумне реальне), а в другому — обертає ідеальне в реальне (здійснює ідеальне). Звідси Шад доходить висновк-

ку, що дійсне теоретичне пізнання, дійсна філософія є не просто пізнанням феноменів чи основ тих феноменів, через які ми не можемо нічого знати, а дослідженням можливості феноменів, які залежать від ідей. Керуючись ідеями, ми й пізнаємо речі так, як вони є самі по собі.

Закон розвитку як основний закон природи, всесвіту використовувався Шадом для пояснення походження людини, соціальних процесів. Він показує, що людина в своєму розвитку проходить три етапи: тваринний, юридичний та моральний. Перехід від тваринного до природного, або натурального, стану відбувається завдяки соціальному середовищу. Критично сприймаючи договірну теорію держави, Шад обстоював ідею природного права, виводив походження держави та права з розуму людини. Вищим законом у суспільстві вважав закон абсолютної свободи. Суть його полягає в тому, що людина володіє абсолютною свободою в тому розумінні, що вона здатна панувати над собою, спонукати себе до таких дій, до яких не може бути примушена зовнішніми силами. З природним правом, яке є природженим і вічним, пов'язуються в суспільстві законодавство й державність, котрі мають відповідати розуму людини. Якщо законодавство в суспільстві суперечить розумові або людина обирає його не за своєю волею, то вона втрачає гідність розумної істоти, перестає бути сама собою, потрапляє в рабство. Рабство як вища форма насильства полягає в тому, що людина починає розглядатися як річ, а це суперечить природному праву, самому суспільному життю. Ліквідувати такий стан можна через пропаганду правових ідей, самовдосконалення самої людини, бо саме природа її і визначає закони суспільства, право кожної людини досягати призначеної їй природою вищої мети. Звідси засудження Шадом будь-яких форм деспотизму, вимога свободи совісті й думки, свободи університетської освіти, заборона рабства тощо.

І. Шад, підкреслюючи важливу роль удосконалення законодавства й державності, все ж таки основу прогресивного розвитку людства вбачав у його різноманітності, де умовою нормального життя кожного організму є протилежність між його частинками, в даному випадку вільне діяння й протидіяння націй, їх протилежність, що залежить від клімату, рівня культури, звичаїв, різних фізичних і духовних здібностей. Усяке прагнення до вдосконалення згасає, коли знищується різниця між народами й націями. Нація, яка підкорюється іншій навіть із прагнення вічного миру, виявляє своє падіння й заслуговує всіх тих нещасть, які можуть випасти на її долю.

Після висилки І. Шада з Харкова його наступником став А. І. Дудрович, який з 1813 р. до 1829 р. викладав курс моральної філософії, побудований в основному за принципом Шада з широким послуговуванням ідей Канта, Фіхте, а особливо Шеллінга. А. Дудрович розглядав світ як накреслення божества, а людину — вінцем його творіння, оскільки в людині найповніше проявляється божество. Концепцію Шеллінга вчений кваліфікував як філософію загального примирення в усій конкретній єдності, що розглядає невидиме божество та його силу, витлумачуючи все в дусі божого промислу та одкровення. Шадівські ідеї абсолютної свободи перетворюються в Дудровича на розумний консерватизм, підставою для якого стала висилка не тільки Шада, а й відомого вченого, одного з організаторів Харківського університету, його професора, а з 1813 р. ректора Т. Ф. Осиповського.

Поборник освіти, Т. Ф. Осиповський виступив із розкриттям усяких забобонів, марновірства, невігластва. Створивши ряд оригінальних праць і посібників з математики, астрономії, механіки, фізики, він здійснив один з перших перекладів на російську мову «Логіки» Кондільяка, виступив з критичним переосмисленням учення Лейбніца про передбачену гармонію, основних положень філософії Канта. На основі сучасних йому досягнень науки обгрунтовував принцип первинності матерії і вторинності понять, у тому числі простору й часу, апріорність яких постулював Кант. На думку Осиповського, поняття простору й часу формуються у свідомості людини тому, що речі існують у реальному просторі й часі. Виступаючи проти апріорності математичних побудов (геометричних, алгебраїчних), доводив, що геометричні уявлення є не синтетичними апріорними судженнями, а відображенням у свідомості людини об'єктивно існуючих просторових форм. Апріоризм Канта вважав згубним для науки принципом, оскільки він вів до агностицизму, відволікав дослідників від правильного розгляду актуальних проблем природознавства. Вчений підкреслював, що динамічна теорія Канта при розгляді сил притягування й відштовхування вважає їх незалежними від матерії силами, обстоюючи думку, далеку від істини. На противагу Канту Осиповський, спираючись на атомо-молекулярну гіпотезу й експериментальні дані хімії, захищав ідею подільності матеріальних часток, указував, що матерія внутрішньо активна і є джерелом змін, які відбуваються в ній самій. Шлях до вдосконалення суспільства вбачав у розвитку освіти, поширенні знань, ставив у залежність від них такі моральні категорії, як справедливість,

честь, благодійність. Загалом філософія в Харківському університеті припинила своє існування разом із від'їздом І. Шада. Крім Дудровича там більше не було філософів-професіоналів. Л. Якобі хоча й видав два підручники з логіки, займався в основному питаннями політичної економії, а професор класичної філософії І. Х. Кронеберг цікавився головним чином проблемами історії, мистецтва, теорії літератури й естетики. І лише в другій половині XIX ст. славу Харківського університету відродив філолог О. Потебня.

Створений слідом за Харківським університетом Рішельєвський ліцей, перетворений пізніше в Новоросійський університет, тяжів більше до природничо-наукової орієнтації, зумовивши елементи романтизму шеллінгіанського впливу М. Курляндцева й К. Зеленецького, а також поступове вростання Й. Міхневича в академічну філософію.

Значніших філософських побудов тут практично не спостерігається. Функцію центра класичної академічної філософії в Україні в першій половині XIX ст. приймають Київська духовна академія й університет св. Володимира.

Уславлений центр філософської думки в Україні XVIII ст.— Києво-Могилянська академія наприкінці XVIII — на початку XIX ст. поступово втрачала свою силу, перетворюючись через русифікаторську політику С. Миславського у другорядний провінційний духовний заклад. Спроби І. Фальковського відновити минулу славу академії не мали успіху, не вдалося йому й піднести рівень викладання філософії. У 1817 р. Києво-Могилянська академія була закрита, а через два роки постала в новій якості — як Київська духовна академія. Тут філософію викладали латиною, й тільки з 1831 р. було введене викладання її російською мовою. За Статутом 1814 р. завданням духовних академій були підготовка обдарованих людей до вищих посад, підвищення освіченості духовенства, тому тут давали не тільки спеціальні богословські знання, а й енциклопедичну гуманітарну освіту, в тому числі й філософську. Стосовно філософських орієнтацій, то тут дозволялося звертатися до всіх систем, де не відчувалося замахів на «святі інтереси православної духовної науки». Особливо цінувалися ті системи, які боролися «з матеріалізмом і скептицизмом, захищали вищі духовні інтереси людської природи». Цілком зрозуміло, що серед цих систем найбільшу популярність в Україні здобула філософія Канта, Шеллінга, а потім Гегеля за «науковість, повагу до християнства, прагнення зблизитися з ним», за обіцянку «зазирнути в самі основи християнської віри».

Оскільки мова зайшла за напрямки орієнтації української академічної філософії, тут доречно підкреслити один досить важливий момент. Традиційною ознакою філософської думки в Україні завжди було тяжіння до вирішення смисложиттєвої, етичної проблематики, людської моральності, які зумовлювали становлення системи національного філософського світогляду. Тому не випадково тогочасні українські філософи зверталися насамперед до етичних учень Канта і Фіхте, що являли собою єдину суто антропологічну доктрину цілісної людини, де принцип пізнання абсолютного поєднувався з її моральним буттям. У пошуках вищої правди, котра є визначенням вищої моральності та справедливості в особі Бога, академічні філософи розвивали погляди німецьких філософів, зокрема Канта, вчення якого й давало можливість обгрунтування узгодженості розуму з вірою, божественним одкровенням. Своєрідність осмислення ними німецької філософії полягало в синтезі змісту моралі в його метафізично-раціоналістичній інтерпретації з релігійно-філософським підходом до моралі, властивим українській філософській традиції.

Значна роль у формуванні такого підходу та типу філософствування в українській академічній філософії належить архімандритові Інокентію (Борисову), який намагався обгрунтувати широкий історичний підхід до догматичного богослов'я, оновити його, зберігаючи водночас старі традиції. В академії він створив філософську школу з її історико-систематичним напрямом, який заявив про з'єднання всіх смислів здорової філософії і приведення їх у струнку систему. Провід у цьому напрямі повів І. М. Скворцов (протоієрей Іоанн), перший професор філософії академії, якого Г. Шпет назвав найконсервативнішим із духовно-академічних філософів, котрі усвідомили необхідність зрушення з мертвої точки вольфіанської філософії і водночас прагнули зберегти застарілі традиції цієї «здорової філософії».

І. М. Скворцов обіймав посаду професора філософії академії з 1819 р. до 1849 р. Він одним із перших здійснив перехід від традиційного вольфіанства до кантіанства та інших європейських філософських систем, більш вільного й самостійного філософствування на основі глибокого й різнобічного знайомства зі світовими філософськими ідеями. Він викладав курс філософії за першоджерелами, супроводжуючи їх критичним аналізом. Знайомство з класикою доводив до новітніх часів — Бекона, Декарта, Лейбніца, Канта, Шеллінга, Фіхте, Гегеля. Особливою повагою у Скворцова користувався Кант, творами якого він особисто

поповнив бібліотеку академії. Гегель не подобався йому за раціоналізм, у якому православно-академічна філософська традиція завжди вбачала деїзм. Крім історії філософії він читав також дворічний курс логіки, психології, метафізики та моральної філософії.

Загальну спрямованість курсу філософії І. Скворцова певною мірою розкриває його промова «Про метафізичні начала нашої філософії», проголошена 29 вересня 1819 р. «Ісус Христос,— наголошується в ній,— це єдиний учитель істини для всіх істот розумних. Поза його світом немає істини — сліпа та філософія, яка не визнає його; нерозумна та мудрість, яка відкидає вчення одкровення. Ми — християни, і нам непростимо знати краще філософію якого-небудь Арістотеля чи Платона, ніж філософію Ісуса».

На думку Скворцова, першоосновою світу є Бог. Мислячий дух людський не є істотою абсолютною й творчою. Істина завжди дана, нами сприймається й пізнається. Першим відношенням духу до істини є відношення сприймання, чуття. Безпосереднім чуттям істини є віра в широкому розумінні цього слова і тут — перша форма пізнання, основа всього розвитку. Дальший ступінь — розуміння безпосереднього змісту істинної віри, виведення її на рівень знання. Звідси виникає наука й філософія. Це знання не є запереченням усякого первинного, даного у свідомості. Філософ, стверджував Скворцов, який відкидає віру, сам не заслуговує довір'я. Філософія має грунтуватися на вірі, на визнанні певних позитивних у своїй розумній природі покладених Богом істин.

Головне завдання філософії полягає в тому, щоб шляхом аналізу розумної природи нашого духу відкрити в ній елементи істини, очистити їх від домішок і викласти в точних і ясних поняттях. Але філософствуючий людський розум не може зупинитися на цих початкових істинах, а прагне до повного і всебічного пізнання цілісності всіх речей, повної досконалої істини. Та саме тут І. Скворцов, поставивши запитання, чи може людський розум досягти своїми зусиллями такої системи знання, яка б задовольнила його прагнення до істини, доходить негативного висновку, йдучи, як і Кант, по шляху підпорядкування розуму силі Божого духу, де не у філософії, а в Ісусі Христі зосереджена мудрість мудрості, істинна філософія. Як бачимо, така оцінка не потребує коментарів.

Порівняно зі І. Скворцовим, що обмежувався формально-логічним зіставленням філософських положень, більш вільне філософствування мали погляди його учня В. М. Карпова, який по закінченні в 1825 р. Київської духовної академії протягом десяти років викладав тут філософію. Погляди В. Карпова мали загалом теїстичний характер, але він зробив значний крок у засвоєнні європейських методів викладання філософії, чим змінив церковнослов'янські традиції та схоластику. Крім Платона (твори якого він переклав російською мовою), на формування його поглядів суттєво вплинула філософія Канта й Гегеля. Філософію Карпов розумів як науку, що розглядає буття одним гармонійним цілим у надчуттєвому або мислимому, оскільки воно може бути розвинене із свідомості й виражене в системі. Її завдання полягає в тому, щоб знайти закон гармонійного буття Всесвіту й указати в ньому місце, значення й відношення людини. Обгрунтування такого розуміння філософії спиралось у Карпова на два принципи: самосвідомості та об'єднання всіх наук в одне ціле, а отже, й дослідження буття не в чистому вигляді, а в цілому, єдиному бутті, що вже саме собою підносить нас над досвідом і вводить у метафізичне. Останнє, на його думку, не є ні фізичним, ні духовним, оскільки справді духовне, поєднуючи в собі повноту досконалості, виступає абсолютним, безумовним і безконечним, стоїть вище за умови людського буття й діяльності.

Як метафізичне, людина також не є ні фізичним, ні духовним. Вона — результат взаємного обмеження і того, й іншого. Галузь метафізичного, не будучи духовним, не є недосяжним, і не будучи фізичним, доступним почуттям, є особливою сферою надчуттєвого для цих начал. У пізнанні їх співвідношення існує у вигляді взаємного зв'язку суб'єкта й об'єкта, між якими лежить особливий світ — світ мислимого, що є умовою їхнього зв'язку й водночас ланкою, яка поєднує пізнання з відчуттями. Мислиме є царство думки, а не речі в собі й однобічного формального прояву нашого «я». Методом, формою викладення мислимого як другої характеристики, де здійснюється філософія, визначається її предмет, який має називатися методом систематичним, що об'єднує суб'єктивне й об'єктивне начало. Суб'єктивним началом філософії є свідомість, а об'єктивним — мислиме як безпосередньо усвідомлене. Звідси Карпов виводив положення, що свідомість є началом і буття, й пізнання. Першим моментом пізнання вважав людину, а першою наукою в галузі філософії — науку про самосвідомість, самопізнання або чуттєве в сфері мислення. Саме в такий спосіб Карпов намагався вирішити проблему співвідношення віри й знання, віднести дух до недоступної для метафізики галузі. Залишаючись релігійно-філософським мислителем, вважав, що істинна філософія діє між наста-

новами релігії й політики і, відкриваючи суттєві вимоги людської природи, узгоджується з ними, із законами віри та умов реального життя.

У сфері надчуттєвого, про яке не було однозначного тлумачення у Святому Письмі, шукав основу вільного філософствування П. А. Авсенєв (архімандрит Теофан). В академії й університеті, де він читав курс філософії та психології, мав репутацію філософа жвавого, діяльного розуму, добре обізнаного з новітніми літературними джерелами, а водночас людини високого релігійного почуття й переконання.

Філософські погляди П. Авсенєва формувалися під впливом Платона, Плотіна, Бьоме, отців церкви — Макарія Єгипетського та Ісаака Сірина, ідей шеллінгіанства в інтерпретації Шуберта. За висловом Г. Шпета, під впливом останніх Авсенєв відчув потяг до встановлення паралелізмів таких порядків життя, що зближували фізичне й духовне, а відповідно земне й небесне. Однак і такі роздуми, звичні для християнської філософії, про субстанційність душі, відображення в ній божественного образу, не прикрите охоронним прищепленням благодійної гіпотези, загрожувало спокоєм ортодоксальній теології. І коли Авсенєв почав викладати свій курс у дусі шубертівського шеллінгіанства, то відразу відчув реакцію з боку тих, хто мав стежити за ходом і спрямованістю філософської думки в академії, що змусило його переробити курс, просити вибачення у начальства.

Пропагуючи теологічний геоцентризм, визнаючи причиною усього сутнього Бога, Авсенєв вважав, що земля є центром Всесвіту, створеного Богом, а все в ньому має свій дух, який і є витлумаченням волі Творця. Людину він розглядав як живий союз Творця й тварі, де твар досягає кінця своїх пристрастей, а Бог — мети свого творення. Будову душі ділив на три відділи: видозміни особи, безособистий стан і стан повного розвитку. Під психологією розумів науку, покликану пояснювати будову й життя душі, щоб привести людину до істинного самопізнання. Основними методами психології вважав спостереження, умоглядність, одкровення. Умоглядну психологію Авсенєв пов'язував із філософією, вважаючи, що вона є частиною останньої, оскільки психологічні ідеї порівнюються з філософськими, перевіряються на них, тоді як без психології філософські ідеї виступають безпідставними. Звертаючись до історії розвитку філософської думки, вказував, що на відміну від західного, основаного на індивідуальностях, російське життя є прошарком племен, які надають йому універсальності,

тому в Росії не може бути сприйнятною ні умоглядна німецька діалектика, ні емпірична англійська філософія. В Росії філософія завжди буде релігійно-духовною.

Звертаючись до духовно-релігійної філософії в Україні, що розвивалася в Київській духовній академії, слід сприймати її критично. Однак ця критичність не має зводитися лише до пошуку вад, звинувачень у тому, що той чи інший мислитель чогось не зробив, не «дійшов». Тут передусім треба враховувати ті умови, в яких розвивалася духовно-релігійна філософія. А вони були не дуже сприятливими. Треба враховувати й те, що рівень філософствування залежав від особистості. Адже крім уже названих мислителів були й інші (К. Д. Грузін, А. Шикотов, В. Курковський, Д. Поспєхов, П. Рублевський, М. Троїцький), які не справили помітного впливу на розвиток філософської думки, а були й такі, що принесли славу всій академічній філософії в Україні — Й. Міхневич, О. Новицький, С. Гогоцький, П. Ліницький, П. Юркевич.

О. Новицький про предмет, завдання та поступальність розвитку філософії. Філософ високого професійного рівня, О. Новицький за умов негативного ставлення до філософії в Російській імперії не тільки виступив на її захист, а й, ураховуючи новітні досягнення світової філософської думки того часу, зокрема німецької, зробив спробу по-новому в російськомовній філософії підійти до осмислення її предмета, завдань і призначення, виявлення основних механізмів і тенденцій розвитку.

Новицький зазначає, що в усіх народів із найдавніших часів науки були предметом поваги й похвали, їх завжди визнавали особливим дарунком богів. По-іншому складалася доля філософії, яка була предметом більше нарікань, аніж похвал. Усі нарікання Новицький пов'язує з тим, що широка громадськість (навіть освічені її представники) не бачить користі від неї і навіть оголошує її шкідливою для релігії та держави. Це зумовлено тим, що в суспільстві не знають, що таке філософія, що вона вивчає, в чому її призначення, і приписують не властиві їй функції, де вона справді не спрацьовує. Натомість досить звернутися до самої філософії, щоб побачити, що вона є глибинною потребою нашого духу, народжуючись у якому запалює його новим баченням — світлом чистої думки. Поширюючись на всі види буття, філософія охоплює всі предмети бачення, постає наукою наук, наукою про все. І як така має своїм змістом загальні форми й закони буття. «Вона,— наголошує Новицький,— є наука про все тільки в тому відношен-

ні, що приводить до усвідомлення законів і основ усякого буття; вона є наукою наук тільки тому, що містить у собі умови умов, начала й форми всякого бачення. Вона виключає зі своєї галузі все те, що в частковості може бути підпорядкованим законам і формам буття; тільки ці форми і закони буття складають її істинний зміст, на який не можуть претендувати інші науки».

Сам мислячий дух, стверджує Новицький, виступаючи в сфері свідомості, у сфері філософствування, може звертатися до мисленого буття трьома головними силами й здатностями: почуттями, пов'язаними з фантазією, розсудком і розумом. Найвищою з них є розум, а предметом філософії постають усвідомлююче Я, не-Я (те, що усвідомлюється), і перша причина того й другого — світ людини і Бог. Вони даються нам у мисленні, а філософія постає як наука чистого мислення, тобто знання, для якого думка є першою й безумовною довірою. Цим чистим мисленням філософія відрізняється від усіх позитивних емпіричних наук, прагне собою завершити їх, звести до єдності світосприйняття, надати їм цілісності, повноти, завершеності. Філософія дає думку всякому видові діяльності, визначає розуміння її сенсу та значення. Звідси випливає її справжнє призначення: розкривати розумову свідомість, давати думкам і поняттям простір, послідовність і стрункість.

З точки зору Новицького, філософія як наука чистого мислення, що має справу з загальними формами та законами буття, не може взяти останніх безпосередньо з досвіду. Їх спочатку споглядає наш розум у самих собі як власну природу споглядань, як закони єдності у власних ідеалах, як ідеї. Черпаючи пізнання загальних законів і форм буття із самодіяльності нашого розуму, з його ідей, філософія не відкидає участі інших сил душі. Навпаки, всі вони прислуговуються філософії, всі бажають стати органами її віщування. Почуття надають філософії необмежене розмаїття природи і явищ нашого власного внутрішнього світу; розсудок створює для неї новий спосіб думок, які зводять усе розмаїття явищ до двох головних начал — речовини й духу, але все це тільки для того, щоб розум освітив цей двоїстий світ вищим світлом ідей і вніс у нього життя, єдність, гармонію. Філософія вимагає вічного, неперехідного, а вічне відкривається тільки в ідеях; філософія вимагає необхідного, безконечного, а безконечне відображується в ідеях же. Нарешті, філософія вимагає незмінного, суттєвого, а суттєве відображується в ідеях. «Світ ідей,— робить висновок Новицький,— є батьківщина філософії. Там народжується вона, звідси черпає свої сили і являється

в світ дивний, як провісник горнего». Стосовно досвіду й умоспоглядання для Новицького є незаперечним, що вони діють нерозлучно: одне з них дає зміст, друге форму, одне — єдність, дійсність, друге — єдність і необхідність. За внутрішнім зв'язком і рухом думок філософія відбиває єдність і систему розуму, а за зовнішніми формами методів — логічні форми розсудку, постаючи в своєму розвитку як справа людства.

На закиди про шкідливість філософії для релігії та держави Новицький словами Шеллінга недвозначно заявляє, що якщо це справді так, то винні в цьому самі релігія й держава та ті умови, в яких функціонує філософія.

Чітка позиція Новицького в питанні про корисність філософії, коли від неї вимагають обов'язкового практичного результату, певної вигоди. Він зазначає, що подібна користь має сенс лише як перше досягнення людини в боротьбі з ворожими силами природи. У цьому розумінні можна визнати роботу й прибуток найголовнішими чинниками життя, а весь світ — фабрикою, торгівлею, біржею. Однак із філософської точки зору корисне має сенс лише тоді, коли воно спрямоване на досягнення вищих духовних цінностей, бо ми живемо не для того тільки, щоб працювати, а працювати, щоб жити й жити по-справжньому, здійснювати істинні цілі нашого життя. Коли ж втрачається істинна мета життя, коли користь постає вищою над усе й визнається мірою для оцінки та судження про всі інші речі, тоді гине все високе й благородне в житті народу, вся енергія його духу. Там, де все вимірюється виключно корисністю, там немає й не може бути героїчних подвигів безкорисливості, самопожертви й загалом істинно великих характерів. Прагнення виключно до користі стає за своїм безумовним наслідком не тільки непотрібним, а й шкідливим, згубним для філософії. Тому треба вміти піднестися вище голої користі, дійти до ідеї правди, сповідувати її, усвідомлювати предмети свого бачення. А це веде до формування філософії, філософського мислення, яке завжди має бути вільним, на противагу звичкам, неусвідомленим гадкам і поняттям, які спрямовуються до безпосереднього. Філософське мислення як живе переконання в істині, самостійна сила духу людини в боротьбі з чуттєвостями й звичками має постати для захисту самостійного переконання й вільної дії. Вимога «звичної корисності» губить саму філософію, оскільки одні не усвідомлюють у собі внутрішнього покликання, а інші не поспішають за цим покликом. Тоді з'являються «самозванці філософи, люди безталанні й непотрібні для філософії, які власною нездат-

ністю знеславлюють ім'я її в думці загальній, як ім'я науки безплідної; невизнані пророки — вони видають мрії слабкі, незрілі думки за світле бачення істини й звуки власного настрою голосу за небесне віщування».

Виходячи з такого розуміння суті філософії, її завдань, Новицький ставив питання про співвідношення віри й знання, філософії та релігії, де доходив висновку про зв'язок філософії з релігією та про відмінності між ними. Зв'язок він вбачав у спільності їхніх об'єктів бачення (світ, Бог), відмінність же — в способі сприйняття світу, формах знання та рівні їхньої достовірності. При цьому філософію Новицький ставив нижче від релігії, мотивуючи тим, що філософія постає як знання для небагатьох, тоді як релігія завдяки наявності в ній вищих істин стає доступною для всіх. Щоправда, саме питання про зв'язок філософії з релігією, віри зі знанням він розглядав скоріше в дусі вільно-філософському, ніж у богословському. Так, у розвитку філософської думки Новицький виділяє три фази й три відношення її до релігії: у першій фазі філософія розвивається в межах релігії, але розглядає загальне з нею в своєму змісті та своїм особливим чином; у другій — філософія відокремлюється від релігії, стає незалежною від неї, отримує свою форму, форму чітких і самостійних міркувань розсудку. За третьою фазою філософія знову повертається до релігії, намагається примиритися з нею, визнати розумним те, що релігія визнає серцем, поєднати віру з довір'ям до того самого розуму. Розглядаючи вказане як модель розвитку філософії загалом, Новицький вимагав звільнення філософії від того типу корисності, яку їй приписували, вивільнити її від не-природної релігії. Філософія може осявати вищим світлом релігію, але це не головне для неї. Філософська роль релігії по суті має зводитися до права порушувати філософські питання, але не вирішувати їх за неї. За всіх умов філософське мислення мусить залишатися вільним і самостійним. Вільною й самостійною має залишатися й сама філософія — «діяльність мислення, спрямованого на досягнення первісних основ буття, життя і пізнання».

В загальному контексті роздумів Новицького вагоме місце займає проблема розвитку філософії, де відчувається значний вплив філософії Гегеля, звернення до якої зумовлене чітким усвідомленням найважливішої ідеї німецької класичної філософії — ідеї історизму, того що суперечності й боротьба ідей є сутністю самої свідомості, що кожна система осмислюється тільки в своєму розвитку й у контексті цілого. Водночас праці Новицького свідчать, що він аж

ніяк не наслідує схеми й повороти думки німецької філософії навіть у своїх постійних зверненнях до гегелівської тріади. Навпаки, тут іде розмова рівноправних партнерів, з урахуванням як позитивних моментів, так і обмеженостей німецької філософії, в якій, за висловом самого Новицького, при всій її варварсько-схоластичній неправильності мови «відчувається сильна й глибока думка». Звернення до німецької філософії зумовлюється передусім необхідністю осмислити цю «глибоку думку» в загальному поступі світової філософської культури, з'ясувати загальні тенденції, механізми її розвитку, тієї розумової діяльності, яка складає зміст філософії, а її специфіка зумовлюється наявними умовами конкретного життя.

Звернення до німецької філософії вплинуло на характер історіософської концепції Новицького. Так, історичний процес розглядається ним відповідно до гегелівської схеми, де історія людства — це не витвір самих людей, а вплив абсолютного духу, який розвивається за незмінними законами. «Всесвітня історія,— пише Новицький,— є поступальний розвиток людства як органічного розвитку, що прагне до одного незмінного покликання і здійснює процес життя й розвитку за незмінними законами». У цьому процесі люди хоча й впливають на нього, проте не можуть змінити істотних основ і поступу всесвітньої історії. Вони можуть тільки затримувати або змінювати спосіб впливу духу на деякий час. Головним в історичному процесі постає духовне начало, де історичний процес здійснюється як процес саморозвитку духу, закономірність якого непідвладна окремій особі. У цьому слід шукати основу критичного ставлення Новицького до поглядів про історичний процес як витвір великих людей. Не великі люди й не випадковості творять історію. Вони надають їй лише форми й самі є скоріше сукупний продукт, ніж витворювачі історії. Великі люди тільки тоді зможуть зіграти свою роль, коли зуміють підхопити ту ідею, що бродить у масах. Якщо велика особа не знайде народних мас, які підтримають ту чи іншу ідею, вона так і промине, не залишивши по собі сліду, якщо ж виступить раніше чи пізніше слушної пори, то постане серед віку як пророк чи пам'ятник.

При розкритті сутності історичного процесу Новицький виступив проти крайніх точок зору, пов'язаних із дослідженням людської історії, вважаючи такими як спробу будувати історію тільки за умоглядними ідеалами та вічними законами світової ідеї, так і пошуки причин людства лише в людських мотивах. На його думку, щоб уяснити історичний процес, потрібно правильно й точно відбити

факти й обставини, мати вдалий знімок осіб, місцевості, часу, звичаїв, способів мислення, певного розвитку причин, основ і наслідків, цілей і засобів, дослідити найглибші ідеї та спонукання, які рухають народи, й ті елементи розвитку, які чиняться людством. Тільки за таких умов можливе правильне пояснення історії, розуміння її. В поглядах на історію Новицький додержувався європоцентризму. Він вважав, що кінцевий розвиток всесвітньої історії зумовлюється Європою, хоча при цьому не заперечував ролі й інших народів, вказуючи, що ті народи, які виконали свою роль в історії, не сходять з історичної арени. Ці народи можуть змішуватися з іншими, за певних умов можуть знову відродитися й унести свій доробок у розвиток людства. Саму історію Новицький поділяв на два періоди: язичницький і християнський, відповідно до чого виділяв два періоди розвитку історії філософії: давньоязичницький (епоха безпосереднього знання) і християнський (епоха опосередкованого знання).

Таким чином, у розумінні Новицького поступальний хід філософії загалом збігається з прогресивним розвитком основних подій всесвітньої історії, що припускає збіг філософських учень із відповідними періодами розвитку людства, де сама філософія постає живим організмом, який постійно змінюється. При цьому, на його думку, філософія не зводиться до тієї чи іншої системи. Вона «не є та чи інша окрема система, система Платона, Арістотеля, Канта, так само, як людство не є тільки той чи інший народ... філософія в її істинному значенні є справа всього людства, це є свідомий розвиток загальної ідеї бачення». Характер розвитку філософії зумовлюється боротьбою різних точок зору, ідей, оскільки наша свідомість є вічною боротьбою між духом пізнаючим і світом, аналогічно з тим як усе наше організоване життя є боротьбою внутрішніх сил життя з силами зовнішніми й стихіями руйнування. Пізнаючий дух бореться зі світом, який пізнається як начало вільне з началами невільними, як начало діяльне з началом, що гальмує дію. У цій загальній боротьбі виключення зі свідомості хоча б однієї непримиримої філософської думки означало б порушення вільного закону рівноваги в поступальному розвитку й зруйнувало б саму філософію, де загалом ніщо не може пропасти. «Мислячі тіла,— підкреслює Новицький,— герої-завойовники нових ідей у філософії, їхнє тимчасове життя — все це минає, але їхні подвиги, їхні творіння, їхні думки не слідували за ними, тому що їх подвиги є творіння в світлі свідомості того, що ховається в надрах безсмертного духу. І тепер творіння філософів, що

давно зійшли зі сцени земного буття, складені не в одному храмі спогадів; і тепер черпаємо з них думки, відбиті в думках, які складають буття нашого духу».

О. Новицький, як зазначалося, виділяв два періоди розвитку філософії — давньоязичницький і християнський. Ці періоди він розбиває на ступені, напрями, витворивши цікаву й досить оригінальну концепцію історико-філософського процесу, його періодизацію. Початком філософії, першим періодом її розвитку вчений вважав давньосхідну філософію, пов'язану з язичницькими релігіями як безпосередніми релігіями сили, або релігіями природи. У своєму розвиткові вона має два ступені: філософію китайців, що виростає з релігійних елементів, та індійську, яка розвивається в лоні релігії. Перша з них займається виключно мисленим буттям і не звертає уваги на процеси самого мислення; друга головну увагу зосереджує на проблемі звільнення душі з-під влади природи. Кожна з них розвивається певною школою, набуваючи своєї специфічності, хоча загалом по відношенню до життя людства має спільну думку: людина цілком перебуває в природі як у загальній субстанції, де Бог зливається зі світом, Бог і світ постають єдиносущими. Таке злиття перешкоджає відрізняти душу від матерії, а в силу загальності буття людина не знаходить у собі ніякої самостійності, заперечує навіть свою особистість як щось чуже для себе.

Певним продовженням давньосхідної філософії є давньогрецька, що формується на базі релігії, але релігія постає тут як релігія самостійності природи, або релігія особистості. Давньогрецьку філософію Новицький поділяє на два відділи. Перший із них має три ступені: звернення духу до природи; звернення філософського знання до людини, або однобічне усвідомлення безумовного в духовному бутті людини; звернення духу до божественного, до того як воно відкривається в природі та людині, або ж як усвідомлення безумовно-загального. З першим ступенем давньогрецької філософії Новицький пов'язує три напрями: а) звернення філософської свідомості до речовин природи, речовинних її начал (іонійці); б) звернення свідомості до форми речей і початків, які їх утворюють (піфагорейці); в) виявлення відношення між єдиним і множиною (від Ксенофана до Анаксагора). Перший напрям він розглядає як продовження релігійних традицій єгиптян про першобожество, перенесене з галузі віри в галузь вільного дослідження природи, в галузь знання, перший посередник між релігійною свідомістю греків і подальшим розвитком філософії. На відміну від іонійців, піфагорейці вносять ідею

основного начала світу як першоєдиного, безроздільного, але не як певного поняття, а як субстанції, повноти всього можливого буття. У третьому напрямі, що постає як власне грецька філософія на відміну від попередніх, орієнтованих на єгипетські джерела, виробляється ідея Бога як єдиного й тотожного світові, яка пізніше доповнюється рядом нових моментів, а саме: виявлення буття множини (атомізм Левкіппа та Демокріта), утвердження байдужості єдиного і множини у неперервному процесі проявів (Геракліт), виявлення видозмін єдиного в множині (Діоген Аполлонійський), відтворення самостійності множини й відрив її від єдиного (Емпедокл), визнання самостійності єдиного та множини, видозмін множини, цілеспрямованої дії єдиного (Анаксагор). На даному ступені філософія природи, почавши своє світосприйняття з речовини тіла й нечуттєвого, завершує його духом, готуючи підвалини для нового ступеня.

На другому ступені давньогрецької філософії, згідно з поглядами Новицького, відбувається звернення до філософічної свідомості та людини, або однобічне розуміння безумовного в духовному бутті людини. Тут людина виступає наперед із кола істин природно-морального діяння, переставляючи акценти зі світу як такого на світ моралі, людину як мірило речей, де божественне приймає відношення до людини у вигляді добра як мети людських бажань, предметом філософії стає дух, а сама вона утверджується в трьох напрямах. У першому стверджується погляд на розумові й моральні сторони людини з індивідуальної, емпіричної точки зору (софісти), в другому — з точки зору загального, ідеального (Сократ). Третій напрям акцентує увагу на якійсь одній орієнтації в проблемах. При цьому кожний етап виступає як послідовна ланка в загальному розвитку думки, де третій ступінь грецької філософії витворює філософія божественного як безумовно-загального, як філософія Платона й Арістотеля.

Філософія третього ступеня починає займатися власним розвитком ідей, звертаючи увагу передусім на правильний спосіб їхнього розвитку. Оскільки моральною діяльністю людини є добро, воно не може обійтися без пізнання в самому собі, а в цьому пізнанні й полягає мудрість, така необхідна для людини, тим більше, що правильна діяльність має здійснюватися за певною мірою, котру можна знайти тільки в знанні. У Платона знання вже не є готова, суто об'єктивна система, а живий процес духовного розвитку думки, досягнення істинно сутнього — ідеї, де все об'єктивне, пластичне. Поглядами Арістотеля як синтезу

всього розвитку філософської думки того часу Новицький завершує перший відділ давньогрецької філософії.

Другий відділ він називає суб'єктивним спрямуванням філософічної свідомості, яка прагне визнання формальної сторони науки та здійснення її в практичному житті (починаючи від Зенона й до Секста Емпірика включно). Основними напрямами другого відділу він вважає: стоїцизм, який визнає критерієм істини суб'єктивну переконаність розсудку, а метою діяльності — підпорядкування суб'єкта загальному законові або доброчестю; епікуреїзм, для якого критерієм істини є чуттєве спостереження й відчуття, а метою діяльності — задоволення індивіда; скептицизм, який у теоретичному відношенні відкидає придатність критерію стоїків та епікурейців, а в практичному шукає щастя в абсолютному спокої душі.

Цікавим у Новицького постає не стільки його підхід до періодизації історії філософії, скільки розуміння самого процесу її розвитку, ті методологічні вимоги, з якими ми маємо підходити до історії філософії, аналізу поглядів того чи іншого мислителя. Для Новицького мета зусиль людського духу, відбитого в історії філософії, є поступовим досягненням істини, яка полягає не в прийнятті готового знання, а в самостійності його виробництва. Тому при вивченні історії філософії треба враховувати той факт, що філософські вчення різних часів мають між собою власні внутрішні зв'язки, які полягають у послідовності їхнього розвитку як замкнутого в собі цілого. Отже, слід враховувати ці зв'язки, їх внутрішню єдність і розвиток, оскільки «викладення філософських вчень, обмежених лише хронологічним їх порядком, ще не дає нам розуміння їх сутності і знання, їх внутрішнього зв'язку і рухомих сил їх розвитку». Ці вимоги Новицький послідовно провадив у своїх курсах, указуючи не тільки на значення тієї чи іншої філософської системи, а й на тісні зв'язки її із загальним напрямом розвитку самої філософії, конкретний внесок того чи іншого мислителя в цей загальний процес. Так, заслугу Канта він вбачав у тому, що той примирив думку й буття, хоча в своїй системі не зміг примирити розум і знання. На розв'язання цієї проблеми Новицький орієнтує християнську філософію майбутнього. При цьому він указує на те, що філософія в Росії не має бути ні німецькою, ні французькою. Вона мусить синтезувати все найкраще, що є в тій і тій, звернутися до своїх начал, з'єднати теорію з досвідом, примирити їх у верховному началі всякого буття, ідеального й реального. Ця настанова певною мірою зумовила розуміння історико-філософського процесу філософа-

ми-професіоналами не тільки київської академічної школи (Гогоцький, Юркевич), а й відбилася у філософії всеєдності В. Соловйова, в пошуках представників філософії російського духовного ренесансу кінця XIX — початку XX ст.— Є. М. і С. М. Трубецьких, С. М. Булгакова, П. О. Флоренського, В. В. Розанова, Л. В. Карсавіна, М. О. Бердяєва та ін.

Стосовно поглядів самого О. Новицького, то, сприймаючи або не сприймаючи його інтерпретації філософії як науки, її призначення, історико-філософського процесу, слід і сьогодні пам'ятати його слова: «Філософія сама є ніжна рослина, яка вимагає не тільки грунту для неї пристойного, а й атмосфери сприятливої... Тільки там розкішно розвивається вона, цвіте й приносить плоди свої, де знаходить до себе увагу й співчуття, загальну прихильність і сприяння. І навпаки, вона скоро глухне серед загальних упереджень проти неї, передчасно занепадає світ її в байдужості до неї й мізерний плід її здається диким і несмачним без щирого, сердечного в ньому співчуття. Це неодмінно: де загальна думка визнає філософію даремною, там вона й робиться нікчемною всупереч її власній природі».

С. Гогоцький як історик філософії. С. Гогоцький, як і О. Новицький, перейшовши з Київської духовної академії до університету св. Володимира, пропрацював тут усе своє життя, створив ряд значних праць з історії філософії, послідовно проводячи засвоєну академічною українською філософією ідею історизму, обстоюючи новий тип філософствування на основі критичного осмислення новітніх досягнень західноєвропейської філософської думки. Називаючи свої погляди теїстичними, він розглядав філософію як умоглядно-моральну науку, неперервний процес зусиль думки підвести до єдності й чіткого усвідомлення того, що міститься тільки як дане в різних формах нашої свідомості й життя. Виникнення філософії Гогоцький пов'язує з активністю свідомості, наголошує, що тільки там, де наявна самосвідомість думки і самостійне усвідомлення відмінності явищ, які нас оточують, де під впливом самостійної думки перед зовнішнім світом визначається і її відношення до нього, тільки там утворюється начало й можливість тієї вищої науки, яку ми називаємо філософією. Залежно від постановки й розв'язання конкретних проблем філософія як процес знання постає логікою (коли ми звертаємося до методологічної та пізнавальної діяльності), метафізикою (при зверненні до предметного світу) і фізикою (коли ми розглядаємо природу, фізичний світ). Та хоч би як ми розширювали чи звужували завдання філософії, воно стосуватиметься найвищих основ і форм пізнання й життя.

Філософія, стверджує Гогоцький, перебуває в стані постійного розвитку. Під розвитком він розуміє поступове здійснення або перехід у явище якої-небудь можливості, що передує розвиткові. Розвитку притаманна не лише зміна й перебування серед того, що міняється, а й послідовність, поступовість змін, спрямованість і здійснення певного родового життя, властивого тому, що розвивається, оскільки йому властива мета, яка править усіма його проявами. Усе те, що розвивається, має свою історію. З точки зору Гогоцького, історія — це досягнення морального світу, котрий завершує розвиток світу фізичного й зі своєї вершини своїм цвітом і плодом дає сенс і дух безмежній масі фізичної природи. Ключ до історії Гогоцький убачає в глибинах самосвідомості та почуттів, моралі та релігії. Історія філософії відбиває в собі й дає значно більше, ніж інша історія людського життя, а саме суттєву властивість внутрішнього життя свідомої істоти на основі ідеї розвитку, властивої духові. В історії філософії мають відбиватися не просто послідовність і спрямованість певних напрямів, а й послідовний розвиток певної системи знання й самосвідомості.

Основними методами дослідження історико-філософського процесу Гогоцький вважає індуктивний і дедуктивний, аналітичний і синтетичний, які діють плідно лише за умови їхньої єдності, виявляючи цілковиту безпорадність узятими окремо. До їхньої єдності з точки зору діалектичного методу Гегеля Гогоцький ставиться досить критично, заявляючи, що в гегелівській інтерпретації справжня єдність аналізу й синтезу неможлива, оскільки ця діалектика веде лише до їх зовнішнього поєднання, втискує весь зміст історії філософії у наперед задані форми, що суперечить самому розвиткові. Історичний розвиток філософії постає тут як розвиток абсолютного духу, який здійснюється за законами діалектичного методу, що зумовлюється тим же абсолютом, або чистою свідомістю. За діалектичною системою Гегеля, мислення в своєму розвиткові вже знає всі стадії цього розвитку. Якби це було справді так, то не було б самої історії філософії, і, мабуть, не випадково у Гегеля останній період історії філософії та філософії історії видається закінченим, таким, що завершує собою всебічний розвиток думки й життя. Правильним у методі Гегеля є те, що історія філософії має відбивати в собі розвиток ідей філософії, де значення та відношення спадкоємності поступу історичної спрямованості філософії визначається в них самих об'єктивно, а не бажаннями історика.

Проблему співвідношення філософії та релігії Гогоцький вирішував виходячи як із певної тотожності та взаємозв'язку розгляду ними своїх об'єктів, так і їх відмінності. У релігійних творах більше переважають почуття й уявлення, пристосовані до загального розуміння, тоді як філософські твори викладаються у формі абстрактних начал. Там панує безпосереднє звеличення думки до перших начал усякої істини, а тут — постійний процес умовиводів. Релігійні твори грунтуються на вірі та одкровенні, що є опорою для життя самого розуму, тоді як філософські твори цілком присвячуються дослідженням і пошукам основ зовнішнього переконання в самій натурі душевного життя і в законах мислення. Як мислитель релігійного напряму Гогоцький усе ж таки обстоював своєрідним чином концепцію двох істин (віри й розуму), стверджуючи й самостійність філософії в її історичному розвитку.

У розкритті змісту й спрямованості історико-філософського процесу Гогоцький виходить із того, що мислення як свідоме роздумування, що враховує відмінність і поєднання уявлень і понять, не творить із нічого сукупності своїх істин, а спирається на розвиток освіти, культури, науки. У своєму цілісному вигляді вся історія філософії є зображенням різноманітних напрямів, які пройшли від початку перших просвітлінь самостійного мислення і прагнення до знання в наш час. Саму історію філософії Гогоцький розбиває на два періоди: від іонійських шкіл до неоплатонізму й філософії, що починається з XVII ст. Беконом і Декартом, продовжуючись в останню добу філософським ідеалізмом у Німеччині. Кожний із цих періодів має свою специфіку. Так, у доцивілізованому світі відношення мислячого духу до буття ще не пізнане, в ньому переважає безпосереднє визнання гармонії між мисленням і його предметами. Християнство порушило цю гармонію, підірвало повагу до природи й спрямувало все до релігійного авторитету. Залишившися поза свідомістю психологічних основ своїх досліджень, воно не могло вказати шляхів до істини і на місце розумного засвоєння дійсності відкрило доступ вільним фантазіям і механічному рабському духові букви. Філософія Нового часу, починаючи з Бекона, а особливо з Декарта, виступила з критикою схоластики, відмовою від неї, намагаючися вдихнути в науки новий самостійний дух. Безпосередніми послідовниками Декарта Гогоцький називає Мальбранша та Спінозу, виділяючи після них два головних напрями у філософії XVIII ст.— реалістичний та ідеалістичний, або метафізичний і догматичний ідеалізм. До реалізму він відносив емпіризм Локка, сенсуалізм Кондільяка, матеріалізм Гольбаха, Гельвеція, Ламетрі. До метафізичного ідеалізму — філософію Лейбніца та Вольфа. З останніми пов'язував німецьке просвітництво, яке вважав одним із витоків німецької філософії. До самого вольфіанства ставився досить критично, вказуючи, що ця філософія відображує не процес внутрішнього життя, не закони його послідовності, а нерухомий предикат двох розірваних і внутрішньо розділених субстанцій.

Перехідною ланкою між попередніми періодами й XIX ст. Гогоцький називає Канта. Його заслугу вбачав у критиці однобічності й догматичності реалізму, в тому, що він спрямував філософію до розуміння сутнього через мислення й на саме мислення. Грунтовно аналізуючи погляди Канта, Гогоцький досить професійно й аргументовано критикує їх, розкриває обмеженість кантівської системи. Головним недоліком філософії Канта він називає протиставлення матеріального світу чутливій волі, відсутність зв'язку й переходу між ними, так як між розсудком і розумом, розумом «чистим», теоретичним і практичним. В оцінці Гогоцького, Кант тільки застосовує закони та форми мислення як готові до даного чуттєвого матеріалу, залишаючи осторонь питання про відношення законів і форм мислення до об'єктивного буття і в процесі утворення загальних понять шляхом індуктивних прийомів думки. Загалом обмеженість філософії Канта, за Гогоцьким, полягає в доконечному розриві між началами мислячими і суттю речей, а з боку форми — відсутність самостійного виведення основних понять, які просто декларуються.

Найближчими послідовниками Канта, які представляють філософію безпосереднього бачення, Гогоцький вважає Гаманна, Гердера, Якобі. Він підкреслює, що філософія XIX ст. вже не обмежується тільки визнанням буття, а прагне пояснити саму послідовність у розвитку пізнання та пізнаної дійсності, самого життя — внутрішнього й зовнішнього. Саме в цьому і вбачає Гогоцький заслугу німецького ідеалізму, зокрема суб'єктивного ідеалізму Фіхте, який виступив проти розриву теоретичного й практичного розуму, що було властиве Канту. Відзначаючи глибину поглядів Фіхте, особливо його основ природного права, Гогоцький водночас указує й на те, що в них іще превалюють абстрактні поняття без уваги до історичного розвитку понять про право та правомірність суспільства.

Гогоцький, спираючись на розроблений соціокультурний підхід у дослідженні історико-філософського процесу, одним із перших істориків філософії ставить питання про взаємовпливи німецького романтизму та філософії. Аналі-

зуючи погляди романтиків Гете й Шіллера, він розглядає їхню творчість як посередництво між сухим ригоризмом, властивим філософії, та вільною творчістю, якій сприяв Фіхте, що й підготувало грунт для переходу до об'єктивного ідеалізму Шеллінга, а від нього до абсолютного ідеалізму Гегеля.

Крім проблем історії філософії, Гогоцький приділяв увагу проблемам теорії пізнання, деяким соціальним питанням. У процесі пізнання виділяв три основних етапи пізнавальної діяльності: чуттєву свідомість, що керується свідченнями відчуттів; діяльність уявлення або уявляючу свідомість; мислення або мисленну свідомість. Саме пізнання розглядав як процес, у якому кожний ступінь пов'язаний з іншим, процес переходу від одного етапу до наступного. Істину розглядав як гармонію мислення з буттям, вічною дійсністю, а її критерієм вважав узгодженість внутрішнього життя, одухотвореного релігією. З цих позицій критикував механічний матеріалізм за спроби звести психічні явища до простих форм руху матерії, за механічне перенесення законів одного рівня на інший, невміння пояснити механізм переходу від чуттєвого до раціонального. Заперечував атомістичну теорію; душу й дух розглядав як дві форми прояву життєвого начала Бога.

Теїстичними були й соціально-політичні погляди Гогоцького. Основу суспільного розвитку він вбачав у двох взаємопов'язаних моментах: рух уперед, зміна, руйнування тих чи інших сторін суспільного життя і сталість, незмінність, незнищенність. Останні даються ідеями, цими вічними істинами, на яких стверджується гідність людини, велич і могутність народного життя за всіх змін, що супроводжують його розвиток. Основним у розвитку суспільства вважав не те, що руйнує, а те, що зберігає, залишається незрушним, вічним. Не сприймаючи соціалістичних ідей, розглядав прогрес як єдність свободи з повагою до закону, захищав приватну власність як важливу умову «особистого єства». Саме з повстанням проти приватної власності пов'язував Гогоцький наукову невідповідність соціалістичних учень, оскільки заперечення власності супротивне духові людини, а її знищення обернеться знищенням людської особистості, бо будуть знищені умови її вільного розвитку. Без цих умов особистість завжди усвідомлюватиме себе в чужому середовищі й ставитиметься до нього як до чужого.

Рекомендована література

Авсенев П. С. Из записок о психологии // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. К., 1869.

Гогоцкий С. С. Философский лексикон. К., 1857—1873. Т. 1—4. Ч. 1—5.

Гогоцкий С. С. Введение в историю философии. К., 1871.

Гогоцкий С. С. Критический взгляд на философию Канта. К., 1847.

Гогоцкий С. С. Обозрение системы Гегеля. К., 1860.

Гогоцкий С. С. Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философией XIX века и отношение той и другой к образованию. К., 1878—1884. Вып. 1—3.

Гогоцкий С. С. Два слова о прогрессе // Тр. Киев. духовной академии. 1860. Т. 1.

Гогоцкий С. С. Краткое обозрение педагогики. К., 1882. Вып. 1.

Зверев В. М. Петр Дмитриевич Лодий // Бюл. студ. научн. о-ва Ленингр. ун-та. Л., 1959. Вып. 2.

Історія філософії на Україні: У 3 т. К., 1987. Т. 2.

Известие о жизни и смерти профессора Ивана Степановича Рижского. Харьков, 1811.

Карпов В. Н. Введение в философию. СПб., 1840.

Карпов В. Н. Систематическое изложение логики. СПб., 1856.

Кравец И. П. И. Шад — профессор философии Харьковского университета // Филос. науки. 1960. № 4.

Лодий П. Д. Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного и ложного. СПб., 1813.

Лодий П. Д. Теория общих прав, содержащая в себе философское учение о естественном всеобщем государственном праве. СПб., 1828.

Новицкий О. Руководство по опытной философии. К., 1840.

Новицкий О. М. Руководство к логике. К., 1844.

Новицкий О. М. Краткое руководство к логике с предшествующим очерком психологии. К., 1844.

Новицкий О. М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. К., 1860—1861. Ч. 1—4.

Острянин Д. Ф. Материализм и диалектика в отечественном естествознании (конец XVIII — первая половина XIX в.). К., 1984.

Памяти Карпова В. Н. СПб., 1868.

Рижский И. С. Умословия или Умственная философия, написанная в Горном училище в пользу обучающегося в нем юношества. СПб., 1790.

Флоринский Н. С. С. Гогоцкий // Вера и Разум. 1859. № 20.

Чижевський Д. Нариси історії філософії на Україні. К., 1992.

Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989.

ФІЛОСОФІЯ ПАМФІЛА ЮРКЕВИЧА

Вчення про ідею ● «Філософія серця» ● Критика антропологічного матеріалізму ● Феномен Юркевича й українська духовність ●

Вчення про ідею. Памфіл Данилович Юркевич — найвизначніший український філософ минулого століття. Без грунтовного вивчення його спадщини важко збагнути глибинний смисл тих процесів, які відбувалися протягом другої половини XIX — початку XX ст. у сфері української духовності, а надто і в духовному житті Росії.

Дослідники по-різному оцінюють філософію українського мислителя. Одні називають її «філософією серця», інші — конкретним ідеалізмом, убачаючи в ній початки персоналізму й навіть елементи екзистенціалізму тощо. Неоднаково вирішується й питання щодо ідейних попередників Юркевича. Проте всі одностайні в тому, що його філософія залишилася незрозумілою для сучасників, значно випередила свій час і справила величезний вплив на майбутні покоління філософів, зокрема на В. Соловйова, С. Трубецького, С. Булгакова, М. Бердяєва, С. Франка, М. Лосського, В. Зеньковського та ін.

Що ж являла собою філософія, яку сучасники не сприймали і навіть шельмували і якою наступні покоління захоплювалися, розвиваючи далі її ідеї? Вона досить багатогранна й не підпадає під якесь одне усталене визначення. У ній ми подибуємо досить глибокі й оригінальні думки з проблем історії філософії, філософської антропології, гносеології, етики, філософії релігії. Проте центральною проблемою, що проходить через філософію Юркевича й становить її квінтесенцію, є проблема людини. Але перш ніж її розглядати, слід зупинитися на висвітленні найзагальніших теоретико-методологічних засад світогляду мислителя.

Основним поняттям, яке пронизує всі праці Юркевича, є поняття ідеї. Воно несе на собі як гносеологічне, так і

онтологічне навантаження. Юркевич розглядає ідею, з одного боку, як одну з форм нашого пізнання, з іншого — як основу, закон і норму явища. Ідея — це справжнє місце речі, справжня річ, тобто річ як така. Ми говоримо про ідею там, зазначає філософ, де предмет, котрий нами вивчається, перебуває в розвитку із внутрішнього стану в зовнішній, адже розвиток предмета передбачає закон і тип, які ми усвідомлюємо в ідеї.

Юркевич виходить із того, що людина пізнає світ за допомогою уявлень, понять та ідей. Уявлення має характер випадкового образу, в якому відображається не стільки предмет, скільки людина, яка його сприймає, бо воно утворюється за суб'єктивною асоціацією. У такому випадку мова може йти про суб'єктивно зумовлену, психічну необхідність і не більше. Цей суб'єктивізм долається в понятті, де ми усвідомлюємо необхідний зв'язок і співвідношення елементів, котрі утворюють явища. Якщо в уявленні, пише Юркевич, ми визнаємо суттєвим те, що значуще для споглядання, то в понятті — те, що значуще для буття речі. Коли ж від явища, пізнаного в його необхідності, ми піднімаємося до пізнання його сутності чи коли, досліджуючи далі цю загальну необхідність явища, ми знаходимо в ній і під нею необхідність розумну, котра дає явищу внутрішню єдність, життя й душу, то ми переходимо від поняття до ідеї. В уявленні мислення й буття зустрічаються ніби випадково, й уявлення окреслює граничний незбіг думки й предмета.

В понятті мислення й буття хоч і пов'язуються необхідно, проте рухаються, так би мовити, паралельно одне до одного. Тут мислення виступає байдужим спостерігачем явища, воно пізнає й усвідомлює подію, яка є для нього чимось чужим, чимось зовнішнім за змістом і формою. І тільки в ідеї мислення та буття збігаються одне з другим, утворюють тотожність. Якщо розум, підкреслює Юркевич, визнається об'єктивною сутністю речей, то ідея пізнається як їхня основа, закон і норма, тобто розум вважається дійсним, а 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 у її відношенні до безумовної основи явищ. Ось чому, наголошує Юркевич, передбачення ідеї окреслює переважно філософський погляд на предмети, оскільки саме філософія

прагне зрозуміти явища зовнішнього і внутрішнього досвіду в їхній залежності від безумовної основи всякої дійсності. Вона піднімається до начала не зумовленого, до начала всього, не користуючися при цьому нічим чуттєвим, а рухаючися тільки від ідеї через ідеї до ідей. Лише в ідеї розум споглядає внутрішній склад і будову тих явищ, наявна, очевидна сторона яких усвідомлюється за допомогою поняття, і в ній він осягає явища (в поняттях розсудку вони розпадаються на багато різних галузей знання) в цілісному образі, в гармонії і повноті, як вияв одного начала, як види й ступені одного безконечного життя.

У цьому зв'язку Юркевич ставить слушне запитання: на чому грунтується право філософії як науки вважати або допускати ідею як начало, що пояснює хід явищ для нашої свідомості й водночас обгрунтовує й розвиває їх у дійсності? Відповідаючи на нього, він показує, що навіть буденна свідомість не настільки обмежена досвідом, не так міцно прив'язана до пояснення явищ в емпіричний спосіб, щоб у ній не знайшлося місця ідеальному світоспогляданню та відповідної йому практичної діяльності. Юркевич не заперечує того очевидного факту, що в своїй діяльності й пізнанні людина визначається переважно явищами матеріального порядку. Духовне начало виступає в ній як несамостійне, залежне, як таке, що отримує свої визначення ззовні. І коли нам радять, зауважує філософ, співвідносити наші потреби й бажання з дійсністю як правилом волі, перевіряти наші поняття й пізнання предметом як критерієм істини, то ці поради не тільки мають достатню підставу у властивостях нашого духу, не лише виправдовуються життєвими інтересами, а й не перебувають у суперечності з вищими духовними прагненнями, тому що навряд чи повинен людський дух зраджувати вказаним вимогам емпіричного знання та відповідної йому діяльності, щоб виступити діячем вільним, котрий у собі самому знаходить вище духовне законодавство знання та діяльності.

Юркевич допускає можливість того, що саме у явищі й силою явища людський дух виховується до тієї духовної самосвідомості, яка несе в собі зародки або основи всякого феноменального життя. Коли ми говоримо, пише він, що наші душевні стани, наші нахили, почуття й 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, що це явище, ця подія не відповідають своїй ідеї, а їхній розвиток відбувається неправильно й ненормально, то в цих тривіальних висловлюваннях ідея береться як об'єктивне поняття, котре не саме визначається предметом, а, навпаки, визначає предмет, мислиться як його закон і умова його правильного розвитку. Юркевич апелює до психології, котра, за його глибоким переконанням, легко могла б довести, що світ явищ відкривається спершу нашій свідомості як наш власний психічний стан, як отримане нами задоволення чи незадоволення, як приємне або неприємне відчуття. Якщо ми все-таки усвідомлюємо цей світ як щось протилежне нашому духові, як систему істот, підпорядкованих порядку й закону, то це доводить, що навколишній світ підкоряється духовному законодавству самосвідомості раніше, ніж ми абстрактним мисленням пробуємо вказати в ньому присутність духовних чи ідеальних зв'язків. Отже, робить висновок Юркевич, пояснення світу явищ із ідеї є простим продовженням тієї роботи, яку здійснює дух безперервно впродовж свого розвитку в часі. В усякому разі, ідея є факт загальнолюдської свідомості, факт, необхідність якого так само зрозуміла, як зрозуміле нездоланне прагнення людського духу підніматися від людської вседозволеності до моральної свободи, від випадкових уявлень до необхідних пізнань, від емпірично-визначеної свідомості до духовної, наповненої невипадковим змістом самосвідомості. Подібно до того, як два стани людського духу — визначення ззовні і самовизначення — передбачають один одного, нероздільні в діяльному дусі, так і ідея відкривається в плоті й крові, в життєвій взаємодії з тим середовищем, у якому виховується людський дух до її усвідомлення.

Із усього сказаного можна зробити такі висновки. По-перше, згідно з Юркевичем, істинна сутність предмета пізнається не в спогляданні, не в понятті про нього, а в його ідеї. Ось чому мислитель віддавав перевагу вченню Платона про розум, а не вченню Канта про досвід, вважаючи, що істина Кантового вчення про досвід можлива лише внаслідок істини Платонового вчення про розум.

По-друге, вирішення питань про основу та цілі світу, про відношення світу й людини до Бога передбачає допущення ідеї, позаяк божественне і розумне в космосі також є ідея.

По-третє, якщо філософія прагне пояснити явища навколишньої дійсності з ідеї й за допомогою ідеї (а це може зробити лише вона і ніяка інша наука), 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 випадку вона з'ясовує й обгрунтовує те світоспоглядання, початки котрого містяться в будь-якій людській душі й котре з необхідністю допускається релігійним і моральним життям людства.

По-четверте, без допущення ідеї неможливо розкрити й сутність самої людини, осягнути сенс її буття. Про це йтиметься нижче.

«Філософія серця». Основні засади «філософії серця» Юркевич виклав у праці «Серце і його значення в духовному житті людини за вченням слова Божого», де розгортається цілісна філософсько-антропологічна концепція про серце як визначальну основу фізичного та духовного життя людини. Юркевич пропонує досить оригінальний і не типовий для його епохи погляд на людину як на конкретну індивідуальність, котрий аж ніяк не вписувався ні в матеріалістичні, ні в ідеалістичні антропологічні теорії того часу.

Серце в філософії Юркевича — це скарбник і носій усіх тілесних сил людини; центр душевного й духовного життя людини; центр усіх пізнавальних дій душі; центр морального життя людини, скрижаль, на якому викарбуваний природний моральний закон.

Увесь пафос цієї праці спрямований проти раціоналістичних спроб звести сутність душі, увесь духовний світ до мислення, позаяк у такому випадку знімається проблема людської індивідуальності, а залишається якась абстрактна людина, котра ніде й ніколи не існувала, якесь колективне «ми», а не індивідуальне «я». Сутність же душі при подібному підході уявляється зовсім відкритою, прозорою і ясною. Її легко пояснити на зразок того, як це робиться в царині природознавства. Тут, вважає Юркевич, ми маємо справу з тим випадком, коли сутності не надається більш значного змісту, ніж явищу. Проте якби людина виявляла себе одним мисленням, то багатогранний, багатий життям і красою світ відкривався б її свідомості як правильна, але водночас і безжиттєва математична величина. Вона могла б проглядати цю величину наскрізь, зате вже ніде не зустріла б буття істинного, живого, котре вражало б її красою форм, таємничістю потягів і безконечною повнотою змісту. У справжній душі, переконаний Юркевич, такого однобокого мислення не існує. Важко навіть уявити, що було б з людиною, якби її мислення не мало іншого призначення, окрім того, щоб лише відображати в собі сторонні для духу явища. Тоді людина у своєму знанні речей рухалася б тільки в ширину, а не в глибину.

Позиція Юркевича в цьому питанні така. Мислення не вичерпує собою всієї повноти духовного життя людини, так само як досконалість мислення ще не визначає всіх досконалостей людського духу. Хто стверджує, що «мислення є вся людина» й сподівається вивести всю багатогранність душевних явищ із мислення, той досягне не більше за того фізіолога, котрий став би з'ясовувати явища слуху (звук, тони і слова) із явищ зору, якими є протяжність, фігура, колір тощо. У відповідності з цим можна припустити, що діяльність людського духу має своїм безпосереднім органом у тілі не одну лише голову або головний мозок з нервами, а поширюється значно далі й глибше всередину тілесного організму. Як сутність душі, так і її зв'язок із тілом має бути багатшим і різноманітнішим. Зв'язок між рухом певної частини головного мозку й уявленням, котре з цього приводу утворюється душею, є не механічний зв'язок натисків і поштовхів, а зв'язок доцільний, ідеальний, духовний. Душа дістає враження не від просторових рухів мозкової маси, а від своєї доцільної діяльності. Наші думки й слова суть спочатку не образи зовнішніх предметів, а образи чи вияви загального почуття душі, породження нашого сердечного настрою. Саме в серці людини, підкреслює Юркевич, міститься основа того, що її уявлення, почуття і вчинки набувають тієї особливості, в якій виражається душа цієї, а не іншої людини, й набувають такого особистісного, приватно-визначеного спрямування, за силою котрого вони суть прояви не загальної духовної істоти, а окремої живої, конкретної людини.

Отже, робить висновок Юркевич, світ як система явищ життєдайних, повних краси й знаменності, існує й відкривається найперше для глибокого серця, а вже звідси для розуміючого мислення. Завдання, що їх вирішує мислення, виникають урешті-решт не із впливів зовнішнього світу, а із спонук і нездоланних вимог серця. Якщо з теоретичного погляду можна сказати, що все, гідне бути, гідне й нашого знання, то в інтересах вищої моралі цілком справедливим було б положення: ми маємо знати тільки те, що гідне нашої моральної й богоподібної істоти. Древо пізнання не є древом життя, а для духу його життя уявляється чимось більш вартим, ніж його знання. Сама істина стає нашим благом, нашим внутрішнім скарбом лише тоді, коли вона лягає нам на серце. За цей скарб, а не за абстрактну думку людина може стати на боротьбу з обставинами й іншими людьми, позаяк тільки для серця можливий подвиг і самовідданість.

З усього цього Юркевич робить два принципово важливі для розуміння суті його «філософії серця» висновки: 1) серце може виражати, знаходити й досить своєрідно розуміти такі душевні стани, котрі за своєю ніжністю, духовністю й життєдайністю недоступні 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 й помічати не в голові, а в серці; в цю глибину воно мусить проникнути, щоб стати діяльною силою й рушієм нашого духовного життя. Інакше кажучи, розум має значення світла, яким осявається Богом створене життя людського духу. Духовне життя виникає раніше за розум, котрий є вершиною, а не коренем духовного життя людини. Закон для душевної діяльності, писав Юркевич, не покладається силою розуму як його витвір, а належить людині як готовий, незмінний, Богом установлений порядок морально-духовного життя людини й людства. Міститься цей закон у серці як найглибшій скарбниці людського духу.

До таких основних положень зводиться суть «філософії серця» Юркевича. (Ми тут свідомо опускаємо ту її частину, яка має безпосереднє відношення до етики, оскільки про це йтиметься нижче.)

Для того щоб оцінити всю значущість і оригінальність «філософії серця», зробити необхідні висновки та розкрити її джерела, потрібно попередньо проаналізувати ту духовну атмосферу, в якій вона виникла й у якій їй довелося відстоювати своє право на існування.

Критика антропологічного матеріалізму. «Філософія серця» з'явилася не на часі. Середина XIX ст.— це період майже безроздільного панування як в українському, так і особливо в російському суспільстві матеріалізму й позитивізму. Покоління шістдесятників, за слушним зауваженням В. Зеньковського, стає в різку опозицію до попереднього покоління з його «романтизмом», його любов'ю до абстрактного мислення, з культом мистецтва. Воно захищає «реалізм», шукає опори в точному знанні, в природознавстві і з цих позицій прагне пояснити сутність людини та сенс її буття.

Володарем дум радикальної інтелігенції не лише в Росії, а й значною мірою в Україні виступає М. Г. Чернишевський, філософія якого сприймається нею майже як істина в останній інстанції. В чому суть цієї філософії? У найзагальнішому вигляді вона тлумачиться так. Наполягаючи на принциповій тотожності філософії та природознавства, Чернишевський обстоює ідею, що принципом філософського погляду на людське життя з усіма його феноменами служить вироблена природними науками ідея про єдність людського організму, тобто що на людину слід дивитися як на

єдину істоту, яка має тільки одну натуру. Саме в такий спосіб він намагається провести моністичний погляд на людину, подолати дуалізм духовного й тілесного, довести, що явища «матеріального порядку» і явища «морального порядку» попри всю їхню відмінність не суперечать одне одному. Антропологічному елементові відводиться вирішальна роль у визначенні всіх спонукальних мотивів людської поведінки. Основою всього, що ми говоримо про якусь спеціальну сферу життя, писав Чернишевський, мають служити загальні поняття про натуру людини, спонукальні причини до діяльності, які криються в ній і її потребах. Отже, вся різноманітність явищ у сфері спонукальних мотивів людської поведінки зводиться до відшукання якогось одного універсального принципу. В моральній сфері таким визнається утилітарний принцип.

Чернишевський прагнув перетворити етику в таку само точну науку, як і природознавство, й наполягав на необхідності аналізу моральних категорій у дусі природничих наук. Інакше кажучи, він намагався пояснити світ моральних явищ виключно в раціональний спосіб, не залишаючи нічого такого, що пройшло б поза увагою розуму й не було ним пояснене. Коли ж це не досягається, то не видно й такого способу впливу на людину, яким би охоплювалися всі без винятку форми її поведінки. А саме це малося на увазі, коли йшлося про необхідність побудови суспільства на розумних началах, де панували б рівність, братерство й щастя між людьми.

Усі основоположні ідеї праці Чернишевського «Антропологічний принцип у філософії» були грунтовно проаналізовані й розкритиковані Юркевичем у статтях, з якими він виступив на сторінках журналу «Труды Киевской духовной академии» в 1860 р. і в яких він поглиблює й розвиває ті ідеї, про які йшлося при розгляді попередніх питань. По суті, праця Чернишевського послужила для Юркевича лише приводом для серйозної критики не просто матеріалізму, а будь-яких спроб абсолютизації раціоналістичного принципу в поясненні людини.

Критика його досить толерантна й виважена. Він розглядає зростаючу популярність матеріалізму як закономірний результат реалістичних настроїв сучасної йому цивілізації, адже цілком природним є прагнення людської фантазії пояснити все в навколишній дійсності на зразок того, як це робиться стосовно явищ неживої природи.

І явища життя вона хотіла б пояснити так само просто, як механічні відношення між матеріальними частинами. В разі успіху такого пояснення можна було б знайти спо-

сіб керувати долями — своєю та інших людей — подібно до того, як ми можемо керувати рухом машин. Отже, робить висновок Юркевич, невгамовна жадоба знання, прагнення зробити все буття наскрізь прозорим, не залишити жодного пункту в дійсності не розкладеним, не виведеним, прагнення розрахувати й наперед визначити мисленно всяке явище і його майбутність із математичною точністю — ось ті психічні мотиви, які зумовлюють явище матеріалізму в середині XIX ст.

Сучасний матеріалізм, продовжує Юркевич, принципово відрізняється від матеріалізму періоду античності. Висунута тоді теорія атомів залишалася безплідною для знання доти, доки не були відкриті й представлені у вигляді математичних формул закони механіки. Тому в античних авторів теорія атомів мала переважно моральне значення. Матеріаліст тішив себе тим, що світ байдужий до людської долі, що людина не повинна порушувати свій внутрішній спокій уявленнями про майбутнє, якого вона фактично не має. Всі турботи й прагнення мали б сенс і були б неминучі, коли б світ був явищем розумним. В іншому ж випадку людина мусила замкнутися на своїх особистих інтересах і шукати спокою та задоволення як останньої мети свого особистого існування і як найвищого блага своєї окремої душі, оскільки благо, як щось об'єктивне, як зміст світу не існує. Світ матеріальний, він керується необхідністю або випадковістю, а не розумними чи моральними ідеями.

На противагу цьому матеріалізмові, який хотів заспокоїти прагнення людини до істини й добра тим, що обгрунтував недосяжність істини, вказує Юркевич, сучасний матеріалізм хоче переконати нас, що істина цілком відкрита для людини, що знанням людини все доступне, все прозоре, тому що у винятково матеріальній природі речей немає таких непрозорих сторін, які необхідно було б перенести із світлої царини знання в темну царину почуттів, поетичних сподівань і релігійного натхнення.

На думку Юркевича, різниця між цими історичними формами матеріалізму з найбільшою очевидністю проявляється в тому, що стародавній матеріалізм хотів зупинити поривання метафізики, тоді як новітній хоче випередити її і йти далі. Він дорікає метафізиці за те, що вона занадто обмежує сферу можливого проникнення людського знання й прагне якомога більше розширити цю сферу. Отже, новітній матеріалізм намагається осягнути все, що донині вважалося недоступним для знання. Передусім це він прагне зробити стосовно духовного життя людини, приносячи

в нього прозаїчну розсудливість, тим самим збіднюючи її. Але раз такий світогляд існує, то він, на думку Юркевича, мусить пройти в своєму розвитку певну еволюцію, щоб довести або заперечити своє право на існування.

Таку історію матеріалізм має. В стародавні часи, пише мислитель, матеріалізм виступав як погляд, що заспокоює людину, яка так багато втратила в історичній боротьбі за свої різноманітні інтереси. У XVIII ст. він постає як погляд, котрий відволікає людину від усякої минувшини, від усіх авторитетів, щоб тим сильніше викликати її на боротьбу з ними за нові, досі невідомі інтереси. У наш час він хоче стати наукою, але закони механіки, якими він послуговується як правилами логіки, мають таку наукову вартість, що з цього формального боку матеріалістичні погляди навряд чи можуть розвиватися далі. Проте в цілісній сфері людського світогляду ця теорія безперечно має зайняти належне місце. Щоправда, своє виправдання матеріалізм знаходить не в філософській, а в історичній царині. І саме з огляду на останнє антропологічний матеріалізм XIX ст. був до певної міри закономірним явищем саме конкретної епохи. Одначе Юркевич різко виступає проти спроби замінити по суті філософське пояснення людини природничо-науковим.

Історія філософії доводить, пише Юркевич, що найдостовірніші наукові дані відкривають для думки можливість різних метафізичних припущень. У такому разі вибір одного з них необхідно визначати логічною його оцінкою. Досвід ніколи не дає закінченого виправдання нашому мисленню. Найточніша наука ще не дає безпосередньо метафізичної думки. Вона не може поручитися, що ця думка не знищується від внутрішньої суперечності. У зв'язку з цим Юркевич нагадує, що коли Гегель доводив, нібито істина досягається лише логічним, внутрішнім виправданням або що логічне й істинне безумовно тотожні, то наука справедливо визнала це вчення однобічним. Проте багато хто йде в запереченні Гегеля так далеко, що взагалі вважає зайвим усяке логічне виправдання того, що усвідомлене як факт, що дане у спогляданні. Панівним стає переконання, ніби поняття метафізичної істини є чимось неспроможним перед судом науки. Цим, вважає Юркевич, пояснюються дивні спроби деяких учених на підставі якоїсь однієї нової хімічної комбінації або нового відкриття в царині природи будувати прямо й безпосередньо цілий світогляд, так ніби доступ до сутності речей однаково легкий і відкритий із усякого пункту світу й ніби метафізика є нікчемним знанням, яким може оволодіти людина з будь-

якої випадкової точки зору. Новітній матеріалізм саме й претендує на роль такої теорії, котра б хотіла дати нам істину з чистого споглядання, подібно до того як протилежний їй ідеалізм сподівався відкрити її в чистому мисленні. Для матеріалістичної теорії безпосереднього споглядання як єдиного й цілковитого одкровення істинного буття мислення — це лише людський засіб повторювати ще раз те, що вже було дане у спогляданні.

Обмеженість новітнього матеріалізму особливо проявляється в його спробах показати цілковиту залежність душевних явищ від органічних, у спробах пояснити душевні явища з простої видозміни, перетворення чи ускладнення явищ фізіологічних. Наприклад, Чернишевський говорив про однаковість теоретичної формули, за допомогою якої виражається процес, що відбувався в нервовій системі Ньютона при відкритті ним закону тяжіння, й процес того, що відбувається в нервовій системі курки, яка відшукує вівсяні зерна в купі сміття. З антропологічної точки зору, від свідомості після усунення її фізіологічної основи фактично нічого не залишається. Юркевич із цим рішуче не погоджується і ставить запитання: як можлива і чи можлива взагалі наука про людський дух?

Кожне нове покоління так чи інакше намагалося знайти відповідь на це запитання, але чогось схожого на стрункий розвиток природничих наук не змогло дати. Одна з причин цього, вважає Юркевич, полягає в тому, що наука про людський дух, як правило, не пояснювала свій предмет із безпосереднього спостереження над ним, а спиралася на начала й методи, взяті з інших наук, оперувала поняттями, котрі були вироблені в інших сферах дослідження. Останнє пояснюється складністю й недоступністю самого предмета дослідження, оскільки душа не відкривається спостереженню в готовому й нерухомому образі речі. Душевне життя в своїх явищах уявляється величиною такою змінною, такою плинною, доводив Юркевич, що майже не можна віднайти в ньому двох повністю схожих моментів. Тут ми не можемо мати певного кола явищ, які були б детерміновані визначеним числом причин. Ці причини в кожному конкретному випадку різні, й у принципі вони можуть змінюватися до безконечності. Хто може довести, що причини, які викликають певні почуття й прагнення в однієї особи, необхідно викличуть ті самі явища і в іншої особи. Тут індивідуальне начало так розвинуте, зазначає Юркевич, що майже завжди воно задає душевним явищам якийсь особливий напрям, якого ми зовсім не чекали на основі знання загальних законів душевного життя. Ось чому великі поети, відображуючи тільки індивідуальне життя особи, завжди були глибокими психологами, а великі філософи, які хотіли вказати нам загальні закони душевного життя, часто будували лише необгрунтовані й неспіввідносні з дійсністю гіпотези. Причому останнє однаковою мірою стосується представників і матеріалістичного, й ідеалістичного напрямів філософії.

Юркевич показує, що наука про людський дух тривалий час будувалася на началах та ідеях метафізичних. Отже, й вартість її залежала від рівня обгрунтованості цих ідей і начал. Філософ, котрий виходив у своїх побудовах із переконання, що в основі явищ світу лежить атом, мусив пояснювати й душевні явища з різноманітних рухів і різного співвідношення цих само атомів. На явища внутрішнього досвіду він переносив ту ж теорію, яку він прийняв для пояснення явищ зовнішнього досвіду. При цьому факти, дані в першому випадку, не бралися до уваги при створенні самої теорії і змушені були підпорядковуватися її безумовному вирокові. Цей метафізичний прийом, пише Юркевич, грунтувався на припущенні, що внутрішній досвід як такий не може дати нам ніякого одкровення про буття, не може сприяти утворенню наших понять про сутність світу й що тільки досвід зовнішній може привести нас до думки про істинно суще.

Ідеалізм, на відміну від матеріалізму, визнавав наукове значення внутрішнього досвіду й сприймав почуття, прагнення і думки такими, якими вони проявляються безпосередньо в самоспостереженні. Тобто він сприймав їх саме як почуття, прагнення й думки, а не як рух і співвідношення атомів. Але ідеалізм все одно мало цікавився конкретними законами й формами душевного життя людини. Він обмежувався питаннями, яким чином із загальної ідеї світу виходить розумність і необхідність тих явищ, сукупність яких ми називаємо душевним життям, як відносяться ці явища до загального смислу або до ідеального змісту світу явищ. Далі цього попередній ідеалізм не пішов.

Все ж, на думку Юркевича, постановка питання ідеалізмом мала більш суттєве значення для психології, ніж той підхід, який пропонувався матеріалізмом, бо мислячий дух ніколи не перестане запитувати себе, як він відноситься до загального, яке місце він займає в будові буття, і який сенс того, що він займає саме це, а не інше місце. І ця потреба осмислення самого себе не може бути знищена, а значить, завжди буде потреба в осмисленні місця людського духу в цілісній системі світу. В цьому Юркевич уба-

чає сенс ідеалістичної метафізики, від якої ніколи не зможе відмовитися психологія, що прагне охопити всі явища душевного життя. Природознавство ж відмовляється від метафізичних припущень про сутність світу й тому не може претендувати на всеохоплююче вивчення духовних явищ. Саме останній підхід спробував реалізувати Чернишевський у праці «Антропологічний принцип у філософії».

Юркевич послідовно розбирає всі основоположні ідеї цієї праці й переконливо доводить їх необгрунтованість як із теоретичної, так і з методологічної точки зору. Щира за своїм задумом спроба Чернишевського, спираючись на природознавство, дати вичерпне пояснення буття, зробити його наскрізь прозорим приводить фактично до заперечення філософії. Спроба ж провести до кінця моністичний погляд на людину з позицій новітніх досягнень природничих наук обертається в кінцевому підсумку вульгаризацією та спрощеннями, котрі часто межують із філософським невіглаством.

Чернишевський був переконаний, що підставою для тієї частини філософії, яка розглядає питання про людину, такою ж мірою служать природничі науки, як і для тієї її частини, яка розглядає питання про зовнішню природу. Філософія, гадає Чернишевський, бачить у людині те саме, що й медицина, хімія. Звідси ясно, що філософські науки — це лише інша назва для наук природничих. У цьому зв'язку Юркевич резонно запитує: яка потреба в науці, котра ще раз бачить те, що вже побачили в людині інші науки? І доводить, що Чернишевський, відповідаючи на це питання, не вкладав ніякого реального змісту в поняття «моральні науки» та «філософія». Більше того, він не має чіткого уявлення про предмет і метод природничих наук, бо не розрізняє питань метафізичних від питань, вирішення яких належить точним, або досвідним наукам. Це Юркевич доводить через аналіз положення Чернишевського про те, що принципом філософського погляду на людське життя зі всіма його феноменами служить вироблена природничими науками ідея про єдність людського організму. Та саме для природознавства проблема єдності не має суттєвого значення, бо воно розриває єдність, усяку сутність, усякий організм на відношення. Інакше не можна підвести явища, що вивчаються, під математичні пропорції.

Для природничих наук єдність людського організму є надуманою, а відповідь на питання про природу єдності дає саме філософія. Вона показує, що множинність сприймається нами як єдність завдяки властивостям спостерігача, властивостям душі, яка переводить кожне явище на

свою мову й накладає на нього синтетичні форми, властиві її спогляданню та розумінню. Отже, робить висновок Юркевич, після усунення дуалізму метафізичного залишається ще дуалізм гносеологічний, дуалізм знання, адже скільки б ми не тлумачили про єдність людського організму, все одно завжди пізнаватимемо людську істоту двояко: зовнішніми відчуттями — тіло і його органи, внутрішнім відчуттям — душевні явища. У першому випадку ми матимемо фізіологічне пізнання про людське тіло, а в другому — психологічне пізнання про людський дух. На підставі цього Юркевич і доводить неправомірність тези, згідно з якою ідея єдності людського організму нібито вироблена природничими науками.

Не погоджується Юркевич і з твердженням Чернишевського, нібито в речах кількісні зміни переходять у якісні, називаючи це новим міфом. Щоправда, він показує, що для автора «Антропологічного принципу у філософії» дане положення має принципове значення, бо при такому припущенні можна стверджувати, що кількісні відміни в рухах нерва переходять у відміни якісні, тобто в відчуття. Але історія філософії, зокрема Кант, зазначає Юркевич, переконливо доводить, що природа не володіє такою чудодійною силою, щоб перетворювати кількості в якості. Обов'язково потрібна ще відчуваюча істота, в якій, власне, здійснюється це перетворення кількісних рухів, наприклад у звук і світло. Так само для того, щоб рух нерва перетворився на відчуття, потрібен відчуваючий суб'єкт, натура якого породжує якість відчуттів з приводу цих кількісних рухів. Одне слово, підсумовує Юркевич, кількісні відміни перетворюються в якісні не в самому предметі як речі в собі, а у відношеннях предмета до відчуваючого суб'єкта. Перетворення кількісних змін у якісні зовсім не пояснює того, яким чином рух нерва перетворюється на відчуття, навпаки, воно само пояснюється тільки з натури і форми наших відчуттів та уявлень: поза цими формами споглядання й уявлення кількість ні в який спосіб не перетвориться в якість, вона тільки буде більшою або меншою кількістю, швидшим або повільнішим рухом. Щоб перейти їй із цього математичного елемента в якість тепла, кольору, звуку тощо, потрібен відчуваючий і уявляючий суб'єкт, у середовищі котрого здійснюється це перетворення.

Отже, не законом переходу кількісних змін у якісні слід пояснювати виникнення явищ психічних із фізіологічних, а, навпаки, походження самого цього закону необхідно пояснювати з первинних форм і умов відчуваючого й уявляючого духу. Для пояснення світу явищ обов'язково потріб-

но брати до уваги пізнаючий дух як одну з первісних умов того, чому речі сприймаються нами такими, а не іншими. Природознавство досліджує природу з боку її міри, числа, ваги, або, за висловом Юркевича, з боку прояву в ній математичного розуму. Проте щоб зрозуміти світ явищ у його повноті й найглибшій істині, вказував Юркевич, ми повинні ще взяти до уваги розум самоусвідомлений, який відкривається уже не в матерії, а в дусі. Так ми одержуємо філософське знання про світ явищ, яке буде відмінне від знання природничих наук. Якщо дух переводить явища природи на свою власну мову, то самоусвідомлений розум його виправляє й витлумачує чуттєві споглядання у відповідності до вищих інтересів істини або, іншими словами, у відповідності зі своїми метафізичними допущеннями про сутність світу явищ. Звідси логічним видається висновок про те, що всі якості природи, які дають їй красу живого гармонійного творення, не є привілеєм мертвої, позбавленої мислення природи, а існують у точці зустрічі матерії й духу. Істинно філософський погляд на світ явищ можна в загальному вигляді визначити, на думку Юркевича, так: дух зі своїми формами споглядання й пізнання є началом, з якого має пояснюватися зовнішнє, а не навпаки; смисл зовнішніх явищ може бути розгаданий тільки з одкровень самосвідомості, а не навпаки. На цьому філософія грунтувалася в усі часи, і ось чому вона не відчувала потреби бездумно повторювати те, про що й без неї знають медицина, фізіологія, хімія.

Юркевич розділяє запропоноване Чернишевським учення про людський дух на дві частини — теоретичну й практичну і доводить, що обидві вони не мали в опонента належного обгрунтування.

Теоретична сторона духу висвітлювалася Чернишевським крізь призму проблеми «людина — тварина». Причому принципова його позиція виявилася в намаганні заперечити будь-яку відмінність духовної діяльності людини порівняно з твариною. Останнім він приписує ті самі здібності, що й людям. На противагу цьому Юркевич досить аргументовано доводить, що тварина не може проявляти себе як дух особистий, позаяк вона є не особистість, а екземпляр породи, в ній живе рід, порода, вона суть пасивний носій ідеї роду, а не духу особистості. Люди ставлять різні цілі, вони знаходять задоволення в предметах і діях, які різняться між собою, як вада й чеснота, зло й добро. Навпаки, всі тварини однієї породи доходять до однієї мети, до одного пункту, хоч і різними шляхами. Далі за цей визначений пункт вони не просуваються. В людині ж не-

має нездоланних інстинктів, її призначення не вичерпується слугуванням меті роду. Людський дух, підкреслював Юркевич, є не родовий, а особистий, не зв'язаний нездоланними спонуками, а вільний. Його дії не суть прості події, визначені ідеєю роду, а вчинки, які людина здатна оцінити як особисту провину чи особисту заслугу. Людський дух — це своя власна ідея, а не ідея роду. Завдяки цьому людина здатна до індивідуального розвитку, до вільного обрання та вільної постановки цілей життя й діяльності. Як богоподібна, вона розвивається під моральними ідеями, а не тільки під фізичними спонуками. Свій союз із родом вона визначає, хоч і на фізичних основах, все ж моральними відносинами правди й любові.

Юркевич не заперечує, що тварина знає про свій стан, і в цьому розумінні можна говорити про наявність у неї так званої емпіричної самосвідомості. Остання є душевним явищем, спільним для тварини й людини. Та лише людська душа як здатність мислити, тобто утворювати поняття, має самосвідомість у власному значенні слова, самосвідомість, яка є свідомістю не тільки в актах душі, а й про ці акти. Юркевич указує на дві форми самосвідомості, що притаманні людині і яких не можуть мати тварини: перша з них є критичне відношення духу до свого власного емпіричного стану — відношення, яким зумовлюється розвиток людини під ідеєю; друга — знання про «я» як основу душевних явищ. Це означає, що людина розвивається під ідеєю істини; вона не задовольняється фактичним станом ні своїх уявлень, ні зовнішніх споглядань. Одні й другі підводить вона під неспоглядальні, метафізичні категорії і в такий спосіб виправдовує чи виправляє їх за загальними, необхідними законами. Як у чуттєвих спогляданнях вона відрізняє суттєві форми явищ від випадкових, хоч би й постійних змін, так у своєму душевному стані вона відрізняє суб'єктивне поєднання уявлень від думок, які виражають дійсний хід речей.

Отже, робить висновок Юркевич, людський дух відрізняється від тваринного тим, що йому відкривається метафізична сутність речей. Усі категорії, під які ми підводимо наші погляди, всі загальні закони, за якими ми визначаємо нинішні й передбачаємо майбутні зміни в речах, складають метафізичний зміст людського мислення, не даний у спогляданні.

Людський дух принципово відрізняється від тваринного і в моральному відношенні. Чернишевський не допускав ніякої різниці між моральними явищами в житті людей і тварин, він намагався довести, що тваринам притаманне

почуття безкорисливості, піднесення тощо. Юркевич підходить до цієї проблеми з принципово інших позицій. Він ладен погодитися з тим, що тварини мають певні моральні інстинкти, але водночас переконаний, що їх не можна розглядати як моральні особистості. Їхня діяльність не випливає з ідеальних збуджень або з усвідомлення їх значущості для мети роду. У тварини всяке бажання має право на існування лише тому, що воно є, а не тому, що воно хороше. І людину тварина «вимірює» своєю тваринною міркою. Юркевич у цьому зв'язку підкреслює, що в царині тварин ми справді маємо ту мораль утилітаризму, яку так старанно намагаються іноді накинути людині. Тварини виявляють зворушливі приклади вірності, любові, вдячності, але все це не є вільна моральність, не є явище ідеальних почувань. Вони оцінюють ці явища не за їхньою об'єктивною вартістю, а за корисністю. Тварина не визнає права речей як таких, для неї існує тільки те, що корисне їй. На всіх рівнях тваринному життю бракує ідеї істини, від чого в їхній практичній діяльності бракує ідеї добра. Їхні чесноти такі, як і їхнє пізнання. Тварини не підпадають під ідею людини, їхнє душевне життя не є втіленням самоусвідомленої ідеї істини й добра, яку виражає чи може виразити людина в своїй теоретичній самосвідомості та знанні й у своєму моральному самовизначенні. Останнє для тварин взагалі не існує, їм не притаманна моральна спроможність ставити себе на місце інших, а інших на своє місце. Тварина не цікавиться питанням про цінність учинку як такого, про його цінність не для себе, а для інших, для духу взагалі. Людина ж обов'язково порівнює себе з іншими, вимагає від свого вчинку загальнолюдської цінності. Людина завжди, коли йдеться про моральність, займається самооцінкою.

Для антропологічного матеріалізму таке розв'язання проблеми неприйнятне, оскільки він не шукає принципової різниці між людиною й твариною, а займається пошуком спільного в них.

Юркевич звертає увагу і на другий суттєвий момент цієї теорії, а саме: з учення про вирішальний вплив обставин на формування духовного світу особистості логічно випливало, що цей внутрішній світ, як щось морально інертне, безхарактерне, в усіх без винятку людей, які попали в однакові обставини, має бути однаковим і виявлятися ідентично, принаймні за змістом. Одначе все це не стосується моралі, бо тут відсутній будь-який вибір, будь-яка свобода у виборі поведінки, без чого про моральність годі говорити. Моральна ж гідність особистості полягає у вільному, бажаному, а не вимушеному виконанні законів справедливості.

Згідно з Юркевичем, моральні вчинки можливі тому, що людині притаманна свобода. Остання відкривається в явищах душі самовизначенням її до діяльності. Наприклад, справедливо чинити людина може й за необхідністю; тоді її вчинки мають значення тільки юридичне, а не моральне. Якщо ж ті самі вчинки людина здійснює вільно, охоче, з любові або від серця, сумлінно, тоді ці вчинки, що випливають із любові, із серця, отримують високу моральну ціну. В останньому випадку людина поступає не з особистої користі чи стосовно обставин, а виключно з любові до добра. І саме любов розглядає Юркевич як джерело всіх істинно моральних учинків. Тому зовсім не випадково людство переконане, що моральна вартість учинку визначається виключно мірою вільної любові серця до добра, заради якого він здійснюється, решта, чим зумовлюється ще, крім цього, такий вчинок, цінується у вчинкові як фізична сила духу, котра без благодаті любові здатна втілитися в найганебніших учинках.

Юркевич виступає проти досить популярних у той час спроб ототожнити розумність вчинку з його моральністю. Тут він убачає очевидне зміщення акцентів з метою виправдання утилітарного принципу. Робилися спроби довести, що подібно до того, як ми можемо бути розумними без переконань, так хочемо бути моральними без подвигу. Але вчинок, здійснений лише за точними міркуваннями розуму, дає те холодне задоволення, яке хоче стояти посередині між чистим моральним подвигом і грубістю чуттєвих оргій. При виборі дій, вважає Юркевич, єдино прийнятним для людини є не критерій розумності, а критерій справедливості й любові. При зіткненні протилежних бажань і інтересів вона має звертатися до моральних вимог справедливості, яка вкаже їй, де й коли її бажання незаконні, де й коли вони суперечать благу її ближнього та благу загальному.

У межах антропологічного матеріалізму питання про критерій моральності неможливо вирішити, не потрапивши в тенета логічних і смислових суперечностей. Юркевич аналізує в цьому зв'язку запропоноване Чернишевським правило теоретичної справедливості, за допомогою якого останній намагався поєднати добро й корисність. Смисл його зводиться до того, що загальнолюдський інтерес стоїть вище від вигоди окремої нації, загальний інтерес нації — вище за вигоду окремого стану, інтереси багаточисленного стану стоять вище, ніж вигода малочисленного. На

рівні окремої особистості це правило вимагало визнавати корисним тільки те, що приводить діяльність індивіда в гармонію із загальним благом розумних істот. Проте антропологічний матеріалізм не може сказати, що саме породжує цю гармонію окремого й загального.

Юркевич указує на те, що ставити загальнолюдські інтереси вище від національних, а національні вище від станових і т. д.— значить погодитися, що стан має право приносити в жертву своїм інтересам інтереси окремих людей, нація — інтереси стану. Відкидаючи подібну філософію моралі, Юркевич доводив, що доки людина переслідує свої особисті інтереси в межах справедливості, доти ці інтереси мають поважатися станом і цілою нацією. Це припущення про моральне право особи лежить в основі законодавства всіх цивілізованих народів. Що ціле більше від своєї частини, це завжди справедливо, але не завжди справедливо, що інтереси стану вищі за інтереси окремої особи. Окрема людина може чинити стосовно вимог обов'язку, честі й справедливості, і навпаки, стан може зрадити цим моральним вимогам. Але на що має спиратися людина, примиряючи власні інтереси із загальними? Такі правила й закони, переконаний Юркевич, людина знаходить у собі самій, подібно до того, як вона має внутрішню впевненість, що її мислення розвивається в загальнолюдському напрямі. Інтереси ж більшості лише за одне це не можуть стати законом поведінки. Кількісна різниця між інтересами вищими й нижчими, яка пропонується як критерій моральної діяльності антропологічним матеріалізмом, насправді завжди зводиться до якісної різниці між правилами або способами діяльності з боку суб'єктивного і між цілями або предметами діяльності з боку об'єктивного.

Це зовсім не означає, ніби Юркевич заперечує будь-який сенс існуючого в моральній філософії поняття морального закону та вчення про обов'язок. Однак він виступає проти спроб уважати первісним джерелом морального законодавства розум. Моральна діяльність здійснюється, безсумнівно, за законом, і вже через те останній не може бути причиною першої. Для раціоналістичного погляду назавжди залишиться нез'ясованим, вважає Юркевич, звідки, з якого джерела беруть витоки ті справи, що перебувають у відповідності з моральними законами як з повелінням розуму. Всяке моральне повеління розуму стосовно того, що повинна робити людина, відкриває для неї лише перспективу майбутнього, але не реальне його втілення. Моральне законодавство розуму зовсім нічого не говорить з приводу того, чи здатна людина керуватися його повелін-

ням. Розум справді може повелівати, але тільки тоді, стверджує Юркевич, коли він має перед собою не труп, а живу й одухотворену людину і коли його настанови й повеління зняті з натури цієї людини, а не нав'язуються їй, як щось чуже, «несродне», позаяк жодна істота в світі не приходить до відповідаючої закону діяльності із сторонніх для неї збуджень.

Людині вроджені не правила, не думки про моральну діяльність, а самі прагнення до неї. Розум же на основі порівняння різних проявів моральної діяльності виробляє загальні моральні закони, моральні правила, ідеї, в яких ми усвідомлюємо керуючий моральний порядок у світі й людині. Ці загальні ідеї відіграють величезну роль у моральній діяльності людини, бо відкривають свідомості моральну царину навіть тоді, коли в серці вичерпалось джерело моральності. Розум — панівна й керуюча частина душі, але він не є народжуючою силою. Розум, підкреслює Юркевич,— це правило, яке поширюється на такий зміст морального світу, котрий народжується з найглибшої сутності духу і в своєму безпосередньому вигляді в первинному й основному явищі є любов до добра. Філософ вважає, що думку про призначення начал і загальних правил розуму в царині моралі найбільш адекватно можна виразити за допомогою євангельського образу: для живої (а не тільки уявної) моральності потрібні світильник і єлей. У міру того, як у серці людини вичерпується єлей любові, світильник згасає.

Але невизнання розуму народжуючим началом у царині моралі зовсім не є спробою принизити розум. Юркевич, навпаки, досить високо ставить роль розуму навіть у сфері людських почуттів, зокрема у визначенні істинного сенсу такого почуття, як задоволення. Він пише, що людина не насолоджується задоволенням безпосередньо й безумовно, як тварина, а що її насолода перебуває в залежності від тієї ідеї, яку вона витворила собі про цінність предметів або мети своєї діяльності. Без розуму витворити таку ідею, звичайно ж, неможливо. Зрозуміло, що Юркевич виступає лише проти абсолютизації інтелектуального начала в моральному житті людини. Водночас він прагне показати надуманість принципу «розумного егоїзму», який обгрунтовувався автором «Антропологічного принципу в філософії». Йому видається абсурдною думка, нібито люди, як істоти егоїстичні, придумали загальне благо як засіб для особистої користі кожного. Більше того, самі поняття «егоїзм» і «розумність» важко поєднати, бо вже людське знання виходить за межі егоїзму й утилітаризму.

Людина знаходить задоволення в знанні як такому, знаходить задоволення в перебудові свого світу суб'єктивних уявлень згідно з ідеєю істини. Як у своєму пізнанні людина розвивається під ідеєю істини, так і в своїх учинках вона розвивається під ідеєю добра. І в першому, і в другому випадку вона здатна на жертву, але на жертву заради істини й добра, а не заради особистої користі. Тим паче, егоїзм у чистому вигляді не існує в людській природі, а існує поряд з іншими явищами внутрішнього світу людини. Егоїзм як такий замкнутий для чужої гідності, для чужого добра. Людський егоїзм, навпаки, визнає право загального, бо людина хоче, щоб її гідність визнавалася іншими, вона відчуває моральну потребу, щоб інші люди визнавали її уявні чи справжні цноти й у цих межах вона поважає і любить людство. Отже, переслідуючи свою особисту мету, людина не може залишатися повністю байдужою до решти світу. Егоїзм нехтує людством лише там, де воно суперечить його егоїстичній особистій меті. В інших випадках він поважає людство. Йдеться, зрештою, про те, що будь-яка людина все ж зберігає здатність до правди, любові й людяності, а це вже несумісне з поняттям чистого егоїзму.

Запропонована Чернишевським концепція моралі виключала, по суті, з моральної діяльності людини її «я», почуття радості й страждання. Лише за цієї умови він готовий був визнати цю діяльність неегоїстичною. Але така вимога нереальна, бо, за переконаннями Юркевича, по-перше, саме наше «я» є джерелом моральної діяльності, по-друге, наше «я» завжди буде присутнє там, де є наша — моральна чи аморальна — діяльність, по-третє, наша жива душа завжди буде відчувати приємне чи неприємне, незалежно від того, будемо ми робити добро чи зло, будемо переслідувати цілі егоїстичні чи діяти для щастя інших. Моральність, підкреслює Юркевич,— це не ряд правил, а життя, причому нормальне життя. Чернишевському ж, коли він перетворював усі людські вчинки в егоїстичні, душа уявлялася у вигляді струни, котра у певний час і від одного зовнішнього дотику може відтворювати лише один тон. Юркевич, навпаки, вимагає, щоб були різні тони і давали цілісний акорд, приємний для морального почуття. Ми навіть не можемо уявити в людині такого морального порядку, підкреслює він, у якому можна було б бачити, наприклад, лише голу справедливість, що тримається на самій собі, або лише виконання абстрактного обов'язку, який не мав би ще іншого особливого змісту і не являв би для нас ще інших різноманітних інтересів. Людина не є машиною, що приводиться в рух якимось моральним механізмом, вона не байдужа до того, що саме виробляється цим рухом. Коли б останнє було справедливим стосовно людини, то вона не відрізнялась би від тварини. Чернишевський же стоїть, власне, на цих позиціях. Визнавши за людиною лише тваринну здатність діяти за егоїстичними мотивами, він відмовив їй у будь-яких засобах і умовах, за яких вона могла б розвинутися в моральну особистість.

Безперечною заслугою П. Юркевича як філософа є те, що він першим серед сучасників виступив проти спроб антропологічного матеріалізму замінити філософське пояснення людини природничо-науковим. Він переконливо довів, що, відмовляючись від метафізичних припущень про сутність світу, природознавство ніколи не зможе претендувати на всеохоплююче вивчення духовних явищ. Більше того, П. Юркевич зумів розкрити глибинний смисл намагань пояснити всі явища життя за допомогою механічних законів. Антропологічний матеріалізм прагнув зробити внутрішній світ людини наскрізь прозорим, до кінця зрозумілим для науки. Він намагався внести в сферу духовного життя прозаїчну розсудливість. Коли б ця спроба виявилася успішною, то були б знайдені важелі для примусового керування долями людей. Саме до цього, власне, й прагнув антропологічний матеріалізм, у чому й крилася його небезпека як для конкретної людини, так і для суспільства в цілому. В межах світогляду, побудованому на подібних філософських засадах, людина перетворювалась із мети в засіб досягнення певних соціально-політичних цілей.

На противагу цьому Юркевич висуває й обгрунтовує положення про самоцінність людини. Причому не як родової істоти, а як конкретного індивіда. Людина — носій ідеї особистого духу, позаяк людський дух не родовий, а особистий. Людський дух — це своя власна ідея, а не ідея роду. Мислитель уважає, що в цьому ж контексті мають вирішуватися й проблеми моралі, котрим він приділяє надзвичайно велику увагу в своїй критиці антропологічного матеріалізму.

Отже, ми бачимо, що на час свого виступу проти Чернишевського Юркевич уже був достатньо зрілим філософом, який грунтовно опрацював свою оригінальну «філософію серця». Полеміка з Чернишевським наочно показала, що ця філософія являла собою досить цілісну філософсько-антропологічну концепцію, вона давала змогу її авторові знаходити переконливі аргументи проти всіх принципів антропологічного матеріалізму.

Істинний смисл учення Юркевича взагалі, «філософії

серця» зокрема, стане зрозумілий значно пізніше, і воно справить неабиякий вплив на подальший розвиток філософії. У цьому його цінність та історико-філософське значення. Виникає закономірне питання: з яких ідейно-теоретичних і духовно-культурних засад постала «філософія серця» Юркевича? В якому історико-культурному контексті слід шукати її джерела? Про це й піде мова при розгляді наступного питання.

Феномен Юркевича й українська духовність. До виступу Юркевича проти Чернишевського можна ставитися по-різному, але для історика філософії він має принципове значення. Відштовхнувшись від факту неприйняття П. Юркевича його сучасниками (ті, хто захищав його в російських періодичних виданнях, робили це скоріше з політико-ідеологічних міркувань, а не тому, що розуміли смисл філософії Юркевича й приймали його світоглядні установки), а також замислившись над причинами цього, історик філософії не може не поставити перед собою питання про генетичне коріння феномена Юркевича.

Г. Шпет писав, що Юркевич ясно бачив і розумів смисл історичного моменту, який відбувався перед його очима, усвідомлював його значення для всього філософського розвитку, бачив, у якому напрямку має йти філософія далі. Він зрозумів, що раціоналізм у його класичних формах вичерпав себе, і подальший розвиток філософії в цьому напрямку безперспективний.

Звідки це розуміння? В конкретному випадку з Юркевичем воно — прямий результат розвитку тієї філософської традиції, яку дослідники називають українською духовністю і до якої, безсумнівно, належав Юркевич. Вирішальний вплив на формування його світогляду справили Святе Письмо, філософія Платона й Канта. Однак не менш важливим є те, що він був вихованцем саме Київської духовної академії, яка виступала наступницею Києво-Могилянської академії, котра в свою чергу виникла на основі братських шкіл, успадкувавши їх реформаційні й гуманістичні ідеї. Юркевич не міг не знати історії розвитку філософських ідей у духовній культурі України, зокрема історії становлення й розвитку філософії в тому навчальному закладі, який він сам закінчив і де став професором. А це означає, що оригінальність «філософії серця» визначається передусім її генетичним зв'язком з українською національно-культурною традицією, в якій емоційний елемент переважає над раціональним і яка зорієнтована на осягнення індивідуального «я». Крім того, як зазначав Д. Чижевський, характерною рисою психічної вдачі видатних українців, поряд з емоційністю, є нахил до духовного усамотнення. Останнє ж, безумовно, послугувало імпульсом до визнання величезної етичної цінності за індивідумом, визнання для кожної людини права на власний, індивідуальний, етичний шлях, те, що можна назвати «плюралістичною етикою», писав Чижевський. Сказане, на наш погляд, повною мірою стосується і Юркевича та його «філософії серця», котра є характерною для української теоретичної думки й української духовності загалом.

Останнім часом з'явилася низка праць українських істориків філософії, в яких грунтовно обстоюється ідея про те, що в філософській думці України в усі часи на перше місце ставиться проблема людини, її моральні й суспільні відносини, внутрішнє духовне життя. Усе, що залучалося до сфери філософського осмислення, піддавалося етизації. Навіть картина світу співвідносилась із космічним конфліктом між добром і злом і була включена в світову історію, від гріхопадіння до спасіння.

Уже філософська думка Київської Русі — це передусім філософія людини, оскільки серед питань, які її цікавлять, проблема людини центральна. У певному розумінні вона об'єднує навколо себе всю тематичну багатоманітність пам'яток писемності тієї доби. Причому, на думку фахівців, усвідомлення власної сутності людина періоду Київської Русі уже не завершує тілом. Вона відкриває в собі світ духовності і саме на нього переносить увагу під час осмислення сутності людини.

Зорієнтованість філософських пошуків на осмислення проблеми людини, з'ясування її морально-духовних начал проявляються й значно пізніше, зокрема в XVI — на початку XVII ст. в братських школах, які відіграли важливу роль в духовному житті, у формуванні національної самосвідомості українського народу. Такі твори, як «Вертоград душевний», «Алфавіт духовний», «Діоптра», є етапними на шляху утвердження тієї традиції філософствування, про яку йдеться. Наприклад, в «Алфавіті духовному» І. Копинського одне з центральних місць посідає проблема самопізнання. Автор переконаний, що людина має віддати перевагу своєму внутрішньому єству, безсмертному духові перед тілесним світом, бо тільки цей шлях веде до пізнання Бога, єднання з ним, досягнення блаженства не лише на небі, а й на землі. Царство небесне, як і Бог, міститься в самій людині. В «Діоптрі» також обстоюється ідея про те, що тільки самопізнання веде до розуміння шляхів, які єднають людину з Богом, і тому воно є єдино потріб-

ним. Процес самопізнання — це піднесення до духовного, підпорядкування волі людини божественній волі. Проблемі самопізнання, морального самовдосконалення приділяється багато уваги і в інших працях цього періоду, зокрема в творах Кирила Транквіліона-Ставровецького та Петра Могили.

Визначальна роль внутрішнього світу людин в її життєдіяльності постійно підкреслюється і в курсах етики, які читалися в Києво-Могилянській академії. Людині повертаються відчужені від неї християнством атрибути Бога, а сама вона звеличується настільки, що їй приписується здатність судити про добро й зло, тлумачити на свій розсуд і божі заповіді, й церковні настанови, і «установления человеческие». Однією з провідних у цих курсах стає ідея про свободу волі, або «самовладдя» людини.

Логічним завершенням, своєрідним підсумком тривалих пошуків українських мислителів у сфері людської духовності стала філософія Г. Сковороди. Їй притаманні не просто роздуми над проблемою духовності, а й ідея серця як такого центру внутрішнього світу людини, котрий визначав її індивідуальність. Сковорода постійно підкреслює, що «всяк есть то, чье сердце в нем. Всяк есть там, где сердцем сам», що «истинный человек есть сердце в человеке, глубокое же сердце и одному только Богу познаваемое и не иное что есть, как мыслей наших неограниченная бездна...». Серце — то найточніша в людині людина, це те, що визначає її єство. «Не по лицу судите, но по сердцу... Солнце не по лицу, но по источничьей силе есть источник. Так и человек Божий, источающий животворящие струи и лучи Божества испущающий, есть солнце не по солнечному лицу, но по сердцу. Всяк есть то, чье сердце в нем...»

Така само, по суті, роль відводилася серцю і в філософії Юркевича, де серце — то сама людина, в усій її індивідуальній неповторності, носій своєї власної ідеї, ідеї особистого духу. І хоч останній прямо не посилається на Сковороду, а апелює до Святого Письма, однак співзвучність, а надто й збіг позицій обох філософів у цьому питанні очевидні. Отже, можна стверджувати, що саме Сковорода був безпосереднім попередником Юркевича, а «філософію серця» останнього слід розглядати як продовження і дальший розвиток однієї з найсуттєвіших рис української філософії, традиції української духовності. Причому якщо у М. Гоголя і Т. Шевченка ця традиція знаходила свій вираз на рівні літературно-художнього осмислення дійсності, то в Юркевича вона виступає предметом філософської рефлексії і набуває вигляду завершеної філософсько-антропологічної концепції. І в цьому контексті Юркевич аж ніяк не випередив свій час. Він просто завершив ту роботу, що була розпочата задовго до нього визначними представниками філософської думки України минулого.

Інша справа, що філософія Юркевича, як уже зазначалося, справила великий вплив на цілу низку російських філософів кінця XIX — початку XX ст. У цьому смислі він справді випередив свій час і в цьому ж смислі (а не тільки тому, що викладав у Московському університеті), будучи українським філософом, а не лише українцем за походженням, мав причетність до російської філософії. Але остання повинна була пройти через духовну кризу, через руйнування основ традиційного інтелігентського світогляду перш ніж збагнути всю глибину ідей, висунутих Юркевичем іще на початку 60-х років минулого століття.

Що стосується шістдесятників, то вони його не прийняли не тільки тому, що не хотіли, а й тому, що не могли. Вони не могли зрозуміти всієї глибини світоглядних установок професора Київської духовної академії, оскільки це була зовсім чужа для них філософія. Її важко було використати для обгрунтування практичних устремлінь російської інтелігенції. Вона аж ніяк не вписувалася в російську ідею, а скоріше протистояла їй.

З усього сказаного можна зробити висновок, що, розглядаючи постать Юркевича тільки як українського філософа, а його творчість у контексті української духовності, ми можемо якщо й не розкрити до кінця, то принаймні наблизитися до розуміння суті його феномена. Всякий інший підхід не наближатиме, а віддалятиме нас від істини.

Рекомендована література

Ключевский В. О. Из писем П. П. Гвоздеву // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990.

Лук М. І. Феномен Юркевича і українська духовність // Пробл. філософії. 1992. Вип. 94.

Пітч Р. Найголовніші елементи філософії П. Д. Юркевича // Філос. і соціол. думка. 1992. № 9.

Чернышевский Н. Г. Антропологический принцип в философии // Полн. собр. соч.: В 15 т. М., 1950. Т. 7.

Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Прага, 1931.

Шпет Г. Г. Философское наследие П. Д. Юркевича (к сорокалетию со дня смерти) // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990.

Юркевич П. Д. Идея // Там же.

Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия // Там же.

Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе // Там же.
Юркевич П. Д. Материализм и задачи философии // Там же.
Юркевич П. Д. Язык физиологов и психологов // Там же.
Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Там же.
Ярмусь С. Памфіл Данилович Юркевич та його філософська спадщина. Вінніпег, 1979.

ФІЛОСОФСЬКА НАУКА ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX — ПОЧАТКУ XX ст.

● Позитивізм В. Лесевича ● Персоналізм О. Козлова й О. Гілярова ● Неокантіанство Г. Челпанова ● Монодуалізм М. Грота й психологізм В. Зеньковського ● Релігійна філософія П. Ліницького ●

В духовній культурі України другої половини XIX — початку XX ст. чільне місце належить «академічній філософії», яку репрезентували викладачі університетів і духовних академій. Її значення і роль у духовному житті суспільства визначалися рядом суттєвих чинників. По-перше, саме в працях представників цієї філософії акумулювалися й відтворювалися найновіші досягнення філософської науки. А це означає, що без вивчення їхньої спадщини не можна взагалі оцінити рівень розвитку філософської науки в тогочасній Україні. По-друге, переважно в їхніх працях розглядаються найактуальніші проблеми духовного життя суспільства, останні здобутки природничих наук ставали предметом філософської рефлексії. Вони першими усвідомили нагальність потреби переосмислення теоретико-методологічних засад самої філософської науки. По-третє, тільки в їхніх працях можна було знайти грунтовний аналіз і висвітлення історико-філософських проблем, без чого філософія взагалі неможлива. По-четверте, саме вони в процесі своєї педагогічної діяльності формували відповідний рівень філософської культури молоді, а через неї й суспільства в цілому. По-п'яте, без осмислення професійної філософії не можна оцінити загальний стан філософської культури України другої половини XIX — початку XX ст., адже виокремлення імпліцитно вплетених у художню творчість і публіцистику філософсько-значимих ідей як складової філософської культури, оцінка їх справжньої вартості передбачає знання загального рівня розвитку філософської науки відповідного періоду історії. Для того, щоб розкрити й зрозуміти всю глибину світоглядних, гуманістичних,

моральних ідей, які обстоювалися, скажімо, в творчості М. Драгоманова, І. Франка, Лесі Українки та багатьох інших визначних представників української культури, необхідно мати чітке уявлення про те, в якому історико-філософському контексті ці ідеї функціонували, на яких принципах грунтувалися, наскільки їхнє обгрунтування відповідало рівневі розвитку тогочасної філософської науки. Аналіз останньої саме й дає змогу знайти відповіді на ці питання.

Зрозуміло, що ідеалістична філософія другої половини XIX — початку XX ст. не була однорідною. В Україні ми подибуємо й персоналізм, і неокантіанство, й прихильників «нової релігійної свідомості», і звичайно ж, представників релігійної філософії. Але попри всю розмаїтість філософських уподобань, існувало щось таке, що об'єднувало прихильників різних напрямів. Таким об'єднуючим началом виступало, з одного боку, усвідомлення необхідності переосмислення вихідних засад попереднього ідеалізму та відшукання надійних філософських підвалин для вироблення якісно нового світогляду, а з іншого — різко критичне ставлення до матеріалізму й позитивізму, розвінчання яких розцінювалося як одна з найважливіших передумов подолання світоглядної кризи, що охопила тогочасне суспільство. Зважаючи на останнє, розгляд теми доцільно розпочати з характеристики саме позитивізму.

Позитивізм В. Лесевича. У другій половині XIX ст. значного поширення в Україні набув позитивізм. Причому він був популярним не стільки серед філософів, скільки серед природознавців і представників ряду суспільних наук. Найвідомішим представником цієї філософської течії був В. В. Лесевич.

У межах позитивізму погляди Лесевича еволюціонували від захоплення ідеями О. Конта до беззастережного прийняття філософії Р. Авенаріуса. В 60—70-ті роки він займається переважно популяризацією спадщини французького мислителя, намагається довести, що виникнення цього вчення — закономірний результат історичного розвитку розумової діяльності людства, позаяк воно стало своєрідною реакцією на кризу традиційного світогляду, котрий грунтувався на засадах умоглядної метафізики. Натомість позитивізм прагне спиратися на позитивне знання, його предметом є все те, що підлягає спостереженню й досвіду. Він, вважає Лесевич, є таким світоглядом, який складається з цієї сукупності позитивного знання. Оскільки вся сукупність явищ навколишньої дійсності вивчається певним колом наук (математика, фізика, хімія, біологія, соціологія тощо), кожна з яких нібито має свою філософію, остільки позитивізм, прагнучи охопити всю сукупність позитивного знання, й мислиться у вигляді такої системи, що включає в себе всю сукупність «філософії» конкретних наук.

Створення такої системи, гадає Лесевич, стало можливим завдяки відкриттю Контом «закону трьох станів», або трьох фаз розвитку людського духу (теологічна, метафізична, позитивна), а також запропонованої ним класифікації наук. Ці два основоположні моменти Контової системи Лесевич на початку своєї ідейної еволюції беззастережно приймає і всіляко відстоює. Проте з часом усвідомлення недоліків саме названих моментів приводить його до емпіріокритицизму.

Лесевич доходить висновку, що, давши класифікацію наук, у якій були відсутні психологія, логіка, гносеологія, етика й не досить чітко визначивши об'єм та межі метафізики, Конт не зміг чітко окреслити характер філософії майбутнього. До того ж занадто схематичний характер його системи справляв враження швидше цілковитої відсутності в ній будь-якої філософії, аніж обгрунтування її на нових засадах. Та й сам «закон трьох станів» виявився догматичною, мертвою, підігнаною під шаблон формулою. Обмеженість Контової схеми проявилася з усією очевидністю, коли з'ясувалося, що в неї не можна включити такої важливої ланки, як теорія пізнання. А саме вона, переконаний Лесевич, покликана виробити норми загального застосування наукового методу. Проте доповнити систему Конта гносеологією не можна, позаяк, збагатившися нею, система розпадається, оскільки порушується її основа організації знання. Отож, пригнічений цією альтернативою позитивізм Конта розвиватися не може, і перехід його в емпіріокритицизм стає неминучим.

До таких висновків Лесевич приходить почасти під впливом неокантіанства, але в основному внаслідок самостійних пошуків. Ще в середині 70-х років він починає усвідомлювати, що позитивізм не досліджує умов свого обгрунтування. Будучи світоглядом, який спирається на науку, він визнає лише поняття, створені на основі досвіду. Це стає реальним тоді, коли конкретні науки досягають такого рівня розвитку, що з'являється можливість вичленити з їхніх даних загальні філософські поняття. Саме на дослідженні процесу творення власне філософських понять із даних, які дають конкретні науки, і має зосередитися позитивізм. Завдання позитивної філософії, писав Лесевич,— створення поняття про світ — може бути розв'язане тільки

тоді, коли позитивізм відмовиться від безплідного підсумовування конкретних наукових понять і перейде до створення з них понять загальних на тій же основі, на якій вони були витворені з уявлень, тобто коли він розів'є критичний елемент своїх основоначал і з позитивної схеми наук перебудується в систему критичного реалізму.

Лесевич прагне розвивати свої ідеї на основі синтезу позитивізму та неокантіанського критицизму. Саме в результаті засвоєння останнього він починає усвідомлювати факт відносності наукового знання. Філософ схильний розглядати істину як умовне відношення між суб'єктом і об'єктом. На його думку, істина для нас не є ні щось абстрактне, ні щось таке, що може існувати незалежно від людського розуму. Істина — поняття відносне й умовне, результат спостереження й досвіду, проведених за допомогою методу, виробленого спеціальними науками. До знання веде тільки правильне комбінування правильних уявлень. Людина володіє не предметами, а лише уявленнями про них. Для з'ясування питання про об'єктивність чуттєвого сприймання не існує жодного критерію. Причини сприймань не можна шукати виключно в об'єктах, бо явища змінюються самим актом сприймання. Світло, звук, тепло не існують об'єктивно, їх уявлення — суть лише відтворені нами чуттєві сприймання. Сприймання одного й того самого об'єкта різними суб'єктами різне. Перебуваючи в залежності від органів, стверджує Лесевич, чуттєві сприймання змінюються разом із ними й разом із загальними об'єктивними причинами дають для кожного організму окремі суб'єктивні причини, сукупність яких і визначає якість нашого досвіду. Саме тому мислення завжди є нашим мисленням.

У цьому ж контексті розглядається поняття, яке, на думку Лесевича, є лише пристосуванням уявлень до властивостей мислячого суб'єкта. В навколишній дійсності їм немає відповідного корелята. Об'єктивний матеріал, яким ми можемо володіти, вичерпується конкретними, індивідуальними фактами, а весь подальший розвиток знання (на рівні понять), хоч би як далеко він ішов, відноситься до дійсності опосередковано і складається зі створених нами ж понять. Звідси випливає, що закони об'єктивно не існують, і відкриття їх — це лише завершене творення нового поняття. Ні про які вічні закони, що нібито правлять світом, не може бути й мови. Науково-критична філософія має остаточно звільнитися від будь-яких привидів повсякденного мислення й метафізики.

Отже, з погляду Лесевича, ми не маємо ніякого права стверджувати, ніби світ є саме таким, яким ми собі його

уявляємо, а тільки, що, уявляючи його собі, ми можемо уявляти його не інакше, як таким. Цією рисою, що визначає принципове значення відносності нашого знання, завершується його характеристика й водночас обумовлюються ті положення, які в позитивній системі Конта були встановлені суто догматично.

Як бачимо, Лесевич розвивав украй релятивістську теорію пізнання, котра з необхідністю вела його до емпіріокритицизму. Познайомившися з працями перших емпіріокритиків, він відчув співзвучність їхніх ідей із своїми власними й відразу ж став переконаним прихильником цього різновиду позитивізму.

Головну заслугу емпіріокритицизму Лесевич убачає в розробці теорії пізнання, яка, на його думку, дістала своє завершення у виробленні поняття «чистий досвід», що в свою чергу остаточно позбавило попередню філософію її необгрунтованих зазіхань на роль окремої науки. Відтепер філософія перетворюється на загальне знання. Вона не передує, як раніше, окремим наукам, не передбачає їхніх істин, а, проникаючи в усі окремі дисципліни, є завершенням їхнього знання. Вона — усвідомлення взаємозв'язку всіх конкретних наук, відшукання тих загальних елементів, на яких грунтується цей зв'язок. Інакше кажучи, емпіріокритицизм — це відновлення філософії на грунті позитивного знання. З виникненням цієї форми позитивізму, гадає Лесевич, відпала будь-яка потреба у з'ясуванні особливого предмета й методу філософії, а також межі, яка відділяє її від науки.

Одначе саме останній висновок не був таким очевидним, як це уявлялося Лесевичу, й саме він став головним предметом критики з боку опонентів позитивізму в Україні. Провідну роль серед них відігравали персоналізм і неокантіанство. Причини критичного ставлення представників названих напрямів до позитивізму визначалися передусім тим, що останній заперечував самостійне значення філософії, тоді як і персоналісти, й неокантіанці саме у збереженні самостійного значення філософії, в оновленні її теоретико-методологічних засад убачали єдино реальний вихід із світоглядної кризи, що охопила тогочасне суспільство.

Персоналізм О. Козлова й О. Гілярова. Серед напрямів персоналізму (критичний персоналізм, індивідуалізм, критичний спіритуалізм), які в другій половині XIX — на початку XX ст. розвивалися в Росії, в Україні розроблялися такі його різновиди, як панпсихізм і сенихологічний спіри-

туалізм. Перший був представлений у творчості О. О. Козлова, другий — О. М. Гілярова.

Будучи переконаним, що вихід із духовної кризи суспільства можна знайти тільки в царині філософії, Козлов розпочав свою діяльність у цьому напрямі зі спроб відновити в правах філософію, з виступів проти позитивістських спроб замінити її конкретними науками. Проблема правомірності філософії як самостійної галузі знання зводилася передусім до з'ясування її предмета й методу. Філософія завжди мала свій специфічний предмет дослідження, який не може бути зведеним до предметів інших наук. Це саме стосується й методу.

Предметом філософського пізнання, вважає Козлов, завжди може бути тільки один світ, а філософія є наукою про світ як суще. Визначаючи коло питань, які входять у предмет філософії, через зіставлення її з конкретними науками, він доводить, що кожна конкретна наука, маючи справу зі специфічним предметом дослідження, не може ставити й розв'язувати питання про предмет знання взагалі. Для постановки та вирішення цього питання потрібно вийти за межі спеціального знання про той чи інший предмет і проаналізувати елемент, тотожний усім наукам, а саме: загальні начала та форми всякого знання чи всякої науки. Це дослідження, за переконанням Козлова, й становить завдання особливої науки — філософії як науки про науку, про знання взагалі. Іншими словами, філософія — це наука про всі предмети спеціальних наук з огляду їх тотожності та належності до єдиного цілого. Вона виступає регулюючим началом у науках, коли йдеться про зв'язок між предметами деяких чи всіх існуючих у даний період наук. Водночас сама філософія завжди залежала й продовжує залежати від рівня розвитку конкретних наук, той чи інший стан яких виступає однією із суттєвих умов успішного розвитку філософії.

Проте Козлов не обмежується таким тлумаченням філософії, а розглядає її (залежно від виконуваних функцій) як науку про єдність, зв'язок та взаємовідношення духу й матерії, як науку, що досліджує природу, походження та значення основних понять окремих наук, як науку про зв'язок між усіма явищами світу, котрий є передумовою практичної діяльності людини. Отже, філософія — це наука про світ, його пізнання і його відношення до пізнаючого суб'єкта.

Оцінюючи позицію Козлова, зайняту ним у питанні про співвідношення філософії з іншими науками, можна побачити, що вона підпорядковувалася головній меті його наукової діяльності. Пов'язуючи вихід із «розумової і моральної анархії суспільства» з філософією (позаяк лише вона здатна витворити такі поняття, якими справді охоплювалася б у єдності вся необмежена різноманітність явищ і подій, що пізнаються кожне окремо), він був змушений в умовах нігілістичного ставлення до філософії з боку позитивістів передусім подбати про обгрунтування права філософії на самостійне існування, а вже потім доводити її пріоритет у подоланні духовної кризи суспільства. Зробити це можна було тільки через визначення специфіки предмета філософського дослідження.

Що ж являє собою запропонований Козловим варіант філософії?

Це був один із різновидів персоналізму — панпсихізм. В основу концепції була покладена ідея духовної субстанції, яку людина усвідомлює в своєму внутрішньому «я». Навколишній світ є не чим іншим, як сукупністю станів свідомості пізнаючого суб'єкта. Субстанціальна єдність цих станів здійснюється в самому суб'єкті. Матеріальний же світ сам по собі не являє ніякої реальності (подібно до того, як нереальні простір і час), він є лише знаками духовних субстанцій як єдино в собі сущого буття. Останнє, вважав Козлов, є поняття, зміст якого складається із знання про нашу субстанцію, форми її діяльності й зміст цих форм у їхній єдності та відношенні однієї до другої. Світ являє собою не що інше, як лише систему взаємодіючих субстанцій. Він існує не в просторі й часі, а в свідомості пізнаючого суб'єкта. Він не розвивається в часі, позаяк сама ідея часу повністю зникає в Богові.

Загальнофілософською позицією Козлова визначалася і його гносеологічна позиція. Вказуючи на цей зв'язок, він підкреслював, що та чи інша філософська система пояснює можливість і факт пізнання взагалі, можливість осягнення істини, її критерій залежно від своїх вихідних засад. Стосовно системи самого Козлова, таке співвідношення означало, що пізнання існує лише й винятково в голові, в духові, в свідомості індивідуальної особи. Свідомість — це щось цілком індивідуальне, а основним фактором пізнання виступає субстанціальна єдність пізнаючих істот, які перетворюють свідомість із ірраціональної множинності на осмислену єдність. Свідомість дана людині від природи, а категорії пізнання є не чим іншим, як продуктами мислячого «я».

Отже, панпсихізм Козлова був по суті ідеалізмом спіритуалістичного сенсу. Він являв собою своєрідну реакцію на банкрутство основоположних засад класичного ідеаліз-

му, зокрема гегелівського панлогізму, де індивідуальне цілком підпорядковувалося загальному. Філософія Козлова, навпаки, в центр світоглядної позиції ставить індивідуальне «я», проголошуючи його вихідним пунктом і метою будь-якого філософського дослідження. Індивідуальності притаманна самодостатність незалежно від її співвідношення із загальним. У спробі обгрунтувати цю ідею і полягає оригінальність і значення філософії Козлова.

Дещо інакший варіант персоналізму розробляв його колега по Київському університету — професор О. М. Гіляров. Розглядаючи філософію як спробу створити таке цілісне світорозуміння, яке б задовольняло всі запити нашого духу — теоретичні, моральні, релігійні, естетичні, допомагало б розібратися в усіх складнощах життя, давало б для нього настанови, він, як і Козлов, переконаний, що такий світогляд можна створити лише на основі духовного начала як начала діяльного за своєю природою.

Вихідною для Гілярова є теза про те, що у світі немає нічого мертвого. Всесвіт — це живий організм. Суть його теорії, яку він називає синехологічним (у перекладі з грецької мови — зв'язуючий) спіритуалізмом, зводиться до того, що дух розглядається у вигляді системи, котра містить у собі з самого початку і множинність, і зв'язуючу її єдність. Інакше кажучи, вся різноманітність навколишньої дійсності від початку закладена в природі духу.

Для обгрунтування синехологічного спіритуалізму Гіляров висуває ряд положень, за допомогою яких намагається довести, що в основі світобудови лежить свідомість, яка ніколи не виникає, а існує вічно. Вона не має іншого першоджерела, крім самої себе. Існує лише те, писав Гіляров, що покладається свідомістю й усвідомлюється, а те, що не покладається свідомістю й не усвідомлюється, не існує. Саме поняття буття є визначенням свідомості. Свідомість є першоосновою, яку не можна ні пояснити, ні вивести, ні довести. І хоча її носій, суб'єкт свідомості — матеріальна система, все ж не матерія породжує свідомість, а свідомість стягує роздрібнену матеріальну дійсність у систему, яка виступає зовнішнім виразом, виявом, суб'єктом, носієм свідомості. Матерія без свідомості немислима, неприпустима, позаяк існує лише те, що покладається свідомістю. Бути породженим свідомістю й існувати як буття — це те саме. Інакше кажучи, буття й свідомість тотожні. Отже, якщо свідомість служить основою для породження дійсності, то на навколишню дійсність ми маємо дивитися як на знак чи символ внутрішньої духовної дійсності. За переконаннями Гілярова, природа — символ духу. Значить,

щоб вивчити дух, мусимо вивчати природу, і навпаки, щоб вивчити природу, мусимо вивчати дух. Ідучи таким шляхом, ми, на думку Гілярова, неодмінно дійдемо висновку, що змістом свідомості є увесь Всесвіт, бо про нього ми знаємо лише через свідомість. Кожна свідомість в уяві містить Всесвіт, оскільки може його усвідомити, кожний атом є носієм всесвітньої свідомості, позаяк є частиною матеріальної системи, котра містить цю свідомість.

Зрештою, вважає Гіляров, ми неодмінно маємо дійти висновку про наявність душі у рослин, у планети в цілому, в усього Всесвіту. Розглядаючи Всесвіт як всеохоплюючий живий організм, що включає в себе безконечну кількість підпорядкованих йому живих організмів, нерозривно пов'язаних між собою, філософ змушений визнати існування якогось всесвітнього організму, всесвітньої особи, котра є наскрізь свідомістю. Виходячи з того, що внутрішнім виразом зовнішньої системи є особа, він приписує кожному організмові наявність особи. Скажімо, людському організму відповідає людська особа, організму рослин — особа рослини і т. д. аж до верховної особи, котра є особою всесвітнього організму. Індивідуальна свідомість залежить від інших свідомостей, і оскільки, за переконаннями Гілярова, не можна вийти за межі свідомості, остільки ми неминуче маємо визнати існування якоїсь загальної свідомості, що зумовлює й зовнішню природу, і внутрішній світ кожного з нас. Лише цій свідомості притаманна безумовна свобода, а отже, першоосновою є всезагальна свідомість, а всі одиничні свідомості з усім їхнім змістом суть породження цієї загальної свідомості.

До такого висновку дійшов Гіляров під час пошуків «єдино прийнятної точки зору на світобудову». Намагаючись знайти задовільне вирішення проблеми співвідношення матерії та свідомості, він від ідеї наявності душі в усій навколишній дійсності дійшов необхідності визнання існування верховної істоти як першооснови світу, що мало чим відрізняється від християнського Бога. Можливо, саме через це філософія Гілярова не набула значного поширення. Одначе сенс її аж ніяк не зводиться до останньої тези. Заслуга Гілярова полягала у спробі відстояти право філософії на самостійне існування. Він показав, що є проблеми, котрі, окрім філософії, не є компетенцією жодної іншої науки. Передусім це проблема співвідношення мислення й буття, яка зрештою зачіпає питання про сенс людського буття, котре належить до розряду вічних. Кожна епоха через певні філософські системи пропонує відповіді на нього. Філософія Гілярова була реакцією на позитивізм і

матеріалізм, які набули значного поширення в другій половині XIX — на початку XX ст. Якщо Гіляров і не зміг знайти позитивної відповіді на фундаментальні проблеми світобудови та людського буття, то принаймні розкрити всю їх складність йому вдалося, а отже, вдалося показати, що з нігілістичних щодо філософії позицій позитивізму, як і з примітивних позицій вульгарного матеріалізму, вони не можуть бути розв'язані.

Обмеженість концепції самого Гілярова, так само як і Козлова, була показана вже їхнім сучасником, професором філософії та психології Київського університету Г. І. Челпановим, який довів, що вихідний принцип панпсихізму (свідомість творить матерію) міг би бути правильним тільки в тому випадку, якби матерія була лише нашим уявленням. Насправді ж матерія є дещо більше, ніж лише уявлення. Неправомірно також, на думку Челпанова, ототожнювати духовне й матеріальне, оскільки, по-перше, невідомо, що розуміють прихильники цієї теорії під тотожністю тілесного та духовного, по-друге, незрозумілим залишається їхнє твердження, що психічне породжується лише психічним. І, по-третє, висновок про те, що всі тіла мають душу, суперечить загальноприйнятим поглядам, згідно з якими духовне життя може бути визнане лише там, де є мозок, чи принаймні нервова система. Різниця між фізичними та психічними процесами така велика, зазначає Челпанов, що ототожнювати їх ні в якому разі не можна. У чому вона полягає? Щоб відповісти на це питання, розглянемо філософські погляди самого Челпанова, який був одним із найяскравіших представників «академічного неокантіанства» не лише в Україні, а й у Росії.

Неокантіанство Г. Челпанова. Особливе місце у творчій спадщині Челпанова належить критиці матеріалізму, в якій він виходив із визнання принципової різниці між явищами фізичними та психічними. Між ними відсутній причинний зв'язок. А коли так, то матерія не може породжувати психічні явища. Для останніх існує інше джерело. Фізичні та психічні процеси перебігають паралельно. Причому з двох безпосередньо даних нам родів явищ (матеріальних і психічних) психічним притаманна більш очевидна реальність. Те, що ми називаємо матеріальним, зрештою є наше уявлення. Наші уявлення, почуття, думки й бажання, тобто наші психічні стани, дані нам безпосередньо, тоді як матерія у власному розумінні, або атоми — це лише гіпотеза. Ніяк не можна стверджувати, що матерії притаманне більш

безсумнівне існування, ніж свідомості, тому що й духовний, і матеріальний світ становить зміст нашої свідомості.

Проте, вважає Челпанов, фізичні та психічні явища різняться не лише своєю природою, але й способом пізнання. Світ психічного пізнається за допомогою методу самоспостереження, або внутрішнього досвіду, тоді як для пізнання світу фізичного існує метод зовнішнього спостереження, або зовнішній досвід. Перший із названих методів є суб'єктивним, другий — об'єктивним. Докорінна різниця між фізичними та психічними явищами полягає в тому, що до жодного з останніх не може бути прикладена якась із категорій просторової протяжності, за допомогою яких описуються явища матеріального світу.

Такі висновки логічно випливали з тієї гносеології, яку Челпанов відстоював і яка посідала центральне місце в його працях. І це не випадково, адже однією з найприкметніших рис неокантіанства кінця XIX — початку XX ст. було намагання знайти емпіричні підтвердження кантівської теорії пізнання, пошуки шляхів поглибленого її обгрунтування, спираючись на найновіші досягнення науки, насамперед фізіології та психології. Доводячи правомірність і необхідність перетворення гносеології на центральну проблему філософії, Челпанов, зокрема, писав, що теорія пізнання є однією з основних частин сучасної філософії. Немає можливості будувати філософську систему, якщо не визначити наперед, що може наш розум пізнати, а від пізнання чого він має відмовитися назавжди, якщо не визначити наперед меж людського пізнання.

Основне завдання гносеології Челпанов убачав у з'ясуванні того, що в пізнанні належить суб'єкту, а що — об'єкту. Його гносеологічна концепція підпорядкована доведенню того, що ми творимо наше пізнання за допомогою форм нашої думки й віримо, що йому дійсно відповідає світ, нами створений. Пояснити пізнання, показати умови його існування можна лише припустивши наявність у нашому пізнанні таких елементів, без яких саме пізнання неможливе, але які водночас не можуть бути виведені з чуттєвого досвіду і які через це мають бути визнані продуктом самостійної діяльності нашого духу.

Челпанов виходить із того, що предмет для нас є не більше, як певна сукупність відчуттів, пов'язаних за певним правилом. Наші відчуття не прямо відповідають тим речам, які їх викликають, а є символами для них. Те, що їх породжує, зовсім на них не схоже. Ми пізнаємо світ не таким, яким він є насправді, а творимо його відповідно до властивостей нашої психічної організації. Поява тих чи

інших відчуттів перебуває в залежності не від їхнього джерела, а від особливостей нашої організації. Якби людина була створена інакше, її фізична організація була інакшою, то світ міг би їй уявлятися зовсім в іншому вигляді.

Проте лише фізична організація не може вважатися достатньою умовою пізнання. Крім неї такою умовою виступає ще й психофізична організація. Якщо заслуга Декарта і Локка полягає, на думку Челпанова, у визнанні суб'єктивності відчуттів, то заслуга Канта — в доведенні суб'єктивності простору й часу. Челпанов глибоко переконаний у тому, що без кантівського апріоризму теорія пізнання взагалі неможлива, позаяк без визнання апріорних понять неможливий досвід, вони — передумова досвіду. Поняття простору, часу, тотожності тощо, виступаючи в нашому мисленні чимось постійним, незмінним, не відповідають дійсності, що чуттєво сприймається, бо в природі ми не знаходимо їх у такому вигляді, в якому мислимо. Вони виникають не із зовнішнього досвіду, а являють собою результат рефлексії і вносяться в зовнішній досвід. Інакше кажучи, часовий, просторовий порядок відсутній у природі і вноситься у чуттєвий досвід тільки нашою свідомістю. Челпанов розрізняє психологічну та гносеологічну апріорність зазначених понять. Перша полягає в тому, що вони суть функції самої свідомості, друга — що вони логічна передумова сприйняття, або досвіду.

Апріорний характер мають також логічні закони, позаяк ми одержуємо їх не із зовнішнього, а із внутрішнього досвіду, із спостереження за діяльністю самого духу. Вони виступають умовою мислення про речі, й у цьому розумінні їх можна назвати апріорними умовами пізнання.

Водночас Челпанов наголошує на тому, що сутність пізнання не можна до кінця з'ясувати, якщо існування об'єктивного світу ставити в цілковиту залежність від існування свідомості. Усі теорії, які заперечують існування речей незалежно від нашої свідомості, не можуть пояснити виникнення уявлень без допущення трансцендентного або транссуб'єктивного світу. З факту існування нерозривного зв'язку між мисленням і предметом зовсім не випливає, що немає об'єкта без суб'єкта, що об'єкт не може існувати поза мисленням його суб'єктом.

Що ж, у такому разі, існує об'єктивно і яка його природа? На думку Челпанова, це те, що не підлягає перетворенню та розкладу, те, що зберігається кількісно, тобто матерія, субстрат, носій матеріальних явищ. Цей субстрат збігається з тим, писав Челпанов, що в хімії та фізиці називається атомами. Хоч ми й визнаємо, що матерія цілком

розкладається на відчуття, проте щоб пояснити можливість змін речовини, якими викликаються відчуття, ми припускаємо гіпотезу атомів. Лише таке припущення дає змогу довести існування закономірного зв'язку між відчуттями та реальними речами. Сам факт існування того чи іншого відчуття є свідченням існування речі поза цим відчуттям. Відчуття світла, тепла, холоду, кольору, запаху не є чимось абсолютно суб'єктивним, воно виступає знаком для певних явищ, воно — продукт взаємодії зовнішніх процесів та психофізичних умов сприйняття.

Простір, з цієї точки зору, виступає продуктом взаємодії двох факторів: з одного боку, свідомості, з іншого — об'єктивної основи, по відношенню до якої наше поняття простору є в певному розумінні відображенням. Челпанов водночас стверджував, що ми маємо лише констатувати факт існування такої основи, відмовляючися від будь-яких її визначень, бо насправді вона може виявитися не простором, а лише його аналогом. Поняття простору не має емпіричного характеру, а тому про об'єктивну основу простору можна тільки сказати, що наш простір їй відповідає, і не більше.

Об'єктивна основа пізнання у гносеологічній концепції Челпанова — це не що інше, як кантівська «річ у собі». У даному випадку зі всією повнотою виявляється агностицизм його філософії. Адже про природу трансцендентного чи транссуб'єктивного ми нічого не можемо сказати, крім того, що воно існує. Ми віримо в його існування лише на підставі того, що воно є умовою існування пізнання. Щось подібне трапляється під час дослідження закону причинності. Використання постулату причинності, стверджував Челпанов, не може бути виправдане міркуваннями логічного характеру, бо ми не можемо довести існування закономірності в природі, а тому у нас може бути лише впевненість в істинності закону причинності. Однак, незважаючи на це, ми його визнаємо, оскільки без цього неможливе пізнання. Право на існування закон причинності набуває тому, писав Челпанов, що він є умовою існування самого пізнання. Ми не маємо доказів можливості пізнання, проте у нас є переконаність у такій можливості, ми не можемо довести закону причинності, але ми впевнені, що в природі існує порядок і закономірність. Тому наша наука грунтується в кінцевому підсумку на вірі. Вона виходить із положень, котрі не мають логічного характеру. Існують речі, які не можна пізнати розумом, ми приймаємо їх на віру. Челпанов наполягає на тому, що віра не заперечує знання, вони тотожні в плані досягнення істини, позаяк і

те й інше викликає у нас упевненість в існуванні якоїсь реальності. Більше того, Челпанов не обмежується гносеологічною характеристикою віри, а визнає її одним із визначальних факторів світогляду. На його думку, завдання знання полягає в тому, щоб розкрити й пояснити те, що виступає предметом віри.

Незважаючи на обмеженість філософії Челпанова, пов'язану з апріоризмом та агностицизмом, усе ж необхідно виділити принаймні два моменти, якими визначалося її позитивне значення для свого часу. Перший момент — це критика панпсихізму, другий — критика спрощених, вульгарно-матеріалістичних підходів до пояснення такого надто складного процесу, яким є пізнання. Челпанов переконливо показав, що неправомірно ігнорувати в теорії пізнання факт існування об'єктивного світу, а тим більше ставити його в цілковиту залежність від існування свідомості. Відчуття є вказівкою на існування чогось іншого, що виступає його причиною, воно — результат взаємодії між нашим психофізичним єством і незалежною від нього реальністю. З іншого боку, не менш безпідставними є спроби ігнорувати принципову різницю між фізичним світом і світом психічним, позаяк їх розділяє безодня. Пізнання одного й другого здійснюється різними шляхами. Якщо ж спосіб пізнання різний, то, значить, між цими двома світами існує принципова різниця, й тому зводити психічне, думку людини до руху речовини чи виводити з цього руху неправомірно. Це філософський примітивізм.

Монодуалізм М. Грота й психологізм В. Зеньковського. Уже в працях Челпанова чітко означилася тенденція до психологізації філософії. Проте найяскравіше вона проявилася в творчості професора Новоросійського (Одеського) університету М. Я. Грота. Це було закономірним явищем, зважаючи на усвідомлення тогочасною філософською думкою нагальної потреби подолання класичного раціоналізму з його зорієнтованістю на пошуки абстрактних метафізичних начал і необхідності поставити в центр філософських досліджень людину в усій її конкретності, на чому наполягав ще Юркевич.

Філософським поглядам Грота важко дати однозначну оцінку, оскільки вони досить суперечливі як за своїм змістом, так і за формою викладу. Одначе, незважаючи на розмаїтість філософських інтересів, складність і суперечливий характер світогляду вченого, існують дві проблеми, які проходять крізь усю його творчість і аналіз яких дає змогу адекватно відтворити ідейну еволюцію, дати узагальнюючу

характеристику його філософії та визначити місце останньої у філософському процесі розглядуваного періоду. Це — проблема предмета й завдань філософії та проблема пізнання.

Для Грота питання філософії — це спеціальні психологічні питання. Вона можлива, але не як наука про світ у цілому, а як особиста філософія, особистий синтез, що задовольняє суб'єктивні потреби людського розуму. Філософія покликана відкривати суспільству не істину, а лише зображати перед ним внутрішній світ людської свідомості з її найвищими потребами, прагненнями та ідеалами. В царині філософії людина намагається задовольнити вимоги своєї внутрішньої, особистої природи. Привести духовне життя людини до повної гармонії, примирити ворогуючі стихії думки, почуття й волі — ось кінцева мета філософії. Першочергове її завдання — розробка загального світогляду, тобто вчення про світ і про ставлення до нього людини, бо з усіх завдань попередньої філософії лише це одне не заперечується у неї ніякою спеціальною галуззю знання.

Серед структурних елементів світогляду центральне місце, вважає Грот, має посідати теорія пізнання. Своє завдання в цій сфері вчений убачає в розробці гносеології на грунті фізіологічної психології.

Провідною ідеєю гносеологічної концепції Грота є положення про те, що все наше пізнання грунтується на об'єктивному зовнішньому та внутрішньому досвіді, між якими немає різких меж, різкої протилежності, а все завдання знання зводиться до правильного витлумачення явищ нашого зовнішнього та внутрішнього досвіду як виражень законів буття Всесвіту. В усіх сферах пізнання ці два види досвіду органічно пов'язані між собою і мають розглядатися в нерозривній єдності.

Грот виступає проти приниження ролі почуттів (саме почуттів, а не відчуттів) і перебільшення ролі розуму в пізнанні й намагається довести, що інакше, як через себе, крізь призму своїх станів пізнати закони й начала природи ми не можемо. Почуття — це вияв у людині законів природи. Вони виступають джерелом пізнання суб'єктивного боку речей, суб'єктивних законів природи. При певній переробці свідомістю почуття набувають значення необхідної, достовірної та загальної основи пізнання внутрішнього боку предметів, їхнього внутрішнього суб'єкта. Грот заперечує відносність і суб'єктивність почуттів, вважаючи їх не менш об'єктивними, ніж розум.

Відчуття також дають нам достовірні знання. Всі органи чуттєвого досвіду, писав Грот, являють собою лише

подальшу диференціацію під впливом дій самої природи тієї первісної відчуваючої поверхні, яка відчувала лише механічні поштовхи й рухи в навколишньому середовищі й таким чином спонукала організм до відповідних їм механічних поштовхів і рухів. Звідси випливає необхідність повної відповідності наших відчуттів властивостям речей. Якщо самі речі та їхні властивості спонукали виникнення й диференціацію різних органів відчуття, то останні, будучи продуктом самої природи, мають правильно відображати її властивості.

Заперечуючи апріорний метод пізнання і вважаючи чуттєвий досвід єдиною запорукою істинного пізнання, Грот відстоює таким чином точку зору емпіризму чи «наївного реалізму». Оригінальність його позиції полягає в тому, що, розділивши досвід на зовнішній і внутрішній, саме останньому він відводить провідну роль у пізнанні, позаяк саме тут ми маємо справу з самою суттю речей і явищ, із тими силами, котрі діють у них приховано, тоді як у зовнішньому досвіді ми маємо справу лише з поверховим виявом цих сил. Інакше кажучи, з'ясування суті всіх фізичних явищ можливе лише в самосвідомості, у внутрішньому досвіді, за допомогою якого дізнаємося, що таке відчуття, мислення, знання й навіть сам досвід із його явищами. Тільки завдяки внутрішньому досвіду ми можемо збагнути природу причинності, простору, часу тощо. Зовнішній досвід не в змозі розкрити рушійні сили, джерело руху явищ навколишньої дійсності, позаяк сама ідея сили як творчого начала запозичується нами з внутрішнього досвіду й екстраполюється на явища фізичного світу.

Водночас, хоча простір і час є суб'єктивними формами уявлення, проте тлумачення їх, на думку Грота, має бути об'єктивним, оскільки ми усвідомлюємо, що уявляємо в них перешкоди й межі свого духовного буття. Час можна визначити як суб'єктивну форму сприйняття духом однієї з об'єктивних властивостей начала, що його обмежує, тобто матерії. Простір у свою чергу виступає другою суб'єктивною формою сприйняття духом об'єктивних властивостей матерії. Отже, простір і час — суть суб'єктивні психічні форми сприйняття об'єктивних, не залежних від духу відносин, і в цьому розумінні вони вже не можуть бути формами сприйняття самих психічних форм. Існує принципова різниця між формами зовнішнього буття й формами буття внутрішнього, або психічного. Дух не підлягає просторово-часовим характеристикам, йому притаманна вічність. Матерія теж вічна, але коли її вічність — це вічна зміна життя і смерті, творення і розкладу на частини, то вічність духу — це його безсмертя. Він не може бути розкладений на частини, а завжди існує як щось цілісне, неподільне.

Якщо ідея часу й простору, згідно з Гротом, виникає у зв'язку з наявністю зовнішнього досвіду, то ідея причинності є ідея виключно психологічна, тобто взята лише із внутрішнього досвіду. Зовнішній досвід знає тільки матерію та її зміни, але не знає причин цих змін, бо він не дає ніякого уявлення, про силу як джерело руху. В поняття сили як активного начала несвідомо завжди вкладали те, що знаходили в своєму внутрішньому досвіді, в досвіді власної активності. Причому всяка активна сила духовна за своєю природою. Їй протистоїть сила-матерія, що є пасивною силою, джерелом спокою. Матерія протистоїть духові, обмежує його, зменшує силу його дій.

Таким чином, Грот приходить до визнання того, що в основі існуючої реальності лежать два начала. Одне з них — духовне, або субстанція духу, активне, а друге — сила-матерія, або матеріальна субстанція, начало пасивне, джерело спокою й опору. Цей дуалізм природи Грот називає новою формою дуалізму — монодуалізмом, позаяк він грунтується на ідеї сили, що об'єднує поняття духу й матерії.

Монодуалізм Грота близький до так званого психофізичного монізму, або трансцендентного монізму, згідно з яким існує особлива субстанція, щодо якої духовне й матеріальне є лише її виявом. Поняття сили у філософії Грота тотожне поняттю волі. Саме остання визнається джерелом будь-якого руху й активності в природі. Він переконаний в існуванні «свідомості Всесвіту», перетворює свідомість на закон існування останнього, визнаючи її першоосновою всього сущого.

Отже, спроби витлумачити всі питання філософії як спеціально психологічні, намагання розробити гносеологію на грунті фізіологічної психології і на цій основі подолати дуалізм духу й матерії привели Грота врешті-решт до визнання існування абсолюту як першооснови всього існуючого, тобто до ідеї Бога.

Багато в чому співзвучними з філософією Грота були погляди В. В. Зеньковського, весь дожовтневий період діяльності якого був пов'язаний з Київським університетом. У його творчості тенденція до психологізації філософії виявилася, можливо, навіть більшою мірою, ніж у Грота.

Предметом дослідження Зеньковського була проблема природи та своєрідності людської психіки, а ширше — проблема душі. У зв'язку з цим розглядається питання про можливість і характер детермінації психічних явищ. Ана-

лізуючи проблему причинності взагалі й психологічної зокрема, філософ прагне виявити ті ознаки, котрі можуть вважатися основними для з'ясування суті причинності. На його думку, у причинності слід вбачати зв'язок, який не вичерпується простим настанням дії за причиною, а полягає в акті «творення». Вона не є зовнішньою щодо буття силою, покликаною пояснити факт змінності. Навпаки, причинність нічого іншого в собі не містить, крім іманентного фактора змінності, а свій істинний смисл це поняття знаходить у понятті «творення» й «переходу» сил. Поняття сили саме й уводиться до системи мислення через необхідність причинного пояснення дійсності. Саме ж поняття сили має свою емпіричну основу у внутрішньому досвіді. Пізнати силу, розкрити її суть можна лише через аналіз внутрішнього досвіду. А позаяк поняття сили являє собою момент, що визначає сутність причинності, то зрозуміло, що, прикладаючи категорію причинності до навколишньої дійсності, ми створюємо досвід, а не навпаки — з досвіду виводимо причинність.

Виходячи з такого розуміння суті причинності, Зеньковський намагається довести, що закон причинності не є всезагальним у його застосуванні до досвіду. Постулат усезагальної причинності має суто релігійний зміст, і наука щодо цього свого постулату має запліднюватися релігійним змістом, оскільки він може бути обгрунтований лише в понятті самопричини, реальність якої дається тільки в релігійному досвіді. Там, де це обгрунтування прагне бути нерелігійним, воно або фіктивно звільняється від релігійної основи (об'єктивний ідеалізм), або втрачає будь-яку основу (матеріалізм).

Усе сказане стосується механічної причинності, тобто причинності, яка діє в неорганічному світі, але ще більшою мірою справедливість цих положень, на думку Зеньковського, підтверджує аналіз психічної причинності, тобто причинності, яка діє в органічному світі. Принципова можливість останньої обгрунтовується через поняття «психічна енергія». Раз психічне буття розгортається в часі, то причинне пояснення змін, що відбуваються в психіці, неможливе без припущення психічної роботи, а отже, й психічної енергії як здатності виконувати психічну роботу, тобто викликати до життя окремі душевні явища. Джерелом психічної енергії виступає духовна субстанція. Саме в ній прихована стійка основа психіки, в безперервній діяльності якої й обгрунтовується самостійна психічна причинність. Душевні явища вступають у причинні відносини саме тому, доводив Зеньковський, що вони породжуються суб'єктом, духовною субстанцією. Звідси випливає розуміння принципової різниці між причинністю в органічному й неорганічному світі. В органічному світі механічна причинність незастосовна, оскільки там існує амеханічний фактор — психіка. На відміну від механічної причинності, органічна має доцільний характер, тобто включає дію кінцевої причини. Механічній причинності теж притаманний теологічний фактор, однак у межах останньої він має трансцендентний характер, тоді як у життєвих процесах доцільність іманентна організмові. Поняття іманентної доцільності має самостійний сенс лише в тому випадкові, коли вона виявляється у формі «кінцевої причини». Остання є не чим іншим, як психічним буттям та його модифікацією — волею.

Психічне буття, вважав Зеньковський, не може виникнути з інших форм буття. Йому притаманна метафізична первісність. Центром психічного життя, його органічною силою, джерелом психічної енергії, суб'єктом психічного розвитку, носієм єдності психіки виступає наше «я». Якщо у своєму розвитку це «я», або індивідуальність, підпорядковане причинності, то за своїм основним змістом воно багато в чому мусить бути зведене до зовнішнього щодо нього акту творення. Інакше кажучи, індивідуальність слід розглядати як «неповторний промінь абсолюту».

Отже, спроби Зеньковського знайти наукове пояснення природи психіки привели його до визнання її надприродної сутності. Для обгрунтування своєї позиції він змушений звести в пропоновану концепцію теологічний елемент. Це саме стосується й проблеми причинності.

Релігійна філософія П. Ліницького. Поширення ідей позитивізму, персоналізму та неокантіанства не могло не позначитися на поглядах представників релігійної філософії, яку в Україні репрезентували переважно викладачі духовних навчальних закладів, зокрема Київської духовної академії. З одного боку, вони використовували деякі положення згаданих течій для своїх теоретичних побудов, для критики ідейних супротивників, з іншого — не могли цілком прийняти вихідні засади жодної з них через їх несумісність із християнською ортодоксією.

Показовими щодо цього є погляди професора філософії Київської духовної академії П. І. Ліницького, якому певною мірою імпонували ідеї неокантіанства й зовсім чужим був позитивізм. Критикуючи останній, він доводив, що питання, дослідженням котрих займається філософія, не мають прямого відношення до випадкових і умовних інтересів фізичного світу людини, а послуговують задоволенню одвічної

потреби людини в знанні та любові до істини. Вона прагне створити загальний світогляд, до чого й зводиться її сутнєве завдання, що випливає з природи людського розуму, який з необхідністю прагне до єдності в пізнанні, до поєднання окремого в загальному. Це особливість філософії, яка крім неї не притаманна жодній іншій науці. Кожна конкретна наука обмежує свої дослідження певним колом предметів і тому може сприяти утворенню філософського світогляду, проте не в змозі своїми засобами створити його.

Ліницький показує безпідставність позитивістських спроб звести сенс філософії до механічного поєднання висновків окремих наук, оскільки в такому разі вона втратила б будь-яке самостійне значення. Філософія прагне до пізнання сутності буття, до виявлення тих засадничих основ, які зумовлюють єдність і зв'язок усього існуючого. А для цього зовсім недостатньо механічного поєднання висновків окремих наук, позаяк у такому разі знімається проблема єдності ідеї, внутрішнього зв'язку й послідовності між окремими частинами побудованої в такий спосіб системи. Філософія послуговується висновками конкретних наук лише як матеріалом для вирішення своїх власних завдань, самостійно осмислюючи їх, виходячи зі своєї мети. Остання ж випливає з природи розуму, який не може відмовитися від того припущення, що в світі скрізь панує розумність, тобто внутрішній зв'язок, єдність у побудові речей, закономірність у поєднанні з доцільністю.

Хоч би яким був зміст окремих філософських учень, можливі напрями теоретичних пошуків обмежені, за переконаннями Ліницького, Божеством, природою і людиною. Від пізнання природи, від питань про сутність буття філософія неодмінно переходить до питань про Божество і його відношення до світу, а потім до питання про суть пізнання. Тільки з'ясувавши останнє, вона переходить до вивчення людської природи. В поглядах Ліницького простежується тенденція до витлумачення гносеологічних проблем у дусі неокантіанства. Вважаючи безпідставними спроби матеріалізму довести досвідне походження апріорних начал пізнання, він намагається довести, що апріоризм — це одна з найхарактерніших властивостей людського духу. Якщо людина не завжди володіла апріорними началами, писав Ліницький, то назавжди має лишитися таємницею, яким чином могло відбутися перетворення тварини в людину. Саме апріорні начала (простір, час, причинність) виступають основою загальних законів.

Цим, одначе, й вичерпується вплив ідей неокантіанства на Ліницького. Він переконаний, що крім теорії пізнання

філософія неодмінно має займатися обгрунтуванням ідеї безумовної істоти, як істоти всемогутньої, творчої і премудрої, тобто Бога. Питання про безумовне настільки важливе для філософії, писав Ліницький, що по суті до нього зводяться всі інші філософські проблеми. Усунення ідеї безумовного з предмета її дослідження призводить до заперечення самої філософії, бо ідея безумовного є керівним началом філософії. Для доведення буття Бога недостатньо лише психологічної, соціологічної та практичної необхідності, позаяк його необхідність є логічною, оскільки буття безумовного припускається в силу необхідності самої ідеї безумовного. У вічній, всемогутній, безумовній істоті ми, на думку філософа, знаходимо найдостовірніше обгрунтування ідеї безсмертя душі, що має субстанціальний характер, свідченням чого служить свідомість нашого «я» як суб'єкта. Тіло ж є її органом, і як таке має бути підпорядковане її цілям. В усій природі панує доцільність, і найбільший ступінь доцільності у своїх діях виявляє людська душа. Їй же, як цілком самостійній істоті, притаманна свобода волі.

Як бачимо, у поглядах Ліницького простежується тенденція використати ідеї новітніх течій сучасної йому філософії для неортодоксального витлумачення ряду фундаментальних світоглядних проблем. Проте на цьому шляху він не виходить за межі християнського погляду на світ і місце людини в ньому, намагається примирити релігію й філософію, відстоюючи, одначе, пріоритет віри у витлумаченні питань, пов'язаних із пошуками першооснови світу.

Таким чином, можна стверджувати, що філософська наука України другої половини XIX — початку XX ст., незважаючи на присутність у ній позитивістських течій, характеризувалася загалом антипозитивістською й антиматеріалістичною спрямованістю, а також усвідомленням необхідності переосмислення вихідних засад класичного ідеалізму. При цьому матеріалізм і позитивізм не просто відкидалися, а грунтовно аналізувалися й навіть робилися спроби відшукати в них позитивні моменти. Отож, у даному конкретному випадку не можна говорити про боротьбу між матеріалізмом та ідеалізмом у тому смислі, який вкладався в це поняття в радянській історико-філософській науці, а саме як найважливішу закономірність розвитку філософії, як фундаментальний принцип історико-філософського дослідження. Виступи проти матеріалізму й позитивізму для представників «академічної філософії» не були самоціллю. Звернення до аналізу цих течій зумовлювалося потребами розвитку самого філософського знання, необхідністю осмислення вихідних філософських засад того світогляду, котрий претен-

дував на роль єдиного виразника реальних запитів соціальної практики.

Відомо, що визвольні ідеї 60-х і пізніших років проголошувалися під прапором матеріалістичної філософії, яка у своїх кінцевих висновках фактично забезпечувала свободу й реальну вартість людської особистості, тоді як філософський ідеалізм ставився у внутрішній зв'язок із політичним консерватизмом. Коли ж стала очевидною світоглядна криза суспільства, то цілком природним було звернення до аналізу саме тих соціально-філософських теорій, панування яких спонукало до цієї кризи. Водночас визнавалося, що й класичний ідеалізм із його культом розуму сприяв виникненню світоглядної та моральної кризи. Значить, коли б мова йшла про боротьбу як закономірність розвитку філософії розглядуваного періоду, то сюди слід було б включити й попередній ідеалізм як рівнозначного з матеріалізмом і позитивізмом опонента «академічної філософії». Одначе це очевидний абсурд, оскільки не можна говорити, що представники «академічної філософії» боролися з тією течією, до різновидів якої належали самі. Вони справді не погоджувалися зі способами обгрунтування вихідних принципів попереднього ідеалізму, проте це була конструктивна критика, а не боротьба. У такий же спосіб слід оцінювати й їхні виступи проти матеріалізму та позитивізму. Без подібного критичного ставлення до спадщини й сучасності взагалі неможливий розвиток філософії, але це не рівнозначне боротьбі зі спадщиною й сучасністю, а надто коли боротьбу намагаються представити як закономірність чи фундаментальний принцип історико-філософського дослідження.

Зважаючи на все це, слід визнати безпідставними звинувачення «академічної філософії» в тому, що вона нібито стояла осторонь реальних потреб тогочасної соціальної практики й філософської науки. Сьогодні ми можемо приймати чи не приймати обстоювані нею ідеї, одначе не можемо не віддати належне рівневі культури філософського аналізу проблем, яка притаманна працям її представників, як і не можемо заперечувати їхньої значущості для тогочасної філософської науки, адже рівень останньої власне й визначався доробком цих авторів. Те, що робилося поза межами професійної філософії, мало опосередковане відношення до філософії як науки. Отже, «академічну філософію» слід розглядати як закономірне явище в історії філософської думки другої половини XIX — початку XX ст. Вона займає чільне місце в філософській культурі України й таке ж місце має зайняти в історико-філософських дослідженнях, оскільки всебічне висвітлення цієї культури просто неможливе без урахування загального стану й рівня розвитку філософії як науки.

Рекомендована література

Гиляров А. Н. Платонизм как основание современного мировоззрения в связи с вопросом о задачах и судьбах философии, К., 1887.

Гиляров А. Н. Введение в философию. К., 1907.

Грот Н. Я. О душе в связи с современными учениями о силе. Одесса, 1886.

Грот Н. Я. Философия и ее общие задачи. СПб., 1904.

Зеньковский В. В. Проблема психологической причинности. К., 1914.

Козлов А. А. Философские этюды. СПб., 1876.

Козлов А. А. Очерки из истории философии. К., 1887.

Лесевич В. В. Позитивизм после Конта // Собр. соч.: В 3 т. М., 1915. Т. 1.

Лесевич В. В. Философия истории на научной почве // Там же.

Лесевич В. В. Опыт критического исследования основоначал позитивной философии // Там же.

Лесевич В. В. Что такое научная философия? // Там же. 1915. Т. 2.

Лесевич В. В. От Конта к Авенариусу // Там же.

Линицкий П. И. Основные вопросы философии. К., 1901.

Челпанов Г. И. Проблема восприятия пространства в связи с учением об априорности и врожденности: В 2 ч. К., 1896. Ч. 1; 1904. Ч. 2.

Челпанов Г. И. Введение в философию. К., 1905.

Челпанов Г. И. Мозг и душа. М., 1912.

ФІЛОСОФІЯ УКРАЇНСЬКОЇ РЕВОЛЮЦІЙНОЇ ДЕМОКРАТІЇ (М. ДРАГОМАНОВ, ЛЕСЯ УКРАЇНКА, І. ФРАНКО)

Ідея національного поступу в творчості М. Драгоманова, Лесі Українки та І. Франка ● Проблеми формування української державності ● Філософський світогляд українських революційних демократів ●

Ідея національного поступу в творчості М. Драгоманова, Лесі Українки та І. Франка. Розвиток соціально-політичної та філософсько-соціологічної думки в Україні другої половини XIX та початку XX ст. пов'язаний із діяльністю М. Драгоманова, Лесі Українки та І. Франка. За всієї величі названих історичних постатей для духовного життя України кожен із них зберіг свою оригінальність мислення, свою методу дослідження й аналізу, своє власне бачення проблем українського народу та шляхи їх вирішення. Ця оригінальність проявляється і в підходах до розв'язання означених на початку даної теми питань.

Світогляд М. Драгоманова, як і його соціально-політичні погляди, формувався в кілька етапів і позначався непослідовністю, суперечливістю. Дитинство та юність його пройняті лібералізмом, любов'ю до української мови, української культури, що панували в батьківському домі. Пізніше на формування його як ученого й громадсько-політичного діяча вплинули національно-федералістичні ідеї Кирило-Мефодіївського братства та поезія Т. Г. Шевченка, з одного боку, соціалістичні погляди Герцена, Бакуніна, Чернишевського та західноєвропейських соціалістів, з іншого. Останні справили на його думку більше враження, і в молоді роки М. Драгоманов був передусім соціалістом і політичним радикалом, а вже потім українцем, носієм української національної ідеї.

Сьогодні навколо поглядів М. Драгоманова точиться багато дискусій. Одні намагаються показати його як «першого українського соціаліста і демократа», інші — як «ідеолога Вільної України»; одні — як «взірець усякої досконалості»,

інші — як «символ духовного руйнування»; одні — як «проповідника русофільського федералізму», інші — як активного борця «за українську державну незалежність».

Щоб якомога об'єктивніше оцінити соціально-політичні погляди М. Драгоманова, потрібно, враховуючи історичні реалії, стати на той соціальний, економічний, духовний, політичний і національний ґрунт, який його виплекав, сформував як ученого, політика та громадського діяча. «Та сфера,— писав І. Я. Франко,— то була українська, в значній часті помосковлена інтелігенція Лівобережної України. Давня козацька традиція тут ще від початку XIX віку зрослася з ліберальними ідеями Західної Європи. Був тут і французький республіканізм з його невірою в авторитет державний і церковний, був і російський критицизм з його невірою у суспільний устрій Росії, були й останки козацького автономізму з нехіттю до московської централізації. Найменше було українського націоналізму, хоч українська мова, мова окружаючої маси людності, так сказати, сама тислася до панських покоїв та салонів».

В основі світогляду М. Драгоманова лежить ідея поступу, історичного та національного розвитку, прогресу. На його думку, всесвітня історія — це безупинний громадський поступ, у ході якого реалізуються великі ідеали лібералізму й демократії,— від свободи й автономії особистості до автономії та свободи нації. Ідеалом його поступу має бути громадівське суспільство, засноване на підвалинах федералізму, де панують «безначальство», гармонія особистостей, громад, товариств тощо. Під впливом ідей Прудона й Бакуніна Драгоманов допускає таку саму помилку, віддаючи перевагу не державності й національному суверенітету, а децентралізації з самоуправою громад і областей. Про це він досить чітко говорить сам: «Справді вільними можуть бути тільки маленькі держави, або, ліпше сказати, громади, товариства. Справді вільною спілкою може бути тільки спілка товариств, котрі просто чи через виборних людей для кожної справи обертаються до других товариств, з котрими їм найближче, найлегше, найпожиточніше бути спільними, за потрібними їм справами, оддаючи їм поміч за поміч... От дійти до того, щоб спілки людські, великі і малі, складалися із вільних людей, котрі по волі посходились до спільної праці й помочі в вільні товариства,— це й є та ціль, до котрої добиваються люди і котра зовсім неподібна до теперішніх держав, своїх чи чужих, виборних чи невиборних. Ціль та зветься б е з н а ч а л ь с т в о: своя воля кожному і вільне громадство й товариство людей і товариств». Таким чином, як зазначав І. Франко, Драгоманов намагається на

соціалістичному анархізмі покласти зачатки нового українського національного руху. Хоча питання про національну незалежність, у тому числі й України, М. Драгоманов майже не порушує, а оперує такими категоріями, як «селянство», «робітники», «плебс», «народ», «людина», «громада» й т. п. Він вважає за головне поступ людини й громади, поступ політичний, соціальний і культурний, а національність є лише форма, грунт, засіб.

Але Драгоманов застерігає, що нехтувати цією формою, грунтом шкідливо, тому що всякий демократичний і політичний рух, у тому числі й український, що цурається національної одежі, стає реакційним. Це важливе положення, чи, точніше, принцип учений кладе в основу своєї програми боротьби з самодержавством, централізмом, бюрократизмом, за новий соціальний політичний лад.

Залишаючись прихильником поглядів російських революційних демократів, М. Драгоманов рішуче засуджує прояви російського соціалістичного догматизму, який проявлявся у вірі в абсолютно визначальну роль лише «русского» народу й недооцінці інших народів, у тому числі й українського. Він не поділяє погляду на своєрідний шлях розвитку Росії, як за допомогою соціалістичної революції відразу перескочити зі стану рабства в стан свободи. Неможливо, вважає вчений, минути, а точніше перестрибнути окремі історичні періоди в загальнолюдському прогресі. М. Драгоманов виступає з нищівною критикою тих лібералів, особливо народників, які вважали, що досягнення соціалістичного ідеалу можливе лише засобом агітації та пропаганди між народними масами, але недооцінювали політичну боротьбу.

М. Драгоманов із розумінням ставився до прогресу в галузі економіки, її ролі в розвитку суспільства, намагався віднайти в ній причини експлуатації народних мас. Але як історик-еволюціоніст великого значення для прогресивних змін в існуючому суспільстві надавав духовній сфері, зокрема мові, літературі, етиці. Як справедливо зазначає І. Франко, Драгоманов, «не ігноруючи тих матеріальних сил, вірив також у духовну силу, що помагає порушувати віз людської цивілізації. І се було джерело того огню, яким він сам усе своє життя горів та яснів, писав, полемізував, кореспондував, з нечуваною у нас інтенсивністю на всі боки розкидав сімена свого багатого духу, надіючись ввести й свою плодючу течійку в широку течію нашого національного і з тим загальнолюдського розвою».

Розглядаючи український національно-визвольний рух як складову частину загального національного прогресу

людства, Драгоманов виходить у своїх доказах із необхідності глибокого синтезу національного й інтернаціонального на грунті демократизму, радикалізму та послідовного демократизму в справах національної політики, підходу до проблеми України з точки зору її національно-політичного розвитку.

М. Драгоманов одним із перших у середовищі тогочасних радикальних мислителів зрозумів велике значення національного питання для розвитку принципів демократії та свободи, тоді як багато хто нехтував національною проблемою, вважаючи її справою буржуазною, реакційною. Він перший виступив проти популярної на той час теорії, що космополітизм і націоналізм є взаємовиключаючими. Вчений виходить із принципу: космополітизм — в ідеях і цілях, націоналізм — у грунті та формі. Полемізуючи з російськими космополітами, Драгоманов зазначає: «По своїй суті ідея космополітизму і людства зовсім не суперечить ідеї національности, лише творить її вищий розвиток: спілка всієї людськости є тільки загальна спілка частинних спілок, що найлегше можуть міститися в середовищі вже з природи зв'язаних з собою мовою, психічною схожістю та сусідством осібняків, громад і племен певних національностей. Поступ ідеї людськости зовсім не вимагає нівеляції всіх питомостей та відмін людського роду, лише, навпаки, постійного розвитку їх».

В ім'я ідеї національного розвитку Драгоманов виступає з позицій послідовного поборника демократизму для кожної національної єдності. Він активно веде боротьбу з централізмом, шовінізмом та імперіалізмом, у яких вбачає причини національного поневолення. Ідеалом же національного прогресу, національної демократії учений вважає всесвітню федерацію національних спілок, тобто вільних націй, у якій кожна нація була б самостійною автономною одиницею. На його думку, лише така форма національно-громадського устрою відповідає соціалізмові.

Але існування національних автономій, навіть демократичних, вільних, у тому числі й України, М. Драгоманов поти в'язує з Росією, демократичні процеси в якій створили б «грунт для національного розвою» України. І. Франко зазначав, що М. Драгоманов був за походженням українець, а за національністю росіянин: «України без близького зв'язку з Росією він не міг уявити собі, хоч годі заперечити, що його погляди на границі обласної і національної автономії підлягали з часом змінам на користь національного принципу».

Надзвичайно цінні думки М. Драгоманова з питань роз-

витку української національної культури й науки, їхнього значення для формування національної свідомості. М. Драгоманов зазначає, що українське письменство й наука значно відстали від загальноєвропейського рівня, від чого потерпає вся українська нація, й називає декілька причин, що призвели до такого стану. По-перше, це втрата Україною своєї самостійності не тільки в політичному, а й у культурному плані. В Росії «царськими указами майже зовсім заборонено українське письменство і українці примушені вдовольнятися тільки російським». До того ж, у Російській імперії, за Драгомановим, існують сили, що виступають не тільки проти української мови, культури, «усякої осібності та волі українців», а й проти українства в цілому. І найбільшим злом з боку царизму щодо українського народу Драгоманов вважає заборону української мови «в школах і книгах».

По-друге, очевидною є й наукова відсталість, тобто відсталість у наукових пошуках, дослідженнях, навіть у таких галузях, як етнографія, історія, де раніше українські вчені займали досить високі позиції. Тут справа не тільки в об'єктивних причинах, до яких Драгоманов відносить «провінціальність життя українських вчених», «відсутність столичних засобів науки», приниження національної гідності науковців-українців, а й у суб'єктивних, а саме: «тут винна й власна воля українців, котрі засиділись на старих думках про національність..., які панували в науковому й політичному світі... перед 1848 р., але тепер дуже перемінились в більше освічених народів». М. Драгоманов закликає українських письменників і науковців до оновлення, збагачення методів і напрямів духовного розвитку завдяки прилученню до тих цінностей, що існували на той час у Європі й Америці і які найтісніше були пов'язані з культурним, політичним і соціальним прогресом людства. «Українолюбці мусять вийти з того вузького й поверхового національства,— пише Драгоманов,— котре в Європі втратило смисл...»

І по-третє, що для М. Драгоманова має надзвичайно важливе значення, це очищення української наукової думки від старих, націоналістичних підходів і стереотипів у національному питанні. Внаслідок цього «прихильність до своєї країни й народу тільки виграє, коли вона очиститься від старозаконної ненависті до чужих і освітиться світлом вселюдського спрямування до поступу».

Віддаючи належне діяльності М. Драгоманова в боротьбі за розвиток науки, культури, мови українського народу, І. Франко водночас зауважує, що вона потребує уточнення, якщо не сказати більше — критики. Просвітницька

діяльність ученого з його вірою «в західноєвропейські ідеали соціальної рівності й політичної волі» заступала йому ідеал національної самостійності.

І. Франко надає великого значення ідеалу національної самостійності й пропонує шляхи боротьби за нього. Взагалі поняття ідеалу у Франка багатопланове (ідеал у матеріальній сфері, духовній, політичній і т. д.) і водночас синтезуюче, як ідеал майбутнього в розвитку націй і народностей. Досягнення останнього ідеалу можливе за певних умов.

Однією з них є боротьба проти всякої економічної дискримінації, економічного тиску однієї нації на іншу. «Економічне питання,— акцентує І. Франко,— таке важне, таке основне, що й при справі політичної самостійності всякого народу не то що поминути його не можна, але треба класти його як вихідну точку». Одначе лише економічними потребами неможливо досягти національного й індивідуального ідеального життя. Тому Франко доповнює їх «комплексом фізичних і духовних потреб», досягнення яких (через інтенсивну культурну працю) виводить нас на розуміння ідеалу в сфері суспільного й політичного життя.

Розквіт нації, її прогрес І. Франко бачить у єдності ідеалів економічної, соціально-політичної та духовної сфер. Він пише, що «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 дружнє життя з сусідами) життя і розвою нації». Далі Франко робить висновок: «Все, що йде поза рами нації, се або фарисейство людей, що інтернаціональними 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».

І. Франко критикує матеріалістичну позицію абсолютизації ролі продуктивних сил і виробничих відносин, називаючи її фаталістичною, такою, що належить «до категорії таких самих забобонів, як віра в відьми, в нечисте місце і феральні дії». Ідеал національної самостійності, за Франком, має бути почутий серцем, усвідомлений розумом, щоб, використовуючи наявність усіх сил і засобів, наближатися до нього.

Зазираючи в майбутнє, І. Франко висловлює думку, дещо подібну до позицій М. Драгоманова щодо союзу вільних союзів, спілок: «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».

Значно конкретніше, ніж Драгоманов, І. Франко бачить завдання та роль інтелігенції в боротьбі за формування національної незалежності України, ідеалу національної самостійності. Основним завданням української інтелігенції має стати «величезна дійова задача — витворити з величезної етнічної маси українського народу українську націю, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного й політичного життя», але водночас здатний на «присвоювання собі в якнайширшій мірі і в якнайшвидшім темпі загальнолюдських культурних здобутків, без яких сьогодні жодна нація і жодна хоч і як сильна держава не може остоятися».

Не стоїть осторонь боротьби рідного народу проти самодержавства й Леся Українка. Світогляд її формувався під впливом ідей західного, російського й українського революційного демократизму. Характерною рисою її філософських поглядів був матеріалізм із його діалектичним підходом до трактування природничих і суспільних явищ. Вона чітко бачить мету визвольного руху, але не може й не хоче погодитися з засобами боротьби, які пропонували ліберали-народники, орієнтуючись на легальну роботу в межах імперії. Леся Українка відкидає «глуху покору», «роз'їдаючий оптимізм культурних громад», «поміркований лібералізм», усе те, «що так утомило нас, молодих українців». Вона усвідомлює необхідність рішучих і нових дій за національне й соціальне визволення людей, за справжній суспільний прогрес. Ці рішучі дії вона пов'язує з робітничим класом, боротьба якого, як зазначає поетеса, «є боротьбою за поступ соціальний і культурний, бо визволення пролетаріату мусить бути визволенням цілої суспільності людської, бо воно не може здійснюватись без знесення класів, без заснування асоціацій, де свобідний розвій кожного буде услів'ям свобідного розвою всіх». Леся Українка різними засобами своєї творчості намагається піднести пафос цієї боротьби, показати її величезне значення для людського прогресу, її цінність для визволення рідного краю:

Хто не жив посеред бурі,
Той ціни не знає силі,
Той не знає, як людині
боротьба і праця милі.

Таким чином, ідея національного розвитку, національного поступу займає одне з перших місць у творчості й практичній діяльності М. Драгоманова, Лесі Українки та І. Франка. Кожен із них бачив різні шляхи втілення цієї ідеї в практичному житті, різні форми національно-державного розвитку українського народу, але всі вони були єдині в одному — за свободу і незалежність України необхідно боротися. З надією й оптимізмом дивилися вони в майбутнє, де бачилось їм оновлене й змінене життя народу.

Проблеми формування української державності. Ідея національного поступу розвитку української нації у творчості М. Драгоманова, Лесі Українки та І. Франка перегукувалася з проблемою формування майбутньої української державності, незважаючи на те, що сприймалася й бачилася вона ними по-різному.

На підхід М. Драгоманова до означеної проблеми значно вплинули ідеї Прудона. Саме з прудоністських позицій він критикував марксистські погляди на соціалістичну державу. Драгоманов не тільки не сприймав марксизм, а й заперечував такі його положення, як учення про класову боротьбу, соціалістичну революцію, диктатуру пролетаріату як форму державного устрою й т. п. Його ідеалом було суспільство, де не мала місця держава з її централізацією та бюрократизацією в усіх сферах життя. Основою суспільства, за Драгомановим, повинна стати громада з колективною власністю на землю та знаряддя виробництва, з наступним створенням кооперації між ними. Вивчаючи події в розвитку Російської держави XVII—XIX ст., він постійно зазначав, що бюрократія в адміністрації й диктатура в політиці стали неминучими формами в державному житті величезної імперії, роздирають її, сповільнюють темпи її прогресивно-історичного розвитку.

Водночас М. Драгоманов стверджує, що його ідеалом є суспільство, де «тільки свобода і самоуправління можуть бути міцною гарантією послідовного розвитку демократичної політики». Він різко засуджує терористичну тактику народників, протиставляючи їм «освіченого робітника», «в котрому видно спілку книжки й праці», а єдності всіх революційних сил протиставляє народницькі групи на федералістських засадах.

Ідея федералізму постійно присутня в основі політичної програми М. Драгоманова, попри те, що вона еволюціонувала від реформізму й просвітництва до лібералізму.

Ототожнюючи державний централізм у Росії зі свавіллям і бюрократизмом, він виступає за повну її децентралізацію, за демократичну перебудову на основі федерації. Згідно з цим завданням Драгоманов ставить і утопічну за

своєю суттю мету — «застосування ідей європейського федерального соціалізму до України». Україну ж він бачить у вигляді союзу «вільних громад», що, в свою чергу, як автономна одиниця мала входити до федерального союзу всіх слов'янських народів. Фактично Драгоманов виступає як послідовник Кирило-Мефодіївського братства й, особливо, М. Костомарова. Як і вони, він мислить майбутнє Росії (й України) у створенні міцного місцевого самоврядування, діяльності Земського Собору, який гарантував би свободу особи, свободу товариств, самоврядування громад — сільських, міських, обласних.

Зазначимо, що, відстоюючи національну самостійність українського народу, прогресу й розвитку його як етносу, М. Драгоманов вважав боротьбу за державну самостійність зайвою річчю. У «новіші часи», на його думку, громадянство переростає державну організацію й переходить у вищу, спілкову, федеративну форму співжиття. Через те український народ мусить добиватися своєї політичної незалежності через федералізм разом з іншими народами Австрії та Росії, використовуючи широку автономію громад, територій і націй. Такий шлях, за Драгомановим, і більш демократичний, і менше зусиль і жертв коштуватиме. А ці зусилля можна націлити на розвиток культури та зближення з європейською цивілізацією. На його думку, українська демократія повинна всю свою енергію спрямувати на боротьбу з сучасними формами держави взагалі в союзі з демократією інших народів, і така боротьба буде мати більше значення, бо вона приведе до політичного визволення всіх народів.

Яку ж форму політичної організації суспільства пропонує М. Драгоманов для України? Підхід його до цієї проблеми двоякий і непослідовний. З одного боку, критикуючи ідею державного сепаратизму, він застерігає, що державна самостійність має велике значення для національно-культурного розвитку кожної нації, в тому числі й української, які, до речі, дуже багато втратили через те, що не змогли зберегти й відстояти свою державність у минулому. А з іншого боку, Драгоманов вважає, що часи для відтворення української державності вже минули, й повертатися до них не потрібно. Нині настали «нові основи» для розвитку демократії, що веде до всесвітньої федерації вільних народів. У цій федерації український народ користуватиметься такою само свободою, як і інші народи, що її складатимуть. Тому досить завоювати національне визволення, а політичне прийде саме по собі через «працю», «культуру», «мову», «науку».

Одне з чільних місць посідає проблема держави у творчості Лесі Українки. Вона розглядає її з точки зору ствердження в ній реальних прав і свобод громадян, демократичних і правових принципів її побудови. Леся Українка мріє про найвільнішу державу, якою 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».

Залишаючись на позиціях послідовного демократизму, прихильником і полум'яним борцем свободи — економічної, політичної, національної, Леся Українка мріє про таке суспільство, де б не було поневолення однієї людини іншою, одного класу іншим, однієї нації іншою. Вона виступає проти свавілля в державі, яке плодить неволю для одних і вседозволеність для інших. Пануючими в державі мають бути два чинники — право й закон. Закони виступають гарантом свободи й збереження прав кожної особистості, ствердження демократичних принципів розвитку суспільства й держави. Лише тоді людство може досягти своєї мрії.

До революційної перебудови суспільства закликає у своїх творах І. Франко. Але революційність він розглядає, на наш погляд, через еволюцію від нижчих форм організації співжиття людей до вищих і вбачає її як нову якість, що виникає згідно з дією об'єктивних законів, але через «боротьбу суперечностей». Перебуваючи під впливом марксизму, Франко бачить цю нову якість у суспільному прогресі як результат боротьби пролетаріату з буржуазією. Кінцева мета цієї боротьби — знищення всякої класової відмінності.

І. Франко підкреслює, що будь-яка суспільна система «веде за собою як неодмінний наслідок відповідну організацію політичну, економічну і культурну». Під політичною організацією він розуміє не що інше, як державу з її владними функціями. А якщо наявна державна влада, то існує й система примусу, система насильства людини над людиною, нації над нацією. Саме в соціалізмі бачить І. Франко ліквідацію «всякого панування над людьми, всякої людини над людиною».

Якщо вважати І. Франка послідовним марксистом (що й робили донедавна захисники пролетарської ідеології), то наступним його кроком мало б стати визнання необхідності держави диктатури пролетаріату. Але цього висновку у Франка немає. Навпаки, щодо перспектив розвитку

державності, в тому числі й української, він схиляється більше до соціалістів — громадівців. Майбутній, соціалістичний, соціально-економічний лад «буде базуватися на якнайширшім самоуправлінні общин, повітів і країв, складених з вільних людей і поєднаних між собою вільною федерацією, що грунтується на солідарності інтересів». А що ж із державою? Що займе її місце та функції? Відповіді на ці запитання у Франка досить чіткі. «...Держава — в теперішньому значенні слова — залишитись не може»,— говорить він. «Держава, як узагалі всяке правління, що базується на гнобленні, не може мати місця в майбутньому суспільному ладі. Її місце всюди заступить адміністрація суспільних витворів, вибрана всіма членами общини, повіту і т. д.»

Більш того, І. Франко піддає критиці «Енгельсову народну державу», яка регламентує всю життєдіяльність людей. Така держава призвела б до того, що в ній «власна воля і власна думка кожного чоловіка мусила би щезнути, занидіти», а життя було б під таким наглядом, про «який тепер у найабсолютніших поліційних державах нема й мови». «Народна держава,— зазначає І. Франко,— сталася би величезною народною тюрмою».

І. Франко розуміє, що боротьба за свободу й незалежність буде досить тривалою, а тому найближчими цілями народних мас мають стати ті форми й засоби, які б створювали можливості для завоювання прав і свобод у межах існуючого державного устрою. Заперечуючи в цілому нинішню державну владу, потрібно використовувати її інститути для створення грунту майбутнього демократичного суспільства. І. Франко має на увазі такі важливі форми політичної діяльності, як боротьба за право виборів і виборності до парламентських органів усіх рівнів, свободу спілкування і зборів, свободи мови й друку, створення вільних робітничих спілок і т. д. Однією з найважливіших політичних вимог, вважає І. Франко, є вимога національної рівності всіх націй і народів. «Немає народів вищих і нижчих,— наголошує він,— усі є рівними і мають рівне право на вільний розвиток».

Таким чином, погляди всіх трьох видатних представників революційної демократії, активних борців за незалежність свого народу, на проблему формування майбутньої національної державності зводяться до одного: основними умовами національно-державного устрою українського суспільства мають стати широкі права й свободи кожного його члена як підвалини для свободи, єдності й спільності всієї нації.

Філософський світогляд українських революційних демократів. Якщо говорити про суто філософський світогляд означених історичних постатей, то найбільшою мірою він притаманний І. Франку. У Лесі Українки він зводиться в основному до ідей морально-етичного плану, а саме людини, митця в суспільстві, незважаючи на те, що сама вона була добре знайома з філософськими творами, особливо античними. Меншою мірою можна говорити про філософські ідеї та погляди М. Драгоманова, бо він був більше історик і політик, ніж філософ.

Світоглядні погляди М. Драгоманова еволюціонували від романтизму Кирило-Мефодіївського братства до філософії позитивізму Спенсера. Він писав, що «українці або обходяться без усякої філософії, або держать себе в якомусь узенькому, провінціальному та до того зовсім неясному, плаксивому романтизмі, перед котрим людині, що не має сама охоти пускатись у довгі наукові досліди, зостається тільки сказати: було колись, та що з того?»

М. Драгоманов наслідує романтиків у значенні мови для соціального, культурного та національного прогресу; у визнанні важливої ролі інтелігента, вченого, митця як носіїв національного розвою і т. д. Вчений наслідує позитивістську ідею прогресу, згідно з якою всьому, що є в природі й суспільстві, притаманні розвиток і рух, еволюція й динаміка. Саме ці чинники стали основними в творчому доробку М. Драгоманова, підвалини, на яких формувався й розвивався його філософський і соціально-політичний світогляд.

Героїчний пафос, високий громадський обов'язок митця проймають усю творчість Лесі Українки. З позицій неоромантизму вносить поетеса нові якості в національну літературу: загострену увагу до ідеологічних і політичних проблем, високий інтелектуалізм, посилення психологічного змісту творів, осмислення філософської суті суспільних явищ і т. п. Ліричний епос Лесі Українки наповнюється новим морально-етичним змістом. Вона зосереджує увагу на темі творчої праці, героїзму людини та її суспільного призначення, темі патріотизму й свободи, сили й вірності почуттів тощо.

Однією з характерних ознак лірики Лесі Українки є утвердження героїчного в авторській концепції нової людини. Це відповідало вимогам часу, вимогам завдань, які стояли перед українською інтелігенцією наприкінці XIX — на початку XX ст. Письменниця звертається до історичних постатей, гіперболічних метафор, алегоричних образів, з допомогою яких закликає до дії, боротьби, засуджує пасивність. Любов і ненависть, безумство хоробрих і смертельний роз-

пач, «готовність себе вогнем спалити власним» домінують у різних циклах її поезії. Як громадянина-митця її охоплює сором за бездіяльність людей, особливо молоді, примиренність із реальним життям. Ідеї терпіння Леся Українка протиставляє ідею боротьби за свободу й справедливість:

Я честь віддам титану Прометею,
що не творив своїх людей рабами,
що просвітив не словом, а вогнем,
боровся не в покорі, а завзято.

В останнє десятиріччя у творчості Лесі Українки переважає драматургія. У її драматичних творах сучасність представлена не в традиційному, соціально-побутовому зрізі, а в філософсько-ідеологічному, з заглибленням у складні процеси взаємодії політики й етики. Змістом цих творів стає боротьба ідей, розвінчання християнського всепрощення, войовничого індивідуалізму, ренегатства і т. д.

Сучасні їй проблеми втілюються в твори через постаті грецької та християнської міфології, давньоримської історії, доби середньовіччя, українського фольклору. Леся Українка в багатьох творах виводить «сильні натури», часто протиставляючи не їхні характери, а світогляди. Слід віддати належне поетесі, яка послідовно дотримувалася свого принципу — викласти аргументи обох протилежних сторін, персонажів і дати можливість читачеві самому зробити остаточні висновки. Такий підхід пробуджує творчу думку, активізує її, нікого не залишає байдужим. Леся Українка пише, що й першим християнам, і римським філософам бракувало ідейної відваги, бо «всі вони вижидали згори, від бога чи від цезаря, а нічого не важились здобути самі. Дух Спартака не жив ні в філософах, ні в християнах, тому одні не винайшли нового «духу законів», а другі не зруйнували ні однієї Бастілії, та ще й нові побудували».

Добро й зло, вірність і зрада, краса людських почуттів і згубність духовного гноблення — далеко не всі етичні категорії, що ними користується Леся Українка в своїй поезії, прозі й драматургії. Їхнє призначення — змалювати необхідність гармонії між людиною й природою, ствердити й пропагувати ідеї гуманізму й патріотизму, ідеї життя і безсмертя. Вона на весь голос заявляє вустами своєї улюбленої героїні: «Я жива! Я буду вічно жити! Я в серці маю те, що не вмирає!»

Одне з чільних місць у філософському світогляді Лесі Українки займає проблема свободи творчості й суспільного обов'язку митця. Для неї не було дилеми: поет чи громадянин. Поет — це і є громадянин: борець, захисник інтересів

народу, поборник свободи. Народний поет — це мислитель, ідейний натхненник, провідник і провісник. Він мусить бути в перших лавах народної боротьби за рівність, свободу, братерство:

Он пісня з високого муру лунає.
По мурам одважний співець походжає.
Поет не боїться від ворога смерти,
Бо вільная пісня не може умерти.

Поетеса виступає проти «куцого ідеалу», обивательської правди, заявляючи, що «на фальшивій основі... навіть геній не може створити нічого живого, правдивого». Правдивість вона вважає найсуттєвішою, найважливішою умовою художньої творчості. Без правди не буде довір'я народу до митця. Але окрім правди потрібна ще й совість. Єдність правди і совісті — істинний смисл поезії, прози, взагалі художнього твору. Леся Українка підкреслює, що поезія, яка не служить народу, не відображає його життя й проблем, не живе його думками, радощами й горем, перестає бути поезією:

Не поет, хто забуває
Про страшні народні рани,
Щоб собі на вільні руки
Золоті надіть кайдани!

Все життя Лесі Українки було пройняте любов'ю до рідного краю, України, до свого народу, глибокою вірою в прийдешні свободу та волю. Воно стало взірцем відданості народній справі для всієї української інтелігенції початку XX ст.

Досить помітне місце у філософській думці України XIX — початку XX ст. займає творчість І. Франка. Навколо його філософських поглядів ще й тепер тривають дискусії. Одні з дослідників вважають Франка послідовним марксистом, матеріалістом, інші — навпаки. На нашу думку, філософський світогляд такої визначної постаті, як І. Франко, не потребує того, щоб його «притягували» до однієї чи іншої сторони (матеріалізму чи ідеалізму) одночасно. Вони мають свою автономність, свою цінність і значущість. Вважаємо, це був раціоналізм, який намагався синтезувати нові форми й умови життя шляхом поєднання свідомого чи підсвідомого, ідей романтизму, позитивізму й матеріалізму. Що таке раціоналізм?— запитує І. Франко і сам відповідає: «Се є змагання — керуватись розумом і просвітою. Є в тім щось злого?»

І. Франко схиляється до «позитивної філософії», яка базується на природних знаннях, логіці наукового аналізу.

Він надає величезного значення науці, бо тільки вона дає можливість пізнати закони й сили природи. Природа ж, за Франком, поняття «якнайширше», воно включає все, «що тільки підпадає під наше пізнання; також і люди з їх поступом, історією, релігіями, і всі ті незліченні світи, що заповнюють простір». Людина є лише частиною природи, яку вона, як книгу, має постійно читати, щоб пізнати істину, а через неї правду. Проте Франко зазначає, що самі знання безплідні; вони лише тоді корисні для людини, коли виконують дві важливі функції: вчать пізнавати закони природи і вміти їх використовувати «у боротьбі з тією ж природою». Щоб цього досягти, стверджує І. Франко, наука мусить поєднати в собі знання і працю. Ця думка спрямована на активну пізнавальну діяльність людини у створенні свого щастя. І. Франко проголошує тісний союз науки й праці, які мають діяти спільно, нероздільно, і лише тоді наука «буде корисною працею для суспільства, а... праця буде виявом її розвинутої думки, розуму».

Заслуговує на увагу підхід Франка до поділу й призначення наук у суспільстві: природничі науки дають можливість пізнати зовнішній світ, антропологічні ж націлені на вивчення людини, «від самого початку її появи на землі і всі віхи її історичного життя... суспільний лад, внутрішні мотиви, діла та ідеали, до яких вона прагне». Франко застерігає, що розривати природничі й антропологічні науки неможливо й недоцільно, тому що вони становлять «єдиний нерозривний ланцюг, одну цілість», адже людина також є витвором природи, її складовою частиною. До природничих наук Франко відносить математику, фізику, біологію, вважаючи їх найголовнішими для людського пізнання й такими, що створюють підвалини для розвитку антропології — «заплутаної», «важкої», «але одночасно такої важливої науки, як наука про людину і про людське щастя».

Серед антропологічних наук І. Франко віддає перевагу логіці, психології, історії, педагогіці, етнології, суспільній економії. Але «найвищою наукою» для нього є етика, яка формує високий етичний ідеал. «Етика вчить людину жити по-людськи,— говорить Франко,— 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...»

Для мислителя такої величини, як І. Франко, центральною ідеєю світогляду є науковий пошук істини. Не виняток для нього в цьому плані й вирішення питання про пошук рушійних сил людського поступу. Віддаючи належно діалектичному мисленню Гегеля й «економічному матеріалізму» Маркса, Франко намагається сам знайти відповідь на це питання. Він погоджується з Марксом, що чинником суспільного прогресу виступають економічні відносини, які Франко називає «рушійною силою», «серцевиною» суспільного прогресу. Франко підтверджує думки Маркса своїм висновком про те, що «причин усіх суспільних перемін і переворотів шукати треба не в головах людських... а тільки в перемінах способу продукування та обміни; шукати їх не в філософії, а в економії звісного часу».

Однак І. Франко не обмежується лише підтвердженням Марксового висновку, а веде науковий пошук далі. Він зазначає, що останнє десятиріччя XIX ст. вносить «характерну зміну» в «розумінні движучих сил у історії людства». Ці зміни пов'язані з проблемою формування фізичних і духовних потреб людини, більш того, з формуванням потреб та ідеалів суспільства. «Тільки там,— вважає Франко,— де ті ідеали живі, розвиваються і пнуться чим раз вище, маємо й прогресивну і чим раз інтенсивнішу матеріальну продукцію». І далі робить висновок: «Ми мусимо серцем почувати свій ідеал, мусимо розумом уяснювати собі його, мусимо вжити всіх сил і засобів, щоб наближуватись до нього, інакше... розвій матеріальних відносин перший потопче і роздавить нас, як сліпа машина».

Для філософського світогляду І. Франка характерне поєднання онтологічних, гносеологічних і морально-естетичних проблем при аналізі розвитку людського суспільства в цілому, й людини як особистості, зокрема. Він високо цінує «загальні закони еволюції в органічній природі», що діють і в суспільстві; досить детально розглядає основні етапи розвитку історії людства, формування морально-естетичних якостей людини; викладає й обгрунтовує позицію про роль героїв і простого люду, «народного руху» в історії і т. д. Велике значення надається ролі літератури, мови, мистецтва у формуванні та реалізації ідеї національного поступу, національної культури українського народу, національного суспільного ідеалу і т. д.

Таким чином, по-перше, у своїх філософських, соціально-політичних і морально-естетичних шуканнях М. Драгоманова, Лесі Українки та І. Франка чітко проступає ідея боротьби за національний розвиток українського народу, на принципах свободи й демократії; по-друге, економічний, соціальний, духовний і політичний поступ України не мислився ними без вивчення й використання позитивного світового та європейського досвіду, без поєднання національного й загальнолюдського; по-третє, основою всіх суспільних

перебудов має стати людина як невід'ємна частина й найвище творіння природи.

Основну мету, смисл наукових пошуків і практичної діяльності М. Драгоманова, Лесі Українки й І. Франка можна означити словами останнього: «Ми мусимо навчитися чути себе українцями... Ми повинні — всі без виїмка — поперед усього пізнати ту свою Україну, всю в її етнографічних межах, в її теперішнім культурнім стані, познайомитися з її природними засобами та громадськими болячками і засвоїти собі те знання твердо, до тої міри, щоб ми боліли кождим її частковим, локальним болем і радувалися кождим хоч і як дрібним та частковим її успіхом, а головно, щоб ми розуміли всі прояви її життя, щоб почували себе справді, практично частиною його».

Рекомендована література

Драгоманов М. П. Літературно-публіцистичні праці: У 2 т. К., 1970.

Лисяк-Рудницький Іван. Між історією й політикою. Статті до історії та критики української суспільно-політичної думки. Мюнхен, 1973.

Пашук А. І. Проблеми суспільного розвитку в ідеології революційного демократизму України. Львів, 1982.

Розвиток філософської думки в Україні (XIX—XX ст.): текст лекцій. Львів, 1992.

Скакун О. Ф. Иван Франко. М., 1987.

Українка Леся. Твори: У 2 т. К., 1986.

Франко І. Я. Зібр. творів: У 50 т. К., 1986. Т. 45.

ФІЛОСОФІЯ НАЦІОНАЛЬНОГО РАДИКАЛІЗМУ В УКРАЇНІ XX ст.

○ Генезис національного радикалізму ● Філософське обгрунтування національного радикалізму у Дмитра Донцова ○ Микола Міхновський: Маніфест національного радикалізму ●

Генезис національного радикалізму. В процесі свого розвитку кожен народ переживає кілька стадій самоусвідомлення. Спочатку суто племінне, етнічне розрізнення себе з-поміж інших за дуальною схемою «ми — вони», розрізнення на рівні етнографічно-фольклорному, мовно-побутовому, коли етнос нерефлективно констатує факт своєї несхожості з іншими, свою негативну осібність, що втілюється в елементарну думку: «Ми не такі, як інші». Але позитивна осібність «Які ми є?» визначається й наповнюється змістом значно пізніше зусиллями інтелігенції, науковців-народознавців, просвітителів, письменників. Слід зазначити, що тут є певні розбіжності між народами державними та бездержавними. Для народу бездержавного процес усвідомлення своєї позитивної осібності тісно пов'язаний з ідеєю збереження — збереження мови, культури, звичаїв, а відтак і себе як такого, оскільки в чужій державі головною проблемою для нього є проблема виживання. І нарешті, самоусвідомлення народу увінчується сформуванням національної ідеї, що покликана відповісти на запитання: «Які ми можемо і мусимо бути?»; виступає показником певної зрілості народу, що претендує на самостійне державне життя. Насамперед на перших етапах національна ідея перебуває в приховано-академічній формі, в закодованому вигляді, як об'єкт наукового дослідження, потім вироблена окремими ентузіастами-мислителями свідомість поширюється в межах етносу, серед мас, і останній етап — це піднесення на рівень національно-політичних вимог і програм, на рівень політичної боротьби під національними прапорами.

Чеський історик і політолог М. Грох виділяє в історії кожного національного руху три основні етапи: «академічний», дослідницький, коли певна національна (етнічна) спільнота виокремлюється етнографами, мовознавцями, фольклористами тощо як об'єкт суто наукового («в дусі Просвітництва») інтересу; й відтак свого роду просвітницьки-патріотичний — на цьому етапі національна свідомість як свідомість своєї окремішності вноситься прошарком інтелігенції — «піонерів національної ідеї» — вглиб етнічного масиву (через національну школу, пресу і т. д.); а вже на завершальному етапі відбувається перехід до царини політичних реалій і розгортається масовий рух за політичне самовизначення. Духовна течія національної ідеї може охоплювати різні напрями філософської, громадсько-політичної та естетичної думки.

До формування української національної ідеї причетні представники різних галузей культури: письменники (Т. Шевченко, П. Куліш, Леся Українка, І. Франко та інші), науковці й політичні діячі (М. Костомаров, М. Драгоманов, М. Грушевський, М. Міхновський, Д. Донцов і т. д.). В тлумаченні української національної ідеї її адептами можна визнати й консервативні (В. Липинський), і ліберально-народницькі (М. Грушевський), і радикальні тенденції (М. Міхновський, Д. Донцов). Саме останню ми й розглянемо дещо детальніше.

Формування української національної ідеї протягом XIX ст. відбувалося під значним впливом загальноєвропейських національних процесів, зокрема під впливом національно-визвольних революцій і утворення національних держав, під впливом руйнації багатонаціональних імперій, що здобуло назву «весна народів». Але ситуація в Україні була специфічною. Східна частина її перебувала під владою Російської імперії, яку «весна народів» практично не зачепила, західна — під владою імперії Австрійської, чим і скористалися потужніші й краще організовані на той час етноси, зокрема угорці й поляки. Тому українці займали позицію переважно споглядальну, були заглиблені в себе, намагаючись визначитися в межах власної етнічної свідомості. Це відбувалося передусім у колах української інтелігенції як на Заході, так і на Сході.

Природно, що Галичина більшою мірою відчувала європейські впливи та ще й мала перед очима приклад угорського та польського національного месіанізму. Це сприяло виникненню особливої духовної атмосфери українського Заходу, що прислужилася підставою для такого змістовного культурно-історичного поняття, як «Український П'ємонт». Саме в Галичині українське життя було на той час найбільш активним і відносно вільним. Виникали різноманітні українські інституції, громадські об'єднання, інтелігентські гуртки. Постало на часі оформлення етнографічної маси, добре структурованої, такої, що усвідомлює себе, в націю. Це полегшувалося тим, що попри всі утиски українців в Австрійській імперії, панівний національний елемент — австрійці — не ставили під сумнів саме існування самостійного українського етносу, тоді як у Російській імперії українці проголошувалися невід'ємною частиною російського етносу, яка не може мати якихось окремих від росіян потреб, інтересів і цілей. Таким чином, зусилля галицьких інтелігентів підтримувалися міцним і розгалуженим народно-національним корінням. На відміну від Галичини, культурним діячам і політикам Сходу доводилося діяти, спираючись на народну масу, здатну переважно на етнофольклорне самоусвідомлення. Через те відрив від цієї маси, прірва між апостолами національного руху й аморфним етнічним середовищем спонукали багатьох із них до найрадикальніших шляхів досягнення великої мети, до створення актом волі потрібної історичної реальності й потрібного суб'єкта історичної дії.

Радикалізм як політична течія передбачає прагнення до остаточного вирішення складних проблем, коли вибір засобів зумовлюється лише кон'юнктурною політичною необхідністю. З точки зору радикалізму (ця течія може існувати в межах багатьох політичних ідеологій, інколи зливаючися з ними без останку, інколи існуючи як провідна чи периферійна тенденція) будь-який засіб політичної дії виправдовується скороченням шляху до жаданої мети. Радикалізм свідомо, а частіше несвідомо грунтується на певних філософських принципах, що вимагають спрощення ситуації з її реальними труднощами, виходячи з того, що немає становища, яке було б непідвладне суб'єкту політичної волі. Радикалізм прагне граничного загострення проблеми як засобу її розв'язання.

Філософське обгрунтування національного радикалізму Дмитра Донцова. Філософські засади національного радикалізму найяскравіше виявляються в творчості видатного ідеолога й політичного діяча українського національного руху Дмитра Донцова. Філософські погляди Донцова підпорядковані найвищій у його світогляді меті — нації. Нація — альфа й омега його теоретичних роздумів, безумовний критерій істини, єдиний реальний суб'єкт історії і культури. Для Донцова права національної спільноти однозначно вищі

за права одиниці, особистості. Особистість виступає як дещо, підпорядковане спільноті, й має бути жертовною, легко відмовлятися від свого добробуту, приватного інтересу й навіть життя в ім'я спільноти.

Національна спільнота є, на думку Донцова, явищем духовним, містичним, але водночас найбільш дійсним, реальним у світі. Спільність національного походження — це передусім спільність ментальності, способу розуміння й переживання світу, реагування на виклик буття. Неповторна манера творіння сенсів, символів, традицій, унікальність культури етносу, його осібного «Я» — єдине, що виправдовує існування етнічної спільноти. Сенс життя одиниці — служіння спільноті, яка ушляхетнює повсякденність чистої вітальності індивідів. Національна спільнота — вихідна реальність, що не потребує доказів, бо сама є доказом усього сущого в світі людей. Суттєвою перешкодою на шляху саме такого розуміння нації, розуміння емоційно-волюнтарного, є традиція європейського філософського раціоналізму з його вимогами доказовості, прагненням аналізу та намаганням пояснювати все у світі з позиції розуму.

Ірраціонально-містичне тлумачення нації, таким чином, стає можливим тільки внаслідок грунтовної філософської дискредитації раціоналізму, до якої і вдається Донцов. У його уяві раціоналізм — це щось таке, що позбавляє людей волі, здатності до суб'єктивної дії, що робить нездійсненним прорив до іншої, бажаної реальності, до кращого світу. Донцов послідовно звинувачує раціоналістичну традицію в ігноруванні людських почуттів, у запереченні людської суб'єктивності, в обмеженні й негації діяльної природи людини, у фактичному скасуванні вільної дії (квієтизм), в надмірному покладанні всіх надій на науку (сцієнтизм), у прагненні побудувати всі пізнання за зразком суто раціональної науки (позитивізм), де немає місця для почуттів, стремлінь і волі.

На відміну від цього хибного шляху Донцов маніфестує силу й міць ірраціональної стихії й охоче цитує Г. Зіммеля, який вважав головною рушійною силою всього, що відбувається в світі, насамперед у соціальному, «безмотивний внутрішній неспокій, що жене нас до безперервного руху». Донцов піддає нищівній критиці різноманітні системи, що ставили собі за мету свідоме управління суспільством, зокрема марксистську теорію керованого суспільства, вважаючи її, однак, не ізольованим теоретичним витвором, а плодом тяглої інтелектуальної традиції європейського раціоналізму.

Особливу іронічну увагу співця «чистої волі» привертають до себе спроби штучного конструювання ідеальних

суспільних механізмів, котрі потім слід було втілювати в життя з дуже сумнівним успіхом. Жива тканина буття обов'язково відкидатиме кабінетні схеми. Даність не сприйме штучні конструкції. Але й у Донцова дуже складні стосунки з даністю, зі сталим буттям. Критикуючи системи «соціальної інженерії», «керованого суспільства», зокрема марксизм, він звертає увагу виключно на позитивістські аспекти останнього, не помічаючи, що засоби втілення теоретичних проектів у буття в марксистській доктрині надзвичайно близькі до улюбленої ним «волі». Говорячи про «безкомпромісовий дух, примат його сили над силою матерії», Донцов не бере до уваги, що в реальній практиці «побудови нового суспільства» (в марксизмі) часто-густо використовувалися не позитивістські схеми, а «революційна енергія мас», «непереможний пролетарський дух», «вірність ідеалам соціалізму» й інші суто волюнтарні «вічні двигуни» перетворення суспільства. Але ця, здавалося б, близька й зрозуміла Донцову тенденція «наукового соціалізму», насамперед у його російській іпостасі, чомусь залишилася поза його увагою.

Донцов вибудовує своєрідну систему цінностей послідовного націоналізму через його протиставлення народництву: якщо народництво з його соціалістичними ілюзіями страждає теоретизацією, то націоналізм понад усе цінує чин, якщо у народників — інтелект, то тут — воля, логіка — інтуїція, пасивність — агресія, релятивність — догматизм, знання — віра.

Спираючись на таку ієрархію цінностей, тільки й можна боротися з даністю, з «обставинами», як висловлюється Донцов, бо «обставини» створює нація надзвичайним напруженням своєї волі, всіх своїх сил. Цікава алюзія з відомим марксистським твердженням, що «обставини створюються людською діяльністю». Однак є ще одне утруднення, без зведення філософських рахунків з яким не можна ствердити й зміцнити послідовно волюнтаристське вчення. Це утруднення — проблема розуму. Розум потребує, на думку Донцова, свого викриття, позбавлення надмірного значення. Розум породжує науковий фаталізм, віру в залізні закони, що рухають світ без участі людини. Розум призвів українську думку до бездіяльності, до «універсалізму», в якому гинуло всяке національне почуття, власне «Я» нації. Нація, за Донцовим, не потребує розумових доказів, обгрунтування засобами логіки, бо логіка універсальна, надінаціональна, й те, що має рацію з точки зору вселюдської, є цілковитим безглуздям з точки зору окремого національного організму, який має власну логіку й власну істину.

Те, що добре для всіх, може бути поганим для окремої нації. Те, що характеризується як вселюдський прогрес для конкретного національного утворення, може означати смерть, загибель, і тоді всі розмови про поступ стають цинічним супроводом нації на її історичне кладовище. За Донцовим, для нації визнати, що існує щось вище від неї, це значить погодитися зі своїм можливим знищенням і зникненням із історичного кону. І підступним засобом внутрішнього розкладу й послаблення нації, позбавлення її життєвих сил виступає все той же клятий розум, несумісний, на думку мислителя, з вірою й волею.

З ентузіазмом релігійного ортодокса, переконаного в тім, що «розум — то перша служниця диявола», засновник інтегрального націоналізму проголошує принципову неспроможність розумових аргументів, коли йдеться про глибинні, екзистенційні інтереси нації. Розумові аргументи недоречні там, де править бал «спонтанна воля нації до життя, безмотивна і безрозумова».

Донцов досить прагматично ставиться до будь-яких ідеологем. Менш за все він цікавиться істинністю теоретичних побудов, виходячи зі свого цілковитого презирства до розуму й продуктів його діяльності. Будь-яка теорія, казка, міф його влаштовує, якщо вона сприяє здійсненню кінцевої мети, та й більше того, він схиляється до твердження, що чим менше в ученні раціонального, розумового, тим більшою мірою воно здатне прислужитися справі національного визволення.

Донцов охоче схиляється не перед чіткими, раціональними схемами національно-культурного порятунку, а перед такими теоретичними конструктами, що тяжіють до естетизму, що є виявом містицизму, інтуїтивізму. Він — співець «голосу грунту й крові». Виходячи з цього він створює героїчно-романтичну міфологію нації, свого роду «Міф XX століття», відбиток послідовного філософського ідеалізму мислителя, вважаючи, що саме національна міфологія має бути національною ідеологією, завдяки якій нація тільки й буде в змозі вибороти своє місце під сонцем. Причому він свідомо наполягає на містичних, інтуїтивних рисах цієї міфоідеології; чим поетичнішою й загадковішою вона буде, тим краще привертатиме до себе любов і надію, віру й захват мас. Раціональні побудови тут ні до чого, через те що треба апелювати не до людського розуму, а виключно до почуттів, до стихії емоцій. Міфоідеологія має розпалити уяву численних людських груп, штовхнути їх до певної рішучої дії, сприяти високій психічній напрузі, екзальтації людей. Вона мусить привести націю до стану політичного

екстазу, в якому тільки вона й буде здатною на історичний подвиг самовизволення попри всі так звані об'єктивні умови, які з точки зору нашого автора, є тільки незграбним виправданням боягузтва, нерішучості й бездіяльності.

Нація не є аморфна, вона досить жорстко структурована, має більш і менш повновартісні верстви з різним рівнем відповідальності за історичну долю спільноти. Донцов вірить у наявність особливого шару національних провідників, від чеснот якого залежить майбуття нації на політичному й культурному коні. Саме цей шар надає нації форми, позбавляє її невизначеності. Ця еліта є носієм особливого морального кодексу, який вона нав'язує іншим верствам. Це своєрідний взірець мислення, переживання й поведінки, на який має орієнтуватися вся нація.

Занепад еліти неодмінно зумовлює занепад нації. Провідна верства визначає історичну долю етносу, вона повинна додержуватися осібного морального кодексу, бути носієм соціальних норм. Це своєрідний лицарський орден для утаємничених, від чеснот і недоліків якого залежить добробут країни й народу. Провідна каста, верства чи орден складається з політичних діячів, керівників усіх рангів, вищих військових, науковців і неодмінно митців. Усі вони прагнуть виконання спільних завдань: збереження нації, її духовних цінностей, збереження національної державності й території, досягнення конкурентоспроможності своєї нації у боротьбі з іншими. Таким чином йдеться про визначальний шар народу, покликаний до жертовного служіння своїй нації,— це найцінніша людська порода в її складі. Не страждаючи «фальшивим демократизмом», Донцов не соромиться називати її «кастою». Але цей шар ще має бути сформований, вихований для того, щоб він сам міг би формувати й виховувати масу. Наймогутнішим знаряддям виховання еліти нації Донцов уважає мистецтво, що має виробляти світогляд, світосприйняття, дух української людності, підпорядковуючи цей дух завданням державної незалежності, визвольної боротьби.

Донцов свідомо формулює позицію принципового волюнтаризму, коли будь-які несприятливі обставини можна змінити актом волі, зусиллям і боротьбою, бо світ іще перебуває в стадії творення, через те він не остаточний, не незмінний. На нього можна вплинути, незважаючи ні на що, вплинути актом людської волі. Для Донцова не існує ніякої самостійної цінності культури й мистецтва, це тільки засіб націотворення. У мистецтві його хвилює й надихає тільки міць, потужність, непересічність виклику. Це привілей сильних, і тільки їм варто жити на цій землі. Спадкоємець ніц-

шеанського героїчного песимізму, Донцов оспівує трагічне як вияв справжнього буття, його жорстокої краси, зіткнення суперечностей, загибелі світів.

Розуміння історичного процесу пов'язане у нього з соціал-дарвіністськими поглядами: соціальний світ — то є віковічна боротьба між націями за кращі умови існування. Ця боротьба є об'єктивною, законом історії, вона не залежить від рівня культури, освіти, поступу і т. д. Будь-які інші погляди на це є або невіглаством, або свідомим лицемірством з метою послабити націю, позбавити її конкурентоспроможності в боротьбі з іншими.

В царині цієї боротьби можуть змінюватися форми, але не зміст. Через те ідея вселюдського братерства засадничо неспроможна, вона є тільки засобом обдурити супротивника. Тому нація мусить бути готова до змагу, використовуючи всілякі балачки гуманістичного спрямування виключно як пропагандистську зброю для досягнення власної й тільки власної мети. Макіавеллізм Донцова виступає тут як своєрідна компенсація, бо він був свідком загибелі УНР, до чого спричинилися не стільки зовнішні вороги, скільки нерішучість, наївність і довірливість її провідників, аморфність етнічної маси, що не стала згуртованою, «пасіонарною», за висловом російського етнолога Л. Гумильова, нацією. Хто не хоче бути молотом, той буде ковадлом. «Націоналізм» Донцова пройнятий цим бажанням дещо запізнілого реваншу за свій сумний досвід. Прекрасна мета, мрія про вільну, шановану націю виправдовує будь-які засоби. Коли Донцов шукає винуватців трагічної загибелі УНР, він знаходить їх в особі так званих «провансальців». Це не просто окремі особистості, окремі політики. Це носії своєрідної філософії, яка викликає обурення Донцова як філософія національної зради.

Значна частина провідної теоретичної праці Донцова «Націоналізм» присвячена викриттю «провансальства», його метафізичних засад і психологічних особливостей. «Провансальство» — це суто етнографічно-фольклорна течія, що не ставить собі за мету досягнення вищої форми існування народу, створення національної держави, а тримається за окремі звичаї, ознаки, традиції етнографічної маси, намагаючись цю масу зберегти без перетворення її на націю. «Провансальці» не розуміють, що будь-яка етнографічна маса або перетворюється на націю й стає суб'єктом світової історії, або служить лише засобом, етнічним матеріалом для існування інших націй, підживлюючи чужий етнофонд. «Провансальці» задовольняються дрібними можливостями культурницької роботи на рівні так званого

«областничества» *. Донцов порівнює їх із відповідним культурницьким рухом у Південній Франції, в провінції Прованс, вочевидь маючи на увазі тамтешній рух «ферлібрів», що виступали на захист провансальської культури в складі спільнофранцузької, провансальської мови як місцевої мови в Провансі. Але всі ці намагання виявилися марними, провансальська мова, якою була створена чудова лірика трубадурів, та й загалом блискуча цивілізація середньовічного Середземномор'я практично зникли, а провансальці залишилися тільки об'єктом історичних споминів.

Оскільки «провансальці» ніколи не розуміли національної ідеї як аксіоми, а схильні були ставитися до неї як до теореми, що потребує доказу, вони з самого початку були «послаблені» угодовством, готовністю до принципових поступок. Вони ніколи не виділяли українське питання в окреме, розчиняючи його в загальному питанні соціально-політичного оновлення Російської держави, через те «провансальці» відкидали революційний пафос українських мас, тавруючи його як «шовінізм», «афект», «пристрасть», будучи нездатними до безкомпромісної боротьби за принципом «або — або». Вони розуміли націю як суму людських одиниць, особистостей, що, на думку Донцова, спонукало їх до фактичного мовчазного визнання штірнерівського анархізму й негації інтересів людських спільнот, які для Донцова значно вищі від інтересів поодиноких людських атомів. «Провансальці» шукали скрізь гармонії, тікаючи від реального життя з його суперечностями, жорстокими конфліктами, антагонізмами, через те їхній афект ніколи не доходив до протесту, агресії. Спираючись на соціал-дарвіністське розуміння націй як вітального явища, організму, Донцов поділяє їх на більш і менш вартісні раси, раси сильні й діяльні, з одного боку, і раси нижчі, переможені, з іншого. Не кожна з них, маючи право на таку ознаку зрілості, як державність, здатна це формальне право реалізувати. Головною перешкодою цьому постають тут усілякі абстрактні ідеї, чужі конкретній нації саме своєю універсальністю,— лібералізм, гуманізм і т. д.

Символ «провансальства», його найгірших рис для Донцова — Михайло Драгоманов, ідейний вождь «провансальців», з його соціалістично-народницькими збоченнями, з його політичним федералізмом, що вбачав в Україні авто-

* «Областничество» — поняття російської культурології і політичної думки XIX — початку XX ст., що передбачало певну, вельми обмежену можливість збереження крайових особливостей у російських губерніях. Це поняття було своєрідним теоретичним відповідником такого адміністративного явища в Росії, як «земства».

номну російську провінцію. Піддавши його рішучій критиці як символ угодовства й жалюгідних вимог до пануючої нації, Донцов пропонує свій кодекс боротьби: нація понад усе, держава — вища мета, спільнота — понад особистість.

Філософські джерела поглядів Донцова належать до традицій європейського ірраціоналізму, зокрема до «філософії життя». Деякі твердження його є повторенням відомих тез із філософської спадщини Ф. Ніцше. Наприклад, коли наш мислитель розробляє теорію «героя й натовпу», перед очима постає знайомий нам «юберменш», самотній зверхній герой, що протистоїть примітивному, жалюгідному оточенню, керуючися власною волею, насамперед «жадобою панування». Саме цей «юберменш» сучасного українства був покликаний титанічним напруженням своєї волі змінити даність, актуальне буття національного колективу. Тільки національний волюнтаризм, інстинктивний і безрозумовий, впертий і непохитний, може врятувати українську націю від животіння й загибелі.

Донцов співає правдивий гімн фанатизмові як обов'язковому чинникові національних змагань під проводом створеної ідеологами міфоідеології, яка вимагає релігійного до себе ставлення, що не терпить найменшого сумніву. Кожен суб'єкт боротьби має ставитися до «своєї» істини як до обов'язкової для всіх і ненавидіти тих, хто не приймає його істину. Нетерпимість є необхідним чинником переможної боротьби.

Учений обгрунтовує необхідність так званого «революційного аморалізму», що відкидає буденну мораль міщан. Велика ідея має право розчавити окрему людину з її нікчемними потребами й повсякденними турботами. Ця мораль «кращих людей» нації, лицарської касти перебуває по той бік добра і зла (цікавий перифраз титанізму Відродження, філософського аморалізму Ніцше і т. д.). Люди й нації нерівні від природи, й жити залишається тільки та, що має здорові інстинкти агресії та змагань і виконує корисні функції в процесі світової історії. Ці корисні функції зводилися до підтримки існування тих чи тих державних утворень, до протистояння іншим цивілізаціям. Розраховувати на панування можуть лише раси, пройняті «великим безінтересовним пафосом («теологічною ідеєю»)», великим фанатизмом, усвідомленням власної покликаності й обраності.

Але слід додати, що разом із суто ідеалістичними чинниками буття й величності нації Донцов згадує і про необхідність створити в новій державі таку суспільну форму господарства, яка сприяла б піднесенню добробуту країни, яка потроїла б видатність фізичних і моральних сил нації

у порівнянні з її попереднім станом, бо навіть цілком фанатична й нібито спроможна ідея може захиріти, якщо вона протистоїть вимогам доби, вимогам поступу. Річ у тім, що обов'язок сильної раси саме й полягає в організації інших народів для виконання всесвітньо-глобальних завдань, у зміцненні існуючої культури й цивілізації. Ідея мусить узгодити себе з цими віяннями в розвитку світової історії.

Просуваючись до своєї мети, нація не повинна зупинятися перед насильством. Насильство, на думку Донцова, то обов'язковий елемент самореалізації кожного національного організму. Він удається до історичних екскурсів, що стосуються імперських народів, показуючи, як саме насильницьким шляхом вони створювали свої великі імперії, котрі відіграли корисну роль в історії людства, в розвиткові науки, культури.

Сенс цілої історії — то боротьба за панування і владу. У цій боротьбі націю очолює її провідна верства, від якості якої залежить доля нації загалом. Тут Донцов наближається певною мірою до відомої «теорії еліт», але витлумачує її на романтично-емоційному рівні.

Радикалізм Донцова виявляється в його схильності до висування максималістських, надзвичайних завдань, у відкиданні застережень обережніших діячів, у принциповій конфронтації з реальністю, що не влаштовує. Як практично всі філософи ірраціонального напряму, Донцов відчуває значне тяжіння до естетики й естетичного. Його власний стиль — то стиль скоріше мистецький, ніж науковий. Але й тут політик і провідник нації переважає естетика, бо мистецтво для Донцова є складовою частиною національної справи й саме за цими засадами має оцінюватися. Суто ж естетичні критерії залишаються на другому чи навіть на третьому плані. Для Донцова має значення тільки те, що служить справі виховання найкращих рис нації: сили, рішучості, завзяття. З цієї точки зору, за визнанням Донцова, наприклад, українська література, за винятком двох-трьох персоналій, несе на собі гріх служіння богові чистої краси, вона часто була і є «мистецтвом заради мистецтва», що абсолютно недопустимо.

Найбільше пасує національній міфоідеології література героїчна, сильна, така, що заперечує млявість, нерішучість, сентиментальну мрійність. Але саме такої літератури українська нація не мала, на думку критика, була позбавлена її геть на певному етапі свого розвитку. Водночас він наполегливо шукає представників героїчного напряму світової літератури в літературі українській і протиставляє їх тим, кого він вважає проявом занепаду: він протиставл-

ляє «героїв» декадентам і відвертим, на його погляд, запроданцям від мистецтва. До перших зараховує Т. Шевченка, Лесю Українку, Є. Маланюка, О. Телігу, Л. Мосендза, О. Ольжича. В «чорному списку» — М. Драгоманов, Б. Грінченко, О. Олесь, М. Вороний, Є. Плужник, вже не кажучи про М. Рильського, якого Донцов називає поетом «ідилії і чорної лжі».

Та загалом, ці «герої» скоріше поодинокі винятки, що не завжди успішно протистоять загальному духові української культури. Донцов пише, що де-інде стрічаємо поетів цих емоцій, для яких самий успіх, саме зусилля, саме напруження волі були ідеалом, але не в нашої рідної музи, яка шукала своєї «краси» у спокої, стагнації, в закам'янілім моменті, вирваним з ненастанного бігу життя.

Основні засади естетичного світогляду Донцова — засади політичні, соціальні, національні. Це своєрідний гіперсоціологізм, який не припускає, що причиною творчої поразки може бути щось інше, крім соціально-національних причин. Донцов не вірить в існування якихось суто мистецьких чинників того чи іншого результату творчого процесу. Скрізь слід шукати соціальні підстави, проявом яких є помилки окремого митця.

Створюючи свою національну естетику, Донцов формулює жорстку систему постулатів, і постулат нації — провідний серед них. Він пропонує послідовну й завершену апологію національної заангажованості мистецтва, повторюючи відомі теоретичні схеми, що пропагують соціальну заангажованість митця.

В уяві Донцова мистецтво, мистецька справа — це частина загальнонаціональної справи; суто художні критерії, що не збігаються з політичними, для Донцова не існують. Разом з політичними критеріями він дуже охоче застосовує тісно пов'язані з ними в його свідомості критерії моральні. Естетичні оцінки підпорядковуються оцінкам етичним. Подібна спрямованість естетичної думки, як правило, буває пов'язана з періодами загострення політичної, міжнаціональної, міждержавної боротьби. Досить згадати естетику класицизму, естетику Французької революції, естетику російського більшовизму, естетику національно-визвольних змагань багатьох народів, починаючи з Середньовіччя й закінчуючи другою світовою війною і славетною «Естетикою опору» Пітера Вайса, видатного німецького драматурга і борця-антифашиста. Естетика Дмитра Донцова — це типова естетика визволення, гранично політизована, цілеспрямована, підпорядкована завданням боротьби за незалежність. Це естетика воєнного, а не мирного часу.

Це естетика відчайдушних національних змагань, подвигу й жертви. Вона виникає зі своїм часом і минає разом із ним.

Практично жодного з письменників, творчість яких він розглядає, Донцов не критикує за художні, естетичні хиби, а виключно за хиби ідей, переконань, світогляду, політичних тенденцій. Та й критика Донцова більше скидається на моралізаторство, часто-густо він дорікає авторам за моральний рівень їхніх героїв, ототожнює літературних героїв з авторами. Художній твір — це тільки привід для політичних міркувань, маніфестів і закликів. Поняття «краси як такої» не існує для нашого критика. Донцов демонстративно наголошує: мистецтво має служити політиці, а не бути засобом суто естетичної насолоди.

Великі письменники України, її мислителі високо цінуються Донцовим, але не за свої естетичні заслуги, а за політичну позицію, доказом якої виступають їхні поезія, проза, драматургія. Наприклад, Тарас Шевченко для критика — насамперед представник правильного розуміння історичного процесу, долі України, нагальних завдань патріотів, передусім політичний мислитель, публіцист, борець, революціонер. Художній геній Кобзаря залишається поза увагою Донцова, для якого поезія як мистецтво загалом — то тільки засіб політичної пропаганди. Такий само погляд у нього на Олену Пчілку, Лесю Українку, Григорія Сковороду (як на своєрідного мандрівного агітатора), на всю українську літературу. Естетика Донцова — це роздуми політика про мистецтво та його роль у політичній боротьбі.

Донцов у своїх обгрунтуваннях того чи того погляду на світову й українську культуру постійно звертається до ніцшеанського культу сили. Сила має бути головною, вирішальною ознакою нації; в кінцевому підсумку правий той, хто сильніший. Донцов постійно опікується тим, як зробити українську націю сильною, а значить правою.

Таким чином, у світогляді Дмитра Донцова можна виокремити такі особливі риси: 1) ірраціоналізм — негативне ставлення до розумового начала, до раціо, віра у всевладдя стихії, спонтанності, в його уяві царина людських почуттів значно вища за царину розуму; 2) ідеалізм — релігійність; він відкрито висуває свої ідеалістичні погляди, примат духу над матерією; 3) волюнтаризм — віра у всепереможність волі, пристрасті й насильства.

Нація для Донцова — це поняття, котре на практиці він ототожнює з поняттям етнос, тобто суто біологічне утворення, де головна єдність полягає в єдності крові, походження, генофонду. Ідея інтегрального націоналізму (саме в ство-

ренні концепції інтегрального націоналізму Донцов убачав свій теоретичний пріоритет) виходить із того, що нація вища за механічну сукупність індивідів і виступає єдиним організмом, клітинками якого є люди, підпорядковані національному духові, що його дав народові Бог. Організм цей має свої ознаки, такі як територія, державність (або ідея державності), культура, традиція, звичаї, почуття і, найголовніше, воля до життя й експансії (розгортання нації в історичному просторі). Зміцнення цієї волі Донцов вважав першою рисою націоналізму. Друга риса — то жадання боротьби. Донцов виступає як послідовний супротивник усякого лібералізму, що стверджує примат прав одиниці над правами людських спільнот, колективів, націй. Людина є засіб, нація — мета.

Третя риса інтегрального націоналізму — це наявність сукупності національних міфів та ілюзій, своєрідної міфоідеології, того духу, «що тіло рве до бою». Істинність чи неістинність цієї міфоідеології не має суттєвого значення. Велике значення має догматизм як сліпа, беззастережна віра в національні міфи й легенди.

З розуміння нації випливає й розуміння Донцовим державності; державу створює нація, тому спочатку треба виховати націю, що буде здатною творити державу як природну форму свого буття.

Дмитро Донцов і сьогодні є найяскравішою особистістю на небокраї українського націоналізму, найшанованішим ідеологом серед сучасних націоналістів. Він найбільш плідний автор серед націоналістичних теоретиків, його найважливіші праці: «Модерне москвофільство» (1913), «Сучасне політичне положення нації і наші завдання» (1913), «Історія розвитку української державної ідеї» (1917), «Українська державна думка і Європа» (1919), «Підстави нашої політики» (1921), «Дух нашої давнини» (1944), «Росія чи Європа» (1955), «Від містики до політики» (1957).

Микола Міхновський: Маніфест національного радикалізму. Справжнім політичним маніфестом українського радикалізму в XX ст. стала праця Миколи Міхновського «Самостійна Україна». Ця праця була написана в Східній Україні, вперше видана у Львові в 1900 р. Міхновський — визначний організатор українського війська і борець за незалежність України. Розстріляний більшовиками в 20-х роках.

«Самостійна Україна» стала втіленням різних попередніх поглядів на українську національну ідею. Політичну й духовну ситуацію на зламі століть Міхновський визначає

як новий зворот в історії людства. П'ятий акт великої історичної трагедії, званої «боротьбою націй», уже розпочався, й закінчення наближається.

«...Коли ще поглянути на ту більш чи менш гостру боротьбу — у її перших фазах, які провадять порабовані народи Австрії, Росії та Туреччини проти націй-панів, на той смертельний антагонізм, який існує поміж німцями і французами, англічанами і росіянами, коли зважити, яку страшну масу регулярного війська утримують ворожі поміж собою нації, то стане зовсім очевидним, що все світове національне питання вже зовсім доспіло, хоч і далеко стоїть до необхідного, дійсного та справедливого розв'язання. Проте шлях до розв'язання єдино можливий, певний і бажаний показали нації, що вже повстали проти чужого панування, в якій би формі політичного верховенства воно не виявлялося, і цей шлях є протилежний звичайним мирним шляхам».

Міхновський намагається зрозуміти історичну перспективу української нації в широкому всесвітньоісторичному контексті як елемент вселюдського поступового руху народів. Через те національно-визвольні змагання українців розглядаються ним не як ізольований у просторі й часі випадок, це наслідок об'єктивних процесів світової історії. Загалом Міхновський правильно визначає провідну тенденцію, започатковану в Європі ще в XVIII ст.— створення національних держав і руїнації багатонаціональних імперій.

Міхновський констатує факт поневолення української нації і висуває постулат незалежної національної державності українців як природний шлях їхнього розвитку. Нація, на його думку, неможлива без власної держави. Але ж чи можливе для українців національне визволення? Він констатує, що з певного періоду українці перестали бути суб'єктом історичного процесу й датує цей прикрий факт 1654 роком. П'ятий акт драми ще не настав для нашої нації, вона переживає ще й досі затяжний і важливий антракт у своїй історії: за коном щось діється, йде якась пильна праця, від часу до часу гуркоче грім, але завіса ще не піднялася. Антракт, власне, починається з 1654 р., коли Українська Республіка поєдналася з московською монархією політичною унією. З того часу українська нація політично й культурно поволі згасає, старі форми життя зникають, республіканська свобода нівечиться, нація знесилюється, гине, але потім знову відроджується, з попелу старовини виникає ідея нової України, ідея, що має перетворитись у плоть і кров, прибрати конкретні форми.

Міхновський, спростовуючи твердження прихильників «єдиної і неподільної Росії», що виступали за цілковите роз-

чинення українства в імперії, шукає історично-правові аргументи на користь своїх поглядів і з цією метою віддає детальному аналізові Переяславські угоди й цитує найважливіші положення з неї:

1. «Власть законодатна і адміністраційна належиться гетьманському правительству без участи і втручання царського правительства.

2. Українська держава має своє окреме самостійне військо.

(...)4. Суб'єкт неукраїнської національності не може бути на уряді в державі українській. Виїмок становлять контрольні урядники, що доглядають певність збирання данини на користь московського царя.

(...)6. Українська держава має право обирати собі голову держави по власній уподобі, лише сповіщаючи царське правительство про своє обрання.

(...)13. Незломність стародавніх прав, як світських, так і духовних осіб, і невтручання царського правительства у внутрішнє життя української республіки.

14. Право гетьманського правительства вільних міжнародних зносин з чужими державами».

Внаслідок цього аналізу Міхновський доходить висновку, що Переяславська угода створювала фактично конфедерацію Української та Російської держави, а не єдину унітарну державу, й українці за цим статутом не були підданими російського царя, а тільки користувалися його «протекцією».

Міхновський зазначає, що така ситуація стверджується ще й тим, що українська держава не була завойована Росією чи придбана дипломатичним шляхом, як Польща, а, поєднуючися з московською монархією, не поступилася жодним із своїх державних або республіканських прав, тому устрій московської монархії для української держави був зовсім байдужий. Переяславська конституція стверджена обома контрагентами: народом українським і царем московським на вічні часи. «Московські царі чи імператори не виконували своїх обов'язків за конституцією 1654 р. і поводяться нині з нами так, наче Переяславська конституція ніколи не існувала. Вони чинять з нами так, наче наша нація зреклася своїх державних прав, віддалася на ласку російським імператорам і згодилася поділити однакову долю з росіянами, що самі обрали собі царів. Але наш народ ні сам, ні через своє правительство ніколи не давав такої згоди і ніколи не зрікався прав, що належать йому по Переяславській конституції. Через те Переяславська умова є обов'язкова для обох контрагентів: монархії московської і

республіки української на підставі засади, що ніяка умова не може бути знищена або змінена однобічною волею одного контрагента без виразно висловленої згоди другого. Через те «Єдиная неділимая Росія» для українців не існує»,— підсумовує автор маніфесту.

Оскільки один із контрагентів, розмірковує Міхновський, переступив контракт, зрікся свого обов'язку за домовленістю, то й другий має право або вимагати виконання цих обов'язків договору в повному обсязі, або припинити будь-які зносини з контрагентом-порушником.

Міхновський не бачить іншого шляху до оновлення української самостійності, крім шляху сили, збройних змагань. З революційним максималізмом він висуває гасло: «Одна, єдина, неподільна, вільна, самостійна Україна від гір Карпатських аж по Кавказькі», хоча й сам визнає, що таке гасло проголошується «всупереч логіці подій». Цей максималізм українських національних радикалів нагадує відомий заклик одного з представників франкфуртської школи філософії, теоретика нових лівих Герберта Маркузе «Будьте реалістами, вимагайте неможливого!» Максималізм Міхновського, успадкований Донцовим, намагається досягти своєї мети попри всі ненависні «обставини». Міхновський нагадує, що в змаганнях нації велика роль належить інтелігенції, що керівництво цими змаганнями — то її право й обов'язок. Водночас Міхновський дає їй нищівну характеристику і стверджує, що в історії української нації інтелігенція не раз відігравала ганебну й соромітну роль. Зраджувала, інтригувала, але ніколи не служила своєму народові, ніколи не вбачала своїх інтересів в інтересах цілої нації, ніколи не поєднувала свої інтереси з інтересами цілої нації. На очах історії сильна, освічена й культурна інтелігенція України прийняла в XVI і XVII ст. польську національність, і всі оті Четвертинські, Чорторийські, Вишневецькі, Тимкевичі — плоть від плоті нашої і кість од костей наших!

Потому український народ породив нову інтелігенцію. Ця друга прийняла російську національність протягом XVIII—XIX ст., і всі оті Безбородьки, Прокоповичі, Яворські, Прощинські, всі оті Гоголі, Гнідичі, Потапенки, Короленки і «їм же ність числа» — всі вони наша кров, усі вони належать до українського народу.

Критика Міхновським української інтелігенції, українофілів випередила донцовську критику «провансальства».

Узагальнення трагічного досвіду українських державницьких зусиль протягом кількох століть приводить ідейних лідерів національного радикалізму до висновку, що здобуття незалежності можливе лише шляхом величезного на-

пруження волі нації, постановкою перед собою надзавдань, жертовністю і фанатизмом, зреченням усякої поміркованості, будь-якого угодовства. Це принципове заперечення реальності, що існує, і вольове створення нової реальності, коли нація шукає сил не в обставинах, не в зовнішньому світі, а виключно в собі.

Нація у речників національного радикалізму стає єдиною істинною субстанцією.

Рекомендована література

Донцов Д. Націоналізм. Лондон, 1966.

Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст: франківський період. К., 1992.

Лісовий В. Драгоманов і Донцов // Філос. і соціол. думка. 1991. № 9.

Міхновський М. Самостійна Україна // Державність. 1992. № 2/5, квітень — червень.

ІСТОРІОСОФІЯ ВЯЧЕСЛАВА ЛИПИНСЬКОГО

● Національна еліта і її роль у державотворчому процесі ● Гетьманщина як різновид монархічної держави ● Поняття націй в історіософії В. Липинського ● Типи національних і державних утворень

Національна еліта і її роль у державотворчому процесі. Відомий український учений, історик і політичний діяч Вячеслав Казимирович Липинський заслуговує на увагу і як філософ, зокрема як філософ історії. Починаючи з 1920 р. він друкує у збірнику «Хліборобська Україна» свої «Листи до братів-хліборобів», у яких розкриває філософію не лише української політики, а й політики взагалі. В. Липинський убачає в ній не саму тільки боротьбу політичних груп і напрямів, які в різних народів і в різні часи можуть бути різними. Політика, на думку В. Липинського, є виявом глибинних тенденцій і законів історичного процесу взагалі. Тому висновки, зроблені ним, можна застосовувати до розв'язання соціально-політичних проблем.

На жаль, висновки В. Липинського про політичне життя народів і держав, ідеї української державності суперечили найпоширенішим серед нашої інтелігенції соціалістичним і соціально-революційним поглядам, що спрямовували українську національну думку щодо питань державного будівництва на іншу стезю — будівництво соціалізму й комунізму в Україні в єдиній державі Союзу РСР.

В. Липинський закликає до повного національного визволення та створення власної держави. Він уважає, що внутрішня боротьба українського народу тільки тоді могла б бути творчою, коли б вона велася в ім'я повної волі, повної державної й культурної незалежності всієї української нації.

Тому й не дивно, що тривалий час Вячеслава Липинського характеризували його політичні опоненти як консерватора, аристократа й націоналіста. Але його «консерва-

тизм», «аристократизм» і «націоналізм» аж ніяк не є таким, зазначає Д. Чижевський, як його описують у кожному часописі і який політичні супротивники В. Липинського з полемічним азартом ототожнюють із «реакційністю», «класовим егоїзмом» і «шовінізмом».

Основні поняття філософії історії та основні теоретичні засновки В. Липинського багато в чому оригінальні й своєрідні, вважає Д. Чижевський. Цю оригінальність часто не помічають, бо учений вживає для означення цих понять звичайні й дохідливі слова. Та як тільки ми переходимо від слів до змісту, саме тоді цілком розкривається своєрідність філософії історії В. Липинського.

Розмірковуючи над причинами поразки української держави в 1917—1920 рр., учений доходить висновку, що боротьбу за її створення, тобто за здобуття повної волі для української нації, вели представники української демократичної інтелігенції, які не тільки не вірили в державну незалежність України, а вороже ставилися навіть до самої ідеї державної незалежності. Причиною такого ставлення було, на його думку, те, що українська інтелігенція складалася до революції з людей так званих вільних професій, не зв'язаних органічно ні з якими суспільними класами, вихованих у революційному соціалістичному дусі. Вона лише себе вважала представницею й носієм української національної ідеї і єдиний вихід бачила у співпраці з загальноросійською радикальною й соціалістичною інтелігенцією, вірила, що загальноросійська свобода принесе волю й Україні в межах усеросійської федерації. Російська соціалістична інтелігенція готова була визнати «справедливими» домагання українців: введення рідної мови в школі, право друкувати книжки та часописи українською мовою, закладати товариства «Просвіти» й т. ін. У своїй здекласованості, відсутності власності на землю, великі маєтки вона вбачала значну перевагу і від самого початку революції намагалася залучити народні маси до загальнонаціонального руху виключно за допомогою гасла «Бий панів і хапай землю». Тим самим весь український рух за державність України, все минуле національне відродження, вважає В. Липинський, яке спроможне було охопити всі класи й постати в усій своїй красі та величі, позбулися загальнонаціонального характеру й справжнього ідеалізму. «Коли відродження нації,— зазначає В. Липинський,— відбувається без національного ідеалізму без любові до цілої нації в усіх її класах і групах, без того ідейного національного патосу, того ідеалістичного захоплення образом повної волі й незалежності нації, що йшло в парі з відродженням усіх європейських народів, то внаслідок того з самого поняття нації викидається весь його живий творчий зміст. Зостається тільки форма — мертва шкаралупина без зерна. Висока національна ідея вийшла обкарнана, втиснена в форму «соціалізації землі» і в єдиний російський революційний фронт, тісну спілку з російською революційною демократизацією, себто з російською та жидівською інтелігенцією на Україні...

Ніякої легенди, ніякого образу, що захоплював би чутку селянську душу. Замість патріотизму героїчного, патріотизму посвяти, патріотизму любови, ми витворили нігде в світі не виданий якийсь патріотизм меркантильний, з розцінкою на земельну валюту...»

Посилаючись на досвід тих європейських націй, які виборювали свою незалежність (насамперед Ірландію), В. Липинський переконливо показує, що хоча там аграрне питання стояло набагато гостріше, ніж в Україні, всі верстви населення об'єднувалися не під гаслом «Бий лордів і хапай землю», а під державно-національним гаслом повної волі та незалежності нації.

В Україні ж нація, на думку інтелігентів-соціалістів, мала відродитися під гаслом прирізки землі. За Україну давали десятину. Тому й не дивно, що Україна своєї незалежності так і не здобула, а українські інтелігенти-соціалісти замість того, щоб об'єднати всі верстви населення під гаслом повної державної незалежності, спровокували гаслом «Бий панів, хапай землю» громадянську війну.

В. Липинський указує, що українська інтелігенція за сучасних умов утратила право на монополію провідника української нації. Таку монополію вона мала в дореволюційні часи, коли українську національну ідею репрезентували лише невеличкі гуртки «свідомої» української інтелігенції, замкненої в напівконспіраційних організаціях і товариствах.

У революційні роки, коли розпочалося відродження нації, коли українцями відчули себе навіть ті, котрі раніше вважалися малоросіянами, росіянами, поляками, коли вперше з'явилося поняття нації, що охоплює всі верстви, всі стани, всі класи,— намагання втримати за собою монополію представника української нації і не допустити українські націоналістичні елементи до Центральної Ради, бойкотувати гетьманщину в першім, суто національнім і суто самостійницькім, періоді її існування наскрізь дискредитує українську інтелігенцію у відбудові незалежної держави.

Водночас В. Липинський не вважає інтелігенцію за морально нікчемну й ні на що не здатну. Навпаки, він вважає,

що наш пересічний інтелігент не гірший від пересічного інтелігента-«європейця», що в його потенції набагато більше ідейності й чесноти, але гіршими є методи національної орієнтації, способи національної боротьби. В. Липинський застерігає від критики тих, хто несвідомо робить руїну, він віддає належне своїм ідейним супротивникам — провідникам радикальної й соціалістичної демократії, які енергійно й самовіддано виконали свій громадянський обов'язок. Він шукає способів до встановлення внутрішнього миру й співпраці всіх верств українського суспільства. Але ця співпраця стане можливою лише тоді, коли кожна верства зрозуміє своє місце, своє завдання в розбудові української держави. «Трьох синів,— каже В. Липинський,— має сьогодні наша мати Україна: хлібороба-гетьманця, інтелігента-демократа й пролетаря-більшовика. Мати наша тяжко хвора. Всі сини її поріжнені, кволі, слабосилі й міцної, всіх їх об'єднуючої національної ідеї вони досі сотворити не були в силі. Тільки один інстинкт любови сина-громадянина до матері-громади може подиктувати нашому розумові те, що для врятування України, для зорганізування нашої громади в націю потрібно».

В. Липинський зазначає, що долю самостійної України можна зв'язати з реальними інтересами хліборобського класу — основи всієї української нації і водночас навернути до української нації зросійщене та спольщене українське панство, культурну й економічно сильну верству. Але ці верстви мусять зрозуміти свій обов'язок перед українським народом і з'єднати свої інтереси з його інтересами. Він уважає, що українське панство має докласти всіх зусиль для збереження української культури, оскільки ця культура, як свідчить минуле, не чужа їй і може бути тільки українською, позаяк витворена віковим життям на цій землі працею всього народу. Завдання полягає в тому, щоб повернути народові нагромаджений капітал і зробити майбутнє цієї культури своїм майбутнім, «бути не тягарем, не болячкою, але органічною частиною, не пустоцвітом, але плодом нашої землі і держави».

Попри всі намагання української демократичної інтелігенції виставити панів як найбільших ворогів народу й національного руху, В. Липинський переконливо показує, що український рух протягом XIX ст. завдячував саме тим людям, що належали до пансько-поміщицької верстви, починаючи від Гребінки, Квітки, Костомарова й кінчаючи Драгомановим, Лисенком, Грінченком, Лесею Українкою, Антоновичем. Усі найважливіші національні інституції були створені поміщиками й існували на їхні кошти.

Якщо в «Листах до братів-хліборобів» В. Липинський реабілітує пансько-поміщицьку верству, то в працях «Шляхта на Україні» та «Україна на переломі (1657—1659)» намагається довести, що й у далекому минулому українське панство (шляхта) відігравало значну роль у національно-визвольному русі за державність України. Він виправдовує не тільки ту частину української шляхти, що не зрадила вірі своїх батьків, а й ту, що змінила її.

Українська шляхта-лицарство на відміну від решти населення мала станові привілеї: необмежену земельну власність, владу над селянами, звільнення від податків, участь у сеймах, виключне право до державних установ, власне судочинство. Ці привілеї і єднали шляхетський стан у сконсолідований земельний клас.

У праці «Шляхта на Україні» В. Липинський намагається довести, що українська шляхта, захищаючи свої станові права й привілеї, зуміла піднести їх до загальнонаціональних і у великому повстанні брала участь не в особі якихось окремих, випадкових одиниць, а як окрема суспільна верства, що має індивідуальні прикмети й спеціальні інтереси. Тому ми маємо повне право, вважає В. Липинський, трактувати шляхту як окрему суспільну категорію, що разом із козацтвом, міщанством і духовенством брала участь у великому повстанні України під проводом «Богом даного, «могутнього козацького гетьмана».

У праці «Україна на переломі (1657—1659)» під впливом ідеї українського монархізму В. Липинський вважає шляхту єдиним виразником українських державницьких інтересів. Водночас він підкреслює, що цей землевласницький, політично вироблений, культурний і «посідаючий державні традиції», а через те одинокий тоді до державної творчості здатний український клас був чисельно заслабий, щоб повстанням оволодіти й із самого початку надати йому не тільки національного, а й державно-сепаратичного характеру. І якщо за часів Б. Хмельницького шляхта не змогла відіграти істотної ролі в самому повстанні, то вона відіграла її у творенні засад козацької держави. Вона була основою для формування структури національної еліти — старшин, дипломатів, урядовців тощо. До половини XVII ст. шляхта залишалася вірною своєму народові, брала участь у культурному русі, засновувала школи в містах, цікавилася церковними справами. Багато полковників, старшин, а також найвидатніші козацькі гетьмани Сагайдачний, Хмельницький, Виговський, Мазепа були шляхетського роду. Пізніше, із занепадом козацької держави, шляхта втратила свою відпорність і почала польщитися, як і магнати.

На думку В. Липинського, роль як польських так і російських поміщиків не скінчена й тепер; стаючи українськими хліборобами, поєднуючи свій інтерес з інтересами широкої маси селян, порозумівшися щодо землі з тими хліборобами, котрі її мають замало, і тим самим усуваючи грунт для внутрішньої боротьби в межах хліборобського класу, вони привносять свій культурний, господарський та адміністративний досвід, свої інтелектуальні й матеріальні цінності й завдяки цьому можуть претендувати на роль фундаторів української держави, організаторів хліборобського класу загалом.

Тільки єдиний клас, підкреслює В. Липинський, міцно прив'язаний до землі, живе з рільничої праці, кровно заінтересований життям, а не словами в існуванні власної незалежної держави, і цей клас — хліборобський. Разом зі зросійщеною, спольщеною шляхтою на відміну від демократичної інтелігенції, котра, навіть воюючи з чужим урядом за здобуття національних прав, зречеться власної української державності, якщо цей уряд допустить її до російських або до всепольських державних установ як «представника українського народу», він не може бути національним посередником між чужою державою і народом. Історія показала, що українським він може бути тільки у власній українській державі. А якщо він підтримує й терпить чужу владу, то тільки тоді, коли та забезпечує йому мир і спокій, такі необхідні для хліборобської праці. Але в цьому випадку, зазначає В. Липинський, він перестає бути українським хліборобом, утрачає своє національне обличчя, не хоче навіть своєї «мужицької» мови в школі, бо не хоче бути гіршим за панів-чужинців, а в заходах інтелігенції щодо видання українських книжок бачить не що інше, як «підроблення панів під мужицький лад».

Українська інтелігенція не вірила, що долю української незалежної держави можна було б зв'язати з хліборобським класом, і в перші місяці революції не зуміла використати момент морального підйому всіх класів, щоб об'єднати їх навколо ідеї незалежної держави. Натомість під гаслом класової боротьби вона нацьковувала бідних на багатих, безземельних на малоземельних, а тих на середняків-куркулів. Запанували розлад і деморалізація. Настроєна демократично й республіканськи, українська інтелігенція не вірила й у можливість відновлення української держави в її традиційній формі гетьманщини. Та це й закономірно: у нас, за словами Драгоманова, мало хто дбав про шанування минувшини; її судили та зневажали.

На диво актуальні думки В. Липинського про роль національної еліти в державотворчому процесі сьогодні, коли на уламках єдиного колись Союзу РСР народи намагаються побудувати власні незалежні держави. Вони створюють свою національну еліту, своє панство, свою шляхту — власника. Ця верства найбільш зацікавлена в державній незалежності, бо у власній державі активно впливає на політику, формує її в своїх інтересах. Збагачуючися сама, вона тим самим робить економічно багатою й водночас економічно та політично незалежною державу. З утратою незалежності вона в гіршому випадку втрачає своє багатство, в кращому — її доля залежатиме від політики й волі панів-чужинців. Інтелігенція зі втратою незалежності не втрачає нічого, в гіршому випадку — мову та культуру, якщо чужий уряд шовіністично настроєний проти неї та її народу.

Попри всю політичну тріскотню про ідеї національної незалежності й державності, інтелігенція як у минулому, так і сьогодні не стане дуже пручатися, якщо в неї заберуть останнє — мову та культуру, але допустять до участі в чужих державних установах на правах «представника українського народу» (за винятком одинаків-героїв, які за національну ідею покладуть свої голови). У радянський час зусиллями російської та української «інтелігенції» рідна мова була успішно вилучена не тільки в державних установах і навчальних закладах, а й у побуті, майже зовсім знищена українська культура. Як бачимо, «класовий егоїзм» В. Липинського (виключно шанобливе ставлення до панства) зумовлений не його шляхетськими амбіціями, а знанням історії, об'єктивною оцінкою ролі української шляхти, поміщиків та інтелігенції в державотворчому процесі.

Гетьманщина як різновид монархічної держави. У гетьманщині 1918 р. В. Липинський вбачає спробу прийти до влади хліборобських елементів — великих, середніх і дрібних землевласників, перед якими стояла загроза винищення законом про соціалізацію землі, прийнятим Центральною Радою. Гетьманом було обрано генерала Павла Скоропадського, що вже в 1917 р. стояв на чолі українського корпусу, котрий захистив Київ і всю Україну від навали збільшовичених московських військ. До уряду ввійшли представники хліборобського класу, заможні родовиті українці, які своїм життям і працею були зв'язані з Україною. У Києві було створено Українську Народну Громаду, до якої ввійшли старшини 1-го Українського корпусу та козаки Вільного Козацтва. Видатними діячами її були М. Василенко, М. Воронович, В. Кочубей, В. Любинський, І. Пащевський, М. Устинович та ін. Громада мала тісні зв'язки

з партією Українських хліборобів-демократів, членом якої був і В. Липинський.

Доба гетьманату, що тривала понад сім місяців, дала багато позитивного. Було введено українську грошову систему, засновано банки, підготовлено проект земельної реформи, який, за оцінкою видатного правника Х. Лебідь-Юрчика, можна прирівняти до земельних законів найдемократичніших країн світу, проведено українізацію школи. Велике значення мало заснування Української академії наук, національної бібліотеки, національного архіву, Державного драматичного театру, Національної опери, Української державної капели, Державного симфонічного оркестру, ряду видавництв тощо. Були проведені заходи щодо організації Національної галереї мистецтв та Історичного українського музею.

Аналіз гетьманщини дає змогу В. Липинському дослідити процес перетворення гетьманату з суто військової установи на територіальну владу монархічного характеру. При цьому монархія в формі гетьманату, на думку вченого, не має нічого спільного з традиційними уявленнями про монархію часів феодалізму.

В. Липинський виступає проти «традиціоналізму» в розумінні соціальних явищ, який спонукає до пасивного споглядання життя у застиглих статичних формах, хоча в своїх дослідженнях послуговується традиційними поняттями «гетьманщина», «монархія». Він уважає, що суть традицій криється саме в їхньому творчому характері. Традиції є рух і творчість. Застиглі й нерухомі лише «різноманітні, випадкові та нежиттєздатні форми» традиції. Найнебезпечнішим є «літературний романтизм», ніжні пахощі давно зів'ялої квітки, меланхолійна любов до відмерлих форм національного життя.

У чому ж тоді полягає суть гетьманщини як форми монархічного правління, перевага її над іншими формами державної влади? Саме в принципах монархічної організації влади, вважає В. Липинський. Навіть найкраща республіканська виборча влада нездатна віднайти талановитих організаторів і залучити їх до державної праці, бо вона, як правило, мусить зважати не на здібності людини, а на її партійну належність. Усяка виборча тимчасова влада — від кабінету міністрів до президента — намагається використати час свого правління у власних інтересах; вона більше дбає про наступні вибори й про те, як втриматися при владі, аніж про забезпечення слави своїм конкурентам і наступникам. «Тільки той,— пише В. Липинський,— хто стоїть понад усякими виборами і понад усякими партіями — той заінтересований у зрості, в скріпленню, а не у використовуванню держави,— хто несе за всю державу не часову, а постійну аж до смерті і по смерті перед своїми нащадками відповідальність; тільки господар — монарх захоче і зможе тих найкращих організаторів знайти, до діла державного поставити, а негодящих усунути, не в'яжучись ніякими партіями».

В організації праці, всього життя монархія може спиратися на аристократію. Аристократія — це найкраща в даний історичний момент частина нації, що виступає її організатором, правителем і керманичем. Аристократами можна називати й лицарів часів феодалізму, і двірську французьку шляхту часів абсолютизму, і старшин Наполеона, і пруських юнкерів часів розвитку німецької імперії, й фінансову буржуазію, що править сучасною Францією чи Америкою, і російську бюрократію часів петербурзької імперії, й англійську робітничу демократію. Аристократичними можна було б уважати навіть сучасні російські раднаркоми, коли б вони могли організувати й забезпечити дальший розвиток російської нації. Аристократія в розумінні В. Липинського, як і традиція, не є чимось застиглим, статичним і наперед заданим, вона мусить сама себе витворити, сконструювати й виправдати своє право на існування.

Тільки хліборобський клас в Україні може витворити з себе аристократію. Маючи матеріальну силу, він один спроможний створити українську державу, надати їй державну організацію, стримати навалу зі сходу та не менш небезпечну навалу хижацького інтернаціонального капіталу з заходу. Організувати хліборобський клас і з його допомогою оборонити й захистити українську націю й державу, вважає В. Липинський, може тільки монархія, а за тогочасних соціальних відносин саме трудова монархія в її традиційній формі гетьманства.

В. Липинський поглиблює поняття гетьманства. Це трудова національна монархія, персоніфіковане в особі гетьмана єдиновладдя ідеї нації над усім трудовим народом і всіма його класами, а не єдиновладдя якоїсь однієї касти — бюрократів, комуністів чи конституційної монархії. Гетьман — це монарх, який признаний усією нацією. Вчений уважає, що гетьманство — найдоцільніша й історично виправдана форма державного управління в Україні, оскільки відтворює нашу національну традицію. Хто нищить свою державно-національну традицію тільки через якісь її вади, той нищить свою націю. Завдання полягає в тому, зазначає В. Липинський, щоб удосконалити традицію, відкинути все застаріле, шкідливе і дбати про розвиток у ній творчої си-

ли. Він указує на дві шкідливі ознаки в нашій традиції гетьманства — виборність гетьмана і його залежність від чужих держав.

Україна ні за гетьманів виборних, ні за тих, що правили під чужим протекторатом, державної незалежності так і не здобула. Повертатися до таких форм національної традиції, які себе не виправдали в житті нації, значить іти назад: «Гетьманом України може бути тільки той, хто на підставі традиційного дідичного права ту традицію персоніфікує. Гетьманом України повинен бути тільки нащадок гетьманського, зв'язаного з нашою національно-державною традицією роду».

Монархічну ідею В. Липинський висуває в 1911 р. на нарадах українських патріотів-самостійників. Це було відродженням консервативної традиції, що відмирала в українському національному рухові. Учений доходить висновку, що гетьманщина як різновид монархічної держави на терені України є об'єктивним і закономірним явищем. Усі народи, що здобули свою державну незалежність, прийшли до неї через монархію. В Україні саме відсутність абсолютної монархії як перехідної ланки до демократичної держави не дала можливості об'єднати весь український народ навколо ідеї державної незалежності. «Покликанням, признанням і скріпленням самодержавної влади царської — закінчилось урешті-решт і велике українське повстання 1648 року. Закінчилось воно так трагічно для нашої нації тому,— вказує В. Липинський,— що тодішні політики — мужі державні — наші не зуміли збудувати своєї української, необхідної на ті часи, нівелюючої всі стани і на новій законності опертої абсолютної монархії».

З монархічної теорії В. Липинського, що спиралася на українську історичну основу, органічно випливає один із суттєвих моментів його історіософії — культ сили і великої людини. Він стверджує, що саме великі люди творять історію. У центрі його філософії історії стоїть «велика людина», «потужний, Богом посланий» гетьман Богдан Хмельницький з його жадобою влади, панування, нещадного у війнах, здібного хитрістю в переговорах і твердою рукою супроти підвладних досягати своєї мети.

В. Липинський убачав в особі Богдана Хмельницького першого абсолютного українського монарха, що став родоначальником української гетьманської династії. Єдиним кандидатом, котрий на підставі традиційного дідичного права міг би успадкувати владу, був його син Тиміш, який загинув під Сучавою.

Реалізувати свої династичні намагання Богдан Хмельницький не зміг, оскільки монархічна ідея була мало популярною серед козацької старшини. Старшина хотіла тільки обирати гетьманів, і у виборності вбачала силу гетьманської влади. Такий спосіб організації влади давав підстави представникам народницької школи, особливо М. Грушевському, бачити в гетьманах президентів козацької республіки. Ідея монархічної держави в традиційній формі гетьманату була популярною і в 1918 р. Д. Дорошенко зазначає тут два цікавих моменти: представники соціалістичних партій воліли контактувати з німцями, а не з гетьманом, якого погоджувалися визнавати президентом; справжніми українцями вони вважали тільки соціалістів. Соціалісти мали себе за єдиних представників і носіїв української ідеї і не могли уявити, щоб хтось інший міг стати на чолі українського народу й виступати за здобуття української незалежності. Н. Полонська-Василенко зазначає, що відмова соціалістичних партій від будування гетьманської держави — момент глибокотрагічний: представники українського народу не знайшли в собі патріотизму, національної свідомості й розуміння, щоб стати вище від партійних інтересів і об'єднатися в ім'я Української держави.

Поняття нації в історіософії В. Липинського. У політиці В. Липинський понад усе ставить інтереси держави, і то національної держави. На його думку, держава є націотворчим фактором. Наша нація роз'єднана політично, ідейно та культурно. Щоб не згинути назавжди, вона мусить створити свою державу, свою таку національну ідею, яку в формі національно-державної незалежності мають москалі, поляки, чехи, угри, не кажучи вже про інші великі культурні нації та одну таку національну культуру, що об'єднує кожну націю в світі в одне ціле. В. Липинський ставить знак рівності між державною та національною належністю. Усі жителі України, незважаючи на їхню соціальну належність, віросповідання, етнічне походження, мову, культуру, мають бути повноправними громадянами української держави.

Нація — це всі мешканці даної Землі й громадяни 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».

Основним елементом буття нації В. Липинський уважає територію. Часто він використовує термін «земля», котра і є територією в її конкретній даності. Прив'язаність, любов до рідної землі підсилює національну свідомість. В. Липинський говорить про «територіальну націю», котра грун-

тується на почутті територіального патріотизму. Останній лежить в основі всякої органічної нації, виникає з інстинкту осідлості. Звідси органічно випливає те визначення, яке вчений дає 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».

Таке визначення нації не могло не викликати суперечок. Безперечно, земля не тільки годує людей, а й сприяє формуванню їхньої вдачі. Можна сказати, що кожний народ є своєрідним відбитком своєї території. Звичайно, це не слід розуміти буквально. Народ, а не територія є творцем своєї історичної долі, гірше або краще грає свою національну драму. Водночас не слід забувати, що багато народів переживали свою етногенезу не там, де повстали (болгари, мадяри). Культурні народи можуть зберегти свою національну відрубність і поза батьківщиною, про що свідчить приклад національної еміграції.

Таким чином, територія є дуже важливим чинником народознавчого процесу, зокрема в добі етногенези. Проте ця зовнішня ознака не вичерпує суті нації. Е. Елінек у праці «Загальна наука про державу» висловив сумнів, чи взагалі існує якась об'єктивна ознака нації. На його думку, нація за своєю суттю не становить собою нічого об'єктивного, такого, що існує поза людиною. Поширеними є погляди на націю, як на щось містичне, надприродне, ірраціональне. Б. Струве вважає її «істотою містичною», а М. Бердяєв називає «містичним організмом».

Новітня націологія визначає націю як певну своєрідну та найширшу групу організованої людськості. К. Кавтський виокремлює основний чинник, що формує націю, «мовну спільноту, об'єднану власне літературною мовою». Для О. Бавера нація, з одного боку, є «культурною спільнотою», з іншого — це «спільнота національної вдачі, що повстала на грунті спільноти долі». Чимало наукових визначень нації підносять роль минулого, традиції.

Спірним для науки є питання, чи можливе самовизначення нації на підставі об'єктивних ознак. П. Манчіні називає сім ознак нації: територія, раса, мова, звичаї та побут, історія, релігія, національна свідомість. Найістотнішою для Манчіні є остання ознака, яку фактично можна вважати суспільним «цементом», об'єднуючим націю. Е. Ренан вважає, що «людина не є рабом ані раси, ані мови, ані релігії, ані струму рік, ані напрямку гірських хребтів. Велике скупчення людей здорового розуму та палкого серця утворює національну свідомість, що називається нацією».

Проаналізувавши наведені визначення нації, може скластися думка про однобоке трактування її В. Липинським, у якого основною ознакою буття нації виступає «територія», «земля». Але це тільки на перший погляд. Учений постійно уточнює, поглиблює поняття нації. Він доходить висновку, що нацією не є громадянство або якась із його частин: селяни, інтелігенція чи пролетаріат. Так само нацією не є сама держава. Наприклад, держава була, є і буде в Україні. Але тільки в деякі короткі історичні періоди держава в Україні приймала за свою ідеологію національну ідеологію місцевого громадянства, відмежовувалася територіально від інших держав і саме в цей час ставала державою українською.

Для того щоб із жителів України витворилася нація, вважає В. Липинський, треба: по-перше, щоб на її території постала така політично активна верства, котра має сильно розвинене стихійне жадання влади, скріплене вірою в законність своїх жадань; по-друге, щоб ця верства була дисциплінована й об'єднана зсередини; по-третє, щоб вона була здатна розвинути в собі патріотизм; по-четверте, щоб серед громадянства в Україні знайшлися добрі організатори ідеології та виробництва, котрі змусили б рахуватися зі своїм авторитетом державу й у своїй діяльності знаходили б підтримку серед громадянства. Тільки за такої умови, вважає В. Липинський, недорозвинена, недержавна українська народність, яка живе лише літературними мріями, могла б перетворитися в розвинену, реально існуючу державну націю.

Отже, В. Липинський називає ще один із найсуттєвіших чинників, які формують націю,— національну ідеологію, без котрої навіть за наявності всіх інших ознак нації, не з'явиться національна свідомість. Таке визначення нації підносить В. Липинського до висот європейської політичної думки XX ст.

Типи національних і державних утворень. В. Липинський доходить висновку, що націю творить не сама по собі етнографічна маса, не тип, не характер, не мова, не окрема територія, а серед цієї етнографічної маси активна група людей, яка об'єднує, організовує її в націю навколо певних політичних вартостей. Це найкращі в даний історичний момент люди, найкращі в тому значенні, що вони виступають організаторами, правителями й керманичами нації. Таких людей В. Липинський називає «національною аристократією» (і не в розумінні родової аристократії, а як дослівний переклад з грецької — «найкращі люди»).

Прикметами національної аристократії є матеріальна сила, моральний авторитет і воля до влади.

Постання нації тісно пов'язане з організацією держави. В. Липинський ставить знак рівності між націотворчим і державотворчим процесами. Нація і держава постають тоді, коли на певній території серед пасивної маси з'являється активна група людей — національна аристократія, котра закладає підвалини окремої державної організації й тим самим започатковує основу нації. Без своєї суверенної державної організації не може бути нації, вважає В. Липинський, бо держава — це синонім влади власної аристократії. І як не може бути нації без своєї національної аристократії, так не може бути національної аристократії, а значить, і нації без своєї власної держави.

Три методи бачить В. Липинський у творенні національної аристократії: класократичний, охлократичний і демократичний. Демократичний — це метод організації аристократії такої нації, яка має однакову психологію і на підставі свого матеріального й духовного життя виразно поділилася на класи з однаковими засобами матеріального виробництва й продукції. Однаковість психології зумовлена способом праці, расовою спорідненістю й історичною традицією.

При охлократичному методові організації аристократії внаслідок недостатнього розвитку матеріального виробництва й культурного життя або ж попередньої руїни поділ на класи стає неможливим. Нація ділиться на політично безформний та економічно нездиференційований натовп і тих, хто править цим натовпом за допомогою озброєної та міцної зсередини організації.

Демократичний метод організації аристократії проявляється в такій нації, яка під впливом хаотичного матеріального розвитку або чужої колоніальної експансії настільки класово й расово перемішалася, що природні расові, матеріально й духовно споріднені класові угруповання розпалися і на їхньому місці з'явився хаотичний конгломерат одиниць, зв'язаних в одне ціле залишками національних і державних організацій, що витворилися під пануванням колишньої класократичної чи охлократичної аристократії. Між активною меншістю (аристократами) і пасивною більшістю (масами) виникають певні відносини. Залежно від того, як формуються ці відносини і хто їх формує, ми маємо різні типи національних і державних утворень.

Класократичний метод характеризується тим, вважає В. Липинський, що активна меншість здобуває своє право на панівне становище шляхом збройного завоювання. Але

своє панування вона вдержує завдяки внутрішній єдності організації, а відносини з пасивною більшістю формує на підставі громадських законних взаємин без рабського поневолення. Ця лицарська верства може витворитися й за межами держави і стати в майбутньому її національною аристократією (як це сталося під час завоювання Англії зайшлими з Нормандії під проводом Вільгельма організованими норманами). В Україні ж ця лицарська верства витворилася на місці городового осідлого на землі козацтва, оволоділа Україною і стала її національною аристократією.

Ставши землевласниками, городова козаччина завдяки своїй внутрішній військовій організації та об'єднанню з пасивними масами самою лише православною вірою і бажанням визволитися з-під чужої влади за часів Б. Хмельницького започаткувала класократичну монархічну українську націю та державу.

Другий тип відносин між активною меншістю і пасивною більшістю — охлократичний; охлократи також здобувають свою владу шляхом збройного завоювання, але не згори, як класократи, а знизу — бунтом мас проти власної здеморалізованої аристократії. Маючи на озброєнні одну реальну силу — силу меча й будучи матеріально непродуктивною і малочисельною порівняно з пасивними масами, охлократія, щоб втриматися при владі, змушена репрезентувати ще й якісь надлюдські містичні сили, наприклад, як за комунізму.

Але над усякою охлократією, на думку В. Липинського, висить Дамоклів меч: питання матеріального виробництва. Силою, навіть за наявності містичних ідей, не можна заставити народ продукувати. При високій техніці матеріальної продукції, що вимагає нестандартного, а індивідуального, свідомого напруження не тільки фізичних, а й духовних сил кожної людини, охлократія як тип національного і державного утворення приречена на загибель.

Негативними рисами характеризує В. Липинський третій тип відносин між активною меншістю та пасивною більшістю — хаотичний, або ж демократичний.

Представники активної меншості цього типу не належать до однієї раси. Це, як правило, вихідці з різних країн, представники різних рас, здекласовані елементи різних верств. Оскільки між ними так багато відмінностей, то вони ніколи не можуть створити міцної організації. Захопивши владу над пасивною масою, вони являють собою хаотичний конгломерат вічно воюючих за владу конкурентів. Вони завжди народжуються під захистом чужої класокра-

тичної чи охлократичної державної організації шляхом її розколу, підбурюючи проти неї пасивні маси. Виступаючи від імені народу, вони фабрикують різноманітні програми «народного щастя», реалізація яких здебільшого приносить користь не народові, а демократам, так званій тепер буржуазії. Якщо народ не повірить в обіцяні свободи й захоче здобути їх через боротьбу, демократи завжди використають державний апарат, щоб його приборкати.

Ці форми організації нації й держави у В. Липинського не є статичними, застиглими й історично наперед заданими. Як не існує нації, традиції, аристократії взагалі, так не існує і класократії, охлократії, демократії взагалі, а лише конкретні індивідуальні нації аристократії, традиції класократії, охлократії, демократії; та до того ще такі, що в кожний даний момент часу модифікуються, змінюються, знову витворюються, відновлюються, переходять із однієї форми в іншу. Наприклад, на зміну охлократії може прийти класократія чи демократія, або ж навпаки. Історія нашої та інших держав є яскравим підтвердженням цього.

На підставі аналізу різних форм організації та розвитку нації В. Липинський доходить висновку, що Україна може здобути свою державну незалежність тільки через класократію, а враховуючи національну традицію — через гетьманську класократичну монархію.

Головну передумову можливості створити Українську державу він вбачає в тому, що в тих, хто цю державу хоче будувати, має бути творча й непохитна воля, почуття любові до української землі, бажання знайти спільну мову з усіма її громадянами.

Людей в Україні слід бачити такими, якими вони є, і саме завдяки реальним українцям, а не витворам політичної або літературної фантазії намагатися здійснити українську національну ідею. «Ніхто нам не збудує держави,— каже В. Липинський,— коли ми її самі не збудуємо, і ніхто з нас не зробить нації, коли ми самі нацією не схочемо бути». Ці слова можна й сьогодні вважати програмними для всієї української нації.

Рекомендована література

Бочковський І. О. Наука про націю // Матеріали до розвитку суспільно-політичної думки в Україні XIX—XX ст. Брюссель; Мюнхен; Лондон; Нью-Йорк; Торонто, 1977.

Вільчинський Ю. М. та ін. Розвиток філософської думки в Україні (XIX—XX ст.). Львів, 1992.

Дорошенко Д. І. Нарис історії України. Львів, 1991.

Забаревський М. Вячеслав Липинський і його думки при українську націю і державу. Відень, 1925.

Історія української культури. Нью Йорк, 1990.

Кучабський В. Значіння ідей Вячеслава Липинського. Львів, 1935.

Липинський В. Україна на переломі 1657—1659. Замітки до історії українського державного будівництва в XVII-м століттю. Відень, 1920.

Липинський В. Листи до братів-хліборобів про ідею і організацію українського монархізму. Писані 1919—1920 р. Відень, 1926.

Липинський В. Релігія і Церква в історії України. Львів, 1933.

Липинський В. Хам і Яфет. З приводу десятих роковин 16/29 квітня 1918 р. Львів, 1928.

Липинський В. як ідеолог і політик. Ужгород, 1931.

Мірчук І. Месіянізм Липинського // Дві концепції української політичної думки: Вячеслав Липинський — Дмитро Донцов. Мюнхен, 1980.

Пеленський Я. Вячеслав Липинський // Збірник «Української літературної газети». 1956. Мюнхен, 1957. С. 196—213.

Полонська-Василенко Наталія. Історія України: У 2 т. К., 1993.

Скоропис-Йолтуховський О. Памяти Липинського. Ужгород, 1931.

Томашівський С. Про ідеї героїв і політику. Відкритий лист до..., з додатками. Львів, 1929.

Чижевський Д. І. Вячеслав Липинський як філософ історії // Філос. і соціол. думка. 1991. № 10. С. 51—62.

І. ЛИСЯК-РУДНИЦЬКИЙ — ДОСЛІДНИК УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ

● Загальна характеристика творчості ● Поняття нації, «історичні» та «неісторичні» нації ● Націостановлення українців ● Основні течії української суспільно-політичної думки ● Лібералізм ● Консерватизм ● Націоналізм ● Націонал-комунізм ●

Загальна характеристика творчості. Основною галуззю дослідження І. Лисяка-Рудницького була історія української політичної думки; результати своїх досліджень він публікував у вигляді есе. Цей жанр, на відміну від монографічних досліджень, дає змогу жваво відгукуватися на поточні події. Оскільки вчений вважав, що професійна політична думка виникає в Україні лише в другій половині XIX ст., то цим визначилися хронологічні рамки дослідження: друга половина XIX ст.— 30-ті роки XX ст. Чому тільки 30-ті? Власне, що стосується Радянської України, то будь-яка жива політична думка була в ній остаточно придушена наприкінці 20-х — на початку 30-х років. Але в тій частині Західної України, котра входила до складу Польщі, українська політична думка залишалася живою також у 30-ті роки — її було знищено тільки з включенням Західної України до складу СРСР. Тому-то дослідження професійної політичної думки має сягати до кінця 30 — початку 40-х років. У післявоєнний період, коли вся Україна опинилася в лещатах імперського комуністичного режиму, політична думка перестала існувати — її замінила комуністична ідеологія. Поза межами ідеологічного впливу знаходиться лише явище українського дисидентства, якому І. Л.-Рудницький присвятив есе.

Можна виокремити такі основні напрями досліджень ученого: а) особливості української нації; Україна в історичному та геополітичному контексті; українці та сусіди (українці й поляки, українці й росіяни, українці та євреї); б) основні течії української політичної думки; в) політичні мислителі України.

Поняття нації, «історичні» та «неісторичні» нації. Перше з названих понять учений досліджує шляхом поєднання історичного (діахронічного) та компаративного (синхронічного) підходів. Поєднання цих підходів знаходимо в концептуально важливій статті І. Лисяка-Рудницького «Україна між Сходом і Заходом». З цієї статті можна зробити деякі висновки й щодо того, як учений застосовував поняття нації, тобто який смисл він вкладав у це слово. Передусім він чітко відмежовується від редукціоністських концепцій в етнології — тих, які визначення етносу чи нації намагаються дати у фізичних, біологічних чи біопсихічних поняттях. Визнаючи існування «національного характеру», він зауважує, що не розуміє його в натуралістичному значенні. Національний характер, на думку вченого, формується історично; важливо, отже, досліджувати ті історичні чинники, що брали участь у його становленні. Коли національний характер уже виник і «скристалізувався», то він здатний виявляти відпірність щодо зовнішніх впливів. Національний характер, на думку вченого, не є чимось абсолютно унікальним: радше він є унікальною «комбінацією» тих прикмет, які властиві й іншим націям. Оскільки це так, то з допомогою порівняння можна встановити як спільне, так і відмінне, тобто з'ясувати, в чому полягає самобутність даної нації.

У розумінні нації І. Лисяк-Рудницький намагається уникнути двох методологічних крайнощів: надмірного голізму та надмірного емпіризму. У першому понятті нація визнається за щось a priori цілісне; «характер», «дух нації», «ментальність» і т. д. у даному разі розглядаються як певна сутність, що мало залежить від історичних обставин. Чи вона вважається створеною Богом (вавилонське стовпотворіння та «змішання» мов), чи виникло історично на ранніх етапах етногенезу, вона є незмінною й позаісторичною. Так само як М. Драгоманов у XIX ст. (історик за фахом), Іван Лисяк-Рудницький (який теж є передусім істориком) знає, наскільки процес етногенезу і націостановлення далекий від того, щоб демонструвати наявність якоїсь незмінної позаісторичної сутності. Теза, за якою нація є витвором історичним, що вона є наслідком дії історичних обставин і сил, для І. Лисяка-Рудницького виступає важливою методологічною орієнтацією. Звідси критичне ставлення вченого до таких концепцій в етнології і націології, які методологічно споріднені з романтизмом, голізмом та есенціалізмом (від essentia — сутність, буття). Натомість І. Лисяк-Рудницький дуже уважний до тих іс-

торичних чинників, які спричинилися до творення особливої спільноти — нації.

Вирішальну роль у націостановленні й збереженні ідентичності нації відіграє існування вищого класу як носія політичної свідомості та культури. Тобто йдеться про існування національно свідомої культурницької та державницької еліти. Якщо циркуляція еліт (заміна однієї еліти іншою) відбувається таким чином, що нова провідна верства, яка витісняє попередню, успадковує від неї її культурну місію — репрезентувати дану націю й об'єднувати населення в одне ціле, то така нація є «історичною». Якщо ж національно свідома вища верства (культурницька, державницька еліта) дощенту знищується або культурно асимілюється, то така нація є «неісторичною». На нашу думку, поділ націй на історичні та неісторичні невдалий: він закорінений у лінійній філософії історії, тобто передбачає існування універсальної канви (обов'язкових стадій розвитку), за яку не може вийти будь-яке суспільство. Така філософія історії заперечує самобутність історичного шляху різних етносів і націй. Саме універсалізм і лінійність, зокрема підтримані філософією історії Гегеля, були джерелом поділу націй на історичні та неісторичні.

Використання цього розрізнення І. Лисяком-Рудницьким критикував Григорій Грабович. У статті «Міркування про проблему «історичних» та «неісторичних» націй» І. Лисяк-Рудницький захищає правомірність цього поділу й робить закид Г. Грабовичу в допущенні методології голізму. Він зауважує, що не є прихильником лінійної чи універсальної філософії історії, яка заважає бачити специфічний характер історичних епох, націй і культур. Однак, на його думку, погляд Г. Грабовича містить іншу небезпеку: цей погляд перебільшує унікальність націй до такої міри, що вони стають «ізольованими монадами». Висловивши свою згоду з Г. Грабовичем у тому, що кожна нація володіє унікальною субстанцією (характером, буттям або якістю), І. Лисяк-Рудницький водночас стверджує, що не існує іншого шляху визначення цієї унікальної субстанціональності, аніж з допомогою порівняння. Маємо, отже, суперечку між двома методами дослідження: порівняльним, з одного боку, й історизмом чи герменевтикою, з іншого. Відомо, що виокремлення елементів із самобутніх культур і знаходження схожості й відмінності між ними може вести до хибних висновків внаслідок того, що зовнішня схожість чи відмінність цих елементів може бути оманливою: коли елемент вилучається з органічного цілого, то сама операція його вилучення може бути поєднана з недопустимими огрубленнями, підганянням під схему, під абстракцію.

І. Лисяк-Рудницький не займався глибинними проблемами методології; хоча такий поділ справді є невдалий, але єдине, що дослідник хотів утвердити, приймаючи його — це вказати на два шляхи й відповідно два способи націостановлення. У першому процес націостановлення йде згори донизу (основним націотворчим чинником є вища суспільна верства), в другому цей процес іде знизу вгору — націостановлення відбувається внаслідок національного самовизначення народу, тобто демократичним шляхом. Другий шлях хоч і несе в собі певні вади, але має деякі суттєві переваги над першим. І. О. Бочковський, який теж розрізняє ці два шляхи націостановлення, у праці «Наука про націю» зауважує: молоді «неісторичні» народи будівельно суцільніші за своїх «історичних» товаришів, у яких націогенеза мусила переборювати атомізм (розпорошування) як спадщину попередньої етногенези.

Хоч загалом цей поділ (не в гегелівському його розумінні) й указує на певні й дуже суттєві відмінності в способах націостановлення, але цим не слід зловживати. І навряд чи можна категорично стверджувати перевагу одного з цих способів над іншим. Якщо циркуляція еліт здійснюється таким чином, що забезпечується тяглість історичного процесу, то це важливий чинник успішного націостановлення. Водночас, якщо культурне успадкування на рівні еліт переривається і основою націостановлення виступає народ (з маси якого формується нова еліта), то, незважаючи на деякі переваги, зазначені І. О. Бочковським, такий спосіб націостановлення криє в собі небезпеку. Відсутність історично сформованої державницької і культурної еліти утруднює побудову національної держави. У становленні української нації існувало культурне успадкування й на рівні еліт, на що вказує сам І. Лисяк-Рудницький.

Націостановлення українців. І. Лисяк-Рудницький, розглядаючи різні етапи становлення української нації, зосереджує увагу на процесі нагромадження тих елементів культури (в широкому, антропологічному значенні цього слова), які в своїй сукупності та взаємопов'язаності й вислова), які в своїй сукупності та взаємопов'язаності й вислова), які в своїй сукупності та взаємопов'язаності й висл

тивним. Так, у статті «Україна між Заходом і Сходом» учений вказує на ті елементи самобутності української нації, які були закладені ще в часи Київської Русі. Він зауважує, що Київська держава хоч і підтримала грецько-візантійську релігійну й культурну традицію, але політичний візантіїзм залишився їй цілком чужим (візантійська теократія згодом прищепилась у Московському царстві). У Київській Русі, як і на середньовічному Заході, церковна й державна влади не були злиті, кожна з них мала автономію. Князівська влада була обмежена боярською радою і народним вічем; існувало самоврядування міських громад. Суспільний лад загалом тримався на договірній основі: поняття закону та прав було складовою частиною політичної свідомості того часу. Феодальний парламентаризм, поєднаний із міським самоврядуванням, знаходить своє продовження у Литовсько-Руській державі. Західні елементи (магістрат тощо) приймаються тому, що для цього існував той глибокий історичний підтекст, який зберігся в пам'яті народу попри монгольську навалу.

Продовження тих же визначальних традицій маємо також у становій демократії Козацької держави XVII—XVIII ст. І. Лисяк-Рудницький у названій статті неявно припускає, що «етос і естетичне чуття» українців склалися на час Козацької держави. Звідси можна зробити висновок, що становлення української нації як такої (на відміну від «модерної» української нації) завершується у XVIII ст. Бо, простеживши саме названі вище періоди націостановлення, він робить висновок про «національний характер» українців. Його висновок такий: етос і естетичне чуття українців «закорінені в духовній традиції східного християнства», але в соціальній і політичній структурі вони — частина європейського світу. Цей висновок міг би викликати заперечення внаслідок різкого протиставлення двох названих сфер: морально-естетичної та релігійної, з одного боку, й суспільно-політичної, з іншого. Але таке заперечення дослідник знімає своїм зауваженням про те, що свідомість українців, їхня релігійність також виявляє західні світоглядні ознаки. Це робить Україну «класичною країною унійної традиції. Не тільки католицизмові православного обряду, а й українському православ'ю властиві ознаки, що віддаляють його від православ'я візантійсько-московського типу. Те саме маємо і в професійній українській культурі: скажімо, бароко поєднує в собі деякі східні та західні первні. Саме ця «унійність» української свідомості дала змогу І. Лисяку-Рудницькому віднести українців до європейської спільноти народів: спорідненість

українців із європейськими націями особливо виразно проступає у їхніх суспільно-політичних традиціях.

Однак попри твердження про належність українців до європейської спільноти народів, І. Лисяк-Рудницький наголошує (наприклад, у статті «Роля України в новітній історії»), що Україна є типово східноєвропейською країною, бо її історія до високого ступеня позначена браком тяглості. Це твердження про брак тяглості, зауважує дослідник, стосується «державної організації та високої культури», носієм яких завжди виступають провідні суспільні верстви. Саме вони передусім падали під ударами ворожих сил, і тільки народна культура виявлялася більш життєздатною — її збереження й творило основу для наступного відродження. І. Лисяк-Рудницький розрізняє націю й «модерну націю». З останнім поняттям він пов'язує як наявність, національно свідомої культурницької та державницької еліти, так і об'єднання всіх земель у межах етнічних кордонів та існування національної держави. Звідси його твердження, що модерна українська нація з'являється лише в 1917—1920 рр. Якби випустити тут епітет «модерна», то можна було б висловити незгоду з дослідником, зауваживши, що національна самосвідомість, яка сконсолідувала українців у єдину спільноту, з'явилася значно раніше. Але вислів «модерна нація», як видно з контексту, застосовується І. Лисяком-Рудницьким у значенні «політична нація» (нація як політична, а не культурна спільнота), і в такому разі її формування справді є пізнішим. Становлення української нації як культурної спільноти можна простежувати вглиб віків (етногенез — націогенез), тоді як становлення української політичної нації пов'язане зі становленням української національної держави, в якому найважливішими етапами є Козацька республіка та УНР.

Становлення «модерної» української нації. Національні рухи XIX ст. у Східній Європі, коли саме й сформувалися «модерні» європейські нації, І. Лисяк-Рудницький відносить до двох типів: у перших провідна роль зберігається за вищою соціальною верствою (аристократією, шляхтою) і ця вища суспільна верства лише поповнювалась за рахунок допливу людей плебейського походження. У національних рухах другого типу зусилля були спрямовані на те, щоб «природну етнічну спільноту підняти до рівня політично свідомого національного існування». Розглядаючи становлення «модерної» української нації, І. Лисяк-Рудницький доходить висновку, що вона належить до другого типу (тобто є «неісторичною»).

У становленні модерної української нації І. Лисяк-Рудницький виокремлює три періоди: «шляхетську добу», «народницьку добу» та «модерну добу». Шляхетська доба розпочинається з виникнення козацької соціальної верхівки української шляхти й завершується в першій третині XVIII ст. (І. Лисяк-Рудницький вказує точніше — 1840 р.) Козацька верхівка, що була носієм національних домагань у попередній період, на думку вченого, з кінця XVIII ст. зрусифікувалася й перестала відігравати роль провідної верстви в національному русі. Новий його період відбувається шляхом піднесення етнічно несвідомої маси народу до участі в національному змаганні; нова національно свідома еліта переважно формується заново (а не на основі попередньої). Цей новий рух дуже критично ставився до зрусифікованої козацької аристократії, яка, одержавши російські дворянські звання, зрадила інтереси нації. Цю добу, що починається з 1840 р., І. Лисяк-Рудницький називає «народницькою добою»; її зародження він пов'язує з «Енеїдою» Котляревського, але найвизначнішим початковим виявом її є кирило-мефодіївці. Головними осередками нового руху стали Харківський і Київський університети. Історики народницького напряму (Костомаров, Лазаревський, Антонович) вважали рушієм історії народ. Цей наголос на народі-селянстві був однобоким: державницькі зусилля київських князів і козацької старшини недооцінювались або зовсім ігнорувалися. Слабкість народницького руху І. Лисяк-Рудницький вбачає у вузькій соціальній базі, оскільки цей рух був звернений передусім до селянства: перехід до капіталізму не витворив української буржуазії, а лише поглибив процес русифікації — тепер уже народних низів. Але цей рух приховував у собі великі можливості, які добре відчула російська влада, вдавшися до жорстких заходів (Валуєвський та Емський циркуляри). І. Лисяк-Рудницький фіксує завершення народницької доби 1880 р. Варто зазначити, що вчений дещо перебільшує розрив тяглості в національному русі Наддніпрянщини, беручи до уваги передусім ідеологію нового руху. Насправді, як показав пізніше Вячеслав Липинський, багато українських аристократичних родин приєдналося до нового руху. Цей чинник відігравав важливу роль у виникненні на початку XX ст. ідеології українського консерватизму.

Національний рух Галичини, зазначає І. Лисяк-Рудницький, мав ознаки, що наближують його до рухів першого типу («історична нація»). Тут верхівка, котра аж до 1860 р. репрезентувала українські національні інтереси, складалася зі священиків (Головна Руська Рада). У своєму опорі польському тискові вона діяла відкрито й навіть спиралась на опіку австрійських властей. Хоч би яким поміркованим був цей опір священиків-уніатів («дідичів», «старорусинів»), він був суттєвим чинником національного руху. Від 1860 р. священицька еліта зазнала критики від «своїх дітей» (переважно вихідців із священицьких родин), так званих «народовців». Народовці критикували еліту за кастовість, егоїзм, занедбання господарських і культурних потреб селянства, за схиляння перед Віднем і прихильність до Москви. Хоч це й нагадує критику української шляхти наддніпрянськими народниками, все ж вона не набула настільки радикального характеру, аби усунути священицьку верхівку від провідної ролі в національному русі. Радше було досягнуто компромісу з новим рухом шляхом взаємних пристосувань. Не сталося повного розриву і з появою радикально-прогресивної групи Івана Франка. У 70—80-ті роки ця група повела запеклу боротьбу проти «офіційного народовства». Але в 90-х роках конфлікт був знятий: натомість було досягнуто об'єднання. Виникнення Національно-демократичної партії, що об'єднала в собі «омолоджених» народовців з поміркованими радикалами, включаючи самого Івана Франка, є найпоказовішою ознакою цього синтезу. «Виникла двопартійна система, в якій національно-демократична партія врівноважувалася та стимулювалася опозиція Радикальної партії».

Отже, з кінця XIX ст. (точніше від 1880 р.) починається нова доба націостановлення українців, яку дослідник називає «модерною», періодом безпосереднього формування «модерної» української нації, коли українці як «етнічна» нація стають рушійною силою для творення національної держави, а водночас української політичної праці. І. Лисяк-Рудницький зауважує, що для позначення цієї доби він мусив запозичити термін із мистецтвознавства. Незалежно від того, наскільки цей термін удалий, важливо підкреслити ті нові риси, яких набуває тогочасний національний рух. Він переорієнтовується на розширення свого соціального підгрунтя. Попередній, народницький, рух із його зверненням передусім до селянства як основного носія національного відродження, закінчився. Хоча залишки ідеології популізму, дуже сильно підтримані соціал-демократизмом, у усе ще давалися взнаки, але в цей час і в теорії, і в практиці здобуває визнання розуміння того, що не лише «трудящі маси», а всі соціальні верстви мають бути об'єднані в національному русі. Найвиразніше ця ідея була висловлена консерватором Вячеславом Липинським, але україн-

ські демократи й соціал-демократи тією чи іншою мірою приймають цю орієнтацію. Більше того, національний рух приходить до усвідомлення того, що українська політична нація має творитися не лише етнічними українцями, а й національними меншинами, які проживають в Україні.

Хоча переорієнтація від ідей федералізму до творення незалежної національної держави відбувалася в дуже стислий час і була стимульована історичними обставинами (революція в Росії), вона все ж відображала й глибинні зміни, які переживала політична свідомість українців у другій половині XIX ст. (досить згадати лише роль поезії Т. Г. Шевченка у цьому контексті). І. Лисяк-Рудницький у статті «Четвертий універсал на тлі української політичної думки» та в інших працях досліджує цей процес переорієнтації, його передумови та наслідки.

Дослідження процесу націостановлення І. Лисяк-Рудницький здійснює з урахуванням геополітичного контексту, взаємин українців передусім зі своїми найближчими сусідами — поляками та росіянами. Це й зрозуміло: становлення будь-якої нації відбувається, як правило, в умовах протидії інших націй, передусім найближчих сусідів. Інакше кажучи, націостановлення великою мірою залежить від здатності нації ствердити себе, вибороти своє право на життя, здолати протидію інших націй; ці останні мають змиритися з появою рівноправного суб'єкта міжнаціональних і міждержавних взаємин.

Основні течії української суспільно-політичної думки. Наприкінці XIX — на початку XX ст. оформлюються основні напрями політичної думки й основні українські політичні ідеології. Тут важливо уточнити суть слова «ідеологія», яке далеко не однозначне. Слово «ідеологія» застосовується в широкому й вузькому значенні. В широкому цим словом позначається будь-який світогляд, який включає в себе певні цінності й норми, завдяки яким цей світогляд здатний об'єднувати індивіди у певні групи (класи, партії, нації тощо). У цьому сенсі слова будь-яка самобутня культура, релігія тощо містить у собі ідеологію: вона встановлює певну ієрархію цінностей, певні норми поведінки тощо. Історики застосовують слово «ідеологія» в широкому сенсі, коли говорять, наприклад, про ідеологію трипільської культури тощо. Різниця між світоглядом та ідеологією полягає в даному разі лише в тому, що світогляд може бути індивідуальним, а не призначеним для об'єднання індивідів у певну спільноту. Філософ, створюючи концепцію політичної філософії, може зовсім не прагнути того, аби

ця концепція стала основою для об'єднання індивідів у якийсь суспільний рух. Як правило, гіпертрофія інтегральних функцій якої-небудь культури, релігії, філософської концепції неминуче пов'язана з догматизацією та примітивізацією. Для того, щоб об'єднати індивіди в групи — класи, партії, рухи тощо, потрібні прості формули, доступні для широкого кола людей. Звичайно, не всі світогляди, що виступають у ролі ідеології в широкому сенсі слова, однаковою мірою примітивізуються: одні з них є складнішими й спираються на глибше підгрунтя, інші йдуть шляхом творення спрощених формул та гасел.

У вузькому значенні словом «ідеологія» позначаються більш чи менш раціонально впорядковані системи суспільно-політичних ідей, призначених для того, щоб стати основою певного суспільно-політичного руху. Такі ідеології називаються політичними. Політичні ідеології — винахід відносно пізнього часу. (Саме слово «ідеологія» було введено до наукового вжитку французьким ученим Дестюттом де Трасі наприкінці XVIII ст. І він мав на увазі науково обгрунтовану систему суспільно-політичних ідей.)

Нарешті, від ціннісно-позитивного застосування слова «ідеологія» (в широкому та вузькому значеннях) необхідно відрізняти ціннісно-негативне застосування його, введене вперше К. Марксом і Ф. Енгельсом («Німецька ідеологія»). Ідеологію К. Маркс розумів як «хибну свідомість»: її хибність зумовлена тим, що в класовому суспільстві жоден клас (і гнобителі, й пригноблені) не може мати істинного розуміння суспільства внаслідок розщеплення останнього на антагоністичні класи. Ідеологія, отже, виражає лише інтереси, упередження, ілюзії певного класу чи соціальної верстви. Інакше кажучи, вона є системою фраз, ритуалів, символів тощо, з допомогою яких один клас прагне впливати на поведінку інших класів і соціальних верств у напрямі, вигідному для цього класу. Тут ми не будемо користуватися марксистським розумінням ідеології: І. Лисяк-Рудницький застосовує термін «ідеологія» у ціннісно-позитивному сенсі. Без ідеології в цьому значенні слова люди не можуть жити: ідеологічний вакуум для людини нестерпний. Якась ідеологія завжди наявна в суспільстві. Таке розрізнення ідеології в широкому та вузькому значенні слова дуже важливе для правильного розуміння того, як І. Лисяк-Рудницький застосовує термін «політична ідеологія» (це відповідає загалом західному застосуванню цього терміна).

Коли йдеться про тенденції, концепції, напрями в політичній філософії, то завжди слід мати на увазі, що такі

концепції не є політичними ідеологіями; вони стають ними, коли їх бере на озброєння певний суспільно-політичний рух (організація, партія тощо). Творець концепції далеко не в усьому відповідає за те, як його концепція переосмислюється й пристосовується для розв'язання практичних проблем. Але в дослідженні політичних ідеологій дуже важливо з'ясувати ті світоглядно-теоретичні джерела, з яких виникає й розвивається дана політична ідеологія.

Щодо виокремлення основних напрямів в українській суспільно-політичній думці важливою в концептуальному відношенні є стаття І. Лисяка-Рудницького «Напрямки в українській політичній думці». Від середини й до кінця XIX ст. панівним напрямом у підросійській Україні був народницький світогляд. Одне з важливих джерел — романтична філософія: ідеалізація простого народу (селян) і сільської культури як основи національної самобутності — характерна риса цього світогляду. Він спричинив пробудження інтересу до етнографічних досліджень, до витворення української літературної мови на народній основі. Але в творчості таких істориків, як Лазаревський та Володимир Антонович, теза про трудовий народ як рушій історії стала поєднуватися з методологією та філософією позитивізму, які відіграли важливу роль також у світогляді Михайла Драгоманова та Михайла Грушевського. Все ж, попри відчутні тенденції популізму у цих двох мислителів, загалом вони лежать уже за межами народницького світогляду й мають розглядатися в контексті новітнього періоду суспільно-політичної думки («модерна доба», за висловом Рудницького).

Якими ж є основні напрями української суспільно-політичної думки в новітню добу? Їх можна виокремити відповідно до тих політичних ідеологій, для яких вони стали ідейно-теоретичним підгрунтям. І. Лисяк-Рудницький у названій вище статті тримається тієї думки, що основні політичні ідеології в Україні є типово європейськими. По суті, ми маємо справу з національними модифікаціями цих ідеологій. Відомо, що основними західними політичними ідеологіями є лібералізм, консерватизм, соціалізм (соціал-демократизм), націоналізм, комунізм, фашизм.

Лібералізм. Найвиразнішим представником лібералізму в Україні є Михайло Драгоманов. Дослідженню його політичної філософії І. Лисяк-Рудницький приділяє велику увагу (статті «Михайло Драгоманов», «Із драгоманівських студій», «Драгоманов як політичний мислитель»). Дослідник указує на позитивістське підгрунтя політичної філософії Драгоманова, але зазначає, що він намагався уникати грубих форм позитивізму (еволюціонізм, соціал-дарвінізм тощо) й поєднував свою віру в науку й просвіту з етикою. Особистість для нього є базисною цінністю: виходячи з цього, він заперечує бюрократичний централізм, якщо навіть той демократичний. Це приводить його до федералізму й анархізму. І. Лисяк-Рудницький зазначає, що на становлення поглядів Драгоманова, значний вплив мали європейські мислителі федералістського й анархічного спрямування. Однак Драгоманов не заперечував правового порядку та держави як такої: він був конституціоналістом, але хотів звести до мінімуму те насильство, яке здатна чинити держава над собою. Лібералізм Драгоманов поєднував із так званим громадівським соціалізмом, тобто він намагався так поєднати колективне (суспільне) й індивідуальне, аби не жертвувати свободою індивіда заради колективу чи суспільства. Такий соціалізм Драгоманова І. Лисяк-Рудницький називає «етичним соціалізмом».

Хоча український лібералізм має й серйозне історичне підгрунтя, але передусім завдяки Драгоманову він став домінуючим світоглядом у середовищі української культурницької еліти наприкінці XIX — на початку XX ст. Більшість видатних культурних діячів того часу — Леся Українка, Іван Франко, Михайло Грушевський та інші — за своїми переконаннями є лібералами. Лібералізм як дитя просвітництва знайшов в Україні своїх відданих прихильників та ентузіастів. Той факт, що ряд мислителів і політиків поєднували лібералізм із соціал-демократизмом, є явищем загальноєвропейським.

Українська ліберальна думка «досліджувалась» і в Радянській Україні: комуністична ідеологія намагалася знешкодити для себе вплив таких постатей, як Леся Українка, І. Франко та ін. Тому І. Лисяк-Рудницький приділяє увагу тим способам фальсифікації, до яких удавалися радянські «дослідники». Зокрема, він звертає увагу на те, як з Івана Франка робився речник бунтівних трудящих мас і як він «доростав» (але не доріс!) до марксизму. Бо ж у цих «дослідженнях» цілком замовчувалася критика І. Франком марксизму та марксистського соціалізму. І. Лисяк-Рудницький різко виступав проти характеристики І. Франка як «революційного демократа». Він зауважував, що застосування цього вислову справедливе щодо росіян Бєлінського й Чернишевського. Їх справді можна вважати «домарксистськими більшовиками», але І. Франко дотримувався «еволюційних політичних методів» і не був прихильником насильницьких революцій.

Український лібералізм наприкінці XIX — на початку XX ст. не був позбавлений деяких суттєвих вад. І. Лисяк-Рудницький зазначає такі з них: віра в історичний поступ, просвітницькі ілюзії (віра у всесилля розуму та наукових аргументів), брак політичного реалізму, надмірний пацифізм, федералізм. Особливо негативними за своїм впливом на свідомість української культурної еліти були федералістські ідеї Драгоманова — про автономію України в складі федеративної Росії. І. Лисяк-Рудницький звертає увагу на те, що І. Франко у 1895—1905 рр. вже звільнився від впливу федералізму Драгоманова й став речником ліберального українського націоналізму. До цієї течії належить також Леся Українка.

Як відомо, частина українських лібералів і соціалістів, у тому числі Михайло Грушевський, перейшли на позицію самостійництва в своїй практично-політичній діяльності, хоча й зробили це не без впливу зовнішніх обставин (революція в Росії).

Консерватизм. Значну увагу І. Лисяк-Рудницький приділяв дослідженню українського консерватизму. У статті «Консерватизм» він подає нарис еволюції консерватизму як світогляду (ідеології в широкому значенні слова). Учений зауважує, що в українській історії консерватизм як «стихійна духовна настанова» відіграв велику позитивну роль: він допоміг українському народові зберегти рідну мову, звичаї, обряди, певні традиції родинного та громадського життя. Консерватизм як складова частина українського світогляду був тією силою, що дала змогу українцям протистояти польському наступові в XVI—XXII ст. І. Лисяк-Рудницький простежує консервативні світоглядні установки не лише в народному світогляді, а й у професійній українській культурі. До представників виразно консервативної думки другої половини XIX ст. він відносить Г. Галагана, В. Тарновського, Г. Милорадовича, а на межі століть — Ф. Уманця, В. Горленка, А. та М. Стороженків, П. Дорошенка. Та попри це глибоке історичне підгрунтя, український консерватизм як особлива концепція політичної філософії був розвинутий в Україні відносно пізно. До того ж навіть після його появи як свідомої політичної позиції в Україні він, на жаль, з великим запізненням досягає ширшого впливу.

До причин, які зумовили цю слабкість консерватизму, Рудницький відносить підпадання українських консерваторів під вплив реакційного імперського російського консерватизму. Це зауваження, щоправда, стосується також

частини українських лібералів і соціал-демократів: за гаслом єдності демократичних сил вони не зважали на ті комплекси російського шовінізму та імперіалізму, які робили таку єдність безперспективною, а часто навіть небезпечною для України. І. Лисяк-Рудницький зазначає, що лише під час революції та боротьби за незалежну українську державу збільшився вплив українського консерватизму й він став дійовою політичною ідеологією. Здійснення цієї ідеології взяла на себе заснована у червні 1917 р. в Лубнах Українська демократично-хліборобська партія.

Виразником консерватизму в українській політичній думці був Вячеслав Липинський; ось чому цій постаті значну увагу приділяє І. Лисяк-Рудницький.

Якщо стисло охарактеризувати ознаки українського консерватизму, як він був сформульований В. Липинським, то до них будуть належати: самостійництво, творення української політичної нації («територіальний патріотизм»), «класократія», парламентська монархія, антисоціалістична настанова, орієнтація на селян — земельних власників як соціальна підвалина державотворення. Липинський, як ніхто до нього в українській суспільно-політичній думці, піддав різкій критиці народництво, лібералізм та соціал-демократизм за їх недооцінку культурницької та державницької еліти в українському суспільному житті, зокрема в процесах націостановлення та державотворення. Ці ідеї Липинського справили великий вплив також на становлення українського націоналізму як особливої політичної ідеології.

Націоналізм. Розглядаючи націоналізм як особливу політичну ідеологію, І. Лисяк-Рудницький звертає увагу на смислові розрізнення, які слід мати на увазі при застосуванні поняття «націоналізм». Він, зокрема, вказує, що європейська традиція пов'язує з цим словом будь-який наголос на нації як цінності, на національних інтересах, потребах і т. п. Відтак слово «націоналізм» позначає радше певний світогляд: такий націоналізм може бути властивий багатьом політичним ідеологіям — лібералізму, консерватизму, соціал-демократизму, комунізму, фашизму тощо. В такому разі націоналізмом є як агресивні його різновиди (шовінізм), так і захисні (патріотизм). Цей світоглядний націоналізм, як і світоглядний консерватизм, І. Лисяк-Рудницький відрізняє від націоналізму як особливої політичної ідеології. Він, однак, не розглядає відому в західній політичній думці проблему про те, чи можна говорити про якусь одну політичну ідеологію націоналізму, чи треба рад-

ше говорити про кілька політичних ідеологій націоналізму.

Як відомо, західні дослідники виокремлюють кілька типів політичних ідеологій націоналізму: ліберальний (рісорджіменто), інтегральний, реформаторський тощо. При цьому вони зазначають, що ця класифікація утруднена слабкою розробленістю політичної теорії в націоналізмі: це схиляє деяких дослідників вважати націоналізм скоріше світоглядом чи навіть певною емоційною позицією, аніж політичною ідеологією в суворому академічному значенні терміна. І. Лисяк-Рудницький полишає ці питання осторонь; єдиною політичною ідеологією, котру він аналізує як ідеологію націоналізму, є український інтегральний націоналізм; наголошує, що його появу не можна пояснити без урахування тих історичних обставин, за яких він виник. У статті «Напрямки в українській політичній думці» він зазначає: «Існує кілька причин того, чому українські інтегральні націоналісти заперечували демократію: переконання, що демократія передусім відповідальна за повалення української державності в 1917—1921 рр.; обурення супроти західних демократичних держав, які відмовилися визнати й підтримати український народ, і бажання конкурувати з успіхом російських більшовиків і диктаторським режимом Пілсудського в Польщі й свідомість того, що жорстокості й цинізму цих іноземних гнобителів можна протистояти тільки з допомогою таких же безжальних методів. Тобто передусім історична ситуація зумовила те, що саме інтегральний, а не ліберальний націоналізм стає впливовою ідеологією в Західній Україні 20—40-х років XX ст. Український інтегральний націоналізм І. Лисяк-Рудницький відносить до тоталітарних рухів: ОУН, зауважує він, розуміла майбутню незалежну Україну як «диктаторську, однопартійну державу». У статті «Націоналізм» він указує на те, що свою ідеологію націоналізм розумів як обов'язкову й загальну. Націоналістичний рух «не обмежувався суто політичними завданнями, а намагався керувати й культурним процесом...»

Менш чіткою в порівнянні з політичною доктриною була, на думку вченого, соціально-економічна концепція націоналізму. Він не приймав безоглядно капіталізму, але не розробив виразної альтернативи. Судячи з деяких тенденцій, можна говорити про симпатії до корпоративного устрою («націократія» М. Сціборського) чи «національного солідаризму», але ці ідеї не були достатньою мірою конкретизовані. У час зростання своєї популярності інтегральний націоналізм, на думку дослідника, «моделював себе

на зразок тогочасних фашистських рухів і режимів на Заході».

І. Лисяк-Рудницький розглядав питання про співвідношення українського інтегрального націоналізму та фашизму. Він указує, що основним рушієм першого був пафос національно-визвольних змагань: він мав власні джерела становлення, хоча й зазнавав упливів тодішніх тоталітарних рухів. Дослідник вважає, що явища, близькі до українського інтегрального націоналізму, треба шукати не стільки в німецькому чи італійському фашизмі, скільки в тогочасних націоналістичних рухах Хорватії, Румунії, Польщі тощо. Він звертає увагу на те, що фашизм та антисемітизм не були істотно притаманні українському інтегральному націоналізмові (хоча вказує, що окремі автори, близькі до націоналізму, не були позбавлені антисемітських мотивів чи розробляли тему «української раси»).

Питання про співвідношення інтегрального націоналізму та фашизму нерідко й сьогодні стає предметом дискусій: наприклад, Леонід Плющ у книзі «Екзод Тараса Шевченка» називає Дмитра Донцова «ідеологом українського фашизму». Тут ідеться радше про оцінку західно- та східноєвропейських варіантів інтегрального націоналізму в їхньому ставленні до ідеології та практики фашизму. Неточність Леоніда Плюща грунтується на ототожненні інтегральних чи тоталітарних ідеологій з фашизмом. Але в такому разі і російський комунізм (націонал-більшовизм) має бути скласифікований як фашизм. Західні дослідники ідеологій такого ототожнення не роблять і розглядають інтегральний націоналізм як різновид ідеології націоналізму, а не фашизму: об'єднання всіх тоталітарних ідеологій під однією назвою не сприяє розпізнанню і, отже, дослідженню цих ідеологій. Що стосується українського націоналізму, то він, як уже зазначалося, з'явився як реакція на диктаторські режими в сусідніх країнах. Його захисний характер очевидний, хоча вказане І. Лисяком-Рудницьким «моделювання» справді мало місце.

Націонал-комунізм. З інших течій політичної думки в Україні, які вивчав І. Лисяк-Рудницький, необхідно виокремити націонал-комунізм. У своєму есе «Український комуністичний маніфест» учений розглядає брошуру Сергія Мазлаха та Василя Шахрая «До хвилі. Що діється на Україні та з Україною». Перше її видання з'явилося 1919 р. в Саратові. І. Лисяк-Рудницький відзначає незвичайну історію цієї книги: всі її примірники, що збереглися в Радянському Союзі, були, очевидно, заховані у спец-

фонди. У бібліотеках на Заході її теж не можна було відшукати; вдалося знайти лише один примірник у якійсь приватній бібліотеці Нью-Йорка, і в 60-х роках видавництво «Пролог» опублікувало цю книгу.

І. Лисяк-Рудницький зауважує про наявність деяких підстав, які дають змогу припустити, що текст був написаний переважно Василем Шахраєм (народним комісаром військових справ першого радянського «уряду» в Україні 1917—1918 рр.).

Книга «До хвилі» є, по суті, першим послідовним викладом українського націонал-комунізму. Автори цієї книги виходили з теоретичних засновків «революційного марксизму» (вони грунтувалися на марксистських теоретичних джерелах, включаючи праці Леніна), але вважали, що в ім'я здійснення революції Україна мала стати незалежною соціалістичною державою. «Українське національне питання, коли не буде вирішене зараз, у революційну добу, коли воно буде передане в наслідство історії, як іржа буде точити соціально-економічний і культурно-політичний розвиток і України й сусідніх держав»,— стверджують автори. Вони вважали, що подолати залишену царатом спадщину національного гніту можна тільки шляхом відокремлення і створення незалежних держав. І це — єдина запорука майбутньої дружби українського та російського народів: «Нова Росія і нова Україна — дві рівноправні сестри, дві вільні країни, дві незалежні, самостійні і в той же час об'єднані спільними інтересами, пошаною чемности одна до одної — ось до чого ми прагнемо, ось чим боліємо ми, ось до чого закликаємо ми». У своїй праці, зазначає І. Лисяк-Рудницький, Мазлах і Шахрай рішуче критикують політику російських комуністів стосовно України; «вони вивели на світло більшовицькі крутійства та лукавства щодо української національної проблеми».

І. Лисяк-Рудницький говорить, що в 20-х роках «націоналістичні ухили» в комуністичній опозиції в УРСР, які перебувають у руслі «націонал-комунізму», є відомим явищем. Він називає постаті Миколи Скрипника, Володимира Затонського, Івана Кулика, Олександра Шумського, Миколи Хвильового. Хоча дослідник і вказує на їхню ідейну спорідненість, яку можна висловити як «націонал-комунізм», проте водночас застерігає від зловживання різними «ізмами». Так, у статті «Микола Хвильовий» він звертає увагу на складність світогляду цього відомого письменника й публіциста, вимагає від дослідників вивчення цієї особистості в його індивідуальній неповторності. Така риса характерна для І. Лисяка-Рудницького: він хоч і об'єднував політичних діячів у напрями, але застерігав проти спрощень і сам поєднував дослідження напрямів із заглибленням в індивідуальні особливості світогляду кожної особистості зокрема. І цей підхід, безперечно, цілком правильний.

Рекомендована література

Лисяк-Рудницький Іван. Між історією й політикою. Мюнхен, 1973.
Потульницький В. А. Історія зарубіжної української політології. К., 1992.
L.-Rudnitsky I. Essaus in Modern Ukranian History. Edmonton, 1987.

ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ Д. І. ЧИЖЕВСЬКОГО

● Загальна характеристика творчості ● Онтологія, гносеологія ● Філософія культури ● Історія філософії ●

Загальна характеристика творчості. Наукова діяльність Дмитра Чижевського надзвичайно розмаїта. Попри нелегку життєву долю — арешт у Києві, втеча, змушена еміграція, непевність статусу та заробітку за кордоном — учений виявляє дивовижну працездатність, широку зацікавленість, енциклопедичну освіченість. Педагогічна діяльність (читав курси з філософії, історії античної філософії, логіки), видавнича, перекладацька (переклав на українську мову досократиків), праці з мовознавства, філософії культури, історії філософії (написав перший систематичний виклад історії української філософії), робота в архівах (віднайшов рукопис Пансофії Яна Коменського, що вважався втраченим) і т. д. Він — один із найвидатніших славістів, україніст, знавець російської філософії та культури.

Брак багатотомного видання творів Д. Чижевського утруднює осмислення та оцінку його творчого доробку. Аналіз творчості вченого в контексті історії української філософії варто попередити зауваженням: основний масив його праць присвячений дослідженню ідей і культурних явищ; з огляду на це він передусім є істориком філософії та філософом культури. Що ж стосується власних філософських ідей, то він не був схильний розробляти їх у «чистому», неприкладному гатунку. Хоча відомі окремі статті, які можна віднести до теоретично-філософських, але вони становлять скоріше виняток, аніж правило (наприклад, статті «Етика і логіка», «До проблеми етичного формалізму», «Початки і кінці нових ідеологічних епох» тощо). Тож, звичайно, для аналізу його світогляду й методології названих винятків буде замало. У багатьох випадках доводиться спиратися на те, що дано опосередковано або міститься неявно в текстах: вибір тих, а не інших об'єктів дослідження,

побіжні зауваження, коментарі й т. п. Коли ж ідеться про загальні методологічні установки й принципи, то, аби виявити їх, найкраще «побачити», як вони «працюють» у конкретних дослідженнях.

Чи можна говорити про світогляд Д. Чижевського як щось більш-менш цілісне? Омелян Пріцак та Ігор Шевченко у статті «Пам'яті Дмитра Чижевського» зазначають: «...проявами суперечливого, бароково-антитетичного світогляду рясніло все його життя». То ж чи не буде штучним вбачати послідовність і цілісність там, де їх насправді може й не бути? Тут нам стане в пригоді методологія, яку застосовував сам Д. Чижевський: не піддаватися першому враженню оманливої видимості, за строкатістю чи позірною суперечливістю знаходити те, що зв'язує та пояснює різноманітність. Що ж стосується самого Чижевського, то тут не потрібно й удаватися до вишуканих спекуляцій, аби побачити єдність його світогляду та методології.

Онтологія, гносеологія. У 20-ті роки, коли Д. Чижевський слухав лекції Е. Гуссерля, К. Ясперса та М. Хайдеггера, «класична» онтологія як розділ філософії переживала кризу. Ця онтологія, як відомо, була всеохоплюючою, метафізичною й есенціалістською. Структура буття визначалася сутностями («ідеями» в розумінні Платона), незалежно від того, чи джерелом цих сутностей був Логос, Бог, чи сама реальність (природа як причина себе самої). Як правило, ці сутності схоплювались у мережі понять чи категорій, незалежно від того, чи їх джерелом була апріорна рефлексія, чи відображення «об'єктивних закономірностей». Ще логічні позитивісти (Віденський гурток, «ранній» Віттгенштейн) твердили, що логіка науки, чи синтаксис «ідеальної» мови науки відображає структуру реальності. Отже, припускалося, що реальність уже структурована, й логіка пізнання лише відображає «логіку» реальності. Але в першій третині XX ст. інший напрям мислення, джерела якого можна вистежувати від античності через Декарта, Канта і т. д., привів до переоцінки цієї «класичної» онтології.

Переоцінка полягала в запереченні того, що буття можна вивчати як щось цілісне й структурно гомогенне, тобто однаково структуроване в природі, суспільстві, в мисленні. «Пізній» Л. Віттгенштейн говорить, що саме теорія здійснює структурування реальності; або, як пізніше скаже Р. Куайн, наукова концепція включає в себе й онтологічну гіпотезу, тобто те, які об'єкти ми визнаємо за існуючі і як будуємо ці об'єкти. У своїх крайніх наслідках цей підхід

вів до конвенціоналізму у філософії науки (Пуанкаре, Дюгем та ін.). У тому ж напрямі, хоча й своїм шляхом, розвивалися феноменологія, філософська герменевтика й екзистенціалізм. Замість єдиного світу, утвердженого природознавчими науками, поставала множинність світів — світи культур, індивідуальні світи тощо. Ці світи вже не розглядали як щось менш повноцінне, ніж світ, вибудуваний з допомогою наукових понять. Людське буття («екзистенція») перестали розуміти як щось визначене універсальними сутностями: не суть передує й визначає буття людини, а її буття передує тому, як людина усвідомлює себе в світі, що таке світ для неї й вона сама для себе. Та й у самій науці буття як щось єдине «розсипалося» — критерії існування в математиці не тотожні таким критеріям у фізиці.

Урахування цього історико-філософського контексту, лише побіжно нами окресленого, допомагає зрозуміти онтологію й гносеологію Д. Чижевського. Те, як він осмислює буття, реальність, світ, визначається трьома основними джерелами його філософського мислення: а) класичною онтологією від Платона до Гегеля; б) неокантіанством — феноменологією (зі впливами екзистенціалізму); в) містицизмом. Словом «містицизм» він позначав такий напрям мислення й почування, що шукає виходу за межі емпіричного буття до трансцендентного, аби з'єднатися з Абсолютом і Богом. У своїй лекції «Українська філософія» він говорить: ««Містика» — слово це часто вживають або просто як те саме, що й «релігія», або щоб визначити щось таємниче, незрозуміле, загадкове, темне... Слово це значить у філософії щось інше: всяке вчення, що учить про сполучення, поєднання людини, людської душі з Богом, звемо «містикою»». Але насправді від містицизму (передусім німецького) Д. Чижевський перейняв інтерес до подій, що відбуваються на межі реального та ірреального, поцейбічного й потойбічного, профанного й сакрального і т. п.

Якщо упереджувати конкретизацію онтології Д. Чижевського загальною характеристикою, то можна сказати, що попри знайомство з аналітичною філософією XX ст., він не може погодитися з розсіканням цілісного буття: аналітичний напрям у філософії не мав суттєвого впливу на його онтологію. Приймаючи обмеження науково-природничих, [illegible]лістських підходів, здійснюваних неокантіанцями («цінності науки» й «цінності культури» — Г. Ріккерт), він водночас намагається «врятувати» субстанціальність буття, його цілісність. Тобто він перебуває в опозиції до конвенціоналізму та суб'єктивізму,— байдуже, чи їхнім джерелом є аналітична філософія, феноменологія чи екзистенціалізм. Щоправда, в екзистенціалізмі, передусім у К. Ясперса та М. Хайдеггера (а не в суб'єктивних варіантах екзистенціалізму), маємо спробу поєднати усвідомлення множинності світів із субстанціональністю буття — буття має «долю», «розкривається» і т. д. (М. Хайдеггер). Отже, Д. Чижевський, як і К. Ясперс та М. Хайдеггер, зберігає нитки успадкування з класичною онтологією (від Платона до Гегеля).

Для конкретнішої характеристики онтології та гносеології Д. Чижевського розглянемо спочатку групу статей, присвячених співвідношенню логіки й етики, а також деякі статті з філософії історії та культури («Початки й кінці нових ідеологічних епох», «Сімнадцяте сторіччя в духовній історії України», «До проблеми двійника у Достоєвського», «П. О. Куліш — український філософ серця» тощо). У статті «Етика і логіка» Д. Чижевський зауважує, що до центральних проблем філософії необхідно віднести пояснення «загального» — ця проблема важливіша, ніж так звана проблема пізнання «зовнішнього світу» (чи співвідношення «свідомості» та «матерії»). Вихідною основою в онтології Д. Чижевського і в поясненні загального є поняття безпосередності чи безпосереднього буття. Це поняття всеохоплююче, тим самим припускається певна цілісність буття взагалі: «Уже безпосередній, неупереджений, наївний підхід до буття переконує нас, що буття являється нам пронизаним, обплетеним і зв'язаним елементами загального. Їх навіть не треба шукати, не треба «запитувати» буття, адже воно саме розкривається як загальне».

Безпосередня даність є структурованою чи ритмізованою в просторі й у часі. Д. Чижевський припускає, що ця ритмізованість не веде до розпорошення (розсікання) буття, воно зберігає свою єдність: «Повторення» в межах безпосередності означає: не будучи абсолютною тотожністю, специфікуючись і ритмізуючись уже в самому факті протікання, у тривалості своїй, безпосередність в той же час не розпадається, не розсипається на елементи абсолютної відмінності». Найвиразніше ритмізованість дана у повторі, але ці повтори не є абсолютною тотожністю, а стягненням, групуванням навколо деяких центрів. Звідси Д. Чижевський визначає чотири категорії безпосередності: повторення, стягнутість, сполученість (з'єднаність), рух. Не пояснюючи детально ці категорії, зауважимо лише, що вони вразливі для аналітика: ще Гегель говорив про абстрактність безпосередності, а філософ аналітичного напряму вказав би на те, що структурування, як воно дане в безпосередності, не однакове в різних культурах («хронотопи» яких і, от-

же, спосіб групування явищ не однакові). Та й у науці, як уже зазначалося, вибір онтологічних гіпотез є скоріше чимось арбітрарним; у цьому виборі мало зможе допомогти наївно-безпосередній досвід. Д. Чижевський уникає цих гострих питань тим, що дає дуже загальну характеристику буття, тобто намагається віднайти якийсь інваріант для всіх світів (явищ культури, самобутніх культур, індивідуальних світів).

Піддавши гострій критиці універсально-раціоналістичну, формальну етику (і в зв'язку з цим також Канта), Д. Чижевський наголошує на конкретності етичного вчинку — конкретності, що зумовлена, по-перше, індивідуальністю діяча і, по-друге, з'єднаністю вчинку з тут-буттям (дазайн). У доповіді «Проблема формальної етики» він показує, що з її погляду ігнорується індивідуальність та індивідуальне буття особистості. Закон, значимий для всіх, байдужий до того, хто його здійснює,— індивідуальність розчиняється в надіндивідуальному, особисте — в безособовому, індивідуальне буття втрачає смисл». Прив'язаність до тут-буття, до людей, речей і т. д. є важливою для етичного вчинку: в зв'язку з цим Д. Чижевський почасти реабілітує гедоністичну етику, оскільки вважає втіху, яку людина знаходить у контактах з оточенням, з іншими людьми, неодмінною ознакою справді етичного вчинку. Хоча при дослідженні етичного вчинку, на його думку, ми маємо розглядати різні типи етичної дії, в тому числі й такі, як підкорення загальному принципу, служіння й самопожертва (частковим випадком яких є культ), але в ідеалі названі дві ознаки є найважливішими. У зв'язку з цим він зазначає, що етична аргументація не обов'язково має грунтуватися на універсальних передумовах: у минулому ми маємо такі способи схиляння до етичної поведінки, в яких провідну роль відіграють не поняття, а символи та зразки (притча, агіографія тощо).

Д. Чижевський, безумовно, усвідомлює небезпеку повного заперечення ролі принципів, настанов і т. п. в етиці: захищаючи «обивательську» етику супроти романтизму «вищих принципів», «ідей» і т. д., він хоче лише застерегти проти відриву етичного індивіда від тут-буття. Найкраще цей момент з'ясувати, звернувшися до поняття «онтологічної стійкості». Його джерела можна вбачати в загальній онтології Д. Чижевського, але зміст розкривається передусім на прикладах індивідуального буття людей — і в цьому випадку під «стійкістю» не розуміється біологічне виживання, а виправдання способу буття з ширшої перспективи, яка, зрештою, прихована в трансцендентному, в

Абсолюті. Найкраще розроблене це поняття в роздумах Д. Чижевського над проблемою «двійника» (див. статтю «До проблеми двійника у Достоєвського»).

Основна причина роздвоєння особи полягає в тому, що вона починає ототожнювати себе з якимось принципом, ідеєю, образом («іміджем»), роллю і т. д. Та оскільки індивідуальне буття людини (її тривоги, надії, сподівання, любов, ненависть і т. д.), доки душа ще жива, не може зникнути, то людина раптом відкриває, що її місце в бутті зайняте двійником — тим образом, із яким вона себе ототожнила. Більше того, людина помічає, що двійник витісняє людину з її «місця» в бутті (чи її «місць», як у випадку Голядкіна з твору Достоєвського «Двійник»). Насправді ж місце, з якого, як гадає людина, її витіснено, є порожнім, ілюзорним. Бо воно від самого початку не було «справжнім місцем» людини в бутті. Д. Чижевський наголошує, що в даному разі мається на увазі таке «роздвоєння» чи «розмноження» людини (тобто розпадання особистості на багато істот), яке не зумовлене психологічними чи соціальними причинами; ця причина онтологічна, етико-релігійна. Навпаки, втрата людиною самої себе (чи «втеча» від себе, «самовідчуження» й т. п.) хоч і може стимулюватися психологічними та соціальними чинниками, але своє глибше пояснення знаходить лише в плані онтологічному й етико-релігійному.

Втрата справжнього місця в бутті й зумовлює онтологічну нестійкість індивіда (а в ширшому плані якогось явища культури, епохи тощо). Хоча Д. Чижевський солідаризується з Кіркегором у критиці абстрактно-теоретичного тлумачення добра як одного з найважливіших джерел онтологічної нестійкості, але з контексту досліджень ученого ясно, що він не вважає це єдиною причиною. Мова йде про способи зв'язку з тут-буттям. Будь-що може витіснити людину з її справжнього місця в бутті: теоретична конструкція, придумана для себе соціальна роль, мода, стереотип масової культури, ідеологічний комплекс і т. д. Щоб віднайти своє «справжнє місце», людина мусить не допускати своєї етичної самоізоляції від буття. Йдеться, отже, про відкритість індивіда тут-буттю — відкритість, яка досягається здатністю індивіда входити в чужі світи (індивідуальні та колективні), здатність до співпереживання, розуміння, суміву, любові, надії, віри. Відкритість передбачає, таким чином, різноманітність зв'язків без абсолютизації якогось одного. Це розмаїття зв'язків вимагає ще одного, дуже суттєвого — орієнтації людини на трансцендентне буття, на Вічне, єднання людини з Абсолютом, з Богом. «Реальність

людської особистості не зумовлена простим її існуванням в емпіричному плані буття, а вимагає якихось інших (позаемпіричних) умов і передумов» (див.: «До проблеми двійника»).

Отже, онтологічна стійкість людського буття — це, зрозуміло, не біологічна здатність до виживання. Не лише окрема людина, а іноді великі групи «мертвих душ» (як у випадку фашизму й комунізму) можуть виявляти велику біологічну чіпкість і здатність боротися за «життєвий простір». Вони часто душать у своїх обіймах мільйони живих душ, але в ширшій буттєвій перспективі, яку має на увазі Д. Чижевський,— це мертві душі, вони самоізолювались і втратили свою онтологічну стійкість (своє «справжнє місце» в бутті). Страх за біологічне існування і відчай як наслідок підсвідомого відчуття своєї онтологічної нестійкості — важливий, хоча переважно й прихований мотив їхніх дій.

Намічена перспектива досягнення онтологічної стійкості — це лише загальний дороговказ. Мається на увазі розв'язання двох проблем: знаходження вищого смислу існування людини та досягнення цілісності індивідуального буття. Однак було б поверхово думати, ніби Д. Чижевський, говорячи про долання етичної ізоляції та єднання з Богом, тим самим дає просте розв'язання цих двох проблем. Явище «подвоєння» чи «множення» особистості, як вони висвітлені у Достоєвського,— лише крайність. Насправді ж джерела роздвоєння криються в природі самої людини. Філософська антропологія Д. Чижевського узгоджується тут із поглядом Ф. Достоєвського. Д. Чижевський розуміє людину як єдність такої різноманітності, яку нелегко узгодити й примирити. У статті «Достоєвський-психолог» він пише: «В одній душі з'єднуються різноманітні й протилежні за смислом переживання, оскільки душі людини в принципі все доступне, все зрозуміле.— «Широка, занадто широка людина, я б звузив»,— вигукує Дмитро Карамазов, наляканий видінням тих безодень, тих безмежно і нескінченно різноманітних перспектив, які відкриті душі людини».

Д. Чижевський розуміє людину як істоту, що перебуває на кордоні двох світів,— цей кордон пролягає в самій її душі. Наявність двох світів учений конкретизує в парах протилежностей: природна та соціальна детермінованість і свобода, тіло й душа, свідоме й несвідоме (що включає як підсвідоме, так і надсвідоме), добро і зло. Причому жодна з цих протилежностей не оцінюється лише негативно: навіть зло не є простим запереченням добра, а завше є

конкретним злом,— без знання конкретних видів зла людині важко триматися стежок добра. Й ті загальні дороговкази, які намічає Д. Чижевський для знаходження «справжнього місця» в бутті, не здатні усунути того факту, що це має здійснювати кожна конкретна людина в цілком конкретній життєвій ситуації. Бо ж з урахуванням конкретності буття й «відкритість» буттю, й орієнтація на Абсолют стають далекими від однозначності. Отже, названих передумов для досягнення «онтологічної стійкості» замало. По-перше, щоб знайти своє «справжнє місце» в бутті, людина має усвідомити саму себе (свої природні та психічні потенції), а вона для себе лише напівпрозора. Далі, вона мусить зважити можливі шляхи своєї самореалізації саме в даному соціальному середовищі. Нарешті, ситуація ставить етично зорієнтованого індивіда перед вибором альтернатив, кожна з яких зумовлена соціально й вимагає від особи йти на компроміс — на певні жертви у випадку конфлікту між рівноцінними, але непоєднуваними ціннісними орієнтаціями. Д. Чижевський, безперечно, розумів усю цю складність, тому він і бере під захист «буржуазну», чи «обивательську» мораль перед наївною простотою романтичної етики. Він прагне зберегти релігійно-ідеалістичну етику, «заземливши» її в конкретне буття.

Поняття онтологічної стійкості Д. Чижевський застосовує не лише для пояснення індивідуального буття людини, а й до інших явищ, зокрема ідей та ідеологій. Ідея, що спрощується, не має онтологічної стійкості. Не має такої стійкості й «непорушна ідея» («чавунна ідея»). До таких належить ідея просвітництва, що в своєму спрощеному варіанті дає зведення всіх цінностей до «утилітарних». Д. Чижевський у статті «Гегель і французька революція» солідаризується з критикою Гегелем просвітництва. За видимого реалізму «чавунні» ідеї далекі від життя, вони втратили свою онтологічну стійкість. У цьому плані вони не відрізняються від мрійництва героя «Білих ночей».

Онтологія є основою, на якій грунтується гносеологія Д. Чижевського. Оскільки він прагне зберегти цілісність гносеології, то неокантіанське розмежування на «цінності науки» та «цінності культури» (а також феноменологію, екзистенціалізм і модерну епістемологію) враховує тим, що перетворює природничо-наукові «генералізації» — дедуктивні та індуктивні — на частковий момент своєї концепції. Це видно з класифікації понять, до яких він, крім відомих із логіки, відносить також індивідуалізуючі, «концентруючі» поняття (які порівнює з ідеальними типами М. Вебера) та «діалектичні» поняття. Останні включають до свого змісту

ретроспективу та перспективу, тобто рух; ці поняття стоять найближче до того, що позначається словом «ідея». Д. Чижевський наголошує на різниці між поняттям та ідеєю (див.: «Гегель в Росії», «Достоєвський-психолог» та ін.): ідея зв'язує в собі цілий ряд понять, тверджень, але як свою важливу ознаку вона включає також перспективу, рух. Ідея націлена в майбутнє, і в цьому криється стимулююча роль ідей у пізнанні та практичному житті.

Тій же меті розширити межі гносеології так, щоб її можна було застосовувати й до культурології та філософії культури, служить наголос Д. Чижевського на різниці між знаками й символами. Класифікація знаків зміщена вченим у бік прагматики: вони поділяються відповідно до тих функцій, які виконують (вказівка, позначення тощо). У доповіді «Представник, знак, поняття, символ» Д. Чижевський фіксує ознаки, за якими відрізняють символ від знака: а) «символ», як і все конкретне, сповнений нескінченного змісту»; б) він не лише знак буття, а «реальна онтологічна сила»; в) символ багатозначний; г) він «виражає ідеальне буття, тобто ідеальне буття є умова можливості символу». Загалом таке наголошення на пізнавальній ролі символу відповідає цілому напрямові в гуманітарній науці XX ст. К. Г. Юнг зауважував, що він не може досліджувати позасвідомі колективні феномени не вдаючись до метафоричного способу мовлення, який дає змогу точніше фіксувати явище, ніж науково-природнича термінологія.

Щодо гносеології Д. Чижевського варто зробити таке зауваження: хоча він і усвідомлював проблему психологізму в логіці (див. його лекцію «Логіка»), але не прагнув чіткого розмежування логічного (теоретичного) та психологічного. Зокрема творчість у галузі культури й філософії він оцінює не лише за тим, що твори говорять людському розумові, а також за тим, що вони дають «серцю» (звідси його дослідження української «філософії серця»).

Методологія, яку застосовує Д. Чижевський, поєднує в собі увагу до факту з намаганням вийти за межі фактів і поглянути на них в якомога ширшій перспективі осмислення. За свідченням біографів, Д. Чижевський володів винятковою пам'яттю на факти, і це підтверджують його дослідження. Іноді він подає тільки описи фактів та джерел; такою є, наприклад, його «Філософія на Україні. Спроба історіографії». Та все ж найкращими в його доробку є твори, в яких він виходить за межі емпіризму й розглядає явище в широкому історико-культурному та ідейному контексті.

Філософія культури. Д. Чижевський не був схильний займатися метафізикою культури, тобто витворювати апріорно поняття культури, краси і т. д. Для нього культура — конкретна даність у всій її різноманітності; ця різноманітність розгорнена у просторі й часі; водночас вона пройнята й переплетена деякими спільними елементами. Дослідження цих спільних елементів — образів, символів, сюжетів — також має здійснюватися через вивчення конкретних витворів культури та культурних світів. Наперед говорити про загальнолюдське в культурі чи про культурну єдність Європи, слов'ян і т. д.— це шлях схоластичних дискусій. Д. Чижевський, грунтуючись на знанні конкретних явищ культури, насторожено ставиться як до намагання недооцінювати культурну різноманітність людства, так і до спроб перебільшувати замкнутість самобутніх культур.

Різноманітність культурних явищ у синхронічному (позачасовому) зрізі — унікальність окремих творів, самобутніх культур (зокрема національних), наявність різних традицій тощо. Цей зріз здійснюється шляхом застосування порівняльного (компаративного) підходу. Важливо, однак, при встановленні спільного в різних культурних світах не зупинятися на зовнішній схожості (вона може бути оманливою!), а подивитися, з якою «спільністю» в даному разі ми маємо справу, чим вона зумовлена і т. п. В якомусь випадку це може бути вплив, запозичення, але потрібно ще дослідити, яких модифікацій зазнав запозичений елемент у просторі даної самобутньої культури; цілком можливо, що, зберігши зовнішню схожість (скажімо, фонетичний склад слова), це явище набуло зовсім іншого значення. Водночас сам факт спільності якогось елемента не обов'язково є наслідком запозичення: скажімо, культури, що лежать у річищі середземно-європейської традиції (у тому числі слов'янські), могли витворювати однакові символи, сюжети, мотиви внаслідок своєї належності до даної традиції, тобто внаслідок наявності спільного у способі світосприйняття та світорозуміння.

Сказане означає, що культуролог має поєднувати діахронічний (порівняльний) підхід із рухом «углиб», у простір даної традиції чи самобутньої культури. Цей діахронічний (часовий) аспект дослідження не просто доповнює, а поправляє перший. Розгляд явища в культурно-історичному контексті вимагає вміння заглибитися в генетичні зв'язки. Діалектика руху в просторі та часі — на цьому зосереджена основна увага Д. Чижевського як культуролога.

Культурний простір, який досліджувався Д. Чижевським,— це культурні явища, котрі можна об'єднати як такі, що належать до середземно-європейської культурної традиції; конкретніше, слов'янські культури як складова час-

тина європейської культурної спільності. Лише перелік явищ, творів, осіб, які стали об'єктом вивчення чи принаймні осмислення у працях Д. Чижевського, зайняв би кілька сторінок. Назвемо ті, що складають серцевину його досліджень. В українській культурі — це передусім бароко (в різноманітних його виявах) та Г. Сковорода. Окремі статті присвячені Івану Вишенському, Шевченку, Кулішу, Драгоманову, Грушевському, Юрію Клену, Вернадському тощо. У російській культурі — це Гоголь (якого він розглядав також і в контексті української культури) та Достоєвський. Окрім того, ряд статей присвячено Пушкіну, Тютчеву, Єсеніну, Блоку, Маяковському, Пастернаку та ін. У чеській культурі його приваблювала постать Яна Коменського, в польській — А. Міцкевича. Низку статей дослідник присвятив явищам і постатям інших слов'янських культур.

У багатьох працях Д. Чижевський досліджує взаємозв'язок в означеному культурному просторі. Сюди належать виявлення культурних впливів та взаємовпливів, аналогій, спільних джерел тощо. Прикладом таких праць є статті, об'єднані в німецькомовному збірнику «З двох світів». Тут автор формулює свої основні методологічні установки: 1) належність слов'янських культур до середземно-європейської культурної традиції; 2) європейська культурна спільність не може бути зрозумілою без урахування внеску слов'янських культур (див. також його статті у збірці «Що дали наші землі Європі і людству»); 3) не перебільшувати слов'янську єдність (і не тому, що гасло «слов'янська єдність» вживалося і вживається з ідеологічними і політичними цілями, а тому, що перебільшення цієї єдності не відповідає істині). Те саме стосується єдності «східних слов'ян».

У названій вище збірці Д. Чижевський показує, як деякі символи, сюжети, ідеологічні комплекси «подорожують» від однієї національної культури до іншої в межах європейської спільності, як вони живуть і переходять від однієї епохи (й культурного стилю) до іншої в межах тієї ж національної культури (див. його статті «Книга як символ космосу», «Гнана правда», «Пісня Єсеніна про хліб» тощо).

У культурології та філософії культури Д. Чижевський прагне виявити як неповторність культурного явища — твору, епохи, особи, так і ті спільні елементи, що вони містять у собі. Це стосується й розуміння ним української національної культури та нації. Він розумів їх як єдність надісторичних та історичних джерел. Одним із джерел надісторичного в нації він, очевидно, вважав не лише архетипи, витворені на ранніх етапах культурогенези, а й «землю» (стаття «Вячеслав Липинський як філософ історії»). Хоча дослідник нібито солідаризується з так званою «характерологією», але варто мати на увазі, що він розумів характерологічні ознаки не як щось незмінне, незалежне від історії. В його розумінні вони є певними прообразами, тенденціями. Як прообрази чи «архетипи», вони в залежності від історичних та соціально-економічних обставин здатні одержувати різноманітні наповнення. До ознак «українського характеру» в «Нарисах історії філософії на Україні» та в статті «До характеристики слов'ян. Українці» він відносить емоційність, індивідуалізм і психічну рухливість. З останньою пов'язана також «бароковість» світогляду й етнопсихіки українців — поєднання в їхньому світогляді не завше сумісних між собою елементів (язичництва та християнства, смирення й бунту і т. д.; див. його статтю «До проблем барокко»). Усі ці ознаки можуть мати в історії як ціннісно-позитивне, так і ціннісно-негативне наповнення. Але попри цей динамізм і навіть історизм у розумінні націй і національних культур, Д. Чижевський не вважає нації якимись тимчасовими історичними утвореннями: це певні культурні світи, цінність яких є абсолютною; цим пояснюються зусилля дослідника захистити своєрідність національних культур і негативна оцінка культурної агресії, що веде до їх знищення.

З методологічних моментів зазначимо спосіб, з допомогою якого він групує та індивідуалізує явища. Тут знову, як у випадку індивідуального буття окремої людини, постає проблема цілісності — цілісності творчості окремого митця, епохи, національної культури і т. д. Хоча виходячи зі своєї онтології і гносеології, Д. Чижевський припускає, що він лише «відкриває» те «щось», що стягує різноманітність у цілісність, але з аналізу його досліджень видно, що велику роль у «стягуванні» відіграє підхід самого дослідника. Коли, наприклад, мовиться про якісну визначеність якоїсь епохи, яку на думку Д. Чижевського найкраще виявити, розглянувши найвиразніших її представників, то, кого вважати такими,— залежить від самого дослідника. Під цим кутом зору найважливішими є статті «Початки й кінці нових ідеологічних епох», «Культурно-історичні епохи», «Сімнадцяте сторіччя в духовній історії України», «Куліш — український філософ серця». Зрештою, у Д. Чижевського ми не маємо загального розв'язання проблеми співвідношення «об'єктивного» і «суб'єктивного» в тлумаченні явищ культури — глибинні проблеми філософської герменевтики залишилися поза межами його досліджень.

Історія філософії. Д. Чижевський уважав історію філо-

софії відносно молодою наукою, що виділилася в окремий напрям лише у першій половині XIX ст. Саме цим зумовлене і його критичне ставлення до неї, а також акцентація уваги на розробку проблем методології. В своїх працях учений спирається на досягнення двох дуже впливових філософських шкіл — гегельянства та неокантіанства (особливо марбурзької школи), однак не приймає їх безумовно, а модернізує. Історико-філософську науку він критикує за такі, на його думку, хиби: 1) захоплення натуралізмом, зокрема психологізмом (притаманне XVIII ст.), коли аналіз змісту перетворювався на дослідження генетичних і причинних зв'язків, унаслідок чого втрачалася суть ідейного й теоретичного змісту філософських творів; 2) сильна впливовість герменевтичного напряму в гуманітарних науках, яка в свою чергу не давала можливості досліднику уявити філософську працю в межах дійсної історичної перспективи, а оцінювала її з точки зору сьогодення.

Такі підходи давали явно занижені оцінки явищам духовної історії та культури як певним підготовчим етапам на шляху розвитку наукового прогресу. Д. Чижевський розумів і тлумачив поняття філософії як квінтесенції розвитку духовної культури загалом. Завдяки цьому й метод, що ним користується вчений, є певною мірою синтетичним утворенням. Слід зазначити також вплив так званої духовно-історичної школи літературознавства, що виникла наприкінці XIX ст. в Німеччині внаслідок розробок і поширення ідей «філософії життя» (зокрема Ф. Ніцше та В. Дільтея). Ця теоретична школа пропагувала оригінальний підхід до вивчення явищ духовної історії через призму оцінки цілої епохи — від з'ясування найбільш рельєфних і характерних рис культури до пошуку їх виявів у філософії, літературі, фольклорі в уже зміненому, трансформованому вигляді. Таким чином, основною складовою історико-філософського методу Д. Чижевського можна вважати оцінку певної епохи, до якої належить конкретний твір або філософська школа, пошук відповіді на питання про «дух» або «стиль» епохи (Г. Вельфлін).

Винесення такої узагальненої оцінки веде до важливих наслідків. У європейській історико-філософській традиції існували два принципові теоретичні напрями: так звані раціоналізм і романтизм, які різнилися між собою саме на грунті полярного ставлення до цієї проблематики. Йдеться про оцінку такого феномена, як національна філософська школа. Раціоналісти вважають досягнення кожної філософської традиції певним кроком у пошуку остаточної відповіді на абсолютні питання і внаслідок цього занижують оцінку оригінальної концепції. Романтики натомість уважають, що тільки в межах окремих систем, у їх багатогранності відповідей і розмаїтті тлумачень, ми й можемо почасти відшукати відповіді на вічні філософські питання. На позиціях високої оцінки самобутніх національних шкіл перебував і Д. Чижевський, поділяючи точку зору В. Вунда, Г. Когена, М. Шелера, Р. Кронера. Належність ученого до прихильників романтичного напряму історико-філософської науки була пов'язана з розробкою модерної на той час галузі психології — етнопсихології. Ця наукова течія, започаткована в XIX ст. Лацарусом — Штейнталем, розроблялась і поширювалась у Росії Г. Шпетом і Д. Чижевським. Базова методологічна категорія у вітчизняній етнопсихології — це «дух народу» у Г. Шпета і «характер народу» у Д. Чижевського. Нині ми маємо певні підстави для того, щоб вважати зазначені поняття основними факторами, що впливають на становлення національної філософської традиції.

Стосовно принципової схеми розуміння розвитку філософії, то за основу дослідник приймає гегелівську концепцію з основними тезами: кожна філософська система є лише кроком в осягненні абсолютного; філософія відбиває в собі зміни, що мають місце в усіх сферах культури; процес розвитку філософії є рухом через протилежності. До цієї схеми Д. Чижевський додає один пункт — національність справляє найбільший вплив на «структурні елементи» філософської ідеї. Момент унесення додаткового пункту до гегелівської схеми є дуже важливим для нас. З ім'ям професора Д. Чижевського ми пов'язуємо створення принципово нового напряму в історії філософії — дослідження історії філософії в Україні. Це стає можливим лише після теоретичного обгрунтування думки про наявність національної характеристики філософських систем, а в нашому випадку лише після принципового доказу існування такої системи. На думку вченого, найчіткіше охарактеризувати національні ознаки ми можемо на прикладі форми вияву філософських думок, методу дослідження філософії, будови системи філософії: «архітектоніці».

Коротко шлях дослідження, яким користувався вчений, виходячи з зазначених теоретичних принципів, можна змалювати у такому вигляді — вивчення народної творчості (передфілософії), опис найбільш яскравих і значних епох в історії етносу й аналіз творчої спадщини видатних авторів, що належать до даного народу.

Новаторство Д. Чижевського в галузі історії філософії було неоднозначно сприйняте сучасною йому науковою

громадськістю. З питань поширення ідей західноєвропейської традиції він полемізує з такими відомими авторами, як О. Введенський, О. Лопатін, О. Гіляров, критикує їх за науковий консерватизм. Запропонований ним метод дослідження виводить нас у широке коло проблем, що перебувають на граничній лінії інтересів різних гуманітарних наук: це взаємодія філософії та філології, історії літератури й історії мистецтва. Такий нетрадиційний підхід викликав наукову полеміку між Д. Чижевським і В. Зеньковським, Г. Шпетом, Е. Радловим. Бурхливий розвиток природничих наук у XIX ст. дав імпульс до розвитку філософських систем матеріалістичного позитивістського напряму, що вело до зміни методології й самого розуміння філософії як чистої сухої теорії, викладеної в чіткому вигляді аналітичної системи.

Д. Чижевський не заперечує і не принижує значення теоретичної філософії. Та значна увага, що він її приділяє дослідженню так званої передфілософії (фольклору, літературі, мистецтвознавству), не випадкова. Вивчаючи українську філософську традицію, ми маємо справу з дуже молодою і несталою (у європейському розумінні) системою. Більшість думок та ідей у даному разі мають не до кінця сформульований і не систематичний виклад. Саме внаслідок цього методологія Д. Чижевського поєднує в собі риси «духовно-історичного» дослідження, методу «шукання впливів», «культурно-історичного» аналізу, стилістичного підходу. Працюючи з таким синтетичним утворенням, учений продовжує традиції української культурології та літературознавства, започатковані М. Грушевським, І. Перетцом, В. Антоновичем. Позитивним прикладом застосування такого підходу є монографія «Філософія Г. Сковороди» (Варшава, 1934).

Вивчаючи історію вітчизняної літератури й культури, Д. Чижевський відкриває та аналізує мистецький стиль українського бароко. Завершенням цієї роботи є дослідження про Г. Сковороду. Ми не можемо говорити про наявність таких духовних процесів, як Відродження, Реформація у нашій історії, а лише про той вплив, який вони справили на розвиток нашої духовної традиції.

Основним досягненням праці Д. Чижевського «Філософія Г. Сковороди» є висновок про те, що в праці українського мислителя ми маємо справу з філософською системою європейського типу й масштабу. На основі текстологічного аналізу вчений доводить, що джерела формування цього вчення — античний платонізм, святоотцівська література, середньовічна містика, містика нового часу — є

спільними для розвитку багатьох філософських систем у різних країнах Європи (наприклад, своєрідні форми англійського неоплатонізму І. Еріугени, німецької містики Нового часу та німецького ідеалізму загалом). Спільними ознаками цих шкіл є антитетична метода як принцип побудови системи та як основна форма викладу матеріалу релігійно забарвлених, есхатологічно спрямованих систем практичної філософії.

Вчення Г. Сковороди є завершенням цілого періоду в історії слов'янської думки — святоотцівської літератури й водночас знаменує початок нової доби — романтизму, доби «німецького ідеалізму». Г. Сковорода залишає у спадок своєрідну концепцію етичної філософії — «філософію серця», яка розвиватиметься далі як національна традиція мислення.

Такі висновки Д. Чижевського мали відчутні наслідки. Академічна традиція історико-філософської науки здебільшого негативно ставилась до прикладів вітчизняної філософської спадщини XVII—XVIII ст. Негативно в тому розумінні, що тлумачила зміст пам'ятників історії думки того часу лише як «передфілософію», або навіть як «невѣгласие» (Г. Шпет). Здобутки Д. Чижевського, таким чином, уносять радикальні зміни в саму суть розуміння принципової схеми розвитку вітчизняної філософської традиції.

Застосування європейської системи філософських категорій, з одного боку, доводить наявність фактів впливу і духовного запозичення, з іншого, на думку Д. Чижевського, це свідчення того, що Україна як частка європейської цілості переживає ті самі ідейні трансформації, що і Європа загалом. Хай ці процеси проходять у зміненому вигляді, але в цьому й полягає самобутність і цінність нашої духовної історії. Цим проблемам присвячена велика теоретична праця вченого «Гегель у Росії» (Париж, 1939), в якій розглядаються процеси розвитку ідей німецької ідеалістичної філософії на грунті слов'янського, зокрема українського матеріалу.

Розвиток російської і української філософії у XVIII—XIX ст. проходить дуже специфічно. Як вже зазначалося, для генези слов'янської філософської думки був характерний уплив німецької середньовічної містики, містики нового часу, ідеалістичної філософії, яка виростає на цьому грунті. Згідно з поглядами Д. Чижевського, процес формування національної філософії, як правило, відбувається в кількох напрямах. Це творення самобутніх систем і паралельне з ним «філософське навчання» (знайомство з зарубіжними теоріями та реакція на них). Розвиток філософії

в Росії та Україні в ту добу проходить під сильним впливом ідей платонізму. Прикладом є творчість Г. Сковороди, пізніше П. Юркевича, а також поширення ідей німецького ідеалізму. Існує прямий генетичний зв'язок цієї філософської системи через вюртемберзьку філософську школу з ідеями античних платоніків (від Я. Бьоме, Х. Етінгера до Ф. Шеллінга, І. Гегеля). Д. Чижевський доводить, що на грунті засвоєння цих ідей поняття німецької містики та німецького ідеалізму найчастіше були не розведені, сприймалися як тотожні внаслідок наявності спільного джерела походження.

Вплив німецької культури на слов'ян виявився значно сильнішим за інші, наприклад французької. Слов'янський світ не пережив епоху Просвітництва в тому вигляді, як це відбувалося в Європі. Ідеї раціоналізму, пізніше матеріалізму, і загальна гносеологічна спрямованість розвитку філософії була не характерною для історії вітчизняної думки.

Філософська самосвідомість у Росії та Україні формувалась як спроба відповіді на питання про філософію історії з виходом у сферу філософії політики: з'ясування факту національного самоусвідомлення, обгрунтування акту державотворення. Але та ж гегельянська школа вважає вихід у сферу філософії права та політики, вихід у сферу практичної філософії виходом за межі філософії загалом. Такі само позиції відстоювали й відомі російські вчені; Г. Шпет, наприклад, вважає розвиток філософії в Росії включно до XIX ст. лише передфілософією. Як на зовнішню ознаку тієї доби Д. Чижевський указує на протистояння гносеології та онтології, але це не зовсім відбиває внутрішню суть тієї епохи. Поява таких національних мислителів, як П. Юркевич в Україні, М. Лосський, С. Франк, О. Лосєв у Росії, їхніх глибоких теоретичних праць із проблем онтології, етики, естетики та паралельний з цим процес розвитку ідеалістичних теорій на Заході («філософія життя», феноменологія Е. Гуссерля, екзистенціалізм К. Ясперса), свідчать про те, що розвиток національної думки де в чому навіть випереджав європейський.

У своїх працях Д. Чижевський наводить ряд ознак російської й української філософської думки, які наприкінці XIX — на початку XX ст. є характерними для філософської ситеми. Це — інтуїтивний тип мислення, котрий чітко простежується у формі викладу матеріалу — вільний літературний нарис; антираціоналізм у своєрідному тлумаченні емпіризму як внутрішнього переживання; загальна онтологічна спрямованість філософських шукань (подібна до «філософії життя»), звідси і своєрідна, онтологізована теорія пізнання; а також спроба філософського пояснення психології; загальне релігійне забарвлення та прагнення виходу в практичну, етичну сферу.

Д. Чижевський поділяв точку зору Г. Шпета стосовно загальної оцінки вітчизняної теоретичної філософії як такої, що тільки починає формуватися на початку XX ст. Водночас погляди вчених розходяться в оцінці періоду передфілософії: Д. Чижевський датує його початок X ст., Г. Шпет — XVIII ст. Цей факт, а також застосування своєрідного методу започатковує вивчення української філософської думки як не до кінця сформованого, але безумовно цікавого й вартого дослідження явища філософської культури. Саме в цьому й полягає принципове новаторство Д. Чижевського як історика філософії.

Рекомендована література

Чижевський Д. Філософія на Україні. Прага, 1926..
Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Мюнхен, 1930.
Чижевський Д. Філософія Г. Сковороди. Варшава, 1934.
Чижевський Д. Гегель в Росії. Париж, 1938.
Чижевський Д. Історія української літератури. Нью-Йорк, 1956.

СВІТОГЛЯДНО-ФІЛОСОФСЬКА СИТУАЦІЯ В УКРАЇНІ: КРІЗЬ РУЇНУ ДО САМОВІДРОДЖЕННЯ (20—90-ті роки)

● Пожовтнева «руїна» ● «Розстріляне відродження» ● Духовні передумови національного самовідродження філософії ●

Пожовтнева «руїна». Після короткого спалаху національно-культурного процесу в Україні в короткий термін її незалежного існування як УНР настає доба нової Руїни. Наприкінці 1920 р. Червона Армія остаточно встановлює контроль над українськими землями (за винятком Галичини, Волині, Буковини й Закарпаття, що ввійшли до складу відповідно Польщі, Румунії, Чехословаччини), а в 1922 р. Україна у формальному статусі УСРР (із 1937— УРСР) входить до складу СРСР.

На Всеросійській нараді працівників політосвіти в 1920 р. Ленін поставив завдання «побороти весь опір капіталістів не тільки воєнний і політичний, але й ідейний, найглибший і наймогутніший». На виконання цього завдання в Україні було ліквідовано університети з метою «усунення цитаделей ворожої буржуазно-кадетської професури», а на їх місці утворено інститути «народної освіти».

У вузах почала провадитися політика «демократизації» студентства, яка звелася до набору студентів з «робітничо-селянського середовища», організації робітничих факультетів (їх кількість в Україні з 1921 до 1926 р. зросла з 7 до 31), призначення до вузів, і технікумів комісарів з широкими повноваженнями, проведення, починаючи з 1921 р., регулярних «чисток» серед студентів і викладачів.

Вища школа офіційно проголошується полем «ідеологічної боротьби». У циркулярному листі ЦК КП(б)У «Про боротьбу з буржуазною ідеологією у вузах» (кінець 1922 р.) пропонувалося «вести постійну роботу серед студентства по підриву авторитету немарксистських професорів у їх трактуванні суспільних наук. Протиставляти на кожній лекції буржуазним теоріям (індивідуалізм, ідеалізм, теорії «наука для науки» і т. д.) нашу теорію революційного марксизму і не перейматися тим, що не завжди вдається глибоко обгрунтувати заперечення...». Такий — класовий — підхід до формування нового покоління інтелігенції спричинився до майбутнього істотного зниження її інтелектуального рівня, до її дегуманізації. Політична влада вимагала від нової інтелігенції не високого професіоналізму, а вірності системі.

В результаті марксизм-ленінізм (термін «ленінізм» з'являється у працях Й. Сталіна та Г. Зінов'єва на початку 20-х років) стає єдино допустимою в суспільно-гуманітарній (і, звичайно ж, філософській) сфері офіційною, партійно-державною точкою зору. Тим-то одразу після встановлення радянської влади в Україні (1920 р.) тут виникають навчальні та науково-дослідні установи для підготовки відповідних фахівців і проведення дослідницької роботи.

У 1922 р. в Харкові організовується Комуністичний університет ім. Артема; створюється також кафедра марксизму і марксознавства, на базі якої в 1924 р. виникає Український інститут марксизму (з 1927 р.— Український інститут марксизму-ленінізму — УІМЛ). У 1931 р. УІМЛ входить до складу Всеукраїнської асоціації марксистсько-ленінських інститутів — ВУАМЛІН. З 1927 р. починає виходити теоретичний орган УІМЛ — журнал «Прапор марксизму» (згодом — «Прапор марксизму-ленінізму», ще пізніше, у 1934—1936 рр.— «Під марксо-ленінським прапором»). До УІМЛ входив філософсько-соціологічний відділ, керівним органом якого була Президія на чолі з Семеном Семковським (Бронштейном). Семковського неодноразово критикував ще до революції Ленін (за «ліквідаторство», опортунізм, заперечення права націй на самовизначення та ін.), хоча й визнавав його «розум і блискучий літературний талант». Семковський був глибоким знавцем історії філософії, філософських проблем теорії відносності та ін. Фахівцем із новітніх напрямів зарубіжної філософії був Петро Демчук, котрий визначав ірраціоналістичну тенденцію як одну з провідних у західній філософії першої третини XX ст. (цю тенденцію Демчук образно характеризує як «бунт проти розуму»). Проте з поля зору його не випадала й вітчизняна думка (статті про Шевченка, Зібера та ін.).

Особливо яскравою постаттю серед українських філософів цього періоду є Володимир Юринець. Виходець із Галичини, він здобував освіту у Львівському університеті, у Відні, Берліні й Парижі. Працював у Московському університеті; потім, очоливши інститут філософії (у складі ВУАМЛІНу), викладає філософію у вузах Харкова. Відо-

мий своїми працями з історії філософії і сучасної філософії (гегельянство, гуссерлівська феноменологія, психоаналіз З. Фрейда та ін.).

В. Юринець органічно поєднував у собі філософське й літературне обдарування. Його перу належить велика низка літературознавчих праць про творчість В. Винниченка, П. Тичини, М. Бажана, про молоду українську літературу загалом. Заперечуючи розмежованість наукового та художнього творчого процесів, Юринець указував на принципову нерозривність логічного й образно-інтуїтивного моментів як у науці, так і в мистецтві.

Говорячи про українську літературу 20-х років, слід зазначити не просто її оригінальність та велике суцвіття талантів, а й виразну спрямованість до світоглядно-філософської тематики. Це створювало неповторну атмосферу творчого співробітництва української художньої та філософської інтелігенції, яка становила один з істотних моментів того культурного феномена, що його називають українським відродженням 20-х років.

Звичайно ж, феномен національно-культурного (українського) відродження мав дещо химерний вигляд на тлі унітарного, до того ж «розцяцькованого» інтернаціоналістською фразеологією марксистсько-ленінського світогляду. Так, це була химера, але химера реальна, реальний парадокс тогочасного життя і, як виявилося згодом, парадокс трагічний. «Розгадка» цього парадоксу крилася, з одного боку, в особливостях світоглядно-філософської «матриці», знаної під іменням марксизму-ленінізму, і, з іншого боку, в специфічності національно-культурної ситуації в Україні 20-х років, пов'язаної з так званою українізацією.

Річ у тім, що марксизм-ленінізм, попри свою «інтернаціоналістську» (і навіть «загальнолюдську», як твердили десятиліттями його адепти) зовнішність, був феноменом російськоментальним. Адже запозичена наприкінці XIX ст. Г. В. Плехановим у Західній Європі філософсько-економічна й політична теорія К. Маркса (та ще й не у власне марксовому, а в енгельсовому — позитивістсько-натуралістському — тлумаченні) була у 1913—1922 рр. творчо «прочитана» В. І. Леніним крізь призму російського (в дусі народницького та революційно-демократичного тоталітаризму й волюнтаризму) менталітету. М. Бердяєв слушно зауважує з цього приводу: «Росіянам властива виняткова здатність до засвоєння західних ідей і вчень і до їх своєрідної переробки. Але засвоєння західних ідей і вчень російською інтелігенцією було в більшості випадків догматичним. Те, що на Заході було науковою теорією, належною критичній оцінці, гіпотезою або в усякому разі істиною відносною, частковою, без претензій на всезагальність, у російських інтелігентів перетворювалось на догматику, на щось подібне до релігійного одкровення... Тоталітарно й догматично було сприйнято й пережито російською інтелігенцією сен-симонізм, фур'єризм, гегельянство, матеріалізм, марксизм, марксизм особливо. Росіяни взагалі погано розуміють значення відносного, ступінчастість історичного процесу, диференціацію різних сфер культури. З цим пов'язаний російський максималізм. Російська душа прагне цілісності, вона не мириться з поділом усього за категоріями, вона прагне Абсолюту і все хоче підпорядкувати Абсолютному». Так, Марксові ідеї комунітарної власності, колективістських начал суспільної організації тощо в рамках російського марксизму були витлумачені в дусі «російсько-мужицького» наївного «аграрного соціалізму» (мовляв, земля не може бути чиєюсь приватною власністю,— вона «божа» або, що те ж саме, «царева»),— тут «спрацьовує» російська традиційно «общинна» ментальність, детермінована «хоровим началом» (Д. Лихачов) російського життєвого укладу.

Оголосивши себе на відміну від «ортодоксів» (Плеханова та меншовиків) «творчим марксистом», Ленін активно зводить будівлю монологічно-російського тоталітарного світогляду («Філософські зошити», «Імперіалізм як вища стадія капіталізму», «Держава і революція» та ін.). Руїнницька «міць» ленінського «марксизму» була «експериментально випробувана» вже на початку 20-х років на здобутках російської культури XX ст., що виростає на україноментальному грунті Гоголя й Достоєвського («Ми всі вийшли з гоголівської «Шинелі»»,— цей афоризм Достоєвського зберігає свою значущість і для гуманістично-екзистенціальної пори «срібного віку» російської культури). Відтоді російсько-радянським «марксизмом» надовго заносяться до «ганебних списків» гоголівські «Вибрані місця із листування з друзями», «розтлінна достоєвщина», «клікушеське толстовство», «чорносотенно-білогвардійське віхівство» та ін., а російська культурна еліта на двох пароплавах відправляється восени 1922 р. у примусову (й довічну) еміграцію за кордон. Натомість «корифеями» російської культури проголошуються «несамовиті» постаті Бєлінського, Чернишевського, Писарєва та їм подібні.

І все ж пропагований як «єдино правильний», «інтернаціональний» світогляд трудящих усіх країн (марксистсько-ленінський світогляд) активно всотувався представниками нової української інтелігенції, що формувалася

головним чином за рахунок вихідців із робітничо-селянської маси, які здебільшого вже мали певний досвід революційної діяльності (в лавах Червоної Армії, в партійних і комсомольських осередках, у місцевих радах тощо). Насувалася хвиля остаточної денаціоналізації української інтелігенції (тим більше, що національна духовна еліта, котра активізувалася за часів УНР, Директорії й Гетьманщини, мусила переважно емігрувати за кордон). Очевидно, так би й сталося, якби наприкінці 1922 р. не актуалізувалися у зв'язку з утворенням СРСР питання національного життя.

Відомий західний радянолог А. Авторханов (емігрант з СРСР) у книжці «Імперія Кремля» (1988) писав, що в перші роки радянської влади значна частина комуністів національних республік прийняла за чисту монету ленінську тезу про суверенність радянських республік, про право їх народів на розвиток національної мови, культури тощо. Процес цей, знаний у загальносоюзному масштабі як «коренізація», набув в Україні ймення українізації. Сама ідея українізації спершу зустріла тут глухий опір партійного керівництва. Та це й не дивно: адже більшовицька партія в перші роки її існування в республіці складалася переважно з неукраїнців (на першому з'їзді КП(б)У, що проходив у липні 1918 р. в Москві, українців було менш, ніж половина; більшу частину делегатів складали росіяни, євреї, поляки, латиші). Тому нікого не могла дивувати та обставина, що в партійному середовищі популярною була «теорія» про «прогресивність» російської культури (оскільки її носієм в Україні є російськомовний у своїй більшості пролетаріат) і «відсталість» культури української (оскільки її головним носієм був селянський клас). Секретар ЦК КП(б)У Д. Лебідь прямо писав: «поставити собі завдання активно українізувати партію, а відповідно і робітничий клас... зараз буде для інтересів культурного руху мірою реакційною, бо націоналізація, тобто штучне насадження української мови в партії і робітничому класі за нинішнього економічного, політичного і культурного співвідношення між містом і селом,— це означає стати на точку зору нижчої культури села порівняно з вищою культурою міста».

І все ж у червні 1923 р. Раднарком УСРР мусив ухвалити постанову «Про заходи в справі українізації шкільно-виховуючих 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». Українізація почалась.

Вона відіграла роль своєрідного каталізатора, який «запустив» процес творчого пошуку місця української художньої та світоглядної культури, культури взагалі у світовому культурному процесі.

Спочатку українізація пробудила певні ілюзії навіть у колах української політичної еміграції. Так, відомий український політичний і культурний діяч, письменник, драматург Володимир Винниченко, колишній заступник голови Центральної Ради і голова Генерального секретаріату УНР, згодом — голова Директорії, наважився було повернутися в Україну. «Є ознаки до творення центрів, є наміри українізації партії і влади, себто наближення до української обстановки»,— писав він у щоденнику. Подібно до більшості керівників УНР він був прихильником соціалістичних ідей, більше того — вважав себе марксистом, не погоджуючись із російськими марксистами в розумінні національного питання.

Свої погляди на соціально-політичну тематику Винниченко детально виклав у тритомній праці «Відродження нації». Згодом він відходить від активної політичної діяльності, пропагуючи в останні роки життя ідею зближення (по суті — конвергенції) капіталізму з соціалізмом, аби відвернути загрозу атомного самогубства людства; художнє втілення ця ідея знаходить у так званій «колектократії» (роман «Слово за тобою, Сталіне!», 1950). У творчості Винниченка виразно проявляється екзистенціальний підхід до міркувань про сенс цивілізації: «Прогрес, рух уперед. Куди уперед? Що, буде більше фабрик, аеропланів, радію, електрики? Чи в цьому прогрес? А чи ж більшою буде сума радощів відносно суми страждань? Чи ж більшою?.. Хай мені по совісті скажуть, чи меншою стала в нашому столітті сума страждань порівняно з сумою радощів людських. Меншою... ніж, наприклад, у якому-небудь п'ятому, дев'ятому столітті? Ніхто не може цього сказати» («Рівновага»).

Хвилює Винниченка й питання, чи має сенс діяльність революціонерів: «Ми — худі, фанатичні аскети, ми пустельники, що йдемо на жерців пишних храмів, де стоять божки... Ми хочемо вигнати одгодованих жерців, щоб їхнє місце зайняли худі аскети... Але самі божки, самі скрижалі — незмінні, вічні, єдині, закам'янілі «мусять лишитися» («По-свій»). Виразно чуються у нього й екзистенціальні мотиви «межових» ситуацій: «Все дурниця, і мораль, і кохання, і життя — є тільки один біль. Та хіба ще смерть...» («Записки кирпатого Мефістофеля»). Водночас оптимістичним гімном радості єднання людини з природою,

з цілим космосом безпосереднього прилучення людства до енергії сонця звучить роман «Сонячна машина».

Винниченко так і не наважився залишитися в радянській Україні, відчуваючи нещирість українізаторської «гри» харківських і, головне, московських політиків. І відчуття справдилося.

Українізація, хоч і на короткий час, стає серйозним чинником стимуляції зусиль української інтелігенції до справжнього національно-культурного відродження в Україні. Це сталося, зокрема, тому, що вона збіглася в часі з хворобою і смертю Леніна (він помер, не встигнувши звести до краю будівлю свого унітарно-тоталітарного світогляду). Тим-то від смерті Леніна й до початку 30-х років (коли ленінський задум було продовжено й доведено до кінця у короткому курсі «Історії ВКП(б)» Й. В. Сталіним) дещо загальмовується ідеологічний тиск монологічно-унітарного партійного світогляду, настає певного роду «ідеологічна відлига».

Українізація, повертаючи інтелігенцію до проблем рідної мови, культури, історії, долі нації, пробуджує національну самосвідомість, національний менталітет. Пробуджений національний дух починає усвідомлювати чужість («іншоментальність») «інтернаціоналістських» (насправді — проросійських) орієнтацій марксизму-ленінізму. Між національним самопочуттям і світоглядно-інтелектуальною сферою визріває конфлікт, який породжує своєрідний ефект «розірваної свідомості». У шаблонних трафаретах ідеологічного офіціозу цей конфлікт кваліфікується як конфлікт «дрібнобуржуазного села» й «пролетарського міста», адже не може марксистсько-ленінський офіціоз визнати справжню — національну — природу названого конфлікту (одна з фундаментальних догм, постійно повторювана в працях Леніна і Сталіна, є принцип беззастережної підпорядкованості національного соціальному). Реально ж у цьому конфлікті виявилася, як пише Д. Донцов, «суперечність двох національних ідеалів, що виключають себе взаємно... Це протест проти чужої «розумової» вітчини, бо — як зауважує совєтський критик,— «можна позичати думки, але почуття — майно невідчужальне», і воно не гармоніює з чужими думками».

Роздирається тим внутрішнім духовним конфліктом творча особистість українського інтелігента, руйнується талант, гине унікальність і неповторність творчого «я» поета, художника, мислителя. «Духовна несамостійність, залежність революційного, большевізуючого українства,— читаємо у Донцова,— є між іншим причиною і його кволості. Хвильовий нарікає, що нема в нас «північної жорстокості»; Головко скаржиться на те, що «кволе є наше Хочу»; Коряк — що ми «без догмату», що «наша думка адогматична», Плужник — що ми тюпаємо в життю «без волі і охоти», що і пісні наші — «красні та безсилі»; Гадзінський — що ми «не нарід із волею криці». Та й як може бути інакше там, де люди не самі йдуть, куди хочуть, а лише дають «мовчки, мов на налигачі, вести їх, слухняних, куди треба сторонній силі».

Отже, безсилля і кволість думки, самороздертість творчої особистості — нова руїна — були першою й безпосередньою реакцією на конфлікт «оновленої» імперської російськоментальної ідеології з пробудженим українізацією національним сумлінням.

Та проте значна частина нової української інтелігенції спромоглася подолати «комплекс меншовартості» щодо Москви, усвідомити спадкоємність «нової» (радянської) і «старої» (царської) великодержавної ідеології, зрозуміти, що «уярмити чужу стихію, надати їй свій зміст і форми, на чужій культурній підбудові звести (передусім у наших душах) будинок своєї імперії і культури, зробити з українців патріотів Росії — ось мета, до якої змагає большевицька Росія, як перед нею царська...» (Д. Донцов).

З цього, власне, й починається справжнє — хай і коротке — українське національно-культурне відродження 20-х років.

«Розстріляне відродження». Від початку 20-х років між творчими групами української літературно-художньої інтелігенції, такими як «Плуг» (спілка селянських письменників України, заснована у 1922 р.) і «Гарт» (спілка пролетарських письменників України, заснована на початку 1923 р.), точилися дискусії з цього питання; вони переросли у відому літературну дискусію 1925—1928 рр.

Наприкінці 1925 р. з ініціативи М. Хвильового створюється Вільна академія пролетарської літератури — ВАПЛІТЕ, до якої ввійшла більша частина «гартівців». У ході дискусії 1925—1928 рр., де крім письменників активну участь брали й філософи, лідер ВАПЛІТЕ Хвильовий видає серію памфлетів: «Камо грядеши» (1925), «Думки проти течії» (1925), «Апологети писаризму» (1926), «Україна чи Малоросія?» (1926), у яких висуває ідею так званого «азіатського ренесансу». Західноєвропейське суспільство, твердить Хвильовий, вичерпало свою творчу енергію і скочується до духовної імпотенції,— потрібний потужний імпульс, джерелом якого має стати нагромаджена за ба-

гато століть духовна енергія Сходу, щоби заново «збудити» Європу.

Але як може статися «передача» цього імпульсу до західноєвропейської культури? Його може передати лише культура європейського типу. Російська культура (художня зокрема) виконати таку функцію принципово нездатна внаслідок свого скоріше азіатського, ніж європейського характеру, про що свідчить її «пасивно-страждальний» ідеал, або та риса, яку М. Зеров образно сформулював як «млявість» російського «кающегося дворянина». Тим-то функцію цю може взяти на себе звільнена від колоніального гніту Російської імперії Україна з її яскраво вираженим європейським типом культури. Тому необхідно рішуче змінити орієнтацію української культури з Росії (така орієнтація в останні століття була вимушена колоніальною залежністю від неї) на Європу, на західний ідеал «громадянської людини» як активно діяльної істоти. Саме в цьому полягає основний сенс ідеї «азіатського ренесансу», лаконічно сформульованого в енергійному гаслі «Геть від Москви!».

Саму по собі «теорію» азіатського ренесансу навряд чи можна назвати теорією всерйоз. Аж надто вона умоглядна, надто прозоро проглядається в ній поєднання двох відомих міфологічних конструкцій XX ст.— Шпенглерового «присмерку Європи» й Ленінової «теорії» всесвітньої революції» («Схід почне, Захід підтримає»). Та проте є в ній цілком здорова й плідна основа — програма національно-культурного відродження України, духовного визволення з колоніальних пут, подолання рабської свідомості. «Від Котляревського, Гулака, Метлинського, через «братчиків» до нашого часу включно українська інтелігенція, за винятком кількох бунтарів,— зазначає Хвильовий,— страждала і страждає на культурне позадництво. Без російського диригента наш культурник не мислить себе. Він здібний тільки повторювати зади, мавпувати. Він ніяк не може втямити, що нація тільки тоді зможе культурно виявити себе, коли найде їй одній властивий шлях розвитку». Ця думка звучить надзвичайно сучасно і в наші дні, коли в своїх спробах економічної, політичної і духовної розбудови суверенної України ми продовжуємо задкувати і «за звичкою» оглядатися на «російського диригента».

Не заперечуючи цінності російської культури самої по собі, Хвильовий наполягає на необхідності самостійного розвитку культури рідного краю. «Давид Штраус...— зауважує він у праці «Апологети писаризму»,— колись виголосив такий цікавий афоризм: «Можливо, Сіріус і більший

за Сонце, але від нього не спіє наш виноград». Отже, коли російське мистецтво — велике і могутнє, то це буквально нічого не доказує... Виноград національного відродження не мириться з тим, хоч і прекрасним,— але — в силу багатьох і відомих історичних непорозумінь — далеким сонцем». І в іншому місці: «Поляки ніколи б не дали Міцкевича, коли б вони не покинули орієнтуватись на московське мистецтво. Справа в тому, що російська література тяжить над нами в віках, як господар становища, який привчив нашу психіку до рабського наслідування».

Наводячи слова В. Бєлінського про те, що йому видається смішним навіть думати, ніби з поезії малоросіян може щось розвинутися, Хвильовий зауважує: «...Цією красномовною і пікантною цитатою ми зовсім не думаємо обвинувачувати Бєлінського в шовінізмі, ми цим хочемо підкреслити, якою ненавистю до української поезії просякнуто було ту літературу, що в неї нам радять учитись наші москвофіли. Це зовсім не значить, що ми цю літературу не любимо, а це значить, що ми органічно не можемо на ній виховуватись». Проте справжня біда не в тому, що українську літературу й мову зневажали хай і демократично настроєні люди, але все ж у «старі» (колоніальні) часи,— біда у тому, що ця зневага продовжується й нині, коли Україна, принаймні формально, перестала бути колонією. На підтвердження цього Хвильовий наводить текст листа О. Горького українському письменникові О. Слісаренку, який свого часу звернувся до Горького з пропозицією перекласти на українську мову роман «Мати». «Мне кажется,— пише Горький,— что... перевод этой повести на украинское наречие... не нужен. Меня очень удивляет тот факт, что люди, ставя перед собой одну и ту же цель, не только утверждают различие наречий — стремятся сделать наречие «языком», но еще и угнетают тех великороссов, которые очутились меньшинством в области данного наречия». Ми лише можемо погодитися з Хвильовим, що «навіть в авторові «Буревестника», навіть в цій людині, що, очевидно, хоче грати роль «совести земли русской», навіть у ньому сидить великодержавник, проповідник російського месіанізму й «собиратель земли русской».

Наміри Хвильового, Зерова, Вороного та інших представників українського культурного відродження переорієнтувати українську культуру з Північного сходу на Захід мають цілковиту рацію — вони просто відновлюють нормальні й віковічні зв'язки України з Західною Європою, які штучно й брутально були обірвані Петром І. Ці наміри української художньої інтелігенції поділяв і В. Юринець,

говорячи, що «є глибока неусвідомлена інтуїція в поклику Хвильового до Європи. Це заклик до створення в нас героїчної, конструктивістськи ясної психіки на місце нашої плаксиво-сентиментальної, рабськи поетичної. Це протест проти нашої розмазаності, безініціативності, пагубний наслідок нашого поневолення в минулім».

Світоглядні настанови українського відродження 20-х років Хвильовий тлумачив як «романтичний вітаїзм» (лат. vita — життя), що являв собою активно-творчу, одухотворено-відроджувальну форму мистецького світовідчуття. Разом із «кларнетизмом» («світлоритмом») Тичини романтичний вітаїзм становив смислове ядро стилю українського відродження. Визначаючи художню природу «романтичного вітаїзму» як «бойовий ідеалізм», Хвильовий не вбачає тут суперечності з історичним матеріалізмом, котрий «ніколи не відхиляє психологічного фактора. Навпаки, він припускає його дію, вважає її за цілком нормальне явище в громадському житті... Коли психологічний чинник діє в громадському житті, а жива людина ідентична цьому факторові, то, очевидно, історію робить не тільки економіка, але й живі люди»... «Жива людина є громадська людина. Класичний тип громадської людини вироблено Заходом... Отже, не можна мислити соціального критерію без психологічної Європи».

Таким чином, тлумачення матеріалістичної філософії у Хвильового близьке до її первісного (гуманістичного) марксового тлумачення.

Орієнтація на Європу розуміється Хвильовим і його однодумцями не в буквально-вульгарному смислі «схиляння» (а то й гірше — «низькопоклонства») перед нею, інакше це було б тим самим «позадництвом» (тільки не «російським», а «європейським»). Європа розуміється Хвильовим як «психологічна категорія, певний тип культурного фактора в історичному процесі. Інакше кажучи, орієнтація на Європу означає повернення до власних культурних джерел, означає відродження української культури. На цьому моменті спеціально наголошує Микола Зеров у своїх нарисах з новітнього українського письменства «Від Куліша до Винниченка» (1929).

Аналізуючи творчість Лесі Українки, Зеров спростовує звинувачення на адресу видатної поетеси в «екзотизмі», «чужинництві», «далекості» від рідної землі сюжетів її творчості. Насправді ж, стверджує дослідник, їй чужий екзотизм із його замилуванням до інакшого, далекого, в корені одмінного, «її вавілоняни й єгиптяни мають сучасну психологію, а її американські пущі, середньовічна Іспанія,

Рим і Єгипет — то тільки більш-менш прозорі псевдоніми її рідного краю».

Наприкінці 20-х років ідеологічна «відлига» закінчується. Роль «продовжувача» справи Леніна, в тому числі й створення жорстко-тоталітарної світоглядної партійно-державної доктрини, бере на себе Й. Сталін. Перші «приморозки» вдарили уже в 1926 р. 24 квітня того року Сталін надсилає листа Л. Кагановичу та іншим членам Політбюро ЦК КП(б)У, в якому висловлює здивування з приводу вимог Хвильового про «негайну дерусифікацію пролетаріату», про необхідність для української поезії «тікати якнайшвидше від російської літератури», про його спробу відірвати культуру від політики та ін. Репресії проти української інтелігенції починаються трохи раніше (у 1924 р. відбувся процес над так званим «Центром дії» у Києві й над спеціалістами Кадіївського рудоуправління; в 1925 — процес над спеціалістами Дніпровського заводу; в березні 1930 р.— процес Спілки визволення України та ін.).

У грудні 1930 р. на зустрічі з партосередком московського інституту «червоної професури» Сталін указав на наявність серед філософів двох «ухилів» — механіцизму та «меншовицтвуючого ідеалізму». У січні 1931 р. такі ухили «знайшлися» і в Україні: у «механістичній» ревізії марксизму-ленінізму звинувачено С. Семковського, в «ідеалістичній» — В. Юринця. У 1933 р., не витримавши цькування, застрелився М. Хвильовий. У цьому ж році звільнено з роботи директора Інституту філософії ВАУМЛІНу Юринця (репресовано його було через три роки), репресовано «контрреволюціонера і шпигуна» П. Демчука. У 1936 р. на сторінках всесоюзного журналу «Под знаменем марксизма» зі статтею «К итогам борьбы на философском фронте Украины» виступив заступник директора Інституту філософії ВАУМЛІНу М. Шовкопляс, який «зарахував» Я. Білика, П. Демчука, Є. Гірчака, В. Юринця, Т. Степового, Г. Овчарова, М. Логвина до групи «націоналістів-фашистів»; О. Бервицького, Р. Левіка, Я. Блудова, О. Андріанова, Н. Білярчика, О. Милославіна, Д. Ігнатюка — до «контрреволюційної групи меншовицько-зінов'євських елементів; М. Нирчук, Я. Розанов та інші «потрапили» до «бліку націоналістів і троцькістів»; С. Семковський, Г. Єфименко, Ф. Гофман — до «болота», яке «йшло за троцькістами й націоналістами».

У жовтні 1933 р. було розгромлено творчий колектив харківського театру «Березіль», а його керівника режисера Леся Курбаса як «фашиста» заслано на Соловки. У 1935 р. був заарештований відомий письменник Микола Куліш

і «члени націоналістично-терористичної групи професора Зерова». У 1937 р. припиняє існування ВАУМЛІН. У пресі повідомлялося, що «в колишньому ВАУМЛІНі звила собі гніздо банда контрреволюціонерів — троцькістів і націоналістів». Так трагічно обривається українське відродження 20-х років, навічно закарбувавшись у пам'яті народу як «розстріляне відродження». У 1954 р. об'єднання українських письменників у Нью-Йорку «Слово» звернулося до Другого Всесоюзного з'їзду письменників із телеграмою: «...у 1930 р. друкувалося 259 українських письменників. Після 1938 р. з них друкувалося тільки 36. Де поділися 223 письменники?» Відповіді не було.

На довгі роки (аж до другого філософського відродження в Україні під час «хрущовської відлиги» 60-х років) в історії української філософії, як і в інших республіках більшовицько-московської імперії, запанувала догматична схоластика сталінізму. Вищість «авторитету» Сталіна у філософських питаннях «підтверджувалася» й офіційними партійними документами — в 1934 р. секретар ЦК КП(б)У П. Постишев поставив перед українськими філософами завдання «показати роль т. Сталіна в дальшому розвитку й розробленні філософської спадщини Маркса, Леніна».

За передвоєнне десятиріччя в результаті масових репресій в Україні змінилося три покоління філософів (вони змінювалися кожні 2—3 роки), і хто пройшов через ті страхітливо-криваві «сита», зрозуміло, практично був уже нездатний на прояв самостійної думки, міг тільки повторювати «глибокі» думки «геніального керманича».

І все ж паростки живої думки пробивалися крізь товстий шар «асфальту» офіційної державної «класики» марксизму-ленінізму. На відкритому в 1944 р. філософському факультеті Київського університету й створеному в 1946 р. Інституті філософії вітчизняної Академії Наук відроджувалися традиційні напрями філософської думки й започатковувалися нові філософські течії.

Духовні передумови національного самовідродження філософії. В 60—90-ті роки перешкоди в розвитку філософської науки долалися з великими труднощами. Обман, культова ідеологізація офіційної пропаганди, прихована криза суспільного розвитку, розходження в ряді сфер соціального життя між теорією і практикою, словом і ділом досягли значних розмірів, перетворилися на своєрідні стереотипи й норми повсякденного й громадянського буття.

Ця принципова роздвоєність визначає й результати розвитку філософської думки в Україні зазначеного періоду. Вона позначається суттєвим зростанням теоретичної активності; водночас результати цієї активності не стільки наближали, скільки віддаляли від глибокого усвідомлення сутності реальних процесів, що відбувалися в житті суспільства.

В Україні на цей час сформувався великий загін спеціалістів у галузі філософії. Розробку філософських проблем здійснюють Інститут філософії АН України, Інститут суспільних наук АН України (м. Львів), філософський факультет Київського університету імені Тараса Шевченка, кафедри філософії провідних вузів країни.

Значний внесок зробили філософи в розробку діалектики суб'єкт-об'єктної взаємодії, теорії категорій, логіки й пізнання. Одним із перших у філософській літературі 60-х років розглянув питання діалектичної логіки П. В. Копнін. З його ім'ям пов'язаний цілий етап у розвитку філософської думки в Україні, становлення логіки й методології наукового пізнання. Зусиллями вченого та його однодумців створено цілісну концепцію сучасного наукового мислення, представлено процес дослідження у вигляді структурно визначених етапів і рівнів пізнавальної діяльності з притаманними кожному з них особливостями, формами здійснення, методами одержання й способами вираження нових знань. Це знайшло своє втілення в наукових працях «Проблеми мислення в сучасній науці» (1964), «Логіка наукового дослідження» (1965), які дістали високу оцінку наукової громадськості.

П. В. Копнін досліджував особливості та взаємовідношення формальної й діалектичної логіки, загальні моменти всіх фаз пізнавального процесу. Розглядаючи знання як продукт не тільки конкретних наук, а й усього пізнання в його філософських, методологічних та естетичних аспектах, учений проаналізував логіко-гносеологічні умови практичної об'єктивації знань, що пов'язані з функціонуванням ідеї, розглянув гіпотезу як форму переходу від імовірного до достовірного знання. П. В. Копнін одним із перших у нашій літературі звернув увагу на необхідність аналізу систем теорій, що дало змогу поставити питання про логічну структуру науки.

В 70-х роках набули поширення комплексні дослідження спеціалістами різних галузей філософського знання ряду важливих проблем. Це дало можливість створити цикли праць із питань світоглядно-методологічного значення філософії, методологічних питань соціального пізнання, філософсько-соціологічних аспектів сучасної науково-техніч-

ної революції, методології природознавства. Глибокий аналіз світоглядних проблем діалектики й методології соціального пізнання містять праці «Категорії діалектики, їх розвиток і функції» (1980), «Людина і світ людини: Категорії «людина» і «світ» у системі наукового світогляду» (1977) та ін. Актуальним проблемам методології соціального пізнання присвячено цикл праць «Методологічні проблеми соціального пізнання та соціальне управління» (1987), «Соціальне пізнання та соціальне управління» (1979) тощо.

Проте в межах єдиного історико-філософського процесу в Україні простежується дещо різна спрямованість центральних проблем філософських досліджень, а саме: переважна увага вчених до розробки методологічних функцій матеріалістичної діалектики в 60-ті роки й глибоке вивчення власне світоглядного змісту філософії в 70—90-ті. Хоча це не означає, що раніше ігнорувалися світоглядні функції філософії, а нині — методологічні. Мова йде про специфіку їхнього дослідження. Якщо в 60-ті роки світоглядні функції діалектики вивчалися головним чином через аналіз її методологічних функцій у сучасному науковому пізнанні, то в наступних десятиріччях переважає тенденція дослідження методологічних функцій через розкриття світоглядного змісту.

У філософській науці 60-х років філософія і світогляд, як правило, ототожнювалися. Тому й унесок філософської науки в дослідження загальних проблем світогляду традиційно пов'язувався з філософським узагальненням соціальної практики й найновіших даних природознавства, а також із розробкою методологічних, логіко-гносеологічних функцій діалектики. Звідси досить типова для 60-х років орієнтація філософів насамперед на логіко-гносеологічний аналіз проблем наукового, здебільшого природничо-наукового пізнання. Саме в цей час науковці Інституту філософії АН України займалися грунтовним аналізом логіко-гносеологічних основ сучасної науки, в результаті якого були одержані вагомі досягнення, створено новий напрям досліджень — логіку наукового пізнання. При цьому дослідження проблем філософії відбувалося переважно в гносеологічному аспекті, в межах гносеологічної полярності мислення й буття. Така розробка філософських проблем дала змогу, з одного боку, систематично висновувати досягнення філософської думки, одержані в попередні роки, а з іншого — створити передумови для виходу в майбутньому за межі цього ракурсу дослідження, для доповнення його грунтовнішим вивченням проблем філософії з точки зору діяльнісно-практичної взаємодії суб'єкта (який не

зводиться до мислення) й об'єкта (який не зводиться до матерії). Всебічна розробка цього останнього підходу невіддільно пов'язана із вивченням світогляду.

Починаючи з 70-х років у центрі уваги українських філософів — дослідження проблем філософії і світогляду, методологічних функцій світогляду й світоглядних функцій діалектики. Розробку цього напряму філософської науки очолив директор Інституту філософії АН України В. І. Шинкарук. Результати вивчення специфіки світоглядної свідомості, різних сторін взаємозв'язку світогляду та філософії знайшли відображення в наукових працях («Практика — пізнання — світогляд» та ін.).

В процесі з'ясування ролі й значення філософії у формуванні наукового світогляду обгрунтовано думку про безпідставність ототожнення філософії зі світоглядом (структури філософського знання із структурою світоглядної свідомості). Воно, по-перше, ігнорує принаймні два факти: існування нефілософських типів світогляду й позатеоретичних рівнів світоглядної свідомості, по-друге, зводить формування світогляду людини до вивчення філософії, тобто породжує спрощені уявлення про завдання світоглядного виховання. Насправді ж світогляд як форма суспільної свідомості виникає історично значно раніше за відокремлення розумової праці від фізичної і становлення на цій основі філософії та науки. Він виникає разом із людиною, тоді як становлення філософії і науки відбувається вже на грунті теоретичної трансформації світоглядних проблем. Нарешті, світогляд передує філософії і в онтогенезі, в розвитку індивідуальної свідомості. Лише у певному віці, оволодівши певною культурою, індивід здатний оволодіти власне філософсько-світоглядними знаннями, що не означає відсутності всякого світогляду до вивчення філософії. Світогляд формується у людей на грунті їхньої життєдіяльності та пов'язаного з нею освоєння культури суспільства.

На основі проведених досліджень учені дійшли висновку, що світогляд являє собою особливе утворення людської свідомості, яке не зводиться до жодної з інших її форм (у тому числі й філософії). Світоглядна свідомість є, по-перше, формою суспільної самосвідомості людини, по-друге, способом практично-духовного освоєння світу. А оскільки функціональним центром світогляду є не знання, а самосвідомість, то й власне світоглядною постановкою проблеми є не питання про світ сам по собі, в його безвідносності до людини, а питання про світ саме як *світ людини*. Причому як свідомість не зводиться лише до знання (хай навіть теоретичного), так і цілеспрямована організа-

ція такої свідомості не зводиться до діяльності одного тільки понятійного мислення. Організація й життя світоглядної свідомості вплетені в безпосередній життєвий процес; вони характеризують гармонійну єдність усіх сутнісних сил людини — почуттів, розуму, волі, духовно-практичного досвіду.

У ході обгрунтування філософсько-світоглядного підходу до розробки проблем відбувається істотне поглиблення проблемного поля дослідження, поширюються інтегративні тенденції в межах філософської науки. Вчені всебічно вивчають проблеми способу існування світу й буття людини в ньому, механізм самовизначення та самоствердження цього процесу.

Філософи України внесли вагомий доробок в обгрунтування специфіки філософсько-світоглядного підходу до практичної діяльності людини, який істотно відрізняється від психологічного, системного, конкретно-соціологічного, а також вузькогносеологічного. Тривалий час саме розкриття гносеологічної визначеності категорії практики було переважним напрямом її вивчення. В наукових працях останнього десятиріччя йдеться про необхідність доповнення аналізу гносеологічних аспектів практики дослідженням її власне світоглядного змісту (монографії М. О. Булатова «Діяльність і структура філософського знання», В. П. Іванова «Людська діяльність — пізнання — мистецтво» та ін.).

Характерною особливістю розвитку філософії в 60—90-ті роки є передусім поглиблення розробки загальнотеоретичних і методологічних аспектів проблем людини та культури. Вчені аналізують закономірності історичного розвитку особи й процесу її духовного прогресу, діалектику взаємозв'язку особи та суспільства, особи й культури («Діалектика діяльності та культура», «Світоглядна культура особистості», «Імперативи людськості» та ін.). Особливе місце посідає обгрунтування соціально-культурної зумовленості сутності особи, гуманізації людського буття, певна онтологічна автономія особи щодо суспільства, її особливість у сприйнятті моральних і соціальних норм. Збільшення автономії особи пов'язується з універсалізацією та диференціацією суспільної діяльності.

Незважаючи на застійні часи та невизначеність перебудови, вчені досить оригінально розкривають органічний взаємозв'язок універсальності діяльності й універсальності культури, показують методологічне значення принципу практики для осмислення проблеми співвідношення загальнолюдської культури та її конкретно-історичних типів. Діяльнісна природа предметних форм культури висвітлюється в таких проблемних площинах, як співвідношення технології і культури, відтворення і наступності (спадкоємності) в культурі, культури й особи, знання і культури.

Нові умови суспільного розвитку й розвитку філософії вимагають докорінних змін у самій сфері філософського поступу; це передусім переосмислення самого методу діалектики під кутом зору її альтернатив і можливих різних моделей. Назріла настійна необхідність своєрідної інвентаризації всього категоріально-понятійного апарату філософського мислення, позбавлення його ідеологізованого, культового, «марксистсько-ленінського ядра», відродження справжнього, всесвітньо-історичного предмета й суспільної ролі філософської науки.

Реалізація цього завдання передбачає рішуче подолання марксистсько-ленінської схоластики й догматизму, які завжди були путами на шляху плідного розвитку філософського пізнання. Наукова зрілість філософії означає переростання в самому її методі інформаційного підходу в методологічний, спрямований на розкриття суперечностей реальних суспільних процесів, наявних у суспільній практиці, аналіз боротьби нового з віджилим, прогресивного з консервативним, віднайдення шляхів і способів для виявлення й зміцнення паростків нового. Місце філософії — в авангарді суспільної практики. Суспільна й наукова функції філософії — не в теоретичному коментуванні вже прийнятих практичних рішень. Свої завдання філософія може успішно виконати лише за умови своєчасного осмислення головних подій у країні й на світовій арені, фундаментальних відкриттів і процесів науки. Вона має давати відповідь на хвилюючі проблеми буття, на складні моральні питання.

Автори підручника сподіваються, що творче вивчення його сприятиме не тільки поглибленому пізнанню минулого — героїчного й драматичного в нашій духовній історії, а й методологічно правильному осмисленню перспективного буття.

Рекомендована література

Бычко И. В. Познание и свобода. М., 1969.
Винниченко В. Відродження нації: У 3 т. К., 1990.
Винниченко В. Слово за тобою, Сталіне! // Вітчизна. 1990. № 5—6.
Винниченко В. Щоденник: У 2 т. Едмонтон: Нью-Йорк, 1980.
Діалектичний матеріалізм. Х., 1932.
Донцов Д. Дві літератури нашої доби. Львів, 1991.
Зеров М. Від Куліша до Винниченка // Твори: У 2 т. К., 1990. Т. 2.
Касьянов Г. Українська інтелігенція 1920—30-х років: соціальний портрет та історична доля. К., 1992.

Копнин П. В. Диалектика как логика и теория познания. М., 1973.
Копнин П. В. Диалектика. Логика. Наука. М., 1973.
Логика научного исследования. М., 1965.
Хвильовий Микола. Памфлети // Твори: У 2 т. К., 1991. Т. 2.
Человек и мир человека. К., 1977.
Юринець В. Філософсько-соціологічні нариси. Х., 1930.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

Авсенєв П. А. (архімандрит Теофан) 236
Антонович В. 360
Ареопагіт Діонісій 127

Бакунін М. О. 302, 303
Бердяєв М. О. 348, 392
Бочковський І. О. 357
Бужинський Г. 186

Винниченко В. 395
Вишенський І. 113, 114
Віталій з Дубна 93

Гізель І. 139, 143—146, 153—155
Гіляров О. М. 283, 284, 286—288
Гоголь М. В. 276
Гогоцький С. 246—250
Грот М. Я. 292—295
Грушевський М. С. 320, 347, 365

Данило Заточник 50
Донцов Д. 320—332, 335, 396, 397
Дорошенко Д. 347
Драгоманов М. П. 280, 302—310, 313, 317, 318, 320, 327, 342, 355, 364, 365
Дрогобич Ю. 84, 85
Дудрович А. І. 231

Зеньковський В. В. 258, 295—297
Зизаній Л. 93

Іларіон митрополит 63, 64

Карпов В. М. 234, 235
Княгинецький П. 113
Ковалинський М. 183
Козлов О. 283—286, 288
Копинський І. 93, 94, 129, 130, 275
Копнін П. В. 403
Костомаров М. І. 310, 320, 360
Куліш П. 320

Лесевич В. В. 280—283
Липинський В. К. 320, 337—347, 349—352, 360, 361, 367
Ліницький П. І. 297—299
Лисяк-Рудницький І. 12, 16, 354—370
Лодій П. 226, 227

Міхновський М. 320, 332—335
Могила Петро 139, 160, 173, 186, 276

Немирич Ю. 161
Новицький О. 237—246

Оріховський С. 91, 93, 95—99, 102—104
Орлик П. 161—163
Осиповський Т. Ф. 231
Острозький Клірик 158

Пекалід 122, 123
Платон 97, 177, 255, 274
Полонська-Василенко Н. 347
Потебня О. 221—223
Пріцак О. 14
Прокопович Т. 139, 146, 147, 151, 153, 158, 163—165
Прудон 303, 309

Рижський І. С. 228

Сакович К. 92, 94, 134, 135
Семковський С. 391
Скворцов І. М. 233, 234
Сковорода Г. С. 19, 158, 167—194, 276, 387
Смотрицький Г. 113, 114, 119—122, 133, 134

Татищев В. М. 80, 84
Транквіліон-Ставровецький К. 92, 94, 132, 133, 276

Українка Леся 280, 302, 308, 309, 311, 312—315, 317, 318, 320, 365

Філалет Христофор 117
Франко І. 280, 302—307, 309, 311—313, 315—318, 320, 361, 365

Хвильовий М. 397—400

Челпанов Г. І. 288—292
Чернишевський М. Г. 258, 259, 262, 264, 266, 267, 269, 272—274, 302
Чижевський Д. І. 80, 274, 275, 338, 372—389

Шад І. Б. 228—230
Шевченко Т. Г. 276, 302, 320
Шпет Г. Г. 274, 389

Щербацький Г. 139, 147—152, 155, 156

Юринець В. 391, 399
Юркевич П. 19, 252—276, 292

ЗМІСТ

Передмова (*М. Ф. Тарасенко*) 3

УКРАЇНСЬКА ФІЛОСОФІЯ В КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНОЇ КУЛЬТУРИ (*В. С. Лісовий*) 5

Нація та національна культура. Етногенез і націостановлення українців. Джерела й складники української культури. Дві концепції історії філософії. Поняття національної філософії

ДАВНЬОСЛОВ'ЯНСЬКА МІФОЛОГІЯ — ПЕРЕДДЕНЬ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ (*Т. С. Голіченко*) 22

Загальна характеристика слов'янської міфології. Джерела й методи вивчення. Мотив космогонічного агону-змагання. Космогонічна жертва. Мотив «золотої середини» у давньослов'янських космогонічних уявленнях. Ранньоісторичні уявлення. Перехід від космогонічної до ранньоісторичної схематики

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА КИЇВСЬКОЇ РУСІ (*С. В. Бондар*) . 42

Суспільно-політичні, економічні та культурні передумови виникнення й формування філософської думки. Джерела філософських ідей Київської Русі. Спосіб буття філософії та її розуміння в києворуській культурі. Проблема пізнання. Онтологічні та натурфілософські ідеї. Сенс буття. Добро і зло. Боговиправдання, доля і промисл. Погляди на людину. Моральні уявлення. Естетична свідомість. Образ історії і сприйняття часу. Уявлення про суспільство (влада — церква — людина). Характерні риси й особливості філософської культури Київської Русі.

ФІЛОСОФСЬКІ ІДЕЇ В ДУХОВНІЙ КУЛЬТУРІ УКРАЇНИ XIII—XV ст. (*І. В. Огородник, М. Ю. Русин*) 69

Соціокультурне буття України XIII—XV ст. Духовна культура України XIII—XV ст. Тенденції та явища українського передвідродження. Літературне й культурне життя України в XV ст.

ГУМАНІЗМ ЕПОХИ ВІДРОДЖЕННЯ В УКРАЇНІ (*В. Д. Лигвинов*) 87

Становлення гуманізму. Проблема людини. Погляди на державу і право. Історіософські проблеми. Ідеї громадянського гуманізму

РОЗВИТОК РЕФОРМАЦІЙНИХ І ГУМАНІСТИЧНИХ ІДЕЙ В ОСТРОЗЬКОМУ КУЛЬТУРНО-ОСВІТНЬОМУ ОСЕРЕДКУ ТА БРАТСЬКИХ ШКОЛАХ *(В. М. Нічик, Я. М. Стратій)* . . . 109

Особливості духовно-культурного розвитку в Україні наприкінці XVI — на початку XVII ст. і внесок у нього Острозької академії. Перехід українських книжників наприкінці XVI — на початку XVII ст. до ментальності Нового часу. Філософське підгрунтя концепції старослов'янської мови в острозьких книжників. Значення самопізнання в процесі духовного становлення людини. Особливості розвитку реформаційних ідей у творчості острозьких книжників. Ренесансно-гуманістичні ідеї в Острозі. Братства та їх роль у соціальному, культурному й релігійному житті українського народу. Реформаційна спрямованість ідеології та суспільно-політичної діяльності братств. Ставлення діячів братств до духовних здобутків княжої доби, східної патристики та західної вченості. Проблема самопізнання у творі Ісаії Копинського «Алфавіт духовний». Київське братство та його значення в розвитку гуманістичних ідей в Україні. Творчість Кирила Транквіліона-Ставровецького, Мелетія Смотрицького та Касіяна Саковича

ФІЛОСОФІЯ У КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКІЙ АКАДЕМІЇ *(Я. М. Стратій)* . . . 138

Філософія Києво-Могилянської академії як синтез духовної спадщини київського «візантінізму» з філософськими надбаннями Заходу в межах культури українського бароко. Уявлення про філософію та теорію пізнання. Проблеми онтології та натурфілософії. Етичні погляди вчених Академії. Вчення про державу. Роль Києво-Могилянської академії у розвитку філософської культури східних і південнослов'янських народів

ФІЛОСОФІЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ *(В. М. Нічик, А. В. Роменець)* . . . 167

Життя і творчість. Проблема світового зла й мета філософії. Наука про Бога, або Вічну натуру. Вчення про самопізнання людини та переображення її «серця». Біблійна екзегетика та символізм. Етичні погляди

УКРАЇНСЬКИЙ РОМАНТИЗМ: ФІЛОСОФІЯ І СВІТОГЛЯД *(І. В. Огородник)* . . . 195

Сутність романтизму, умови його розвитку в Україні та специфіка. Романтизм як світоглядна основа нового українського письменства. Шеллінгіанські витоки філософії українського романтизму. Кирило-Мефодіївське братство. Елементи романтизму в Україні другої половини XIX ст.

УКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЧНА ФІЛОСОФІЯ XIX ст. *(І. В. Огородник)* . . . 225

Академічна філософія та зміна типу філософствування. О. Новицький про предмет, завдання й поступальність розвитку філософії. С. Гогоцький як історик філософії.

ФІЛОСОФІЯ ПАМФІЛА ЮРКЕВИЧА *(М. І. Лук)* . . . 252

Вчення про ідею. «Філософія серця». Критика антропологічного матеріалізму. Феномен Юркевича й українська духовність.

ФІЛОСОФСЬКА НАУКА ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX — ПОЧАТКУ XX ст. *(М. І. Лук)* . . . 279

Позитивізм В. Лесевича. Персоналізм О. Козлова й О. Гілярова. Неокантіанство Г. Челпанова. Монодуалізм М. Грота й психологізм В. Зеньковського. Релігійна філософія П. Лінницького.

ФІЛОСОФІЯ УКРАЇНСЬКОЇ РЕВОЛЮЦІЙНОЇ ДЕМОКРАТІЇ (М. ДРАГОМАНОВ, ЛЕСЯ УКРАЇНКА, І. ФРАНКО) *(В. О. Пшеничнюк)* . . . 302

Ідея національного поступу в творчості М. Драгоманова, Лесі Українки та І. Франка. Проблеми формування української державності. Філософський світогляд українських революційних демократів

ФІЛОСОФІЯ НАЦІОНАЛЬНОГО РАДИКАЛІЗМУ В УКРАЇНІ XX ст. *(І. В. Лосєв)* . . . 319

Генезис національного радикалізму. Філософське обгрунтування національного радикалізму у Дмитра Донцова. Микола Міхновський: Маніфест національного радикалізму

ІСТОРІОСОФІЯ ВЯЧЕСЛАВА ЛИПИНСЬКОГО *(М. Ю. Русин)* 337

Національна еліта і її роль у державотворчому процесі. Гетьманщина як різновид монархічної держави. Поняття націй в історіософії В. Липинського. Типи національних і державних утворень

І. ЛИСЯК-РУДНИЦЬКИЙ — ДОСЛІДНИК УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ *(В. С. Лісовий)* . . . 354

Загальна характеристика творчості. Поняття нації, «історичні» та «неісторичні» нації. Націостановлення українців. Основні течії української суспільно-політичної думки. Лібералізм. Консерватизм. Націоналізм. Націонал-комунізм.

ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ Д. І. ЧИЖЕВСЬКОГО *(В. С. Лісовий, А. О. Погорілий)* . . . 372

Загальна характеристика творчості. Онтологія, гносеологія. Філософія культури. Історія філософії

СВІТОГЛЯДНО-ФІЛОСОФСЬКА СИТУАЦІЯ В УКРАЇНІ: КРІЗЬ РУЇНУ ДО САМОВІДРОДЖЕННЯ (20—90-ті роки) *(І. В. Бичко, М. Ф. Тарасенко, В. Г. Табачковський)* . . . 390

Пожовтнева «руїна». «Розстріляне відродження». Духовні передумови національного самовідродження філософії

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК . . . 409

Підручник

Тарасенко Микола Федосійович,
Русин Мирослав Юрійович,
Бичко Ігор Валентинович та ін.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ УКРАЇНИ

Художник обкладинки *О. Г. Григір*
Художній редактор *О. Г. Григір*
Технічний редактор *Т. М. Піхота*
Коректори *З. П. Чиркова, Т. А. Лукашина, А. В. Дрожжина*

Здано на складання 18.01.94. Підп. до друку 27.06.94.
Формат 84×108/32. Папір друк. № 2. Літ. гарн. Вис. друк.
Ум. друк. арк. 21,84. Ум. фарбовідб. 22,15. Обл.-вид. арк.
24,55. Вид. № 3511. Зам. № 225.

Видавництво «Либідь» при Київському університеті
252001 Київ, Хрещатик, 10

Білоцерківська книжкова фабрика,
256400 Біла Церква, Леся Курбаса, 4

Історія філософії України: Підручник / М. Ф. Та-
1-90 расенко, М. Ю. Русин, І. В. Бичко та ін.— К.: Либідь, 1994.— 416 с.
ISBN 5-325-00253-8.

У підручнику послідовно викладаються етапи розвитку і функціонування в системі національної духовної культури філософської думки українського народу, досліджуються взаємозв'язки між народною ментальністю українців та особливостями українського філософського мислення.

Окремі розділи присвячені визначним мислителям минулого, які уособлювали суттєві періоди розвитку вітчизняної філософської думки, — Григорію Сковороді, Памфілу Юркевичу, Дмитру Чижевському та іншим.

Для студентів вищих навчальних закладів.

0301030000-060
1 ——— БЗ 2-12-94 ББК 87.3(4УКР)я73
224-94